



**O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO DE UMA HISTÓRIA  
UNIVERSAL NO SISTEMA CRÍTICO-TRANSCENDENTAL DE  
KANT**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Joel Thiago Klein**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2008**

**O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO DE UMA HISTÓRIA  
UNIVERSAL NO SISTEMA CRÍTICO-TRANSCENDENTAL  
DE KANT**

**por**

**Joel Thiago Klein**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Filosofia Transcendental e Hermenêutica, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. Christian Viktor Hamm**

**Santa Maria, RS, Brasil**

**2008**

**Universidade Federal de Santa Maria  
Centro de Ciências Sociais e Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,  
aprova a Dissertação de Mestrado

**O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO DE UMA HISTÓRIA  
UNIVERSAL NO SISTEMA CRÍTICO-TRANSCENDENTAL DE KANT**

elaborada por

**Joel Thiago Klein**

como requisito parcial para obtenção do grau de  
**Mestre em Filosofia**

**COMISSÃO EXAMINADORA:**

---

**Prof. Dr. Christian Viktor Hamm (UFSM)**  
(Presidente/Orientador)

---

**Prof. Dr. Alessandro Pinzani (UFSC)**

---

**Prof. Dr. Hans Christian Klotz (UFSM)**

Santa Maria, 26 de março de 2008.

## **AGRADECIMENTOS**

- A minha família pelo apoio;
- A minha namorada Mara pela compreensão, carinho e incentivo;
- Aos meus amigos e colegas Adriano Nunes de Freitas, Adriano Perin, Adel Vanny, Gustavo Calovi e Édison Difante pela amizade e companheirismo;
- Ao professor Christian Hamm pela orientação e confiança;
- Ao professor Hans Christian Klotz pelas contribuições;
- À CAPES pelo financiamento da pesquisa.

## LISTA DE ABREVIATURAS

**Anthr.** *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*  
*Antropologia de um ponto de vista pragmático*

**Aufklärung** *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*  
*Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?*

**EE** *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft.*  
*Primeira introdução à Crítica da faculdade do juízo.*

**FM** *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*  
*Os progressos da metafísica*

**GMS** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.*  
*Fundamentação da metafísica dos costumes.*

**Idee** *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*  
*Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*

**KpV** *Kritik der praktischen Vernunft.*  
*Crítica da razão prática.*

**KrV** *Kritik der reinen Vernunft.*  
*Crítica da razão pura.*

**KU** *Kritik der Urteilskraft.*  
*Crítica da faculdade do juízo.*

**Logik** *Jäsche Logik; Blomberg Logik; Wiener Logik*  
*Lógica de Jäsche; Lógica de Blomberg; Lógica de Wiener*

**MS** *Die Metaphysik der Sitten*  
*A metafísica dos costumes*

<b>Muth.</b>	<i>Muthmaßlicher Anfang der Menchengeschichte</i> <i>Início conjectural da história humana</i>
<b>Päd.</b>	<i>Pädagogie</i> <i>Pedagogia</i>
<b>Prol.</b>	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.</i> <i>Prolegômenos a toda metafísica futura.</i>
<b>Recensionen Herder</b>	<i>Recensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.</i> <i>Theil 1. 2.</i> <i>Ressença as Idéias para filosofia da história da humanidade de I. G. Herder. Parte</i> <i>1. 2.</i>
<b>Refl.</b>	<i>Reflexionen</i> <i>Reflexões</i>
<b>SF</b>	<i>Der Streit der Fakultäten</i> <i>O conflito das faculdades</i>
<b>Teleo.</b>	<i>Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie</i> <i>Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia</i>
<b>TP</b>	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> <i>Sobre o dito comum: isso vale na teoria, mas não serve para a prática</i>
<b>ZeF</b>	<i>Zum ewigen Frieden</i> <i>À paz perpétua</i>

## **RESUMO**

Dissertação de Mestrado  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Universidade Federal de Santa Maria

### **O PROBLEMA DA FUNDAMENTAÇÃO DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL NO SISTEMA CRÍTICO-TRANSCENDENTAL DE KANT**

AUTOR: JOEL THIAGO KLEIN

ORIENTADOR: CHRISTIAN VIKTOR HAMM

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 26 de março de 2008

Este trabalho de mestrado aborda o problema da fundamentação de uma História universal sobre as bases do sistema crítico-transcendental kantiano. Seu objetivo é mostrar que o tema da história possui legitimidade transcendental, isto é, que ele pode ser visto a partir do horizonte da revolução copernicana do pensamento. No primeiro capítulo, caracteriza-se a natureza do projeto de uma História universal e sustenta-se que as reflexões sobre a história formam uma doutrina unitária e coerente. No segundo capítulo, reconstrói-se, a partir da *Crítica da faculdade do juízo*, a legitimidade transcendental da noção de teleologia e se mostra como ela determina a concepção de história. No último capítulo, defende-se que a História universal deve ser vista como uma resposta à pergunta “que me é permitido esperar?” e, por conseguinte, como fundada sobre um particular interesse da razão humana.

Palavras-chaves: História universal, teleologia, interesse da razão, sistema transcendental

## **ABSTRACT**

Master's Thesis

Postgraduate Program in Philosophy

Universidade Federal de Santa Maria, Brazil

### **THE PROBLEM OF THE FOUNDATIONS OF A UNIVERSAL HISTORY IN KANT'S CRITICAL-TRANSCENDENTAL SYSTEM**

AUTHOR: JOEL THIAGO KLEIN

ADVISOR: CHRISTIAN VIKTOR HAMM

Date and Place of the Defense: Santa Maria, March 26<sup>st</sup> 2008

This thesis deals with the problem of the foundations of a Universal History on the bases of the Kantian critical-transcendental system. Its objective is to demonstrate that the theme of Universal History possesses transcendental legitimacy, that is to say it can be seen from the horizon of the Copernican Revolution of thinking. In the first chapter, the nature of the project of a Universal History is characterized and it is sustained that the reflections about history form a unitary and coherent doctrine. In the second chapter, the transcendental legitimacy of the notion of teleology is reconstructed from the *Critique of Judgement* and it is shown how teleology determined the conception of history. In the last chapter, it is defended that Universal History should be seen as a response to the question "what may I hope?" and, consequently, as founded on a particular human interest of reason.

Key-words: universal History, teleology, interest of reason, transcendental system



## SUMÁRIO

<b>LISTA DE ABREVIATURAS.....</b>	<b>V</b>
<b>RESUMO.....</b>	<b>VII</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>VIII</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I - O PROJETO DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL .....</b>	<b>5</b>
<b>1.1 Diferenças entre História universal e história empírica .....</b>	<b>5</b>
<i>a) Diferenças quanto ao objeto.....</i>	<i>6</i>
<i>b) Diferenças quanto à metodologia.....</i>	<i>9</i>
<i>c) Diferenças quanto ao status epistemológico .....</i>	<i>18</i>
<b>1.2 Contornos gerais da história universal.....</b>	<b>23</b>
<i>a) O ser humano segundo a concepção teleológica da natureza .....</i>	<i>23</i>
<i>b) A astúcia da natureza e a garantia do progresso.....</i>	<i>31</i>
<i>c) O fim da história .....</i>	<i>37</i>
<b>CAPÍTULO II - A HISTÓRIA UNIVERSAL E A FACULDADE DE</b>	
<b>JUÍZO TELEOLÓGICA.....</b>	<b>46</b>
<b>2.1 Caracterização da faculdade de julgar reflexionante .....</b>	<b>46</b>
<i>a) A faculdade de julgar e as diferenças entre determinação e reflexão.....</i>	<i>46</i>
<i>b) A conformidade a fins como princípio transcendental da faculdade de julgar ....</i>	<i>50</i>
<i>c) Juízo estético e juízo teleológico como formas do juízo reflexionante .....</i>	<i>59</i>
<b>2.2 Juízo teleológico e História universal: a passagem da finalidade interna para a</b>	
<b>finalidade externa da natureza .....</b>	<b>64</b>
<i>a) Juízo teleológico e o princípio transcendental de conformidade a fins.....</i>	<i>64</i>
<i>b) A finalidade interna e a passagem para a finalidade externa.....</i>	<i>66</i>
<i>c) A finalidade externa e o fim da história.....</i>	<i>78</i>
<b>2.3 O lugar sistemático da faculdade do juízo e o status teórico da História</b>	
<b>universal .....</b>	<b>89</b>
<i>a) O Juízo no sistema das faculdades .....</i>	<i>89</i>

*b) O status do juízo teleológico e sua vinculação com a filosofia teórica e prática . 93*

*c) A História universal e a noção de crença ..... 98*

**CAPÍTULO III – HISTÓRIA UNIVERSAL E RAZÃO PRÁTICA ..... 104**

**3.1 O dever como garantia de possibilidade do progresso moral da humanidade 104**

**3.2 O interesse prático da razão como fundamento da História universal ..... 114**

*a) O que me é permitido esperar para a espécie humana? ..... 114*

*b) As figuras do “interesse” e da “necessidade” da razão como fundamentos da História universal ..... 121*

**CONCLUSÃO ..... 127**

**BIBLIOGRAFIA ..... 128**

## INTRODUÇÃO

É comum encontrar entre os estudiosos da filosofia kantiana uma posição não muito favorável em relação à filosofia da história de Kant. Ela é considerada um tema marginal e até mesmo um tema estranho ao empreendimento crítico. Os principais motivos para esse julgamento negativo são:

i) pelo fato da filosofia da história se expressar, na maioria das vezes, através de uma série de opúsculos cuja aparição *pode* ser explicada ou por um intento polêmico (contra Herder, Mendelssohn e os juristas), ou pela necessidade de prestar esclarecimento de opiniões privadas que se tornaram públicas independentemente de sua vontade (como Kant mesmo indica no início da *Idee*), ou ainda, por um exercício livre de exegese bíblica (como nos textos *O fim de todas as coisas* e *Início conjectural da história humana*). Entretanto, na medida em que se aceita que esses motivos ocasionais e exteriores a filosofia transcendental podem explicar a produção desses textos, então não faz sentido falar de uma filosofia kantiana da história, nem se justifica o esforço de procurar compreender o projeto da História universal no horizonte do sistema crítico-transcendental.

ii) no cômputo global dos temas da filosofia crítica, o tema da história não é um problema de primeira importância, tal como é o caso da fundamentação transcendental do conceito de natureza e da fundamentação da liberdade. Além disso, se Kant pretende ter traçado uma divisão exaustiva entre os domínios da natureza e da liberdade, então parece no mínimo estranho que ele fale de um domínio especial para o conceito de história.

iii) a utilização de conceitos como *intenção da natureza* e *providência*, os quais parecem estar numa contradição insanável com as teses fundamentais da filosofia crítica. Afinal, como se pode pensar uma intenção da natureza na medida em que natureza nada mais é do que um múltiplo subsumido às categorias do entendimento? Ou ainda, como se pode pensar uma providência conduzindo o curso do mundo ao mesmo tempo em que se afirma a liberdade do homem? Esses conceitos e o tom dogmático de algumas passagens fazem com que a filosofia da história de Kant seja considerada como um resquício pré-crítico do pensamento de Kant, ou como uma antecipação ainda embrionária da filosofia hegeliana da história. Em ambos os casos, como um empreendimento alheio ao projeto crítico-transcendental.

Entretanto, aceitar esses motivos sem uma investigação mais aprofundada seria o mesmo que pressupor duas coisas no mínimo insustentáveis: primeira, um Kant incoerente e

senil que no período mais produtivo de sua filosofia crítica, publicava também um conjunto de textos incoerentes com o cerne de sua filosofia; segunda, que se tratava de um Kant com tempo disponível e com vontade de se envolver em contendas sobre temas alheios a sua filosofia.

Para se chegar a uma posição plausível a respeito das teses da filosofia da história de Kant, faz-se necessário uma investigação minuciosa dos textos tendo como parâmetro hermenêutico o sistema transcendental, pois apenas a partir desse procedimento se pode chegar a uma posição razoável sobre o *status* teórico e a função que as teses sobre a história assumem no sistema crítico. Numa filosofia sistemática, como pretende ser a filosofia kantiana, a compreensão de um texto não ocorre apenas pelo próprio texto, mas pela relação que ele estabelece com o restante do sistema. Isso tem a ver com a própria noção de sistema tal como é defendida por Kant, a saber, a de um todo orgânico em que a função e o lugar das partes são estabelecidos a partir da idéia do todo. Dessa forma, a pedra de toque que decidirá sobre a correção da interpretação que se estabelece sobre as teses da história é a possibilidade de sua articulação sistemática com o restante da filosofia kantiana.

Numa compreensão sistemática, além das teses sobre a história não poderem contradizer as teses fundamentais da filosofia crítica, é necessário que elas se mostrem como surgindo da lógica interna do sistema. Em outras palavras, a legitimidade da história depende não apenas da coerência interna de seus teoremas, nem apenas da não-contradição com outras teses mais fundamentais, mas depende de que os seus teoremas possam ser vistos como um desdobramento da filosofia transcendental. Nesse sentido, a questão hermenêutica fundamental que se coloca sobre os textos dedicados a temática da história é a seguinte: o encontro de Kant com o tema da história é um encontro ocasional, motivado por questões contingentes de sua época, ou é algo que pode ser visto como parte do sistema da filosofia transcendental? Em outras palavras, a questão fundamental que se coloca para a filosofia kantiana da história é, antes de tudo, a questão da possibilidade de uma fundamentação transcendental da história. Por isso, este trabalho antes de uma análise detalhada dos textos dedicados ao tema da história, é uma investigação sobre a fundamentação de uma História universal no sistema crítico-transcendental.

Em uma análise detalhada da obra kantiana, percebe-se que o tema da história aparece em vários lugares e em contextos bastante distintos. Neste trabalho, fazem-se duas restrições importantes: *primeira*, dedica-se prioritariamente aos textos que pertencem ao

chamado período crítico; *segunda*, não se aborda o projeto de uma história da razão pura, tal como ele é proposto por Kant na *KrV*<sup>1</sup>.

No primeiro capítulo procura-se caracterizar o projeto de uma História universal. Isso é feito em dois momentos: primeiro, tenta-se caracterizar a própria natureza do projeto de uma História universal, isto é, procura-se definir qual é o seu objeto, sua metodologia e sua pretensão de validade. Isso é feito por contraste com a história empírica. No segundo momento procura-se apresentar quais são as principais teses que constituem a teoria da História universal. Isso é feito através de uma busca pelo substrato comum a todos os escritos da história. Chega-se a constatação de que existem duas teses centrais que perpassam todos os textos: primeira, que a natureza e a própria história humana podem ser concebidas teleologicamente; segunda, que a história é essencialmente um desenvolvimento da disposição moral da espécie humana, seja em um nível político-jurídico, seja também em um nível ético.

No segundo capítulo investiga-se a legitimidade transcendental da noção de teleologia. Isso é feito tomando-se como base a teoria apresentada na *KU*. Procura-se estabelecer um vínculo desde a dedução transcendental do princípio de conformidade a fins até a noção de finalidade externa da natureza e, finalmente, até a concepção teleológica da história humana. Nesse percurso procura-se esclarecer os diferentes níveis de necessidade e validade que se vinculam a argumentação, pois isso irá determinar o status transcendental que se atribui a História universal.

No terceiro capítulo procura-se estabelecer um vínculo entre a História universal e a filosofia prática, mais precisamente, mostrando como a legitimidade da História universal se sustenta sobre a legitimidade do conceito de dever. Mas ao mesmo tempo, também se aponta para uma descontinuidade entre o que se deve fazer e aquilo que se pode esperar para o gênero humano. Nesse sentido, defende-se que a História universal, apesar de ser dependente da fundamentação da lei moral, se trata de uma teoria particular que apenas é adequadamente compreendida quando se tem em vista *o completo uso da razão prática*, o qual não diz respeito apenas ao que se deve fazer, mas também se refere ao que lhe é permitido esperar. Mais do que uma abordagem completa e exaustiva, esta dissertação reconstrói as linhas centrais do desdobramento da reflexão transcendental de modo que se possa compreender a

---

<sup>1</sup> Cf. *KrV*, B 880-884. Este trabalho se restringe ao problema da fundamentação de uma História universal, embora também fosse muito instigante estabelecer um paralelo entre a História universal e a história da razão pura, visto que Kant também supõe um desenvolvimento teleológico da razão como horizonte de sua teoria sobre a história da razão pura.

História universal como um tema genuíno da filosofia transcendental e não como um mero apêndice do sistema.

Antes de se passar ao desenvolvimento do trabalho, algumas observações metodológicas são importantes. Em todas as citações os grifos em itálico são de Kant, enquanto os grifos em negrito são meus. As citações das três *Críticas* são feitas a partir da paginação original, nesse caso a letra “A” indica a primeira edição e a letra “B” indica a segunda edição. Todas as outras citações são feitas com base na edição da academia de Berlin, publicadas pela editora de Gruyter. Nesse caso, os algarismos romanos indicam o volume e os algarismos arábicos indicam a página. A indicação de qual tradução foi utilizada para o respectivo texto encontra-se na bibliografia.

## CAPÍTULO I - O PROJETO DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL

A partir de textos publicados por Kant ao longo de catorze anos (1784-1798) e de alguns manuscritos de alunos, apresenta-se neste capítulo o que pode ser considerado o projeto kantiano de uma História universal. Este capítulo é dividido em duas partes. A primeira aborda a natureza do projeto e, para isso, adota-se a estratégia de comparar a História universal, enquanto uma história filosófica da humanidade, e a história empírica, enquanto uma narrativa que se vincula estreitamente aos fatos históricos. A segunda parte apresenta os principais teoremas da História universal e o modo como eles se articulam. Sustenta-se que, apesar de Kant oferecer várias abordagens a respeito da História universal, pode-se identificar uma base comum presente em todos os textos.

### 1.1 DIFERENÇAS ENTRE HISTÓRIA UNIVERSAL E HISTÓRIA EMPÍRICA

A independência do projeto de uma História universal em relação à história empírica é declarada por Kant na seguinte passagem: “Seria uma falsa interpretação do meu propósito crer que, com a idéia de uma história universal [*Weltgeschichte*], que tem em certo sentido um fio condutor *a priori*, pretendi rejeitar a elaboração de uma história [*Historie*] concebida de um modo simplesmente *empírico*”<sup>2</sup>. Esse é um excerto do ensaio *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)* de 1784, primeiro texto de Kant dedicado exclusivamente ao tema da história.

Antes de se deter à diferença entre as noções de história é preciso fazer duas observações. A primeira diz respeito a uma questão terminológica evidenciada na passagem acima. Kant estabelece um contraste entre “*Weltgeschichte*” ou “*allgemeine Geschichte*” e “*Historie*”. Entretanto, isso pode passar despercebido pelo fato de na língua portuguesa ter-se apenas o termo “história” como o equivalente tanto a “*Geschichte*” quanto a “*Historie*”. Como na maioria das vezes Kant não qualifica o substantivo “*Geschichte*”, encontra-se nas traduções apenas o termo “história”, o que torna necessário considerar o contexto no qual o termo é empregado. Para evitar ambigüidades, adota-se como padrão para o restante do

---

<sup>2</sup> *Idee*, Ak. VIII, 30.

trabalho o termo “História universal” como significando a história filosófica construída segundo um fio condutor *a priori* e o termo “história empírica” como significando a narrativa dos fenômenos históricos segundo uma perspectiva empírica, ou seja, a narrativa enquanto fruto da historiografia<sup>3</sup>.

A segunda observação se refere ao fato de Kant não ter desenvolvido um estudo detalhado sobre as características da história empírica. Ele nunca realizou uma exposição das peculiaridades que envolvem o ajuizamento do fenômeno histórico e o seu *status* epistemológico frente aos demais conhecimentos das ciências naturais. Entretanto, o fato de não haver uma exposição sistemática e exaustiva nessa direção não significa que ele era completamente alheio a essa problemática. Existem passagens esparsas a partir das quais se pode reconstruir os traços gerais de como Kant concebia essa espécie de conhecimento. Apesar da história empírica não ser o tema central deste trabalho, a apresentação das diferenças entre ela e a história filosófica evidencia, por comparação, as características essenciais de ambas.

#### **a) Diferenças quanto ao objeto**

Sobre o objeto da história empírica encontra-se a seguinte passagem na *Blomberg Logik*, texto que se baseia nas aulas de lógica que Kant ministrou no início dos anos 1770:

Tudo que acontece é considerado em conexão com espaço e tempo. Se o que acontece é considerado em relação a um tempo diferente, então chama-se isso de história [Historie], mas se o que acontece é considerado em relação a um mesmo tempo, então isso pertence ao campo da geografia. A diferença que o autor traça, na qual ele divide a história em história política da igreja, história da sabedoria e história privada, é determinada pelos vários objetos de cognição histórica.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> O conceito “*allgemeine Geschichte*” no título do ensaio de Kant refere-se a um gênero historiográfico comum no século XVIII. O adjetivo “*allgemeine*” distingue o projeto de outros que descrevem a história de um povo específico ou de acontecimentos políticos de certa época. Na língua alemã apareceram trabalhos desse gênero com os seguintes títulos: GATTERER, Johann Christoph. *Handbuch der Universalhistorie nach ihrem gesammten Umfange* (1761-1764); ISELIN, Isaak. *Über die Geschichte der Menschheit* (1768); SCHLÖZER, August Ludwig. *Vorstellung der Universal-Historie* (1772-1773). Kant possuía em sua biblioteca particular a tradução alemã de *Discours de l’histoire universelle* (1681) de Jacques Benigne Boussuet; *History of Civil Society* (1768) de Adam Fergusons; *Kurzer Begriff der Weltgeschichte* 1. Teil (1785) de Johann Christoph Gatterer; e, *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte* (1774) de Johann Matthias Schröckh. (Cf. WARDA, Arthur. *Immanuel Kants Bücher*, Berlin: Martin Breslauer, 1922; apud KLEINGELD, 1995, p. 14.).

<sup>4</sup> Cf. “alles was geschieht, wird betrachtet in Verbindung mit Raum und Zeit. wenn man das betrachtet, was geschieht, in so fern es zu verschiedener Zeit ist, so heist das *Historie*, so ferne es zu gleicher Zeit ist, so gehörts ins Feld der *Geographie*. Es gibt verschiedene Arten der Geographie und *Historie*. /§519 Der Unterschied, welchen der Autor macht, in dem er die historie in die politische Kirchen, gelehrte, und privat *Historie* theilet, wird von verschiedenen Objecten der Historischen Erkenntnißen bestimmt (...)” (*Blomberg Logik*, Ak. XXIV 1.1, 297, tradução própria).



O objeto da história empírica é o fenômeno histórico tal *como* aconteceu e *como* se relaciona com os fenômenos anteriores e posteriores, isto é, tal como ele se encontra determinado segundo as leis gerais da natureza em um espaço e em um tempo específico, mas também na relação com outros momentos temporais. Aparentemente Kant não estabelece qualquer condição particular ao fenômeno histórico, de modo que, havendo interesse, é possível constituir uma história sobre qualquer coisa que aconteceu. Nesse sentido, pode-se falar de uma história da natureza, de uma história da terra ou da história do gênero humano<sup>5</sup>. Naturalmente que para cada tipo particular de objeto também deve haver um método específico de investigação.

Se a passagem acima, por um lado, não caracteriza suficientemente a história empírica, por outro, a seqüência do texto é de grande importância na identificação da mudança de perspectiva. Veja-se como a passagem anteriormente citada prossegue:

Poderia também existir uma **história moral [Moral Geschichte], a qual considerasse a moral da vida comum e também os data morais. (...) Toda história, seja de qual espécie que ela possa ser, deve ter o fim de ampliar a razão; ela deve oferecer a matéria para o uso da razão.** §520 Pragmática chama-se a história que se torna útil através de regras gerais; essa pode ter uma relação seja com a razão especulativa seja com a razão prática. (...) **A história erudita pode ser vista como pragmática apenas se se considera a sabedoria em relação com a razão humana, com o crescimento ou com as causas através das quais ela foi sustentada.**<sup>6</sup>

Mesmo que Kant ainda não defenda abertamente o projeto de uma história moral, essa passagem, que corresponde às aulas ministradas por Kant durante a década de setenta, serve como indício de que Kant já refletia sobre as questões relacionadas à história muito antes de 1784. Nesse sentido, deve ser observado que os termos “história moral” e “história pragmática” indicam, mesmo que de um modo embrionário, o projeto que ele mais tarde denomina de “História universal”. Como um indício dessa vinculação genealógica pode ser apontado a própria terminologia. Desse modo, quanto ele se refere aos objetos da história empírica usa o termo “*Historie*”; quando o assunto torna-se a história moral ou a história pragmática, Kant passa a empregar o termo “*Geschichte*”. Em segundo lugar, também é muito

---

<sup>5</sup> Sobre a diferença entre *descrição da natureza [Naturbeschreibung]* e *história da natureza [Naturgeschichte]* conferir Marques (1987, p.100-122).

<sup>6</sup> Cf. “Es könnte auch eine Moral Geschichte seyn, welche die Moral des gemeinen Lebens, und auch die moralischen data betrachtet (...). alle Geschichte, von welcher Art sie auch seyn mag, soll den Zweck haben, die Vernunft zu erweitern, sie soll den Stof zum Vernunft Gebrauch dargeben. §520 Pragmatisch heißt die Geschichte, die durch allgemeine Regeln nützlich wird; diese kann ein Verhältniß entweder auf die Speculation, oder auf die practische Vernunft haben. (...) Die gelehrte Geschichte wird dadurch pragmatisch, wenn man bloß die Gelahrtsamkeit in Verhältniß auf die menschliche Vernunft betrachtet, auf das Wachstum, oder auf die Ursachen, wodurch sie zurück gehalten worden, siehet” (*Blomberg Logik*, Ak. XXIV 1.1, 297, tradução própria, **negritos acrescentados**).

importante a referência sobre a *utilidade* da história pragmática, tanto em relação à razão especulativa quanto em relação à razão prática<sup>7</sup>.

Para caracterizar o objeto da História universal, parte-se da análise de dois trechos de dois ensaios que abordam a temática da História universal, a saber, a *Idee* e o *SF*. Ambos pertencem ao período crítico, mas se encontram separados por um período de catorze anos. As passagens são as seguintes:

A história, que se ocupa da narração dessas manifestações [as ações humanas], permite-nos no entanto esperar, por mais profundamente ocultas que se encontrem as suas causas, que, se ela considerar no seu conjunto o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular; e que assim o que, nos sujeitos singulares, se apresenta confuso e desordenado aos nossos olhos, se poderá no entanto conhecer, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento contínuo, embora lento, das suas disposições originárias.<sup>8</sup>

Que se quer aqui saber? Exige-se um fragmento da história da humanidade e, claro está, não do passado, mas do futuro, por conseguinte, uma história pré-anunciadora que, se não se guia pelas leis naturais conhecidas (como eclipses do Sol e da Lua), se denomina divinatória e, todavia, natural (...). De resto, não se trata aqui também da história natural do homem (de saber se, no futuro, surgirão novas raças suas), mas da história moral e, decerto, não de acordo com o conceito de gênero (*singulorum*), mas segundo o todo dos homens, unidos em sociedade e repartidos em povos (*universorum*), quando se pergunta se o gênero humano (em geral) progride constantemente para o melhor.<sup>9</sup>

Nota-se que a história universal: 1) trata de algo que não pode ser percebido nos casos singulares; 2) procura uma regularidade que somente pode ser vista no conjunto da espécie, isto é, no *todo* dos homens; 3) busca um curso regular de desenvolvimento das disposições originárias do gênero humano; 4) interessa-se especialmente pela disposição *moral*; e, 5) não se refere apenas ao passado, mas, principalmente, ao futuro.

Ora, o objeto da História universal é uma totalidade que não pode ser considerada fenômeno. Além disso, essa totalidade não é considerada sob uma perspectiva físico-biológica, mas sob uma perspectiva que estabeleça um *sentido* para aquilo que se apresenta confuso e desordenado a nossos olhos<sup>10</sup>. A História universal trata dos fenômenos históricos de um modo apenas secundário. O seu verdadeiro objeto é o “*sentido da história*”. Enquanto a história empírica investiga “*o que*” e “*o como*” daquilo que aconteceu, a História universal quer saber sobre “*o porquê*” daquilo que aconteceu. Enquanto a história empírica busca

---

<sup>7</sup> Sobre isso ver a seção “c” deste subcapítulo.

<sup>8</sup> *Idee*, AK. VIII, 17.

<sup>9</sup> *SF*, AK. VII, 79. Para auxiliar a compreensão dos conceitos de “*universorum*” e “*singulorum*” veja-se a seguinte passagem: “a educação do gênero humano no conjunto de sua espécie, isto é, tomada *coletivamente* (*universorum*), não no conjunto de todos os indivíduos singulares (*singulorum*), onde a multidão não resulta num sistema, mas apenas num agregado (...)” (*Anthr.*, Ak. VII, 328).

<sup>10</sup> Cf. Medicus (1904, p.10).

causas e motivos, a História universal procura razões. Assim, pode-se dizer que a História universal, na medida em que busca o sentido dos fatos históricos, toma sob si a própria história empírica, mas com o objetivo de compreender a condição humana na história.

Enquanto que o objeto da história empírica é a história do gênero humano, o objeto da História universal é a história da humanidade. A *história humana* pode ser considerada como um agregado de narrativas factuais organizadas cronologicamente. Elas narram o que aconteceu com o homem, enquanto um ser determinado social, histórica e culturalmente, isto é, como um ser enraizado num determinado contexto empírico. Já a *história da humanidade* se refere apenas indiretamente ao homem como um ser empírico, seu foco é homem enquanto um ser que precisa desenvolver sua racionalidade, isto é, o homem enquanto um ser que, através dos seus atos, atribui valor às coisas. “Humanidade” não é um conceito empírico, mas é um conceito da razão pura prática e, por isso, não é algo que pode ser considerado fenômeno<sup>11</sup>. Portanto, embora a história empírica e a História universal tratem das relações históricas do ser humano, seus enfoques são completamente diferentes.

#### **b) Diferenças quanto à metodologia**

Sobre o método da história empírica lê-se o seguinte na *Blomberg Logik*: “As ciências históricas têm dois métodos, o *chronological* e o *geographical*. Os dois podem ser combinados um com o outro. O último é mais importante que o primeiro”<sup>12</sup>. Essa relação entre história empírica e geografia também é indicada por Kant no pequeno texto *Notícia do Prof. Immanuel Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766*, onde afirma: “Esta parte [a geografia física e política], que contém ao mesmo tempo a relação natural entre todos os países e mares e a base de sua conexão, é o verdadeiro fundamento de toda a História, sem o qual ela pouco se distingue dos contos lendários”<sup>13</sup>. Pouco mais adiante, Kant acrescenta que o objetivo da disciplina que ele chamou de geografia físico-moral é investigar aquilo que é “mais constante” quanto aos estados e suas relações, a

---

<sup>11</sup> Sobre o conceito de humanidade: “(...) que na verdade nenhuma única criatura sob as condições singulares de sua existência jamais é adequada à idéia do que há de mais perfeito em sua espécie (assim como tampouco o homem é adequado à **idéia de humanidade** que ele próprio traz na sua alma como arquetipo de suas ações)” (*KrV*, B 374-375, **negrito adicionado**); “Ora, diversas expressões que indicam o valor dos objetos segundo idéias morais fundam-se sobre essa origem. A lei moral é **santa** (inviolável). O homem é deveras bastante ímpio, mas a **humanidade** em sua pessoa tem que ser santa. Em toda a criação tudo o que se queira e sobre o que se exerça algum poder também pode ser usado **simplesmente como meio**; somente o homem, e com ele cada criatura racional, é **fim em si mesmo**” (*KpV*, A 155-156).

<sup>12</sup> Cf. “Die Historische Wissenschaft hat 2 Methoden, die *Chronologische*, und *Geographische*. Beyde sind zusammen zu vereinbaren. Die letzte ist vorzüglicher, als die erste” (*Blomberg Logik*, Ak. XXIV 1,1. 292).

<sup>13</sup> KANT, I. *Lógica*. 2.ed. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 179.

saber, “a situação [dos] países, os produtos, costumes, indústria, negócio e população”<sup>14</sup>. Dessa forma, a geografia oferece um pano de fundo para a história empírica, o que auxilia o preenchimento de possíveis lacunas na compreensão sobre o que aconteceu.

A história empírica tem como objeto de estudo os fatos que aconteceram no passado. Trata-se de fatos que já não estão mais presentes, ou seja, fenômenos que estão no campo da experiência possível, mas que não podem ser acessados imediatamente. Dessa forma, as fontes primárias da investigação histórica são os documentos remanescentes. Na *Idee*, Kant afirma que “só um público ilustrado, que perdurou desde o começo até nós sem interrupção, pode autenticar a história antiga. Para lá dele, tudo é terra incógnita; e a história dos povos, que viveram fora do seu âmbito, pode começar só a partir do momento em que entraram precisamente nesse círculo”<sup>15</sup>. Para entender essa exigência de um “público ilustrado”, a qual, segundo Kant, é satisfeita pelos gregos, precisa-se compreender o problema da validade do testemunho. Ora, “o que nós mesmos não podemos conhecer ou experienciar, precisamos conhecer através da experiência dos outros e a crença histórica por sua natureza aplica-se meramente à experiência dos outros”<sup>16</sup>. Entretanto, mesmo se tratando da experiência alheia, “tem que ser possível alcançar o saber por essa via (da fé histórica) e os objetos da História e da Geografia, como tudo em geral que é possível saber pelo menos em função da constituição das nossas faculdades de conhecimento, pertencem, não às coisas de fé, mas sim, a fatos”<sup>17</sup>.

Para se validar um testemunho é necessário atender a dois critérios, a competência e a sinceridade. A competência da testemunha “consiste no fato de que ela era apta a dizer a verdade” e isso implica que ela: primeiro, teve habilidade o suficiente para obter experiência, o que envolve prática, pois ela pode deixar-se levar pelas emoções presentes no momento; segundo, esteve numa circunstância que lhe permitiu obter experiência; e terceiro, possuiu habilidade para declarar suas experiências, de modo que alguém possa entender o seu sentido correto. A sinceridade, por sua vez, é a suposição de que a testemunha “queria falar a

---

<sup>14</sup> KANT, I. *Lógica*. 2.ed. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 180.

<sup>15</sup> *Idee*, Ak. VIII, p. 29. Fica em aberto a questão de se Kant aceitaria outras fontes como documentos históricos que não apenas a escrita, tal como a análise química de artefatos encontrados em escavações arqueológicas. Poder-se entender essa restrição aos relatos escritos como sendo apenas uma descrição dos objetos de investigação aos quais a historiografia tinha acesso no século XVIII.

<sup>16</sup> Cf. “Was wir nicht wissen, oder selbst erfahren können, müssen wir durch Anderer Erfahrung erkennen, und seiner Natur nach paßt der historische Glaube bloß auf die Erfahrung Anderer” (*Wiener Logik*, Ak. XXIV 1,2. 897, tradução própria).

<sup>17</sup> *KU*, B 458. Também sobre isso: “Todavia, certeza pode ser fundada no testemunho de outros homens, como a história e geografia são fundadas nele (Indeßen kann doch auf das Zeugniß anderer Menschen Gewißheit gegründet werden, wie Historie und Geographie darauf gegründet sind)” (*Wiener Logik*, Ak. XXIV 1,2. 899, tradução própria).

verdade”<sup>18</sup>. Não se trata de afirmar que as narrativas mais antigas sejam totalmente falsas e que os seus autores não foram sinceros, pois, provavelmente seja o caso de que a intenção central não tenha sido realizar uma descrição meticulosa dos fatos. De qualquer forma, faz-se necessário realizar uma investigação crítica dos documentos históricos disponíveis, separando o que realmente é fato daquilo que é lenda.

Assim, pode-se dizer que a história empírica constrói os seus relatos segundo uma ordem cronológica tendo como base, por um lado, os documentos históricos, os quais devem ser devidamente analisados e avaliados, por outro, o panorama fornecido pela geografia física e política. Em outras palavras, a história empírica procura construir um relato que explique o que aconteceu a partir da perspectiva empírica, enquanto uma descrição de fatos que seguem uma relação cronológico-causal.

A História universal, por outro lado, possui um método completamente distinto daquele da história empírica, pois não tem o objetivo de construir relatos que descrevam exatamente o que aconteceu. Por isso, ela não se desenvolve segundo uma perspectiva empírica, mas “tem em certo sentido um fio condutor *a priori*”, ou seja, a História universal é

uma história segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo, se houvesse de ajustar-se a certos fins racionais (...) essa idéia poderia, no entanto, servir-nos de fio condutor para representar como sistema pelo menos em conjunto, o agregado, aliás sem plano, das ações humanas.<sup>19</sup>

A História universal constrói uma narrativa cujas linhas gerais são arranjadas de acordo com uma idéia, a saber, a idéia de um desenvolvimento contínuo das disposições humanas, em especial, da disposição moral. O panorama é o seguinte: de um lado, tem-se o conjunto das ações humanas, que se apresentam como uma “azáfama no grande palco do mundo”<sup>20</sup>; por outro, tem-se o objetivo de produzir uma narrativa que consiga encontrar um sentido na história humana, isto é, encontrar razões que tornem compreensível a condição da espécie

---

<sup>18</sup> Cf. “Die Aufrichtigkeit der Zeugen, daß er hat wollen die Wahrheit sagen” (*Wiener Logik*, AK. XXIV 1,2. 898, tradução própria). Kant nota que: “nenhum historiador entre os antigos restringiu-se bastante meticulosamente à verdade; ao invés disso, eles sempre consideravam como escrever belamente. Eles aceitavam todos os tipos de rumores sem investigá-los. Um exemplo é Heródoto que tem muitas antigas lendas de mulheres. Mas eles também não atribuíam muita importância ao dizer a verdade. Um exemplo é Livius que procurou escrever de um modo bonito e sustentou narrativas que não são sustentáveis (Kein einziger Geschichtschreiber der Alten schränkt sich so pünktlich auf die Wahrheiten ein, sondern sie trachten immer schön zu schreiben. Sie nehmen alle Gerüchte an, ohne sie zu untersuchen. Z.B. Herodot hat viele alte Weiber/märchen. Aber sie halten auch nicht viel vor wichtig, die Wahrheit zu sagen. Z.B. Livius sucht blühend zu schreiben, und läßt generale Reden halten, die nie gehalten sind” (*Wiener Logik*, Ak. XXIV 1,2. 988, tradução própria). Na Lógica de Jäsche, consta a seguinte nota sobre a validade das fontes do conhecimento histórico: “O saber empírico histórico ou mediato repousa sobre a confiabilidade dos testemunhos. De uma testemunha irrecusável exigem-se: *autenticidade* (solidez) e *integridade*” (Jäsche Logik, Ak. IX, 73).

<sup>19</sup> *Idee*, Ak. VIII, 29.

<sup>20</sup> *Idee*, Ak. VIII, 17.

humana na natureza. Como essa ordem não pode ser encontrada através da análise dos fatos empíricos, faz-se necessário que a razão forneça um princípio, neste caso, uma idéia da razão, que possibilite a projeção de racionalidade sobre a multiplicidade empírica. Isso fica explícito quando Kant diz que

não há aqui outra saída para o filósofo, uma vez que não pode pressupor nenhum propósito racional peculiar nos homens e no seu jogo à escala global, senão inquirir se ele não poderá descobrir uma intenção da natureza no absurdo trajecto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio, mas no entanto, em conformidade com um determinado plano da natureza.<sup>21</sup>

Dessa forma, procura-se ordenar o conjunto das ações humanas num sistema através da idéia de um progresso contínuo das disposições humanas, o qual é garantido por uma *intenção da natureza*. Na verdade, trata-se da idéia de uma natureza organizada teleologicamente, na qual o ser humano, enquanto espécie, apresenta-se como o fim último<sup>22</sup>.

Para se compreender a proposta de Kant é necessário ter em mente o que caracteriza um sistema e o que caracteriza um agregado. Esse tema tem sua apresentação canônica na *KrV*. Ali, “sistema” é definido como “a unidade dos conhecimentos múltiplos sob uma idéia”<sup>23</sup>. Por “idéia” entende-se “o conceito racional da forma de um todo na medida em que tanto a extensão do múltiplo quanto as posições que as partes ocupam umas em relação às outras são determinadas a priori por tal conceito”<sup>24</sup>. Trata-se de um uso lógico das idéias, no qual elas, enquanto conceitos da razão, são usadas como princípios organizadores do conhecimento. Sua função é garantir o sistemático do conhecimento e não servir de órgão para sua ampliação. Dessa forma, “a unidade sistemática (enquanto simples idéia) é unicamente uma unidade *projetada* que precisa ser considerada em si não como dada, mas só como problema”<sup>25</sup>. A determinação a priori do lugar das partes num sistema significa que a idéia promove uma unidade de tal espécie que se pode “dar pela falta de cada uma das partes mediante o conhecimento das demais”, ou seja, não é permitido uma adição aleatória de conhecimentos cujo lugar já não esteja determinado a priori. Dessa forma, sistema é a idéia de um todo articulado que pode crescer internamente, mas não externamente, “tal como acontece

---

<sup>21</sup> *Idee*, Ak. VIII, 18.

<sup>22</sup> É importante notar que o gênero humano já aparece como fim último da natureza na *Idee*: “de que serve exaltar a magnificência e a sabedoria da criação no reino natural irracional e recomendar seu estudo, se a parte que contém o fim de todo o grande teatro da sabedoria suprema – a história do gênero humano – continua a ser uma objeção incessante (...)” (*Idee*, Ak. VIII, 30).

<sup>23</sup> *KrV*, B 860.

<sup>24</sup> *KrV*, B 860.

<sup>25</sup> *KrV*, B 675.

com um corpo animal cujo crescimento não leva à adição de um membro, mas antes, sem alterar a proporção torna cada um deles mais forte e mais eficiente para a sua finalidade”<sup>26</sup>.

Um conjunto de conhecimentos unido segundo uma idéia forma um sistema. Sistema implica a articulação das partes, de modo que não possa haver qualquer ampliação que já não estivesse sido prevista. Pode-se dizer que, num sistema, a idéia do todo precede as partes<sup>27</sup>. O contrário de sistema é o mero agregado. Por agregado entende-se a forma casual pela qual um conjunto de conhecimentos se encontra reunido. “Agregado” é um todo amontoado que pode crescer exteriormente (*per appositionem*), pois as partes precedem o todo, o que torna sua forma sempre incerta. Essa incerteza quanto à forma é tomada como um indício de falta de racionalidade e é atribuída ao conhecimento comum. Por isso, Kant assevera que “[sob] o governo da razão, de modo algum é admissível que os nossos conhecimentos perfaçam uma rapsódia”<sup>28</sup>.

A falta de racionalidade observada “no absurdo trajecto das coisas humanas” é exatamente o que a História universal pretende superar. Ela tem a pretensão de ser um sistema da história humana e oferecer uma racionalidade aos fatos históricos que os meros relatos empíricos não conseguem atingir.

Como acréscimo a essa discussão veja-se a seguinte passagem da *Wiener Logik*:

Um sistema também pode ser dado às coisas históricas, a saber, ao se colocar uma idéia segundo a qual o múltiplo na história seja ordenado. Infelizmente, todavia, os historiadores [historici] são comumente rapsodos. A idéia seria esta. As ações humanas derivam da natureza humana, para preencher completamente sua determinação, se eu tomo como minha idéia o como a natureza humana tem se desenvolvido em várias épocas, e como ela tem gradualmente se aproximado de sua determinação, isto é, a completude de todos os propósitos que são prescritos para a humanidade na terra, então eu trago um sistema a mente, em acordo com o qual posso ordenar a história.<sup>29</sup>

Existem dois pontos particularmente relevantes nesse trecho. Um deles diz respeito à estreita vinculação estabelecida entre a história, como sistema, e a determinação completa das ações humanas por meio do conhecimento da natureza humana. Pode-se dizer que, da mesma forma

---

<sup>26</sup> *KrV*, B 861.

<sup>27</sup> Cf. “O sistema repousa sobre uma idéia do todo a qual precede as partes; no conhecimento comum, ao contrário, ou no mero agregado de conhecimentos, as partes precedem o todo” (*Jäsche Logik*, Ak. IX, 72).

<sup>28</sup> *KrV*, B 860.

<sup>29</sup> Cf. “Denn auch von historischen Sachen kann ein System gegeben werden, indem ich nämlich eine idee voran schicke, wornach das Mannigfaltige in der Historie geordnet werden soll. Leider aber sind die historici gemeiniglich rhapsodisten. Die idee könnte diese seyn. Die menschlichen Handlungen kommen aus der menschlichen Natur her, um die Bestimmung derselben complet zu erfüllen, wenn ich das mir zur idee mache, wie sich die menschliche Natur in den verschiedenen Zeitaltern entwickelt hat, und sich allmählig ihrer ganzen Bestimmung, d. i. der Vollendung aller ihrer Zweck nähert, die der Menschheit auf Erden vorgelegt sind, so bring ich ein system in den Kopf, nach dem ich die Historie ordnen kann” (*Wiener Logik*, Ak. XXIV 1,2. 891, tradução própria).

que a geografia oferece um “panorama significativo” para a história empírica, aqui a antropologia, enquanto o conhecimento da natureza humana, oferece um “preenchimento” para a história universal. O segundo ponto diz respeito à afirmação de que, infelizmente, “os historiadores são comumente rapsodos”, em outras palavras, que os seus relatos não possuem a forma de um sistema.

Esse segundo ponto traz conseqüências importantes se considerado em relação com a concepção kantiana de ciência. Kant é enfático em sustentar que a toda ciência deve subjazer a idéia de um sistema, ou seja, toda ciência deve ser sistemática<sup>30</sup>. Por conseguinte, na medida em que à história empírica não subjaz a idéia de um sistema, ela não pode ser considerada uma ciência. O conjunto dos seus conhecimentos forma apenas um agregado<sup>31</sup>. Isso não significa que o seu procedimento é irracional, mas significa que ela não consegue oferecer ao conjunto dos seus relatos a forma de uma totalidade tal como é exigida pelo conceito de ciência. Em outras palavras, a história empírica não consegue determinar de antemão o lugar dos fenômenos, pois lhe falta a capacidade de estabelecer leis gerais segundo as quais a história humana vai se constituindo. Por isso, seus conhecimentos podem ser chamados de rapsódicos, mas não de conhecimentos tumultuosos. O conceito de “tumulto” é contrário ao conceito de “método”, enquanto que o conceito de “rapsódia” é oposto ao conceito de “sistema”. Dessa forma, para Kant, é possível que um conhecimento seja produzido metodologicamente sem que ele tenha em sua base a idéia de um sistema. Essa é a definição de “rapsódia”<sup>32</sup>.

A partir do fato da história empírica não estar articulada em um sistema, não se segue imediatamente que ela não possa vir a se articular em um. Na primeira *Crítica*, Kant observa

---

<sup>30</sup> Cf. “Ninguém tenta estabelecer uma ciência sem que lhe subjaza uma idéia” (*KrV*, B 862); “Do saber (*Wissen*) provém a ciência (*Wissenschaft*) pelo que se deve entender a suma de um conhecimento enquanto *sistema*” (*Jäsche Logik*, Ak. IX, 72).

<sup>31</sup> Cf. “Um sistema é onde tudo é subordinado a uma idéia que refere-se ao todo, a qual tem de determinar as partes. Por exemplo, alguém pode conhecer muitas histórias sem ter uma ciência delas. Ele não tem a forma. Ele não faz para si mesmo um esboço do todo e não ordena tudo de acordo com uma idéia. Esta idéia, então, faz a forma sistemática. (...) Num agregado, todavia, nada é determinado. Eu não posso conhecer o que ainda está para ser adicionado. Num sistema, todavia, tudo já está determinado (Ein System ist, wo alles einer Idee untergeordnet ist, die aufs Ganze gehen, und die Theile bestimmen muß. Z.E. Einer kann viele Historien wissen, ohne eine Wissenschaft davon zu haben. Denn er hat die Form nicht. Er hat sich keinen Abriß vom Ganzen gemacht, und nach einer Idee alles geordnet. Diese Idee also macht die systematische Form. (...) Bey einem aggregat aber ist nichts bestimmt. Denn ich weis nicht, was noch dazu kommt. Bey einem System aber ist alles schon bestimmt)” (*Wiener Logik*, Ak. XXIV 1,2. 831, tradução própria).

<sup>32</sup> Cf. “Um conhecimento pode ser rapsódico e todavia não ser tumultuoso. Aquilo que é oposto ao tumulto é o metódico, e sem método um conhecimento é tumultuoso. Mas um conhecimento que é produzido metodicamente, mas sem um sistema, é rapsódia (Eine Erkenntniß kann rhapsodistisch seyn, und ist dennoch nicht tumultuarisch. Allein eine Erkenntniß, die methodisch, aber ohne System heraus gebracht wird, ist rhapsodistisch)” (*Wiener Logik*, Ak. XXIV 1,2. 831, tradução própria). Também sobre isso: “pensa-se tumultuosamente quanto se pensa sem método (Tumultuarisch denckt man, wenn man ohne methode denckt)” (*Blomberg Logik*, Ak. XXIV 1,2. 293, tradução própria).



que é possível e, na realidade, até comum que nos primeiros passos de uma investigação, a idéia completa da ciência ainda não esteja disponível<sup>33</sup>. Na verdade, parece que Kant, na década de setenta e oitenta, chegou a pensar que sua proposta de uma História universal poderia ser, ao menos em parte, o estabelecimento do fio condutor de uma história empírica como sistema e, por conseguinte, da história enquanto ciência. Na introdução da *Idee*, é claramente perceptível o raciocínio de que as manifestações das ações humanas, enquanto fenômenos, também são determinadas segundo as leis gerais da natureza. Isso permite supor que, se é possível um sistema de leis gerais da natureza, também deve ser possível um sistema de leis referentes à história humana. Esse raciocínio é corroborado na seqüência do texto quando Kant afirma: “Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para uma tal história; e queremos, em seguida, deixar ao cuidado da natureza a produção do homem que esteja em condições de a conceber”<sup>34</sup>, tal como surgiu um Kepler e um Newton para a física.

Uma concepção semelhante a História universal e também próxima a ela é a da história da natureza, a qual é apresentada no ensaio *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia* (1788)<sup>35</sup>. Ali Kant distingue *história da natureza* (*Naturgeschichte*) de *descrição da natureza* (*Naturbeschreibung*). A história da natureza não é concebida como “**um relato de acontecimentos naturais até onde não chega nenhuma razão humana, por exemplo, o primeiro surgimento de plantas e animais**”<sup>36</sup>, mas sim como

---

<sup>33</sup> Cf. “Ninguém tenta estabelecer uma ciência sem que lhe subjaza uma idéia. Só que na **elaboração** de uma tal ciência, o esquema, e até mesmo a definição que da logo de início acerca de sua ciência, corresponde muito raramente à sua idéia; pois esta última se encontra na razão como um germe no qual todas as partes estão ocultas, ainda muito pouco desenvolvidas e mal reconhecíveis a uma observação microscópica. Em virtude disto, é mister explicar e determinar as ciências não segundo a descrição que os seus autores fornecem das mesmas, mas sim segundo a idéia que encontramos fundada na própria razão a partir da unidade natural das partes que o autor reuniu; deve-se proceder assim porque todas as ciências são concebidas a partir de um ponto de vista de um certo interesse universal” (*KrV*, B 862, **negrito acrescentado**).

<sup>34</sup> *Idee*, Ak. VIII, 18.

<sup>35</sup> Percebe-se que ao longo da década de oitenta, Kant nem sempre estabelecia uma distinção nítida entre uma história da natureza e a História universal. Parece que Kant pensava que ambas se complementavam, sendo que uma era continuação da outra. Por isso, nos textos da década de oitenta não há uma separação drástica entre argumentos e teses que defendem o desenvolvimento natural do homem e os argumentos e teses que se referem ao desenvolvimento político e moral do ser humano. Diferentemente da década de oitenta, nota-se que na década de noventa a ênfase dos estudos sobre a história recai totalmente sobre a História universal. Essa mudança na abordagem da temática da história é estabelecida a partir dos resultados alcançados por Kant na *KU*, mais especificamente, na constatação de uma lacuna entre a conformidade a fins externa teórica e a conformidade a fins externa prática, mas isso será discutido no próximo capítulo. Com isso não se está dizendo que na História universal não haja a atuação da natureza, mas que se aborda a atuação da natureza no sentido de garantir o desenvolvimento político-jurídico da espécie humana e não no sentido de garantir o desenvolvimento das raças, por exemplo.

<sup>36</sup> Cf. “(...) wenn man unter der letzteren [Naturgeschichte] eine Erzählung von Naturbegebenheiten, wohin keine menschliche Vernunft reicht, z.B. das erste Entstehen der Pflanzen und Thieren, verstehen wollte, eine solche freilich, wie Dr. F. sagt, eine Wissenschaft für Götter, die gegenwärtig, oder selbst Urheber waren, und nicht für Menschen sein” (*Teleo.*, Ak. VIII, 161, tradução própria, **negrito acrescentado**).

a articulação de certos acontecimentos já conhecidos de coisas naturais com suas causas num tempo remoto segundo leis eficientes, as quais nós não imaginamos, mas derivamos a partir das forças da natureza como elas agora se nos apresentam, e apenas as perseguimos até onde a analogia permite.<sup>37</sup>

A história da natureza não é um relato, isto é, uma descrição sobre como as coisas exatamente aconteceram. Isso se deve ao fato de simplesmente não se ter acesso a certos acontecimentos passados. Mas essa impossibilidade de acesso mediante descrição não implica necessariamente em *incompreensibilidade*. Para Kant, a maior dificuldade em aceitar a separação entre “história” e “descrição” da natureza reside em um aparente empecilho terminológico. Ao esclarecer esse empecilho, corroboram-se os termos com os quais se vem discutindo até aqui a diferença entre *Historie* e *Geschichte*. Segundo ele,

no significado da palavra história [Geschichte], onde expressa-se o mesmo que com a palavra grega história [Historia] (relato, descrição), está a tanto e demasiadamente em uso, que deve-se facilmente aceitar, a concessão de um outro significado a ele, o qual pode indicar a investigação natural das causas originárias; para o qual, não sem dificuldades, pode-se encontrar uma expressão técnica cabível (eu proporia para a descrição da natureza a palavra fisiografia, para a história da natureza, contudo, a palavra fisiogonia).<sup>38</sup>

A proposta é pensar a história da natureza como uma investigação das causas originárias, a qual não tem necessidade de se restringir a uma simples descrição do que aconteceu. Procura-se pensar a origem da natureza analogicamente de forma a tornar compreensível a sua constituição e ordenação atual. Kant propõe uma articulação entre causas distantes e efeitos presentes através da *analogia*, procedimento que deve ser distinguido da mera ficção. Dessa forma, “se uma (a descrição da natureza) aparece como ciência em todo o fulgor de um grande sistema, a outra (a história da natureza) só pode expor fragmentos ou hipóteses instáveis”<sup>39</sup>. Mesmo assim, à história da natureza é atribuído o caráter de ciência, ainda que “por agora (talvez também para sempre) realizável mais como esboço do que como obra (em

---

<sup>37</sup> Cf. “Allein nur den Zusammenhang gewisser jetziger Beschaffenheiten der Naturdinge mit ihren Ursachen in der ältern Zeit nach Wirkungsgesetzen, die wir nicht erdichten, sondern aus den Kräften der Natur, wie sie sich uns jetzt darbietet, ableiten, nur bloß so weit zurück verfolgen, als es die Analogie erlaubt, das wäre Naturgeschichte (...)” (*Teleo.*, Ak. VIII, 161-162, tradução própria, **negrito acrescentado**).

<sup>38</sup> Cf. “Das Wort Geschichte in der Bedeutung, da es einerlei mit dem griechischen Historia (Erzählung, Beschreibung) ausdrückt, ist schon zu sehr und zu lange im Gebrauche, als daß man sich leicht gefallen lassen sollte, ihm eine andere Bedeutung, welche die Naturforschung des Ursprungs bezeichnen kann, zuzugestehen; zumal da es auch nicht ohne Schwierigkeit ist, ihm in der letzteren einen andern anpassenden technischen Ausdruck auszufinden (Ich würde für die Naturbeschreibung das Wort Physiographie, für Naturgeschichte aber Physiogonia in Vorschlag bringen)” (*Teleo.*, Ak. VIII, 162-163, tradução própria).

<sup>39</sup> Cf. “(...) wenn die eine (die Naturbeschreibung) als Wissenschaft in der ganzen Bracht eines großen Systems erscheint, die andere (die Naturgeschichte) nur Bruchstücke, oder wankende Hypothesen aufzeigen kann” (*Teleo.*, Ak. VIII, 162, tradução própria).

que na maioria das perguntas poder-se-ia encontrar um *vacant*)”<sup>40</sup>. Apesar de reconhecer a provável incompletude duradoura, fica claro que Kant *intenta* pensar a história da natureza como uma ciência. De qualquer forma, constata-se que ela é a expressão de um *interesse teórico da razão* em estender os seus domínios sobre o campo dos fenômenos passados. Na dificuldade ou, talvez, na impossibilidade da razão se estender sobre a história através de um sistema *explicativo*, ela se “esforça” para, ao menos, poder *compreender* a história como um sistema teleológico – o qual não pode ser aceito como uma explicação científica<sup>41</sup>.

Pode-se perguntar agora: se a história da natureza pode ser considerada como uma teoria que pode ser chamada de científica, ainda que em um sentido lato, porque a História universal também não poderia ser considerada uma ciência, mesmo que ela permaneça sempre ainda incompleta? Uma possível resposta para isso se refere a diferença entre os seus objetos. Assim, se a história da natureza tem como seu objeto algo que pode ser considerado fenômeno, ainda que inacessível diretamente, ela sempre tem a possibilidade, ao menos em princípio, de poder acessá-lo empiricamente. Já o objeto da História universal, na medida em que se refere a algo que não pode ser considerado como fenômeno, pois se refere a conceitos da razão prática (tal como o conceito de deveres e direitos do ser humano), impossibilita qualquer discurso teórico de caráter *explicativo*.

Existe ainda um outro aspecto relevante em relação à metodologia da História universal, o qual se situa no contexto da disputa existente entre Kant e Johann Gottfried Herder, seu antigo discípulo. Herder publicou em 1785 a obra *Idéias para a filosofia da história da humanidade*, um ano depois do ensaio de Kant, *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Herder, mesmo não mencionando explicitamente a pessoa de Kant, faz críticas ao ensaio de seu antigo professor. Como uma espécie de resposta, Kant publica duas resenhas ao livro de Herder na *Berlinische Monatsschrift*. Nessas resenhas Kant demonstra uma discordância quanto ao modo que Herder trata a história da humanidade. Para Kant, não se encontra no texto “exatidão lógica na determinação dos conceitos ou uma cuidadosa distinção e justificação dos princípios”<sup>42</sup>, o que faz com que suas idéias se tornem pouco suscetíveis de serem comunicadas. O seu método baseado em sentimentos e sensações

---

<sup>40</sup> Cf. “Durch diese Absonderung und Darstellung der zweiten als einer eigenen, wenn gleich für jetzt (veilleicht auch für immer) mehr im Schattenrisse als im Werk ausführbaren Wissenschaft (in welcher für die meisten Fragen ein Bacat anzeichnet gefunden werden möchte) (...)” (*Teleo.*, Ak. VIII, 162, tradução própria).

<sup>41</sup> Isso será trabalhado detidamente no capítulo II.

<sup>42</sup> Cf. “Daher möchte wohl, was ihm Philosophie der Geschichte der Menschheit heißt, etwas ganz anders sein, als was man gewöhnlich unter diesem Namen versteht: nicht etwa eine logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe, oder sorgfältige Unterscheidung und Bewahrung der Grundsätze (...)” (*Recensionen von I. G. Herders 2. Theil*, Ak. VIII, 45, tradução própria).

permite conjecturar mais coisas do que uma fria apreciação poderia aceitar. No fim do texto Kant sugere

desejávamos que nosso engenhoso autor encontrasse ante si uma firme base e que, ao continuar sua obra, impusesse algum freio ao vivaz gênio de que é dotado, de tal modo que a filosofia, cujo cuidado consiste, mais que em fomentar exuberantes relatos, em podá-los, lhe permita realizar a sua empresa; mas não mediante sinais, mas com conceitos precisos; não por leis medidas pelo coração, mas pelas que se observam; não por meio de uma metafísica ou sentimento de uma imaginação alada, mas para uma razão de grandes projetos, mas cautelosa em seu exercício.<sup>43</sup>

Ora, supondo-se que Kant seja coerente com as críticas feitas a Herder, deve-se esperar que o seu projeto de uma história universal: a) tenha conceitos logicamente bem definidos; b) distinga cuidadosamente os seus princípios; c) justifique e comprove, de algum modo, esses princípios. Em suma, exige-se uma razão que pode ser ampla em projetos, mas cautelosa em seu exercício.

### c) Diferenças quanto ao status epistemológico

A vinculação entre a origem do conhecimento e a sua validade é uma característica da epistemologia kantiana. Nesse sentido, o *status* epistemológico dos conhecimentos se vincula estreitamente a sua origem. Na *Jäsche Logik* encontra-se a seguinte divisão: “os conhecimentos racionais opõe-se aos conhecimentos históricos. Aqueles são conhecimentos *a partir de princípios (ex principiis)*; estes, conhecimentos *a partir de dados (ex datis)*”<sup>44</sup>. Essa divisão corresponde à seguinte:

[o] assentimento com base numa razão cognitiva que seja tanto objetiva quanto subjetivamente suficiente, ou a certeza, é ou empírico ou racional, conforme se funde seja na experiência (a própria ou a alheia comunicada), seja na razão. Essa distinção refere-se, pois, às duas fontes em que haurimos todo o nosso conhecimento: a experiência e a razão.<sup>45</sup>

Aos “conhecimentos racionais” atribui-se uma “certeza racional”, justamente pelo fato de se originarem da razão enquanto uma faculdade (em sentido amplo). “Conhecimentos históricos”, por sua vez, são dotados de certeza empírica, pois têm sua origem na experiência. Segundo a terminologia da *KrV*, conhecimentos racionais são conhecimentos *a priori* e os

---

<sup>43</sup> Cf. “Desto mehr aber ist zu wünschen, daß unser geistvoller Verfasser in der Fortsetzung des Werks, da er einen festen Boden vor sich finden wird, seinem lebhaften Genie einigen Zwang auflege, um daß Philosophie, deren Besorgung mehr im Bescheiden als Treiben üppiger Schößligen besteht, ihn nicht durch Winke, sondern bestimmte Begriffe, nicht durch gemuthmaße, sondern beobachtete Gesetze, nicht vermittelt einer, es sei durch Metaphysik oder durch Gehühle beflügelten Einbildungskraft, sondern durch eine im Entwurfe ausgebreitete, aber in der Ausübung behutsame Vernunft zur Vollendung seines Unternehmens leiten möge” (*Recensionen von I. G. Herders 1. Theil*, Ak. VIII, 55, tradução própria).

<sup>44</sup> *Jäsche Logik*, Ak. IX, 22.

<sup>45</sup> *Jäsche Logik*, Ak. IX, 70.

conhecimentos empíricos ou históricos são conhecimentos *a posteriori*. A diferença da certeza racional para a certeza empírica é a consciência da *necessidade* a ela vinculada. Enquanto a certeza racional é uma certeza *apodíctica*, a certeza empírica é uma certeza *assertórica*<sup>46</sup>. Na primeira afirma-se que algo é necessariamente, ou seja, que só pode ser daquela forma e não de outra; já a certeza assertórica simplesmente diz que algo é ou aconteceu, ou seja, diz respeito a uma questão factual e contingente, para a qual não é possível oferecer de antemão qualquer garantia de que o que aconteceu não podia ser de outra forma, ou mesmo nem ter sido.

Os relatos da história empírica são baseados em documentos que, por sua vez, são descrições de experiências alheias, as quais são tomadas como dados empíricos. A história empírica, por princípio, pode alcançar apenas a certeza empírica. O fato da crença histórica sustentar-se sobre o testemunho dos outros não a distingue da certeza baseada na experiência própria, “nem quanto ao grau, nem quanto à espécie”<sup>47</sup>. Para Kant, “podemos, baseando-nos no testemunho dos outros, aceitar uma verdade empírica com a mesma certeza que teríamos se tivéssemos chegado a ela graças a fatos da experiência própria. Na primeira espécie do conhecimento empírico há algo de enganoso, bem como na segunda”<sup>48</sup>, de forma que ela não deve ser distinguida do saber<sup>49</sup>. As ações humanas, enquanto fazem parte do passado também pertencem ao campo da experiência possível e podem ser conhecidas enquanto fenômenos

---

<sup>46</sup> *Jäsche Logik*, Ak. IX, 71.

<sup>47</sup> *Jäsche Logik*, Ak. IX, 71. Também sobre isso: “A certeza empírica é uma certeza originária (*originarie empirica*) na medida em que eu me torno certo de algo por experiência *própria*, e uma certeza *derivada* (*derivative empirica*) na medida em que me torno certo disso por experiência *alheia*. A esta última costuma-se chamar também a certeza *histórica*” (*Jäsche Logik*, Ak. IX, 71). Também sobre isso: “[certeza empírica] funda-se ou na própria experiência ou na experiência dos outros, quando eu sustento que algo é certo por causa do seu testemunho. Isso também é chamado de certeza histórica. Entretanto, ela é empiricamente tão boa quanto minha própria experiência. Frequentemente não devo confiar tanto em minha própria observação quanto na observação de um homem que sei que é observador, visto que diversas coisas vejo apenas superficialmente. (empirische Gewißheit. Diese beruhet entweder auf eignen oder auf fremden Erfahrungen, wenn ich ihres Zeugnißes halber die Sache vor gewiß halte. Sie heißt auch die historische Gewißheit. Sie ist aber eben so gut empirisch, wie meine eigene Erfahrungen. Denn oft muß ich meinen Beobachtungen nicht so sehr trauen, als Manches Andern, von den ich weiß, daß er ein achtsamer Mann ist, und daß ich wohl Manches in der Sache übersehe)” (*Wiener Logik*, Ak. XXIV 1,2. 891, tradução própria).

<sup>48</sup> *Jäsche Logik*, Ak. IX, 73, nota.

<sup>49</sup> Cf. “Crença histórica pode ser conhecimento real. Portanto, *crença baseada no testemunho* não precisa ser distinguida de conhecimento (...). Nós podemos aceitar tão bem o testemunho dos outros quanto a nossa própria experiência. (...) Certamente, o testemunho que nós aceitamos dos outros está sujeito a tantos riscos quanto a minha experiência está sujeita a erros. Mas nós podemos ter tanta certeza por meio do testemunho dos outros quanto através de nossa própria experiência. Acreditar é assim o mesmo tipo de coisa que conhecer (Der historische Glaube kann ein wirkliches Wissen seyn. Demnach muß der *Glaube aus einem Zeugniß* nicht vom Wissen unterschieden werden (...). Denn wir können etwas eben so gut auf das Zeugniß Anderer annehmen, als auf eigene Erfahrung (...). Unserer Denken bey der Vorwahrhaltung einer Erfahrung ist vielen Gefahren unterworfen, als unsere eigene Erfahrung Irthümern unterworfen ist. Aber wir können doch durch das Zeugniß Anderer eben so gut Gewißheit haben, als durch unsere eigene Erfahrung. Glauben ist also mit Wissen einerley)” (*Wiener Logik*, Ak. XXIV 1,2. 895-896, tradução própria).

históricos. Portanto, os relatos da história empírica podem ser considerados conhecimentos e, por conseguinte, podem ser verdadeiros ou falsos.

Se a história empírica é um conhecimento a partir de fatos, é de se supor, por sua vez, que a História universal seja um conhecimento a partir de princípios. Enquanto a primeira trabalha no nível da certeza empírica, a segunda parece reivindicar uma certeza racional. Mas essa correspondência não é tão natural quanto se mostra à primeira vista. O que inicialmente precisa ser esclarecido é sob que justificativa se considera a História universal um conhecimento.

Kant considera que os conhecimentos racionais são ou matemáticos ou filosóficos. Os conhecimentos filosóficos podem ser divididos em dois tipos, conforme os tipos de princípios: 1) a filosofia da natureza, que se assenta sobre os conceitos puros do entendimento; e 2) a filosofia dos costumes, estabelecida a partir da lei moral. A primeira funda o “reino do ser” e a segunda o “reino do dever-ser”, isto é, conhecimentos teóricos e conhecimentos práticos, respectivamente. Considerando estritamente essa divisão fica difícil enquadrar adequadamente a História universal em uma dessas duas espécies de conhecimento. De um lado, o objeto da História universal não pode ser considerado um fenômeno, de outro, ela não trata estritamente do que se deve ou não deve fazer. Ela não trata propriamente nem do que “deve-ser”, nem daquilo que “é”. O seu objetivo é “conceber uma *história* segundo uma idéia de como **deveria ser** o curso do mundo, se houvesse de ajustar-se a certos fins racionais”<sup>50</sup>.

Ora, se a história universal não pode ser considerada nem como um conhecimento empírico, nem propriamente como um conhecimento racional em sentido estrito, surge imediatamente uma certa desconfiança, pois “parece que, num tal intento, apenas poderia vir à luz uma *novela*”<sup>51</sup>, ou nada mais do que um “doce sonho” ao qual se entregam os filósofos<sup>52</sup>. Que tipo de validade pode-se esperar de um projeto que, quando se refere ao início da história, não procura ser mais do que um “exercício concedido à imaginação – acompanhada pela razão – com fins de recreio e saúde de ânimo”, por conseguinte, “não como ocupação

---

<sup>50</sup> *Idee*, Ak. VIII, 29, **negrito adicionado**.

<sup>51</sup> *Idee*, Ak. VIII, 29. Também sobre isso: “(...) uma historia integralmente surgida a partir de conjecturas não se mostra melhor do que o projeto de um romance. Não mereceria o nome de uma história verossímil, mas de uma mera ficção (Allein eine Geschichte ganz und gar aus Muthmaßungen *entstehen* zu lassen, scheint nicht viel besser, als den Entwurf zu einem Roman zu machen. Auch würde sie nicht den Namen einer *muthmaßlichen Geschichte*, sondern einer bloßen *Erdichtung* führung können)” (*Muth.*, Ak. VIII, 109, tradução própria).

<sup>52</sup> Cf. *ZeF*, Ak. VIII, 343.

séria”<sup>53</sup>; e, quando trata do futuro, se define como uma “história *divinatória* e, todavia natural”, pois “não se guia pelas leis naturais conhecidas”<sup>54</sup>?

Kant reconhece claramente essas dificuldades e, de uma forma cautelosa, não fala da *verdade ou falsidade* da História universal, mas da sua *utilidade*<sup>55</sup>, a qual se refere tanto ao campo teórico, quanto ao prático. Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem:

(...) 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 ser regras!), **mas também** (o que não se pode esperar com fundamento, sem pressupor um plano da Natureza) se pode **abrir uma vista consoladora do futuro**, na qual o gênero humano se representa ao longe como atingindo finalmente o estado em que todos os germes, que a Natureza nele pôs, se podem desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na Terra.<sup>56</sup>

Perceba-se que a importância da história universal é dada nos termos de “serventia” ou “utilidade”. Também no ensaio *Provável início da história da humanidade* encontra-se uma passagem sobre a utilidade da história universal. Segundo Kant,

uma exposição semelhante da história será **proveitosa e útil** ao homem. Instrui-lhe e o melhora ao mostrar-lhe como não deve culpar à Providência pelos males que o oprimem; mostra-lhe que tampouco é justo atribuir sua própria falta ao pecado original de seus primeiros pais, mediante o qual a descendência havia herdado uma inclinação a tais transgressões (pois as ações voluntárias não poderiam implicar algo que se herde).<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> Cf. “Posto que as conjecturas, no tocante ao assentimento dos demais, não tem o direito de levantar suas pretensões em demasia, senão que só se devem anunciar como exercícios concedidos a imaginação – acompanhada pela razão – com fins de recreio e saúde de ânimo, mas não como ocupação séria, não se poderão medir com uma história estabelecida e acreditada, enquanto documento real, sobre acontecimentos cujo exame descansa em fundamentos muito distintos ao da mera filosofia da natureza. (Gleichwohl, da Muthmaßungen ihre Ansprüche auf Beistimmung nicht zu hoch treiben dürfen, sondern sich allenfalls nur als eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft zur Erhöhung und Gesundheit des Gemüths, vergönnete Bewegung, nicht aber für ein ernsthaftes Geschäft ankündigen müssen: so können sie sich auch nicht mit derjenigen Geschichte messen, die über eben dieselbe Begebenheit als wirkliche Nachricht aufgestellt und geglaubt wird, deren Prüfung auf ganz andern Gründen, als bloßer Naturphilosophie, beruht)” (*Muth.*, Ak. VIII, 109, tradução própria).

<sup>54</sup> *SF*, Ak. VII, 79.

<sup>55</sup> Cf. “Mas se, por suposição, a Natureza, mesmo no jogo da liberdade da vontade humana, não procede sem um plano e meta final, semelhante idéia poderia ser muito útil” (*Idee*, Ak. VIII, 29). Também sobre isso: “(...) o filósofo diria que o destino do gênero humano em sua totalidade é o de uma incessante ascensão, cuja perfeição constitui uma mera idéia, ainda que **muito útil** em qualquer respeito, do fim a que dirigimos todos os nossos esforços, de acordo com a intenção da providência (der Philosoph würde sagen: die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist *unaufhörliches Fortschreiten* Vollendung derselben ist eine bloße, aber in aller Absicht sehr nützliche Idee von dem Ziele, worauf mir der Absicht der Vorsehung gemäß unsere Bestrebungen zu richten haben)” (*Recensionen von I. G. Herders 2. Theil*, Ak. VIII, 65, tradução própria, **negrito acrescentado**).

<sup>56</sup> *Idee*, Ak. VIII, 30, **negritos acrescentados**.

<sup>57</sup> Cf. “Es ist also dem Menschen eine solche Darstellung seiner Geschichte ersprießlich und dienstlich zur Lehre und zur Besserung, die ihm zeigt: daß er der Vorsehung, wegen der Übel, die ihn drücken, keine Schuld geben müsse; daß er seine eigene Vergehungen auch nicht einem ursprünglichen Verbrechen seiner Stammeltern

Logo em seguida, ele conclui o texto enfatizando que

o fim da mais antiga história da humanidade, investigada pela filosofia, é este: contentamento com a providência e a marcha dos assuntos humanos em sua totalidade. Esta não vai do bem ao mal, mas se desenvolve gradualmente do pior ao melhor, segundo um progresso ao qual cada um participa na medida de suas forças. A mesma natureza chama para esta colaboração.<sup>58</sup>

Além de abrir uma vista consoladora para o futuro e de estabelecer um contentamento com a providência, Kant também aponta para uma utilidade pragmática da História universal. Na *GMS*, Kant afirma que “a história é escrita pragmaticamente quando nos torna prudentes, quer dizer, quando ensina ao mundo atual a maneira de assegurar a sua vantagem melhor ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas”<sup>59</sup>. Essa espécie de utilidade pragmática também é mencionada por Kant na *Idee*, a saber, que

[a nossa ulterior descendência] apreciará as épocas mais antigas, cujos documentos já há muito terão desaparecidos, somente a partir do ponto de vista de que lhe interessa, a saber, o que os povos e os governos fizeram ou não com um propósito cosmopolita. Mas tomar isso em consideração, juntamente com a ânsia de glória dos chefes de Estado e dos seus servidores, para os encaminhar em direção ao único meio que lhes pode assegurar a recordação gloriosa no tempo futuro, pode proporcionar-nos ainda um pequeno motivo para intentar semelhante história filosófica.<sup>60</sup>

Contudo, também um conto de fadas pode ser “útil” sob vários aspectos, como o entretenimento, por exemplo. A utilidade não torna uma teoria por si só menos fantasiosa. Mas, se se prestar bastante atenção aos textos de Kant, então se percebe que o assentimento da teoria não se funda sobre a utilidade, mas é a utilidade que se sustenta sobre o assentimento da teoria. Em outras palavras, a utilidade da teoria se sustenta na medida em que existe uma

---

zuzuschreiben berechtigt sei, wodurch etwa ein Hang zu ähnlichen Übertretungen in der Nachkommenschaft erblich geworden wäre (denn willkürliche Handlungen können nichts Anerbendes bei sich führen)” (*Muth.*, Ak. VIII, 123, tradução própria, **negrito acrescentado**).

<sup>58</sup> Cf. “Und so ist der Ausschlag einer durch Philosophie versuchten ältesten Menschengeschichte: Zufriedenheit mit der Vorsehung und dem Gange menschlicher Dinge im ganzen, der nicht vom Guten anhebend zum Bösen fortgeht, sondern sich vom Schlechtern zum Besseren allmählich entwickelt; zu welchem Fortschritte denn ein jeder an seinem Teile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist” (*Muth.*, Ak. VIII, 123, tradução própria).

<sup>59</sup> *GMS*, Ak. IV, 417.

<sup>60</sup> *Idee*, Ak. VIII, 31. Nessa passagem Kant sugere a possibilidade da teoria se corroborar na medida em que ela própria gera um impulso para sua realização. Algo semelhante encontra-se insinuado na última nota de rodapé da *Antropologia*: “Frederico II perguntou certa vez ao excelente *Sulzer*, a quem estimava pelo seus méritos e a quem havia encarregado da direção das instituições de ensino da Silésia, como estas estavam indo. *Sulzer* respondeu: ‘desde que se continuou construindo sobre o princípio (de Rousseau) de que o homem é bom por natureza, as coisas começam a ir melhor’. ‘Ah (disse o rei) meu querido *Sulzer*, o Sr. não conhece suficientemente essa raça maldita à qual nós pertencemos’. (...) quanto a isso, aquele grande monarca, ao mesmo tempo em que confessava *em público* ser apenas o supremo servidor do Estado, não podia esconder, suspirando, o contrário em sua confissão privada, embora com a desculpa para a sua própria pessoa de que a responsabilidade por tal corrupção devia ser atribuída à má *raça* chamada espécie humana” (*Anthr.*, Ak. VII, 332-333).



crença na validade da teoria. Dessa forma, deve-se assumir a tarefa de investigar sob que justificativa pode-se legitimar o assentimento da História universal.

## 1.2 CONTORNOS GERAIS DA HISTÓRIA UNIVERSAL

### a) O ser humano segundo a concepção teleológica da natureza

A doutrina teleológica da natureza é o horizonte a partir do qual se projeta toda a discussão da História universal. Isso pode ser percebido na *Idee*, onde o ponto de partida é a tese de que

*todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado. É o que comprova em todos os animais tanto a observação externa como a observação interna, ou analítica. Um órgão que não venha a ser utilizado, uma disposição que não atinja o seu fim é uma contradição na doutrina teleológica da natureza.*<sup>61</sup>

Em outras palavras, tudo o que é ou acontece, além de possuir uma causa, possui também uma razão, uma finalidade. Essa organização teleológica abrange desde contextos particulares, como a constituição física de seres individuais, até contextos gerais, como um sistema ecológico<sup>62</sup>.

Kant entende por “desenvolvimento” o processo gradual que torna efetivo o que já existia no ser vivo enquanto possibilidade, ou seja, enquanto disposição. Nesse sentido, disposição é uma potencialidade que, quando atualizada, se torna uma propriedade, uma qualidade real. A condicionalidade existente entre “disposição” e “propriedade” não pode ser rompida, ou seja, os seres não podem adquirir qualidades ou capacidades que já não estivessem presentes neles enquanto disposição. Naturalmente que essa condicionalidade só existe quanto se trata de disposições que definem uma espécie enquanto tal e não apenas características contingentes que pertencem somente a alguns indivíduos<sup>63</sup>.

Pode-se dizer que Kant adota como pano de fundo de sua discussão a teoria da epigênese ou teoria da pré-formação genérica<sup>64</sup>. De acordo com essa teoria, o mundo foi

---

<sup>61</sup> *Idee*, Ak. VIII, 18.

<sup>62</sup> A intenção aqui é esclarecer o que se entende por “disposições naturais” e em que sentido pode-se dizer que elas estão determinadas a se desenvolver completamente. No momento deixa-se de lado a questão da *legitimidade* da teleologia.

<sup>63</sup> Cf. “As qualidades que pertencem essencialmente à espécie humana, quer dizer, que são comuns a todos os homens como tais, são herdadas infalivelmente (...) (Eigenschaften, die der Gattung selbst wesentlich angehören, mithin allen Menschen als solche gemein sind, sind zwar unausbleiblich erblich (...))” (*Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*, Ak. VIII, 99, tradução própria).

<sup>64</sup> Cf. *KU*, B 376.

criado de tal forma que cada espécie possui determinadas disposições e a capacidade de transmiti-las à descendência. As disposições são e permanecerão idênticas para uma determinada espécie enquanto tal<sup>65</sup>. Uma mudança nas disposições implicaria na existência de uma nova espécie, o que Kant parece não admitir. Assim, o que foi criado deve ser necessariamente herdado, sendo também válido o inverso, isto é, o que não foi dado inicialmente à espécie enquanto disposição também não pode ser herdado.

A teoria da epigênese tem para Kant a vantagem de possuir o menor compromisso possível com hipóteses supra-sensíveis, de modo que o restante, após a “criação”, é deixado ao encargo de leis naturais e considerado como seu produto. Kant não admite mais nenhuma intervenção supra-sensível na ordem das leis naturais causais, um defeito do qual padece a teoria da evolução ou teoria da pré-formação individual<sup>66</sup>.

A partir desse contexto, precisa-se esclarecer a afirmação de que “todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de modo completo e apropriado” e em que sentido isso se aplica ao ser humano. Segue-se, assim, a segunda proposição da *Idee*, a qual assevera que

*no homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo. A razão numa criatura é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites alguns para os seus projetos. Não atua, porém, instintivamente, mas precisa de tentativas, de exercício e aprendizagem, para avançar de modo gradual de um estágio do conhecimento para outro.*<sup>67</sup>

Na natureza, “os animais cumprem sua determinação por si mesmos e sem que eles a conheçam”<sup>68</sup>, pois “um animal já é tudo o que ele pode ser por meio de seu instinto; uma

---

<sup>65</sup> Cf. “para mim, se opõe outra máxima, que limita o princípio da economia dos princípios supérfluos, a saber: que em toda a natureza orgânica, e não obstante as variações das criaturas individuais, a espécie se conserva sem variar (segundo a fórmula da escola: *quaelibet natura est conservatrix sui*) (Allein mir steht eine andere Maxime entgegen, welche jene von der Ersparung entbehrlicher Principien einschränkt, nämlich: daß in der ganzen organischen Natur bei allen Veränderungen einzelner Geschöpfe die Species derselben sich unverändert erhalten (nach der Formel der Schulen: *quaelibet natura est conservatrix sui*)” (*Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*, Ak. VIII, 97, tradução própria)

<sup>66</sup> Cf. *KU*, B 377-378.

<sup>67</sup> *Idee*, Ak. VIII, 18-19. Também sobre isso: “O caráter de um ser vivo é aquilo a partir do qual se pode reconhecer de antemão a sua destinação. – Mas como princípio para os fins da natureza se pode admitir o seguinte: a natureza quer que toda criatura alcance a sua destinação por isto, que todas as disposições de sua natureza se desenvolvam conforme a fins para ele, para que, ainda que nem todo indivíduo, ao menos a espécie realize a intenção da natureza. – Nos animais irracionais isso ocorre realmente e é sabedoria da natureza; mas no homem só o alcança a espécie, da qual nós conhecemos apenas uma entre os seres racionais da terra, a saber, a espécie humana, e nesta também só conhecemos uma tendência da natureza para esse fim, qual seja, efetuar um dia, por sua própria atividade, o desenvolvimento do bem a partir do mal” (*Anthr.*, Ak. VII, 329).

<sup>68</sup> Cf. “Die Tiere erfüllen diese [Naturanlagen entwickeln] von selbst, und ohne daß sie sie kennen” (*Päd.*, Ak. IX, 445, tradução própria).

razão alheia já cuidou de tudo para ele”<sup>69</sup>. Em outras palavras, nos animais as disposições naturais podem ser desenvolvidas integralmente em cada indivíduo na medida em que esse processo é governado pelo instinto. Já o homem, por outro lado, encontra-se impedido de alcançar o desenvolvimento completo de suas disposições. A racionalidade abre um horizonte ilimitado de progresso e aperfeiçoamento, cuja completude somente pode ser esperada na espécie. Na medida em que, nos seres humanos, o desenvolvimento completo das disposições exige uma série infinita de gerações, segue-se que a teleologia acaba se inserindo necessariamente na história. Assim, a consideração teleológica da natureza conduz naturalmente para uma consideração teleológica da história.

Além do campo ilimitado de desenvolvimento aberto pela razão enquanto “faculdade de ampliar as regras e intenções”, outra consequência imediata da existência de uma faculdade racional é a independência do homem frente à determinação do instinto<sup>70</sup>. É preciso notar que a disposição racional é um “fato natural”, mas a racionalidade mesma não pertence mais à natureza<sup>71</sup>. Essa independência da razão envolve a necessidade de um desenvolvimento gradual através de exercício e aprendizagem, o que transforma o progresso humano em um processo lento e exigente. Pode-se dizer que, se nos animais o desenvolvimento ocorre biologicamente, nos homens é um processo pedagógico que precisa ser mediado social e culturalmente.

No caso do ser humano, o desenvolvimento do indivíduo (ontogênese) e o desenvolvimento da espécie (filogênese) são processos inter-relacionados que se restringem mutuamente. Por um lado, a ontogênese retoma a filogênese, isto é, cada indivíduo precisa apropriar-se dos conhecimentos e habilidades adquiridos e conservados pela geração anterior, senão se estaria condenando o ser humano à eterna reinvenção da roda. Por outro lado, a filogênese depende do empenho dos indivíduos para que novos conhecimentos e habilidades sejam produzidos e os antigos preservados. Sem os indivíduos a filogênese não se realiza. Dessa forma, a espécie humana pode progredir apenas lentamente, sob a pressuposição de que

---

<sup>69</sup> Cf. “Ein Tier ist schon alles durch seinen Instinkt; eine fremde Vernunft hat bereits alles für dasselbe besorgt” (*Päd.*, Ak. IX, 441, tradução própria).

<sup>70</sup> A independência frente ao instinto é entendida aqui meramente como o fato do ser humano ser dotado de livre arbítrio. Cf. *KrV*, B 562.

<sup>71</sup> Cf. “Portanto, para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e 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 sociedade” (*Anthr.*, Ak. VII, 321-322).

uma geração transmita à seguinte suas experiências e conhecimentos e que esta, por sua vez, acrescente algo e entregue à seguinte e assim sucessiva e indefinidamente<sup>72</sup>.

Porém, mesmo que a concepção teleológica da relação entre homem e natureza exija uma dinâmica entre ontogênese e filogênese, salienta-se que na História universal há uma primazia ontológica da espécie em relação ao indivíduo. Isso não significa que o indivíduo seja destituído de qualquer valor histórico, mas que ele assume valor apenas como *meio* para um desenvolvimento que só pode ser alcançado pela espécie. Isso se deve ao fato de que o desenvolvimento completo das disposições humanas constitui uma tarefa que ultrapassa largamente os limites da existência sensível dos indivíduos e que só cumulativamente, isto é, somente pela adição dos resultados parciais de cada geração é possível a aproximação ao fim último do homem. Dessa forma, é a espécie humana e não o indivíduo que se encontra no centro da dinâmica do processo histórico. Nesse sentido veja-se a seguinte passagem:

Pois o gênero humano não significa mais do que o sinal pelo qual precisamente todos os indivíduos têm de concordar entre si. Se, contudo, o gênero humano significa o *todo* de uma série de seres gerados que vai até o infinito (indeterminável) – como é tão vulgar dizer –, e se se aceitar que esta série se aproxima sem cessar da linha do seu destino que corre ao seu lado, então não é nenhuma contradição dizer: que ela é em todas as suas partes assintótica a esta e que coincide, pois totalmente com ela; por outras palavras, nenhum membro de todos os seres gerados da espécie humana atinge plenamente o seu destino, mas somente o gênero humano.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Cf. “Quando o douto avançou na cultura até o ponto de ampliar por si mesmo o campo dela, é ceifado pela morte, seu lugar é ocupado por um discípulo que ainda está aprendendo o bê-a-bá, discípulo que, pouco antes do fim da vida e depois de ter dado igualmente um passo adiante, cede por sua vez lugar o lugar a um outro” (*Anthr.*, Ak. VII, 325-326); “talvez a educação se torne sempre melhor e cada uma das gerações futuras dê um passo a mais em direção ao aperfeiçoamento da humanidade, uma vez que o grande segredo da perfeição da natureza humana se esconde no próprio problema da educação” (*Päd.*, Ak. IX, 444); “A educação, portanto, é o maior e o mais árduo problema que pode ser proposto aos homens. De fato, os conhecimentos dependem da educação e esta, por sua vez, depende daqueles. Por isso, a educação não poderia dar um passo à frente a não ser pouco a pouco, e somente pode surgir um conceito da arte de educar na medida em que cada geração transmite suas experiências e seus conhecimentos à geração seguinte, a qual lhes acrescenta algo de seu e os transmite à geração que lhe segue. Que grande cultura e que experiência, portanto, esse conceito supõe?” (*Päd.*, Ak. IX, 446); “Crê-se geralmente que não é preciso fazer experiência em assuntos educacionais e que se pode julgar unicamente com a razão se uma coisa será boa ou má. Quanto a isso erra-se muito e a experiência nos ensina que as nossas tentativas produziram de fato resultados opostos àqueles que esperávamos. Vê-se, pois, que, sendo nesse assunto necessária a experiência, nenhuma geração pode criar um modelo completo de educação” (*Päd.*, Ak. IX, 451).

<sup>73</sup> Cf. “Denn Gattung bedeutet alsdenn nichts weiter, als das Merkmal, worin gerade alle Individuen unter einander übereinstimmen müssen. Wenn aber Menschengattung das Ganze einer ins Unendliche (Unbestimmbare) gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet (wie dieser Sinn denn ganz gewöhnlich ist), und es wird angenommen, daß diese Reihe der Linie ihrer Bestimmung, die ihr zur Seite läuft, sich unaufhörlich nähert, so ist es kein Widerspruch zu sagen: daß sie in allen ihren Teilen dieser asymptotisch sei, und doch im ganzen mit ihr zusammen komme, mit anderen Worten, daß kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche” (*Recensionen von I. G. Herders 2. Theil*, Ak. VIII, 65). A noção de assintótico pode ser caracterizada como um linha que se aproxima indefinidamente de uma curva sem jamais cortá-la, mesmo que se suponha uma e outra prolongadas ao infinito com uma distância menor que toda quantidade finita determinada.

Em outras palavras, o desenvolvimento das disposições é algo que a totalidade do gênero humano pode potencialmente alcançar, mas que jamais pode ser alcançado por um indivíduo ou povo específico em algum momento histórico.

Também é fundamental perceber que a racionalidade que Kant tem em vista na segunda proposição da *Idee* não se restringe a uma concepção estreita de pensamento lógico e conhecimentos teóricos<sup>74</sup>. Pode-se distinguir pelo menos três modos de uso da razão, a saber, o instrumental, em relação com as coisas, o pragmático, em relação ao comportamento social, e o uso moral da razão<sup>75</sup>. Eles correspondem às seguintes três disposições da racionalidade humana: a técnica, a pragmática e a moral. A *meta* da disposição técnica é a habilidade, a da disposição pragmática é a prudência e a da disposição moral a moralidade. Kant chama o *processo* da primeira de cultivo, o da segunda de civilização e o da terceira de formação moral ou moralização<sup>76</sup>.

Kant concebe a habilidade como uma competência instrumental racional para adquirir e utilizar determinados conhecimentos e habilidades práticas. Entre elas pode-se mencionar a linguagem, a capacidade de auto-sustento (prover alimentação e segurança) e os conhecimentos técnico-científicos<sup>77</sup>.

A prudência se refere à capacidade social do indivíduo, isto é, ao seu comportamento frente às leis e regras de boa convivência. Na *Päd.* Kant afirma que o homem prudente é aquele que na sociedade é querido e nela tem influência<sup>78</sup>. Além disso, a formação na prudência prepara o homem para “tornar-se um cidadão, de onde ele recebe um valor público. Visto que ele aprende não só a conduzir a sociedade civil para os seus propósitos, como ainda

---

<sup>74</sup> Cf. KLEINGELD, 1995, p.171-174.

<sup>75</sup> A cada disposição consiste um tipo de método de ensino. Cf. “portanto, a educação consiste: 1. na cultura *escolástica* ou mecânica, a qual diz respeito à habilidade: é, portanto, *didática (informativa)*; 2. na formação *pragmática*, a qual se refere à prudência; 3. na cultura *moral*, tendo em vista a moralidade. O homem precisa da formação *escolástica*, ou da instrução, para estar habilitado a conseguir todos os seus fins. Essa formação lhe dá um valor em relação a si mesmo, como indivíduo. A formação para a *prudência*, porém, o prepara para tornar-se um cidadão, uma vez que lhe confere valor público. Desse modo ele aprende tanto a tirar partido da sociedade civil para os seus fins como a conformar-se à sociedade. Finalmente, a formação *moral* lhe dá um valor que diz respeito à inteira espécie humana” (*Päd.*, Ak. IX, 455).

<sup>76</sup> Cf. “O resultado final da antropologia pragmática em relação à destinação do ser humano e à característica de seu aprimoramento consiste no seguinte. O ser humano está destinado a *se cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca nele” (*Anthr.*, Ak. VII, 325-326).

<sup>77</sup> Kant relaciona a disposição técnica na *GMS* com os imperativos técnicos, ou mais precisamente com as regras da destreza. Segundo Kant, “se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la. As regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa, são de igual valor neste sentido de que qualquer delas seve para conseguir perfeitamente a intenção proposta” (*GMS*, Ak. IV, 415).

<sup>78</sup> Cf. *Päd.*, Ak. IX, 450 e 486.

a conformar-se com ela”<sup>79</sup>. Na *GMS*, prudência é definida como “a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio”<sup>80</sup>.

A disposição moral é *a que mais tardiamente é desenvolvida* e já pressupõe certa medida de habilidade e prudência<sup>81</sup>. A partir do desenvolvimento dessa disposição, o homem passa a viver como um ser livre, autônomo. Ele aprende a eleger bons fins, isto é, “fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um”<sup>82</sup>. É a partir do desenvolvimento dessa disposição que o indivíduo passa a ter um valor absoluto, isto é, um valor por si mesmo e não em relação com qualquer outro fim.

A disposição moral possui um lugar de destaque entre as outras duas disposições, pois, sem ela, todo o desenvolvimento cultural possui apenas um valor condicional. Assim, pode-se concluir que, se a História universal é a narrativa do desenvolvimento das disposições racionais da espécie humana, então ela deve ser prioritariamente a narrativa do progresso da disposição moral. Do contrário, pode-se acusar a natureza de estar realizando um jogo infantil<sup>83</sup>, pois o homem seria o único ser natural que não se adequaria ao sistema teleológico da natureza.

Entretanto, ver-se-á, em seguida, que essa conclusão não é tão simples quanto parece à primeira vista, pois envolve ainda uma série de outras questões. Uma delas se refere a tese de que a habilidade e a prudência são pré-condições para o desenvolvimento moral. A primeira vista, pode-se pensar que Kant está condicionando a realização da ação moral a fatores antropológicos, o que vai de encontro ao que é defendido na *GMS* e na *KpV*. Essa inconsistência se desfaz, no entanto, ao se considerar as condições e o contexto onde isso é afirmado. Em qualquer época histórica os *indivíduos* são responsáveis por agirem

---

<sup>79</sup> *Päd.*, Ak. IX, 455.

<sup>80</sup> Cf. *GMS*, Ak. IV, 416.

<sup>81</sup> Sobre a questão da disposição moral ser a última a se desenvolver no homem, seja enquanto indivíduo (ver: *Päd.*, Ak. IX, 455), seja como espécie (Cf. “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 muito para nos considerarmos já *moralizados*” (*Idee*, Ak. VIII, 26); “vivemos numa época de disciplina, de cultura e de civilização, mas ela ainda não é a da verdadeira moralidade.” (*Päd.*, Ak. IX, 451)). Na *Idee* Kant não enumera explicitamente quais são as disposições existentes na espécie humana, mas, com base na passagem citada imediatamente acima (Cf. *Idee*, Ak. VIII, 26), pode-se perceber que o pensamento da *Idee* e o pensamento da *Päd.*, *GMS* e da *Anthr.* constituem uma continuação. Poder-se-ia também ler essa passagem apenas no sentido de uma constatação e, por conseguinte, afirmar que o progresso da espécie humana se dá apenas em um nível *cultural*, isto é, apenas através do desenvolvimento das disposições técnica e pragmática. Mas não há nenhum argumento em favor dessa leitura na *Idee*, além do fato de que, nesse caso, precisa-se defender que há uma drástica ruptura com a *GMS*, texto que Kant produziu paralelamente com a *Idee*.

<sup>82</sup> *Päd.*, Ak. IX, 450.

<sup>83</sup> Cf. *Idee*, Ak. VIII, 19. Também sobre isso: “Se é um espetáculo digno de uma divindade ver um homem virtuoso em luta com as contrariedades e as tentações para o mal e vê-lo, no entanto, oferecer resistência, é um espetáculo sumamente indigno, não direi de uma divindade, mas até do homem mais comum, porém bem pensante, ver o gênero humano a elevar-se de período para período à virtude e, logo a seguir, recair tão profundamente no vício e na miséria” (*TP*, Ak. VIII, 308).

moralmente, mas quando se leva em conta o desenvolvimento *do conjunto da espécie*, então, o cultivo e a civilidade abrem caminho para que a lei moral não encontre tantos empecilhos para atuar sobre o arbítrio humano.

Outro ponto importante que precisa ser assinalado é que esse desenvolvimento teleológico não pode ser realizado pela natureza, apenas fomentado por ela. Apesar da disposição racional ter sido “dada” ao homem pela natureza e, nesse sentido, ser considerada como natural, a faculdade da razão passa a atuar segundo leis próprias. Leis que se vinculam apenas à própria razão. É nesse contexto que se situa a terceira proposição da *Idee*, a saber,

*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 pra si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão (...). Parece que a natureza se comprazeu aqui na sua máxima parcimônia e que mediu com tanta concisão o seu equipamento animal e de modo tão ajustado à máxima necessidade de uma existência incipiente como se quisesse que o homem, se alguma vez houvesse de passar da maior rudez à máxima destreza, à perfeição interna do seu pensar e, assim (tanto quanto é possível na terra), à felicidade, fosse o único a disso ter o mérito e apenas a si estar agradecido; como se a ela importasse mais a sua *auto-estima* racional do que qualquer bem estar.*<sup>84</sup>

O ser humano racional representa, ao mesmo tempo, tanto a continuação e a culminação do sistema teleológico da natureza, quanto a cisão na homogeneidade do sistema. Essa cisão é abordada por Kant no ensaio sobre *Início conjectural da história humana*. Esse texto é uma aplicação conseqüente dos princípios expostos na *Idee*, pois o fato do ser humano ser um ser racional significa que há uma separação entre a história da natureza e a história humana. Por mais que elas possam se cruzar em determinados momentos, a história humana é a história daquilo que o homem faz de si por meio do uso de sua razão, enquanto que a história da natureza é a história daquilo que a natureza faz com os animais, inclusive com o homem enquanto um animal. Pode-se dizer que uma trata da história natural do homem e a outra da história da liberdade.

Pensar o início da história da humanidade como o início da história da liberdade, implica numa série de questões particulares que não podem ser respondidas satisfatoriamente<sup>85</sup>. Kant tem consciência dessas dificuldades e por isso deixa claro que a sua

---

<sup>84</sup> *Idee*, Ak. VIII, 19-20.

<sup>85</sup> Um exemplo de questões desse tipo: “É difícil compatibilizar com a precaução que a natureza tomou com a conservação da espécie pensar um primeiro casal humano, já plenamente desenvolvido, que a natureza pusesse diante de meios de subsistência sem lhe ter dado ao mesmo tempo um instinto natural para eles, instinto que todavia não nos assiste no nosso atual estado de natureza. O primeiro homem se afogaria no primeiro lago que visse pela frente, pois nadar já é uma arte que se precisa aprender; ou se alimentaria de raízes e frutas venenosas e assim estaria em constante perigo de morrer. Mas se a natureza tivesse implantado no primeiro casal humano esse instinto, como foi possível que não o tenha transmitido a seus filhos, o que agora contudo nunca ocorre?” (*Anthr.*, Ak. VII, 322-323).

tentativa de compreensão deve ser vista sob um caráter hipotético. *Trata-se de um projeto sustentado sobre conjecturas* e por isso não se lhe pode atribuir demasiadas pretensões. Apesar dessa reflexão ser “um exercício da imaginação acompanhada pela razão”, ela possui certa legitimidade frente a outras possíveis abordagens do assunto. Segundo Kant, a condição que precisa ser respeitada é a de que não se pode supor que a natureza tenha sido melhor nem pior do que é atualmente<sup>86</sup>. Satisfeita essa condição, precisa-se assumir ainda como ponto de partida a existência de um único casal de seres humanos, o qual teria vivido num lugar protegido contra o ataque de animais selvagens. Isso é necessário, segundo Kant, para garantir a unidade da espécie. Também é preciso assumir que o casal já havia conquistado posição ereta, podia andar, falar e pensar. Entretanto,

ele mesmo [o homem] precisou conquistar tais habilidades (pois se lhe tivessem sido inatas seriam hereditárias, coisa que contradiz a experiência); contudo, admito que estava provido delas, para poder trazer à consideração o desenvolvimento da moralidade em seu fazer e omitir, o qual pressupõe necessariamente aquela habilidade.<sup>87</sup>

No início da história da natureza, o homem, assim como todos os outros animais, era guiado pelo instinto. Ele se encontrava num estado seguro e inocente de menoridade. A natureza era como um seio maternal ou um belo jardim onde o homem estava comodamente estabelecido. Isso perdurou enquanto o homem permaneceu sob as ordens da natureza, ou seja, até o momento em que a razão teve a oportunidade de despertar. Essa oportunidade teria ocorrido sobre o instinto da nutrição. A razão auxiliada pela imaginação acabou produzindo uma representação de apetite sobre algum fruto que por instinto o homem não estava destinado a comer. O fato de comer ou não o fruto foi insignificante, mas a possibilidade de agir contrariamente ao mero instinto mostrou ao homem a sua capacidade de escolher. Uma vez experimentada essa faculdade não lhe foi permitido retornar ao antigo estado. Em seguida, a razão passa a atuar também sobre o instinto sexual, sobre a representação do futuro e, finalmente, sobre sua relação com os animais. Foi através desse último passo que o homem tornou-se consciente de que os animais poderiam ser tratados meramente como meios, mas que ele próprio deveria ser considerado como um fim em si mesmo<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Cf. *Muth.*, Ak. VIII, 109.

<sup>87</sup> Cf. “Lauter Geschicklichkeiten, die er alle selbst erwerben mußte (denn wären sie anerschaffen, so würden sie auch anerven, welches aber der Erfahrung widerstreitet); mit denen ich ihn aber jetzt schon als versehen annehme, um bloß die Entwicklung des Sittlichen in seinem Tun und Lassen, welches jene Geschicklichkeit notwendig voraussetzt, in Betrachtung zu ziehen” (*Muth.*, Ak. VIII, 110-111, tradução própria).

<sup>88</sup> Cf. “A primeira vez que o homem disse a ovelha: a natureza não te deu a pele que levas para ti mesma, mas para mim, tomando-a e revestindo-se com ela. O homem teve consciência do seu privilégio que por sua natureza tinha sobre todos os animais. Dessa forma, já não era um companheiro dos mesmos dentro da criação, mas que



## Segundo a interpretação de Kant,

a saída do homem do paraíso, representado pela razão como a morada originária de sua espécie, não significa senão a passagem da rusticidade, própria de uma criatura meramente animal, à humanidade; a passagem da sujeição às andadeiras do instinto para a condução da razão: em uma palavra, da tutela da natureza ao estado da liberdade.<sup>89</sup>

No estado de natureza não havia obrigações, proibições, por conseguinte, também não ocorria qualquer tipo de infração. Tudo era por natureza adequado a fins. Com o despertar da razão, o homem passou a realizar coisas que eram contrárias à natureza, surgiram os vícios e os males. Por isso, Kant afirma que “a história da natureza começa com o bem, dado que é obra de Deus, a história da liberdade começa com o mal, pois é obra do homem”<sup>90</sup>. Pode-se dizer que o despertar da razão significou o fim da situação cômoda, mas também infantil do homem e o início de um estado sacrificante, mas também dignificante. O início da história humana, enquanto história da liberdade, é uma caída, mas, ao mesmo tempo, a possibilidade de um contínuo progresso para o melhor. A razão torna o homem responsável pelo seu destino, tanto em relação às culpas como em relação aos méritos.

### **b) A astúcia da natureza e a garantia do progresso**

Constituir uma história a partir do horizonte de um sistema teleológico, implica inevitavelmente em encontrar um lugar funcional para a existência dos males. Qual sua origem? Qual sua função? Essas são questões que precisam ser respondidas num sistema onde tudo precisa possuir uma razão de ser. Outro ponto que precisa ser explicado na teoria é como o desenvolvimento contínuo das disposições humanas pode ser garantido, visto que a História universal é a história da liberdade, isto é, a independência do ser humano frente às diretrizes

---

os considerou meios e instrumentos postos a disposição da própria vontade, para que esta logre suas arbitrarias intenções (Das erstemal, daß er zum Schafe sagte: *den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben*, ihm ihn abzog, und sich selbst anlegte, ward er eines Vorrechtes inne, welches er, vermöge seiner Natur, über alle Tiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah)” (*Muth.*, Ak. VIII, 114, tradução própria).

<sup>89</sup> Cf. “(...) daß der Ausgang des Menschen aus dem, ihm durch die Vernunft, als erster Aufenthalt seiner Gattung vorgestellten, Paradiese nicht anders, als der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei” (*Muth.*, Ak. VIII, 115, tradução própria).

<sup>90</sup> Cf. “Die Geschichte *der Natur* fängt also vom Guten an, denn sie ist das *Werk Gottes*; die Geschichte *der Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*” (*Muth.*, Ak. VIII, 115, tradução própria). Com isso não se quer dizer que o despertar da razão é um mal ou que a razão é antagonista à natureza, mas que no início da história do homem não se fez um uso adequado da razão e se transformou as tendências naturais em vícios e paixões, isto é, transformou-se as inclinações naturais, indispensáveis para manter o ânimo do ser humano em atividade, em vícios, os quais são maléficis tanto para o próprio ser humano, quanto para a sociedade.

do instinto. Resumindo, a História universal precisa dar conta tanto da “*justificação*” dos males, quanto da *garantia* do desenvolvimento.

Kant procura responder a esses dois pontos através do mesmo teorema:

*O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que se torna ultimamente **causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições**. Entendo aqui por antagonismo a **sociabilidade insociável** dos homens, isto é, a sua tendência para entrarem em sociedade, tendência que, no entanto, está unida a uma resistência universal que ameaça dissolver constantemente a sociedade.<sup>91</sup>*

A *insociabilidade* é um impulso do qual derivam diretamente as tendências egoístas e tende para um uso irrestrito da liberdade, isto é, o indivíduo deseja dispor de tudo conforme a sua vontade. A *insociabilidade* funciona como a mola propulsora do progresso, impulsionando o ser humano a vencer sua inclinação natural para a preguiça e a se desenvolver. No entanto, se esse fosse o único impulso que atuasse no homem, então o homem tenderia ao isolamento ou à guerra indiscriminada de todos contra todos e a única sociedade que poderia vir a se estabelecer seria uma sociedade absolutista, onde o soberano impõe, através da força, sua vontade sobre a vontade dos demais indivíduos. Porém, a insociabilidade é destrutiva e somente pode ser acalmada com o uso constante de força sobre cada membro subordinado, o que não pode ser sempre mantido. Por conseguinte, sempre haveria fugas em massa e tentativas de golpe. Da mesma forma que a insociabilidade impele o homem a impor seus desejos e a não se contentar com sua situação, também se trata de uma força desagregadora que tende a dissolver a sociedade. Para Kant, uma sociedade apenas se mantém porque o ser humano também é naturalmente dotado de uma tendência para entrar em sociedade, isto é, de um impulso sociável. O homem quer viver em sociedade, pois é somente nesta condição que ele pode se sentir como homem, ou seja, trocar experiências e desenvolver melhor suas disposições racionais. Mas a mera disposição à sociabilidade por si só também não pode promover o desenvolvimento da espécie humana, pois

sem aquelas propriedades em si decerto não dignas de apreço, da insociabilidade, de que promana a resistência com que cada qual deve deparar nas suas pretensões egoístas, todos os talentos ficariam para sempre ocultos no seu germe, numa arcádia vida de pastores, em perfeita harmonia, satisfação e amor recíproco: e os homens, tão bons quanto as ovelhas que eles apascentam, dificilmente proporcionariam a esta sua existência um valor maior do que o que tem este animal doméstico; não cumulariam o vazio da criação em vista do seu fim, como seres de natureza racional.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> *Idee*, Ak. VIII, 20, **negrito acrescentado**.

<sup>92</sup> *Idee*, Ak. VIII, 21.

Assim, Kant defende que o homem nem é apenas um animal insociável, nem apenas um animal sociável. Somente quando se aceita a existência de ambas as tendências na natureza humana se pode explicar naturalisticamente o surgimento da sociedade civil. É nesse sentido que deve ser lida a frase de que o antagonismo é a “causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições”<sup>93</sup>. Veja-se que Kant não pretende com isso *justificar* o estado civil, mas apresentar uma teoria sobre a *gênese natural* da sociedade civil.

Mesmo depois da consecução de uma sociedade civil de direito, o antagonismo continua atuando. Ele pertence a natureza da espécie humana e pode ser controlado, mas jamais apagado completamente. A atuação do antagonismo no interior da sociedade civil impede que as forças humanas dormitem, pois é sob a base de impulsos insociáveis que a própria cultura é promovida. Nesse sentido, pode-se dizer que

os males, com os quais quer a natureza, quer o insuportável egoísmo dos homens nos castigam, convocam, fortalecem e temperam simultaneamente as forças da alma para que estas não sucumbam, e assim nos deixem sentir uma aptidão, que em nós permanece oculta, para fins mais elevados.<sup>94</sup>

O antagonismo serve como garantia de que o homem gradativamente vai alcançar seu desenvolvimento integral, mesmo que esse processo não ocorra intencionalmente. Trata-se de uma artimanha da natureza que pode ser expressa pela proposição: “O destino guia o que lhe obedece, arrasta quem lhe resiste”<sup>95</sup>. Porém, apesar de algumas formulações impactantes, Kant sabe que a garantia do desenvolvimento deve ser tal que não comprometa o caráter livre e, portanto, imputável das ações humanas<sup>96</sup>. Por isso, sua solução foi optar por algo como uma “astúcia da razão”<sup>97</sup> ou uma “sábua natureza” que impele o ser humano a se autodesenvolver. Essas figuras devem ser compreendidas de forma que signifiquem que a natureza mesma não “faz” nada pelo homem, ela o “impulsiona” a fazer. Esta “sábua natureza” arquitetou a criação de tal forma que o mal, enquanto fruto da tendência insociável,

---

<sup>93</sup> Cf. *Idee*, Ak. VIII, 20. Passagem citada anteriormente.

<sup>94</sup> *KU*, B 395.

<sup>95</sup> *TP*, Ak. VIII, 313. Também sobre isso: “Quando digo que a natureza quer que isto ou aquilo ocorra não significa que ela nos imponha um dever de o fazer (pois isso só o pode fazer a razão prática isenta de coação), mas que ela própria o faz quer queiramos quer não (*fata volenteum ducunt, nolentem trahunt*)” (*ZeF*, Ak. VIII, 365).

<sup>96</sup> A suposta antinomia na filosofia da história entre intenção da natureza e liberdade não pode ser resolvida ao se afirmar simplesmente que o conceito de “intenção da natureza” possui um caráter regulativo. É necessário mostrar que mesmo dentro da teoria sobre a História universal e dentro do contexto regulativo não há uma contradição em pensar que o ser humano pode ser livre e ainda assim haver uma intenção da natureza.

<sup>97</sup> Kant nunca utilizou o termo “astúcia da razão”. Esse termo é canonizado por Hegel em sua filosofia da história, mas, mantendo-se as devidas diferenças, a função desse conceito é garantir a dinâmica do processo e ainda resguardar uma garantia de que o curso da história seguirá um curso constante.

acaba se autodestruindo no decorrer da história<sup>98</sup>. Assim, a História universal mostra de que modo o bem surge a partir do mal.

O apelo à “providência” ou à “natureza” como garantia de um constante progresso da espécie humana é uma estratégia comum em *todos* os textos dedicados ao tema da história. Mesmo que Kant possa ter mudado a ênfase em alguns aspectos da sua teoria, nunca abdicou da tese de que a natureza fomenta e mantém o progresso. Isso se torna compreensível na medida em que se percebe que a possibilidade de uma História universal depende da legitimidade de tal conceito. Se os conceitos de “providência” ou “sábria natureza” são ilegítimos, então também o projeto da História universal o é. Devido à importância desses conceitos e das dificuldades que envolvem, expõe-se alguns aspectos sobre o seu conteúdo e sua função na teoria da história.

Como não se pode pensar uma conformidade a fins oriunda do mero acaso, qualquer concepção teleológica envolve necessariamente a suposição de uma instância superior que organiza e mantém essa conformidade a fins. Os conceitos usados por Kant para expressar essa instância superior são “natureza”, “providência”, “sábio criador do mundo”, “sumo arquiteto” ou “Deus”. Em linhas gerais, pode-se dizer que todos eles expressam a mesma coisa e são intercambiáveis. Contudo, percebe-se que quando Kant aborda a teleologia com uma intenção teórica, tal como acontece na *Idee* ou na *KU*, prefere o termo “natureza” ao invés de “providência”. Em *ZeF* lê-se que o conceito de uma “sábria natureza” é “mais apropriado para os limites da razão humana” em sua reflexão sobre as coisas naturais<sup>99</sup>. Por outro lado, quando a ênfase recai sobre a perspectiva prática, como em *Muth.* ou em *TP*, Kant utiliza o termo “providência”.

Em *ZeF*, Kant define e comenta diferentes conceitos de providência. O conceito que ele adota é o de uma *proviência fundadora governadora extraordinária*. Ela é fundadora na

---

<sup>98</sup> Cf. “Pois é precisamente o conflito das tendências entre si, de que promana o mal, que fornece à razão um livre jogo para todas a subjugar; e, em vez do mal, que se destrói a si mesmo, fazer reinar o bem que, uma vez existente, se mantém por si mesmo daí em diante” (*TP*, Ak. VIII, 312); “O mal moral tem a propriedade, inseparável da sua natureza, de se contradizer e destruir nas suas intenções (sobretudo em relação aos que pensam da mesma maneira), e deixa assim lugar, embora mediante um lento progresso, ao princípio (moral) do bem” (*ZeF*, Ak. VIII, 379); “o característico, porém, da espécie humana, em comparação com a idéia de possíveis seres racionais em geral, é que a natureza pôs nela o germe da *discórdia* e quis que sua própria razão tirasse dessa discórdia a *concordia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na *idéia* 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 ser humano mediante **cultura** progressiva, ainda que com sacrifício da alegria de viver” (*Anthr.*, Ak. VII, 322).

<sup>99</sup> Cf. “O uso da palavra *Natureza*, visto que se trata aqui simplesmente de teoria (e não de religião), é também mais apropriado para os limites da razão humana (que mantém-se, no tocante à relação dos efeitos com as suas causas, nos confins da experiência possível), e mais *modesto* do que a expressão de uma *providência* para nós cognoscível, expressão com a qual alguém presunçosamente para si prepara as asas de Ícaro, a fim de se aproximar do mistério do seu desígnio imperscrutável” (*ZeF*, Ak. VIII, 362).

medida em que trata da causa presente no início do mundo; é governadora por conservar o curso da natureza segundo leis da finalidade; e, é extraordinária (*formaliter* considerada) na medida em que trata de um sistema teleológico da natureza, onde tudo está em conformidade a fins e o homem figura como fim último. Assim, por exemplo, a natureza garante “o transporte de troncos de árvores às costas geladas” com a finalidade de possibilitar a colonização humana nessas áreas<sup>100</sup>.

Essa concepção de “providência” é distinta da concepção de “*directio extraordinaria*”<sup>101</sup> segundo a qual se aceita que a providência possui causalidade no mundo sensível de modo a produzir efeitos empíricos particulares, os chamados milagres. Esse modo de pensar é injustificável e quebra com todos os tipos de explicações racionais possíveis. É um tipo de “providência” especial que não age segundo regra alguma, ou seja, que atua sem racionalidade.

A função do conceito da providência é sustentar teoricamente a possibilidade do progresso da espécie humana em direção à consecução de uma sociedade civil justa e de uma federação das nações. Assegurar esse desenvolvimento jurídico é uma tarefa que ultrapassa as forças tanto de um indivíduo singular, quanto de uma comunidade específica. Para Kant, “há que pôr a **esperança** da sua progressão, face à **fragilidade da natureza humana e sob a contingência das circunstâncias** que favorecem semelhante efeito, unicamente numa sabedoria do Alto (que se denomina Providência, quando nos é invisível), como condição positiva”<sup>102</sup>. A fragilidade da natureza humana e a contingência das circunstâncias são os motivos que explicam a necessidade do apelo a uma instância superior.

Em *TP* Kant diz que somente

da *Providência* (porque se exige uma sabedoria superior para a realização deste fim) é que podemos esperar um sucesso que diz respeito ao todo e a partir dele às partes, uma vez que, pelo contrário, os homens, com os seus *projetos* saem apenas das partes, mais ainda, permanecem apenas nelas e ao todo enquanto tal, que para eles é demasiado grande, podem sem dúvida estender as suas idéias, mas não a sua influência; e sobretudo porque eles, mutuamente adversos nos seus desígnios, com dificuldade se associariam em virtude de um propósito livre próprio.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup> Cf. *ZeF*, Ak. VIII, 361.

<sup>101</sup> *ZeF*, Ak. VIII, 361.

<sup>102</sup> *SF*, Ak. VII, 93, **negritos acrescentados**.

<sup>103</sup> *TP*, Ak. VIII, 310. Também sobre isso: “A vontade de *todos os homens singulares* de viverem numa constituição legal segundo os princípios da liberdade (a unidade *distributiva* da vontade de todos) não é suficiente para tal fim, mas exige-se ainda que *todos em conjunto* queiram esta situação (a unidade *coletiva* das vontades *unidas*); esta solução de um difícil problema requer-se ainda para que se constitua o todo da sociedade civil, e visto que à diversidade do querer particular de todos se deve acrescentar ainda uma causa unificadora do mesmo de modo a suscitar uma vontade comum, o que nenhum deles consegue, não se deve contar, na *execução*

Essa relação entre o todo e as partes pode ser compreendida sob dois aspectos: ou conceitual, ou pragmático. De uma perspectiva conceitual, pode-se dizer que “espécie humana” é um conjunto que não se constitui através da soma de indivíduos empíricos, mas é um conceito que expressa uma totalidade que somente pode ser abarcada racionalmente. Ora, dado que a “espécie humana” não é um fenômeno, segue-se que a teoria que pretende abarcar esta totalidade não pode partir das partes em direção ao todo, mas precisa ir do todo às partes. Além de não se atingir completamente aquela totalidade, a maior dificuldade do procedimento inverso seria alcançar alguma necessidade na passagem de uma parte à outra até se chegar ao todo, afinal, não se pode garantir que todas as pessoas (partes) em todas as épocas desejem o progresso da humanidade e trabalhem para ele. De forma semelhante, sob o aspecto pragmático, a passagem das partes ao todo não pode ser realizada nem garantida devido à fragilidade da natureza humana e à contingência das circunstâncias, ou seja, mesmo que todas as pessoas racionalmente queiram que a humanidade progrida moralmente, ainda haveria o problema delas vencerem suas inclinações egoístas e as circunstâncias adversas e trabalhem em conjunto em prol daquele progresso. Precisa-se de uma instância superior externa que complemente a intenção dos indivíduos. Assim, da mesma forma que o primeiro estado civil surge da violência, deve-se esperar que a federação das nações surja de uma necessidade imposta aos governantes. Essa violência e essa necessidade originam-se das inclinações insociáveis do ser humano, as quais, quando colocadas em atrito, isto é, numa situação de resistência produzida pela necessidade dos indivíduos permanecerem em contato uns com os outros, “obrigam” o ser humano a fazer algumas coisas que por si só não faria, mas que sua razão prática há muito ordenava. Portanto, seja a partir do aspecto conceitual ou pragmático, a “providência” é a expressão de uma instância que complementa os esforços do ser humano.

A natureza “subministra a garantia de que aquilo que o homem *devia* fazer segundo as leis da liberdade, mas que não faz, fica assegurado de que o fará, sem que a coação da natureza cause dano a esta liberdade”<sup>104</sup>. A concepção de que a natureza nada faz pelo homem, mas o impele a fazer, já aparece na *Idee* e não é exclusividade dos textos da década de noventa. Nesse sentido, Kant diz que “mediante a nossa organização racional, nos seria possível apressar esse momento tão ditoso para a nossa posteridade”<sup>105</sup>, ou que a natureza

---

daquela idéia (na prática) com nenhum outro começo do estado jurídico a não ser o começo pela *força*, sobre cuja coação se fundará ulteriormente o direito público (...)” (*ZeF*, Ak. VIII, 371).

<sup>104</sup> *ZeF*, Ak. VIII, 365.

<sup>105</sup> *Idee*, Ak. VIII, 26.

compele os estados “ao intento que a razão lhes podia ter inspirado, mesmo sem tantas e tão tristes experiências”<sup>106</sup>.

Portanto, apesar da natureza “garantir” o progresso, atribuindo ao homem a sociabilidade insociável, não é a natureza quem inicia as guerras, as disputas ou quem cria os vícios. Todas essas coisas são frutos de decisões humanas. Logo, é o ser humano o único responsável tanto por suas desgraças quanto por suas façanhas. A ele deve ser atribuído tanto a culpa quanto o mérito de suas ações. Não há um determinismo histórico em sentido estrito, isto é, enquanto oposição à liberdade da vontade, mas há uma intenção da natureza, que *não atua em casos particulares e isolados, mas age segundo leis gerais que atuam sobre a espécie humana impulsionando-a a progredir*. Essa atuação da natureza somente pode ser “percebida” quando se “observa” o conjunto da história humana.

### c) O fim da história

Para onde a natureza “guia” a espécie humana? Qual é exatamente o fim da história? Que tipo de desenvolvimento ao certo se pode esperar? Antes de se discutir sobre qual o fim da história, talvez seja recomendado indicar qual o fim que não pode ser esperado. Segundo Kant, não se pode esperar um retorno ao estado de inocência e menoridade no qual o homem vivia antes do “despertar da razão”, pois “entre ele e aquela imaginária morada de delícias se interpõe a inexorável razão, que o impulsiona irresistivelmente a desenvolver suas capacidades, sem permitir-lhe retornar ao estado de rusticidade e simplicidade do qual ela o havia tirado”<sup>107</sup>. A razão impede que o homem retorne ao seu estado de inocência e representa o “guardião da porta de um paraíso, com sua espada de fogo”<sup>108</sup>. Por outro lado, o desenvolvimento da razão e das disposições originárias também não pode culminar num estado de perfeição, pois “de um lenho tão retorcido, de que o homem é feito, nada de inteiramente direito se pode fazer. Apenas a aproximação a esta idéia nos é imposta pela natureza”<sup>109</sup>.

A partir do princípio teleológico exposto anteriormente, segue-se que o progresso da espécie humana deveria culminar no desenvolvimento completo de todas as suas disposições

---

<sup>106</sup> *Idee*, Ak. VIII, 24. Também sobre isso: “O que a boa vontade deveria ter feito mas não fez, terá que ser causado finalmente pela impotência” (*TP*, Ak. VIII, 311).

<sup>107</sup> Cf. “(...) aber es lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitz der Wonne die rastlose und zur Entwicklung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft und erlaubt es nicht, in den Stand der Rohigkeit und Einfalt zurück zu kehren, aus dem sie ihn gezogen hatte“ (*Muthmaßlicher*, Ak. VIII, 115, tradução própria).

<sup>108</sup> Cf. *Anthr.*, Ak. VII, 326.

<sup>109</sup> *Idee*, Ak. VIII, 23.

originárias. Por conseguinte, o desenvolvimento se daria tanto em termos jurídicos, quanto em termos morais. Contudo, esse resultado não é tão simples de se sustentar. Mas existe uma outra possibilidade de interpretação do fim da história, segundo a qual o progresso se dá unicamente em termos político-jurídicos. Nesse caso, o “fim” da história seria a consecução de relações de direito tanto entre indivíduos quanto entre estados, de tal forma que fosse garantido o maior grau de liberdade possível compatível com a dos demais. Como as relações jurídicas internas e externas são interdependentes, Kant defende que um estado somente pode alcançar uma constituição civil perfeita na medida em que se insere numa relação de direito com os estados vizinhos, o que Kant chama de “federação das nações”. A execução de uma sociedade civil e de uma federação das nações como fins da história correspondem à quinta e à sétima proposições na *Idee*<sup>110</sup>.

Em favor da leitura que defende que o progresso na história ocorre apenas no nível das relações político-jurídicas, pode-se mencionar três argumentos:

1) Em relação ao desenvolvimento ético, o desenvolvimento jurídico possui a vantagem de poder ser, em certo sentido, acumulado. As instituições que controlam o direito podem gradativamente se aperfeiçoar no sentido de estarem cada vez mais aptas a aplicar as leis e a melhorá-las de forma que o sistema jurídico possa se aproximar da “idéia de direito”. Códigos e instituições jurídicas podem ser legados à descendência e esta pode, por sua vez, melhorá-los e assim sucessivamente. Esse processo não depende do desempenho de cada indivíduo singular em sentido estrito, mas pode ocorrer num nível mais abrangente, que pode ser chamado de social. Já a disposição moral precisa ser desenvolvida em cada indivíduo singular por si próprio e desde o início. Não se trata de um legado que se pode simplesmente se apropriar. A virtude é algo que cada um precisa conseguir por si mesmo<sup>111</sup>. Claro que, se se estivesse de posse de um conceito adequado da arte de educar, poder-se-ia abrir as portas para uma esperança de progresso bem mais consistente do que aquele que se observa atualmente<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> Cf. “O maior problema do gênero humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral” (*Idee*, Ak. VIII, 22); “O problema da instituição de uma constituição civil perfeita depende, por sua vez, do problema de uma relação externa legal entre os Estados e não pode resolver-se sem esta última” (*Idee*, Ak. VIII, 27).

<sup>111</sup> *MS*, Ak. VI, 386.

<sup>112</sup> Cf. “É entusiasmante pensar que a natureza será sempre melhor desenvolvida e aprimorada pela educação, e que é possível chegar a dar àquela forma, a qual em verdade convém à humanidade. Isso abre a perspectiva para uma futura felicidade da espécie humana. O projeto de uma teoria da educação é um ideal muito nobre e não faz mal que não possamos realizá-lo [logo]. Não podemos considerar uma Idéia [imediatamente] como quimérica e como um belo sonho só porque se interpõe obstáculos à sua realização” (*Päd.*, Ak. IX, 444). O tradutor Francisco Fontanella não traduz o advérbio “gleich” que aparece nas duas últimas frases, o que modifica completamente o significado do texto.



2) Apenas o desenvolvimento da liberdade externa pode ser observado. As mudanças do conceito de direito e o aperfeiçoamento das instituições jurídicas servem como “fio condutor” que permite a reconstrução da história humana sob o horizonte do desenvolvimento da idéia do direito. Já o progresso da liberdade interna, enquanto moralidade, é algo que só pode ser inferido indiretamente a partir das ações e ainda num sentido muito problemático. A teoria moral kantiana atribui à disposição moral do agente uma opacidade que não pode ser superada no âmbito da filosofia da história<sup>113</sup>. Mesmo que a História universal trate do sentido da história, ela ainda permanece sendo uma narrativa e, enquanto tal, precisa narrar o que, de certo modo, pode ser “percebido” ou “observado”.

3) Apenas o progresso jurídico pode ser promovido pela natureza através da sociabilidade insociável. O antagonismo das disposições “obriga” o homem a entrar numa sociedade civil, “obriga-o” a se desenvolver e, por fim, também “obriga” os estados a constituírem uma federação das nações. Mas o antagonismo não pode “forçar” o progresso moral das disposições dos indivíduos, isto é, não pode “impulsionar” o melhoramento moral dos indivíduos.

Todavia, a única vez em que Kant disse explicitamente que o progresso humano na história deveria ser esperado **apenas** no âmbito externo, isto é, no âmbito jurídico, foi em *SF*. A passagem é a seguinte:

Que lucro trará ao gênero humano o progresso para o melhor? Não uma quantidade sempre crescente da *moralidade* na disposição de ânimo, mas um aumento dos produtos da sua *legalidade* em ações conformes ao dever, sejam quais forem os motivos que as ocasionem; i.e., nos *atos* bons dos homens, que se tornarão sempre mais numerosos e melhores, por conseguinte, nos fenômenos da condição moral do gênero humano, é que se poderá situar apenas o ganho (o resultado) da sua refundição em vista do melhor.<sup>114</sup>

Mas antes de se canonizar o que é dito nessa passagem, visto que se trata do último pronuncionamento de Kant a respeito, é preciso considerar atentamente o contexto em que ela se encontra. Logo após aquele excerto encontram-se três observações importantes. *Em*

---

<sup>113</sup> Sobre a impossibilidade de determinação teórica dos verdadeiros móveis da ação: “Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, e resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sio um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela idéia, a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos de nos lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos; mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos atos, porque, quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem” (*GMS*, Ak. IV, 407).

<sup>114</sup> *SF*, Ak. VII, 91.

*primeiro lugar*, Kant afirma que não se pode justificar a moralização vinculando-a as nossas ações, pois aquela se refere ao âmbito interno e essas ao âmbito externo. Essa vinculação não pode ser justificada, pois não se pode estabelecer um vínculo unívoco entre elas<sup>115</sup>. *Em segundo lugar*, não se está autorizado a ampliar “o fundamento moral do gênero humano”, pois isso exigiria uma “nova criação”, um “influxo sobrenatural”<sup>116</sup>. *Em terceiro lugar*, Kant ressalta que se deve ter cuidado para não se prometer excessivamente, para “com razão, não incorreremos no escárnio do político, que de bom grado tomaria esta esperança pelo devaneio de uma cabeça filosófica exaltada”<sup>117</sup>.

Quanto à *primeira observação*, deve-se perceber que ela compromete inclusive a “dedução anterior” de que há uma disposição moral na espécie humana, na medida em que esta disposição foi “comprovada” pelo modo de pensar *desinteressado* dos espectadores da revolução francesa. Isso talvez não invalide a figura do “signo histórico”, mas, no mínimo, é o reconhecimento de sua frágil situação teórica. *A segunda observação* se refere a já mencionada impossibilidade de se criar “algo perfeitamente reto a partir de uma madeira tão torta”. É absurdo acreditar que, com o passar das gerações, os seres humanos passem a nascer com uma maior predisposição para agir moralmente. Mas essa restrição não exclui a possibilidade de que, mediante educação e esforço próprio, os homens possam melhorar também no aspecto da moralidade de suas ações e não apenas na legalidade. Já a *terceira observação* apresenta uma chave para se compreender adequadamente a posição de Kant. É preciso ter em mente que Kant se encontra numa “disputa de faculdades”, onde não se pode “prometer excessivamente” para não se abrir margem ao escárnio. Ora, contra advogados, juristas e políticos a questão torna-se ainda mais delicada. Eles comumente se escondem atrás de um pretenso conhecimento da natureza humana haurido e legitimado a partir da observação. Por isso Kant assume a seguinte estratégia: 1) mostra que a empiria não pode oferecer nenhum critério decisivo a respeito do futuro da espécie humana e, dessa forma, mina os argumentos dos seus adversários e conduz a discussão para outro nível, onde se supõe

---

<sup>115</sup> Cf. “Com efeito, temos apenas dados empíricos (experiências) para fundar este vaticínio: a saber, a causa física das nossas ações enquanto acontecem, que são também elas próprias fenômenos, e não a causa moral, que contém o conceito do dever do que importava ter lugar, conceito que só pode estabelecer-se de um modo puro, *a priori*.” (SF, Ak. VII, 91).

<sup>116</sup> Cf. “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 do gênero humano; para isso exigir-se-ia também uma espécie de nova criação (influxo sobrenatural)” (SF, Ak. VII, 91-92).

<sup>117</sup> Cf. “não devemos também a nós prometer excessivamente a propósito dos homens no seu progresso para o melhor para, com razão, não incorreremos no escárneo do político, que de bom grado tomaria esta esperança pelo devaneio de uma cabeça exaltada” (SF, Ak. VII, 92).

a filosofia transcendental; 2) apresenta um evento, o signo histórico, que pode ser interpretado como “demonstrando” a existência de uma disposição moral na espécie humana; 3) mas, como a natureza não pode influenciar a disposição de ânimo dos indivíduos, Kant limitou sua conclusão e sustentou que a *garantia* do progresso se estende somente ao âmbito jurídico, mas não afirma que o progresso deva se restringir a esse âmbito<sup>118</sup>.

Para resolver esse suposto impasse sobre o fim da história é preciso notar primeiro que não há, para Kant, uma contradição entre os princípios do direito e da moral e, por conseguinte, também não há contradição alguma em pensar o desenvolvimento jurídico juntamente com a moralização da espécie humana. Na *Idee*, a constituição de uma sociedade civil justa e de uma federação das nações são os fins que a natureza força o homem a alcançar pelo fato de que é apenas nesse estado de perfeita legalidade que a espécie humana encontra as melhores condições para desenvolver suas disposições<sup>119</sup>. Entretanto, da existência de condições ideais não se segue necessária e absolutamente o progresso moral da espécie humana, no sentido da liberdade interna. Em *ZeF* Kant afirma que

no interior de cada Estado, encontra-se encoberta pela coação das leis civis [uma certa maldade radicada na natureza dos homens], pois a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por um poder maior, a saber, o do governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral (*causae non causae*), mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à lei facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito. – com efeito, cada um crê por si mesmo que consideraria sagrado o conceito de direito e o acataria com fidelidade se pudesse esperar o mesmo de todos os outros – o que, em parte o governo lhe garante; deu-se, pois, assim um grande *passo para a moralidade* (se bem que não ainda um passo moral), ao aderir-se a este conceito de dever ser por si mesmo, sem tomar em conta a reciprocidade.<sup>120</sup>

Pode-se dizer que, do ponto de vista da espécie, o desenvolvimento jurídico, mesmo sendo distinto do desenvolvimento moral, deve ser considerado como uma condição do último. Mesmo que o estado de guerra seja considerado como um estado que surge naturalmente das disposições egoístas dos seres humanos e seja o *meio* que impulsiona o progresso na história, Kant vê ele como algo que deve ser superado. A guerra é algo moralmente condenável, “fonte de todos os males e corrupção dos costumes”<sup>121</sup>. Mais de uma vez, Kant salienta os prejuízos

---

<sup>118</sup> Sugere-se aqui que em *SF*, Kant não sustenta que não haverá ou que não possa haver um progresso na humanidade quanto ao desenvolvimento da liberdade interna, mas assume que não se pode garantir que isso aconteça. Como ele se encontra num contexto de disputa de faculdades, restringe sua conclusão para uma posição que as premissas transcendentais de sua filosofia da história podem sustentar. A principal premissa aqui em questão é a de uma natureza organizada que, através do antagonismo das disposições humanas na sociedade, conduz o homem para onde ele não iria por suas próprias forças.

<sup>119</sup> Cf. *Idee*, Ak. VIII, 27.

<sup>120</sup> *ZeF*, Ak. VIII, 375-376 n..

<sup>121</sup> *SF*, Ak. VII, 86.

que a guerra traz para os indivíduos (indigência pessoal), para os estados e para a espécie humana<sup>122</sup>. O próprio estado de guerra, enquanto situação onde não existem relações de direito, é um empecilho para os esforços do desenvolvimento moral, pois suga a atenção e os recursos que poderiam ser direcionados para a educação e a formação do povo. Além disso, como diz o “mote daquele grego: ‘a guerra é má porque faz mais gente má do que a leva’”<sup>123</sup>. Dessa forma, a superação do estado selvagem entre os indivíduos e entre os estados, isto é, a superação do estado hobbesiano de “guerra de todos contra todos” para um estado civil já é um grande passo *em direção* à moral. Não é ainda um passo moral, no sentido do melhoramento moral dos indivíduos, mas cria condições para isso.

Naturalmente que, com o surgimento do estado civil, também se multiplicam os vícios. “*Rousseau* não estava enganado ao preferir o estado de selvagens, se se deixar de lado o último estágio que a nossa espécie tem ainda que subir”<sup>124</sup>, a saber, a moralização. Mas é também no estado civil que surgem

as belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado, sobrepõe-se em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão deve mandar.<sup>125</sup>

Na filosofia da história de Kant revela-se o seguinte impasse: *de um lado*,

a natureza vem em ajuda da vontade geral, fundada na razão, respeitada mais impotente na prática, e vem precisamente através das tendências egoístas, de modo que dependa só de uma boa organização do Estado (a qual efetivamente reside no poder do homem) a orientação das suas forças, de modo que umas detenham as outras nos seus efeitos destruidores ou os eliminem: o resultado para a razão é como se essas tendências não existissem e assim **o homem está obrigado a ser moralmente um bom cidadão, embora não esteja obrigado a ser moralmente um homem bom**. O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios (contanto que tenham entendimento) (...). Um problema assim deve ter *solução*. **Pois não se trata do aperfeiçoamento moral do homem, mas apenas do mecanismo da natureza (...)**.<sup>126</sup>

O “mecanismo da natureza” pode conduzir e garantir o aperfeiçoamento moral até o ponto da realização de um estado civil republicano, mas não pode forçar o desenvolvimento moral do homem. *Por outro lado*,

---

<sup>122</sup> Cf. *Idee*, Ak. VIII, 26; *TP*, Ak. VIII, 310-311.

<sup>123</sup> *ZeF*, Ak. VIII, 365.

<sup>124</sup> *Idee*, Ak. VIII, 26.

<sup>125</sup> *KU*, B 395.

<sup>126</sup> *ZeF*, Ak. VIII, 366, **negitos acrescentados**.

todo o bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e penúria coruscante. Nesta situação permanecerá, sem dúvida, o gênero humano até sair, de modo como eu referi, do estado caótico das suas relações estatais.<sup>127</sup>

Em outras palavras, o desenvolvimento jurídico, sem o desenvolvimento moral dos indivíduos, nada mais é do que “penúria coruscante”. Assim, por um lado, as bases da teoria da História universal podem garantir apenas o progresso jurídico, por outro, Kant não simpatiza com a idéia de que o máximo que a espécie humana pode alcançar é um “verniz moral”. Apesar de afirmar que o progresso jurídico poderia ocorrer inclusive com um povo de demônios, Kant não acredita que a espécie humana seja apenas uma “espécie de demônios”.

Além disso, o próprio conceito de “disposição” envolve uma vinculação com a possibilidade de moralização e não se atribuiria a um “povo de demônios” uma disposição para formar uma sociedade civil, nem para um desenvolvimento moral. Portanto, responder afirmativamente a questão de se se pode amar o gênero humano ou atribuir-lhe uma disposição moral, implica na possibilidade de que o progresso do gênero humano na história ultrapasse o âmbito jurídico. Não se pode restringir o progresso do gênero humano apenas ao âmbito da liberdade externa, mas também não se pode “predizer” o progresso moral da forma como foi feito com o progresso jurídico, pois ele exige um esforço de cada geração e de cada indivíduo por si mesmo. Nesse sentido, Kant diz que, pelo término das guerras através do progresso jurídico, “a posteridade (sobre a qual não devem pesar encargos que ela não mereceu) poderá sempre progredir para o melhor, mesmo no sentido moral, sem que a causa disso seja o amor por ela, mas apenas o amor de cada época por si própria”<sup>128</sup>. Em outras palavras, o progresso jurídico é mantido pelo interesse egoísta de cada geração (antagonismo/sociabilidade insociável), mas isso, ao mesmo tempo, abre espaço para que cada geração ou indivíduo possa se desenvolver moralmente por si mesmo.

Portanto, o fim da História universal é a execução de um estado civil perfeitamente justo em consonância com o direito natural dos homens, ou seja, a realização de uma república *noumenon*, a qual pode ser chamada de “sumo bem político”<sup>129</sup>. Este fim é o que Kant chama de “ideal da razão”, conceito que expressa algo que jamais se realiza *perfeitamente* na experiência. Em outras palavras, o fim da história é algo, por definição, inalcançável. Entretanto, o intuito de uma narrativa como a História universal é mostrar que a eterna aproximação a esse ideal se encontra racionalmente garantida. Ninguém pode

---

<sup>127</sup> *Idee*, Ak. VIII, 26.

<sup>128</sup> *TP*, Ak. VIII, 311, **negrito acrescentado**.

<sup>129</sup> *SF*, Ak. VII, 91.

estabelecer *a priori* o quão próximo ao sumo bem político a humanidade pode chegar, nem o quanto o homem pode melhorar em relação à virtude. Da mesma forma que a filosofia teórica deixa em aberto o campo para a experiência empírica possível, a filosofia prática procura garantir a legitimidade de uma aproximação infinita na realização do ideal da razão prática. Nas palavras de Kant,

se existe um dever e ao mesmo tempo uma esperança fundada de tornar efetivo o estado de um direito público, ainda que apenas uma aproximação que progride ao infinito, então a *paz perpétua*, que se segue aos até agora falsamente chamados tratados de paz (na realidade armistícios), não é uma idéia vazia, mas uma tarefa que, pouco a pouco resolvida, se aproxima constantemente do seu fim (porque é de esperar que os tempos em que se produzem iguais processos se tornem cada vez mais curtos).<sup>130</sup>

Nesse sentido, as idéias práticas podem ser realmente dadas em concreto, isto é, elas podem se realizar na empiria, mas *apenas parcialmente*, enquanto uma *tarefa* que aos poucos vai sendo executada. Sua realização “é sempre limitada e defeituosa, mas *sob limites indetermináveis*, portanto, sempre sob a influência do conceito de completude absoluta”<sup>131</sup>. Em outras palavras, “**ninguém pode e deve determinar qual seja o grau supremo em que a humanidade tenha que deter-se e quão grande seja a distância que necessariamente reste entre a idéia e a sua execução**, justamente porque a liberdade pode exceder todo o limite que se queira atribuir-lhe”<sup>132</sup>. Sobre isso pode-se concluir que a História universal não garante que a espécie humana *alcançará* o sumo bem político e, muito menos, que por meio da educação se formarão homens virtuosos. O que ela pretende garantir é que é legítimo *pensar e assumir* que a humanidade progrediu e continuará progredindo em direção ao sumo bem político e que, a partir disso, oferecem-se, gradativamente, melhores condições para que também os indivíduos se desenvolvam moralmente, além de condições para que se possa desenvolver uma pedagogia cada vez mais eficiente de formação moral do ser humano.

Assim, sustenta-se que o impasse sobre o problema do fim último da História universal deve ser compreendido nos seguintes termos:

*i.* por se tratar de uma idéia, segue-se que o desenvolvimento político-jurídico quanto o desenvolvimento moral são inalcançáveis em sua completude, somente uma constante aproximação é possível;

---

<sup>130</sup> *ZeF*, Ak. VIII, 386. Também sobre isso: “Esperar um dia, por tarde que seja, a realização de um produto político, como aqui se imagina [a *Atlântica* de Platão, a *Utopia* de Morus, a *Oceana* de Harrington e a *Severambia* de Allais], é um doce sonho; aproximar-se sempre mais dele é não só *pensável* mas, até onde se pode harmonizar com a lei moral, é o *dever*, não dos cidadãos, mas do chefe do Estado” (*SF*, Ak. VII, 92).

<sup>131</sup> *KrV*, B 385, **negrito acrescentado**.

<sup>132</sup> *KrV*, B 374, **negrito acrescentado**.

*ii.* quando Kant restringe o progresso ao âmbito político-jurídico, isso se refere a garantia do progresso, visto que ele depende da atuação da natureza, em outras palavras, trata-se de uma limitação imposta pelas teses fundamentais da própria teoria da História universal;

*iii.* não se tem argumentos para restringir o progresso da humanidade ao âmbito político-jurídico, ou seja, trata-se de uma questão que fica em aberto;

*iv.* Kant acredita e algumas vezes se esforça para fazer com que seus leitores também acreditem que o progresso moral da humanidade, no sentido do desenvolvimento da liberdade interna, também é possível e inclusive vem ocorrendo.

## CAPÍTULO II - A HISTÓRIA UNIVERSAL E A FACULDADE DE JUÍZO TELEOLÓGICA

No capítulo anterior mostrou-se que a História universal depende de uma concepção teleológica da natureza. Neste capítulo, pretende-se investigar como Kant justifica a teleologia, como ela se vincula com o restante do sistema crítico-transcendental e como ela culmina no projeto de uma História universal. A ligação entre teleologia e a filosofia transcendental determina decisivamente o modo como a História universal deve ser concebida e o *status* que ela adquire em relação a outros tipos de conhecimento. Reconstrói-se a discussão sobre teleologia apenas com base na *KU* e deixa-se de lado a versão apresentada na *KrV*.

### 2.1 CARACTERIZAÇÃO DA FACULDADE DE JULGAR REFLEXIONANTE

#### a) A faculdade de julgar e as diferenças entre determinação e reflexão

Segundo Longuenesse, Kant oferece três definições lógicas de “juízo”, sendo que cada uma delas enfatiza um aspecto diferente<sup>133</sup>. Na primeira, oriunda do §19 da *Dedução transcendental das categorias*, o “juízo” é definido como “o modo de levar conhecimentos dados à unidade *objetiva* da apercepção”<sup>134</sup>. A segunda encontra-se na *Jäsche Logik*, onde “juízo” é “a representação da unidade da consciência de diferentes representações, ou a representação da relação das mesmas, na medida em que constituem um conceito”<sup>135</sup>. A terceira se encontra no §23 dos *Prolegômenos*, sendo que “os juízos, enquanto considerados mera condição da união de representações dadas numa consciência, são regras”<sup>136</sup>.

A primeira definição indica que o juízo estabelece uma relação objetivamente válida entre representações, isto é, trata do juízo enquanto um *juízo de experiência*<sup>137</sup>. O juízo de experiência possui validade objetiva, na medida em que está determinado por princípios

---

<sup>133</sup> Cf. Longuenesse, 1998, p.81-106.

<sup>134</sup> *KrV*, B 141. Discorda-se de Longuenesse, que considera essa definição de juízo como meramente lógica. Acredita-se que seja mais bem uma definição transcendental, pois é uma definição que leva em consideração a função do juízo para possibilidade de conhecimento.

<sup>135</sup> *Jäsche Logik*, Ak. IX, 101.

<sup>136</sup> *Prol.*, Ak. IV, 305.

<sup>137</sup> Cf. *Prol.*, Ak. IV, 299.



“derivados da proposição fundamental da unidade transcendental da apercepção”<sup>138</sup>. Essa unidade objetiva se distingue da unidade subjetiva produzida pela imaginação reprodutiva, a qual estabelece apenas relações segundo leis de associação. “Segundo as últimas, eu só poderia dizer: quando carrego um corpo, sinto uma pressão de peso; não porém: ele, o corpo, é pesado”<sup>139</sup>.

A segunda definição esclarece a natureza da unidade objetiva garantida pela apercepção. Outra definição correspondente encontra-se na *KrV*: “(...) todos os juízos são funções da unidade sob nossas representações, pois para o conhecimento de objeto é utilizada, ao invés de uma representação imediata, outra mais elevada que compreende sob si esta e diversas outras, e deste modo muitos conhecimentos são reunidos num só”<sup>140</sup>. A unidade estabelecida pelo juízo é discursiva. Ela ocorre através do processo de *subsunção* de intuições a conceitos e, em seguida, através da *subordinação* de conceitos inferiores a outros superiores<sup>141</sup>. “Conceitos” são definidos como “predicados de juízos possíveis” e “só é conceito por nele estarem contidas outras representações pelas quais pode se referir a objetos”<sup>142</sup>, ou seja, “um conceito jamais é referido imediatamente a um objeto, mas a alguma outra representação qualquer deste (seja intuição ou mesmo já conceito)”<sup>143</sup>. Segundo a *Jäsche Logik*, “conceito” é “uma representação daquilo que é comum a diversos objetos, logo uma representação *na medida em que pode estar contida em diferentes objetos*”<sup>144</sup>. Veja-se o seguinte exemplo:

(...) no juízo: *todos os corpos são divisíveis*, o conceito de divisível se refere a diversos outros conceitos; dentre estes, porém, se refere particularmente ao conceito de corpo e este, por sua vez a certos fenômenos que nos ocorrem. Portanto, estes objetos são representados mediatamente pelo conceito de divisibilidade.<sup>145</sup>

Pode-se dizer que a divisibilidade pode ser atribuída (ou “está contida”) na representação de corpo e, por conseguinte, também aos objetos “x”, “y” e “z”, aos quais o conceito de corpo é atribuído.

---

<sup>138</sup> *KrV*, B 142.

<sup>139</sup> *KrV*, B 142. Sobre isso: “ao caracterizar a unidade das representações alcançadas em um julgamento como ‘objetiva’, Kant não está simplesmente distinguindo ela da unidade meramente subjetiva baseada na associação (embora ele esteja obviamente fazendo isso); ele está também indicando que a validade objetiva é uma característica definicional do juízo enquanto tal. Isto não deve ser entendido, todavia, como sugerindo que toda unificação de representações sob uma forma judicativa é portanto ‘verdadeira’, isto é, conforme ao seu objeto. O ponto é, ao invés disso, que todo julgamento cognitivo faz uma afirmação sobre seu objeto proposto e portanto tem um valor de verdade (é verdadeiro ou falso)” (Allison, 2001, p.19, tradução própria).

<sup>140</sup> *KrV*, B 94.

<sup>141</sup> Segue-se aqui a terminologia de Longuenesse (1998, p.92, n23).

<sup>142</sup> *KrV*, B 94.

<sup>143</sup> *KrV*, B 93.

<sup>144</sup> *Jäsche Logik*, Ak IX, 91.

<sup>145</sup> *KrV*, B 93-94.

Ainda vinculado a isso, a seguinte reflexão é particularmente esclarecedora:

A representação da maneira como vários conceitos (enquanto tais)\* pertencem a uma consciência\*\* (em geral (não apenas a minha própria)) é juízo.

(\*) de uma maneira universalmente necessária (empiricamente ou *a priori*)

(\*\*) conceitos pertencem a uma consciência apenas na medida em que eles são pensados como subordinados, e não como coordenados com um outro (como sensações).<sup>146</sup>

Essa reflexão engloba as duas definições anteriores. Os asteriscos se referem à vinculação do juízo com a unidade objetiva da consciência e ao enlace conceitual que caracteriza a atividade de julgar humana em sua função subordinativa.

De acordo com a terceira definição, juízos são regras e “regra” é “uma asserção sob uma condição universal”<sup>147</sup>. A condição universal pode ser tanto o sujeito de um juízo quanto a premissa maior de um silogismo, por conseguinte, todo juízo pode ser considerado potencialmente como a premissa menor de um silogismo. Nesse caso, não se trata mais apenas de subordinação de conceitos, mas de uma subordinação de juízos inferiores a outros superiores, ou ainda, de condições inferiores a condições superiores. A partir disso, pode-se falar de um sistema de regras, ou de um sistema de asserções.

Essas três definições lógicas de “juízo” estão contidas, de modo mais ou menos explícito, na caracterização da faculdade de julgar (*Urteilkraft*) que se encontra na introdução da *KU*:

A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade do juízo transcendental, indica *a priori* as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva*.<sup>148</sup>

A caracterização da faculdade de julgar como “a faculdade de pensar o particular como contido no universal” corresponde ao modelo *subordinativo*, o qual é possível apenas sob a pressuposição da unidade originária da apercepção. Além disso, o universal pode ser tanto um conceito quanto uma asserção (lei), mas a relação do particular com o universal pode se dar

---

<sup>146</sup> Cf. “Die Vorstellung der Art, wie verschiedene Begriffe (als solche)\* zu einem Bewustseyn\*\* (überhaupt (nicht blos meinem)) gehören, ist das Urtheil. \* (allgemein nothwendig (empirisch oder *a priori*)); \*\* (Begriffe gehören zu einem Bewustseyn nur dadurch, daß sie unter, nicht neben einander (wie Empfindungen) gedacht werden)” (Refl. 3051 (1776-83), Ak. XVI, 633, tradução própria). Reflexão indicada por Longuenesse (1998, p.89).

<sup>147</sup> *Jäsche Logik*, Ak IX, 121.

<sup>148</sup> *KU*, B XXV-XXVI.

por dois procedimentos diferentes, seja por meio da determinação, seja através da reflexão. Esses procedimentos seguem direções diferentes, mas não excludentes.

No juízo determinante, o universal é dado e o particular apenas precisa ser subsumido. Para Kant, “todo o juízo determinante é lógico, porque seu predicado é um conceito objetivo dado”<sup>149</sup>. A determinação dos objetos ocorre por meio da determinação conceitual das intuições. Assim, por exemplo, determina-se o objeto “x” na medida que se lhe subsume ao conceito de corpo. Por inferência, também pode-se dizer agora que o corpo “x” é divisível, visto que o conceito de corpo é determinado pelo conceito de divisível. Segundo a *KrV*, o “particular” são os objetos “x” das intuições e o “universal” as categorias, as quais são leis transcendentais dadas a *priori* pelo entendimento<sup>150</sup>. Como no juízo determinante o universal é dado, sendo ele uma regra de determinação (lei), segue-se que a faculdade de julgar “não sente necessidade de pensar uma lei para si mesma, de modo a poder subordinar o particular na natureza ao universal”<sup>151</sup>. Nesse sentido, *a faculdade de julgar é uma faculdade sem autonomia*, pois não possui um princípio próprio para o ajuizamento dos objetos<sup>152</sup>. Por isso, na *KrV* a faculdade de julgar se encontra subordinada ao entendimento, sendo que ele chega a ser definido como faculdade de julgar<sup>153</sup>. Por não possuir um princípio próprio, o juízo determinante não precisa de uma crítica em separada.

Todavia, além da faculdade de julgar determinante, a faculdade de julgar também pode ser considerada

(...) como mera faculdade de *refletir*, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso (...). Refletir (*Überlegen*), porém, é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso.<sup>154</sup>

Essa definição de reflexão além de se referir à concepção lógica de formação de conceitos e leis, também abarca a definição de reflexão transcendental que Kant oferece na primeira *Crítica*<sup>155</sup>. A possibilidade de reflexão lógica já pressupõe a operação das regras universais que determinam o particular, pois, do contrário, não existiria um particular ao qual o juízo

---

<sup>149</sup> *EE*, Ak. XX, 223.

<sup>150</sup> Longuenesse (1998) defende que o novo na terceira *Crítica* não é o fato da reflexão aparecer como uma atividade importante para o conhecimento, pois a reflexão já estaria presente no processo de *aquisição originária* das categorias ou ainda na aplicação das categorias, ou seja, toda determinação pressupõe reflexão. O novo para Longuenesse é que Kant descobre a existência de juízos *meramente reflexionantes*, ou seja, a existência de juízos que por sua natureza jamais podem alcançar a determinação.

<sup>151</sup> *KU*, B XXVI.

<sup>152</sup> Cf. *EE*, Ak. XX, 202.

<sup>153</sup> Cf. *KrV*, B 94.

<sup>154</sup> *EE*, Ak. XX, 211.

<sup>155</sup> *KrV*, B 316 e 318-319.

reflexionante pudesse se aplicar. Nesse sentido, o ponto de partida do juízo reflexionante é um particular dado na intuição, mas cuja multiplicidade ainda se encontra indeterminada. A determinação do particular, enquanto um múltiplo empírico, ocorre através da determinação conceitual das intuições e se aplica em dois níveis, seja na formação de conceitos<sup>156</sup>, seja na formação de princípios que determinam a relação do particular com a natureza, isto é, na formação de leis empíricas. Mas o juízo reflexionante também pode assumir como “particular” os próprios conceitos e leis empíricas no intuito de subordiná-los a conceitos e leis superiores formando, dessa forma, um sistema de conhecimento. A procura do universal para o particular não pode ser aleatória, mas precisa ser conduzida segundo um princípio, senão “todo o refletir seria instaurado ao acaso e às cegas, portanto sem expectativa fundada de sua concordância com a natureza”<sup>157</sup>.

## **b) A conformidade a fins como princípio transcendental da faculdade de julgar**

### ***i. Derivação do princípio de conformidade a fins – Quid facti***

De acordo com a doutrina da *KrV*, o entendimento estabelece as leis transcendentais e universais da natureza no espaço e no tempo, isto é, legisla *a priori* sobre a natureza em geral. Ele concebe a natureza como um sistema de leis formais, mas não pode prescrever leis *a priori* para determinar completamente a multiplicidade empírica dos fenômenos,

pois, que a natureza em suas leis meramente formais (pelos quais ela é objeto da experiência em geral) se oriente segundo nosso entendimento, pode-se bem compreender, mas, quanto às leis particulares, sua diversidade e heterogeneidade, ela é livre de todas as restrições de nossa faculdade-de-conhecimento legisladora.<sup>158</sup>

Se, por um lado, a dedução transcendental das categorias estabeleceu as leis gerais da natureza, por outro, deixou indeterminado de que modo se pode ter acesso às leis empíricas. “Por concernirem a fenômenos determinados empiricamente, leis particulares *não* podem ser *derivadas inteiramente* das categorias, não obstante estejam todas em conjunto sob as mesmas. Para conhecer tais leis, é preciso acrescentar experiência”<sup>159</sup>. Em outras palavras, a dedução transcendental das categorias estabeleceu as leis gerais da natureza, mas teve de deixar indeterminado as regras para a determinação do múltiplo da empiria, ou seja, *a questão da determinação do particular empírico enquanto tal não foi resolvida*.

---

<sup>156</sup> Sobre o problema da formação de conceitos empíricos conferir Allison (2001, p.20-30) e Longuenesse (1998, p. 107-130).

<sup>157</sup> *EE*, Ak. XX, 212.

<sup>158</sup> *EE*, Ak. XX, 210.

<sup>159</sup> *KrV*, B 165.

A faculdade de julgar, enquanto faculdade de subordinar o particular ao universal, depara-se com a situação de precisar subordinar uma multiplicidade empírica a universais que não são dados *a priori* nem pelo entendimento, nem pela razão. Nesse caso, a atividade subsuntiva do juízo reflexionante precisa ser regrada segundo um princípio que, por um lado, não pode ser retirado da experiência, “porque este precisamente deve fundamentar a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores e por isso fundamentar a possibilidade da subordinação sistemática dos mesmos entre si”<sup>160</sup>, ou seja, deve fundamentar a experiência; por outro, não pode ser derivado de outra faculdade, pois, nesse caso, tratar-se-ia de um juízo determinante. Por conseguinte, o princípio que deve orientar a atividade de reflexão, enquanto a atividade de “comparar e manter-juntas dadas representações (...) em referência a um conceito tornado possível através disso”, precisa ser o de uma adequação da multiplicidade empírica em relação às faculdades de conhecimento humanas em sua atividade de comparação e “produção” de um universal para um particular dado. Nesse sentido lê-se que

se ocorresse um conceito ou regra, proveniente originariamente do Juízo, teria de ser um conceito de coisas da natureza, *na medida em que esta se orienta segundo nosso Juízo* e, portanto, de uma índole tal da natureza que dela não se pode fazer nenhum conceito, senão que sua disposição se orienta segundo nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais universais, que no entanto não estão dadas; em outras palavras, teria de ser o conceito de uma finalidade [Zweckmäßigkeit] da natureza, em função de nossa faculdade de conhecê-la, na medida em que para isso é requerido que possamos julgar o particular como contido sob o universal e subsumi-lo sob o conceito de uma natureza.<sup>161</sup>

Em outra passagem da *EE* lê-se que:

toda comparação de representações empíricas, para conhecer leis empíricas, e, em conformidade com estas, formas *específicas*, mas, por essa sua comparação com outras, também *genericamente concordantes*, nas coisas da natureza, pressupõe, no entanto: que a natureza, também quanto a suas leis empíricas, observou um certa parcimônia adequada a nosso Juízo, e uma uniformidade captável por nós, e essa pressuposição, como princípio do Juízo *a priori*, tem de preceder toda comparação.<sup>162</sup>

Ora, a partir dessa pressuposta concordância da natureza com a faculdade de conhecimento humana, Kant afirma que o princípio transcendental do Juízo é: “*a natureza específica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo*”<sup>163</sup>. Em outras palavras, pressupõe-se que as leis particulares da natureza empírica

---

<sup>160</sup> *KU*, B XXVI-XXVII.

<sup>161</sup> *EE*, Ak. XX, 202.

<sup>162</sup> *EE*, Ak. XX, 213. Cf. também *EE*, Ak. XX, 215.

<sup>163</sup> *EE*, Ak. XX, 216.

são organizadas sistematicamente de forma tal *como se* um entendimento (ainda que não o humano) as tivesse estruturado em favor da nossa faculdade de conhecimento<sup>164</sup>. Como “o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto chama-se fim e o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas que somente é possível segundo fins se chama *conformidade a fins* [*Zweckmäßigkeit*] da forma dessa coisa”<sup>165</sup>, segue-se que o princípio do Juízo reflexionante – na medida em que pressupõe que a multiplicidade das formas da natureza foi “criada” de forma que concorde com a faculdade de conhecimento humana – pode ser denominado de *princípio da conformidade a fins da natureza*<sup>166</sup>.

Contudo, diferente do que é dito explicitamente na *EE*, defende-se que o princípio fundamental da faculdade do juízo não é adequadamente expresso pelo enunciado: “a natureza específica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo”, pois, nesse enunciado já se está pressupondo um determinado campo de aplicação, qual seja, o âmbito da reflexão lógica que diz respeito à formação de conceitos e leis empíricas. Na verdade, o princípio fundamental deve estar na base daquela formulação, mas não pode se restringir a ela, pois ele deve ser capaz de se referir futuramente aos juízos estéticos e teleológicos. Assim, sugere-se que o princípio próprio da faculdade do juízo está subjacente àquele princípio da especificação das formas da natureza. Em outras palavras, o princípio deve ser formulado de forma que expresse a adequação entre a faculdade do juízo e a natureza, de modo que a faculdade de julgar consiga realizar o seu propósito de alcançar um sistema de conhecimentos empíricos, mas também o de refletir sobre formas particulares da natureza. Essa posição pode ser corroborada pela caracterização do princípio oferecida na segunda introdução da *KU*. Ali, Kant também fala que o princípio transcendental do Juízo representa a natureza como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do múltiplo das leis empíricas. Em seguida, no título da seção “V”, fala-se que o princípio da conformidade a fins formal da natureza é **um** princípio transcendental da faculdade do juízo, mas não diz que ele é **o** princípio fundamental. Nesse

---

<sup>164</sup> Cf. *KU*, B XXVII-XXVIII.

<sup>165</sup> *KU*, B XXVIII.

<sup>166</sup> É importante notar que Kant ressalta que o conceito de conformidade a fins do juízo reflexionante é “completamente diferente da conformidade a fins prática (da arte humana ou também dos costumes), ainda que seja pensado a partir de uma analogia com aquela” (*KU*, B XXVIII). A diferença se assenta no fato de que, por tratar-se de uma *analogia* com a faculdade prática, certas características presentes no campo da ação, tal como a intencionalidade, não são assumidas no âmbito da faculdade de julgar reflexionante, ao menos não imediatamente.

sentido, defende-se que o princípio fundamental da faculdade do juízo deveria ser formulado de forma que não se restringisse apenas à finalidade lógico-formal da natureza.

## *ii. Dedução do princípio de conformidade a fins – Quid iuris*

Segundo Kant, o princípio de conformidade a fins é um princípio que reivindica o status de um princípio *a priori* e *transcendental*. A *aprioridade* pode ser reconhecida na medida em que se trata de uma regra que determina *como é que se deve julgar* e não como efetivamente se julga. Essa necessidade não ocorre se os princípios forem simplesmente empíricos<sup>167</sup>. A *transcendentalidade* do princípio, por sua vez, diz respeito a sua característica de estabelecer as condições de possibilidade da experiência empírica em geral<sup>168</sup>. Se ele fosse um princípio metafísico<sup>169</sup>, então ele estabeleceria condições de possibilidade de determinadas experiências empíricas, mas o status transcendental exige que ele não se restrinja a certas experiências empíricas, mas se refira à possibilidade de qualquer experiência empírica. A seguinte passagem é relevante para a compreensão desses pontos:

(...) se a natureza, para cada objeto, indicou muitos outros como objetos de comparação que tenham com ele algo em comum na forma, sobre isto ela nada ensina, pelo contrário, **essa condição de possibilidade de aplicação da lógica à natureza é um princípio da representação da natureza como um sistema para o nosso Juízo**, no qual o diverso, dividido em gêneros e espécies, torna possível reduzir todas as formas naturais que apareçam, por comparação, a conceitos (de maior ou menor universalidade). (...) o Juízo pressupõe um sistema da natureza também segundo leis empíricas, e isto, *a priori*, conseqüentemente por um princípio transcendental.<sup>170</sup>

Como aponta Allison (2001, p.33), a “possibilidade de aplicação da lógica à natureza” não diz respeito aqui à aplicação de lógica formal, mas às condições que garantem uma atividade adequada da faculdade de julgar na multiplicidade da natureza, isto é, se refere as nossas habilidades conceituais e discursivas. Essa suposição é facilmente percebida na atividade científica. Assim, por exemplo, Kant questiona:

Como poderia Linné esperar delinear um sistema da natureza, se tivesse de temer que, quando encontrasse uma pedra, que denominasse granito, esta poderia ser distinguida, segundo a sua índole interna, de toda a outra, que no entanto tivesse o mesmo aspecto, e assim só pudesse esperar encontrar, sempre, coisas singulares, com que isoladas para o entendimento, mas nunca uma classe delas, que pudesse ser trazida sob conceitos de gênero e espécie?<sup>171</sup>

---

<sup>167</sup> Cf. *KU*, B XXXI.

<sup>168</sup> Cf. *KU*, B XXIX.

<sup>169</sup> O conceito de princípio metafísico tal como ele é usado aqui será esclarecido na seqüência.

<sup>170</sup> *EE*, Ak. XX, 211-212, n. (**negrito acrescentado**).

<sup>171</sup> *EE*, Ak. XX, 217.

A investigação da legitimidade do princípio de conformidade a fins da natureza enquanto um princípio transcendental está vinculada com a legitimidade do procedimento *indutivo*, pois a suposição da possibilidade de indução na natureza nada mais é do que o princípio transcendental da conformidade a fins da natureza, especialmente sob a forma do princípio de especificação. Ora, como a conformidade a fins da natureza para as nossas faculdades de conhecimento reivindica um status transcendental enquanto princípio da faculdade do juízo, torna-se necessário uma dedução transcendental, por meio da qual a legitimidade do fundamento do juízo reflexionante seja garantida, isto é, precisa ser mostrado que o princípio de conformidade a fins é um princípio que surge a priori e que é imprescindível para o funcionamento das faculdades de conhecimento.

Na Analítica da primeira *Crítica*, Kant procura mostrar que o universal (os conceitos puros do entendimento) necessariamente determina o particular. Supondo o êxito da dedução transcendental das categorias, seguem-se pelo menos dois resultados importantes para o tema aqui em questão, os quais podem ser reconhecidos nesta passagem:

[1] o entendimento possui *a priori* leis universais da natureza, sem as quais esta não seria de modo nenhum objeto de uma experiência. [2] Mas para além disso ele necessita também de uma certa ordem da natureza nas regras particulares da mesma, as quais para ele só empiricamente podem ser conhecidas e que em relação às suas são contingentes.<sup>172</sup>

O primeiro resultado é que o particular, enquanto um evento ou entidade espaço-temporal, encontra-se determinado pelas categorias do entendimento, mais do que isso, o objeto particular só existe na medida em que o múltiplo presente nas formas puras da intuição, espaço e tempo, é determinado pelas formas puras do entendimento. As categorias esquematizadas transformam-se em princípios transcendentais, ou ainda, em leis universais da natureza. Como elas estão subordinadas à unidade originária da apercepção, formam um sistema interconectado de leis, o qual constitui a estrutura da experiência empírica em geral<sup>173</sup>.

A segunda consequência é que a determinação do particular pelos conceitos do entendimento ocorre de um modo apenas parcial, ou seja, o particular é determinado segundo aquilo que nele é universal e não segundo aquilo que nele é particular. O particular empírico

---

<sup>172</sup> *KU*, B XXXV.

<sup>173</sup> O sistema de leis transcendentais sob a unidade originária da apercepção constitui “uma unidade analítica de toda a experiência” (*EE*, Ak. XX, 203). Por “unidade analítica” compreende-se o conceito de uma unidade da experiência segundo aquilo que ela tem de idêntico com todas as experiências empíricas, isto é, as leis universais da natureza. Sobre isso: “o nosso entendimento possui mesmo a propriedade que consiste em ter que ir, no seu conhecimento, por exemplo, na causa de um produto, do *universal-analítico* (de conceitos) para o particular (para a intuição empiricamente dada)” (*KU*, B 348); e *KrV*, B 133.



enquanto tal permanece indeterminado. Isso ocorre devido à natureza do entendimento discursivo humano, que consegue determinar os objetos apenas mediante conceitos, os quais são universais analíticos que jamais determinam completamente um objeto particular enquanto tal, isto é, a determinação conceitual é sempre uma determinação daquilo que é geral no particular. Os conceitos podem ser chamados de universais analíticos na medida em que eles são representações constituídas por notas comuns, isto é, representações que congregam outras representações, as quais sempre ainda podem se referir a mais de um objeto<sup>174</sup>.

O entendimento humano consegue determinar *a priori* a natureza apenas segundo as suas leis transcendentais, formando, dessa forma, um sistema da experiência em geral ou ainda de uma natureza em geral. Apesar disso, é possível

uma *tão infinita diversidade* e uma *tão grande heterogeneidade das formas* da natureza, que pertenceriam à experiência particular, que o conceito de um sistema segundo leis (empíricas) tem de ser inteiramente alheio ao entendimento, e nem a possibilidade, nem, muito menos, a necessidade de um tal todo pode ser concebida.<sup>175</sup>

A contingência das leis empíricas em relação ao entendimento humano refere-se a sua condição de, por um lado, estarem sob o domínio das leis transcendentais, mas, ao mesmo tempo, não poderem ser simplesmente deduzidas daquelas. As leis empíricas só podem ser conhecidas empiricamente<sup>176</sup>.

Apesar da diversidade das formas empíricas ser contingente com relação ao entendimento, cada uma delas “tem que possuir (segundo o conceito de uma causa em geral) a sua regra, que é lei, e por conseguinte acarreta consigo necessidade, ainda que nós, de acordo com a constituição e os limites das nossas faculdades de conhecimento, de modo nenhum

---

<sup>174</sup> Para Kant, o intelecto humano não é capaz de conceber *conceitos ínfimos*, isto é, não é possível um conceito sob o qual nenhum outro conceito estaria contido, “pois, ainda que tenhamos um conceito que apliquemos *imediatamente* a indivíduos, sempre pode haver ainda relativamente a ele diferenças específicas” (*Jäsche Logik*, Ak. IX, 97). O entendimento se refere *mediatamente* aos objetos por meio de representações gerais, apenas a sensibilidade se relaciona de modo imediato com os objetos da intuição, na medida em que nela surgem representações singulares. Pode-se dizer que isso depende da natureza do entendimento humano que não consegue abarcar o objeto imediatamente e, por conseguinte, também não consegue abarcar completamente um particular enquanto tal, isto é, abarcar todas as particularidades que constituem o objeto singular enquanto tal. Um entendimento com tal propriedade seria um entendimento que conseguisse captar o particular de modo imediato e em sua singularidade. Provavelmente estar-se-ia tratando do que Kant chama de intelecto intuitivo.

<sup>175</sup> *EE*, Ak. XX, 203; *KU*, B 344.

<sup>176</sup> Allison (2001, p. 35-42) utiliza uma terminologia bastante plausível para caracterizar os problemas envolvidos na legitimação da legalidade da natureza. Segundo ele, pode-se caracterizar o projeto da primeira *Crítica* como a tentativa de eliminar o “*caos transcendental*” nos fenômenos, isto é, a desordem no nível transcendental. Sob a condição da eliminação deste caos transcendental legitima-se a noção de uma natureza em geral. Porém, a eliminação da desordem no nível transcendental não oferece ainda qualquer garantia quanto à eliminação do “*caos empírico*”, isto é, da eliminação da desordem no nível empírico.

descortinemos essa necessidade”<sup>177</sup>. Kant não está afirmando a inexistência de legalidade nas formas empíricas, mas diz apenas que esta legalidade não é captável *a priori* e talvez também não seja captável *a posteriori*. Em outras palavras, não há uma *garantia a priori* de que as leis empíricas sejam descobertas. Essa contingência cria uma situação onde o ser humano pode se deparar com as leis empíricas de um modo meramente casual. Mas isso seria totalmente alheio à possibilidade de uma experiência empírica, pois, para Kant, “experiência empírica” não pode ser identificada com uma mera recepção de material bruto para o conhecimento, mas pressupõe a articulação sistemática de leis empíricas<sup>178</sup>.

O acaso na obtenção de leis empíricas não compromete apenas a noção de experiência e de natureza empírica, na medida em que substitui a noção de sistema pela noção de agregado, mas, inclusive coloca em dúvida a própria noção de “lei empírica”, visto que “se merecem o nome de leis (como também é exigido pelo conceito de uma natureza) tem que ser consideradas como provenientes de um princípio, ainda que desconhecido, da unidade do múltiplo”<sup>179</sup>. Em outras palavras, o próprio caráter legal e objetivo atribuído às leis empíricas fica abalado se não se puder justificar a noção de um sistema articulado de representações empíricas<sup>180</sup>.

Pode-se caracterizar o contexto dessa discussão da seguinte forma: 1) a necessidade e a articulação sistemática das leis empíricas é algo completamente contingente para o entendimento, ou seja, não podem ser simplesmente deduzidas das leis transcendentais; 2) se as leis empíricas não puderem ser articuladas segundo um princípio, solapa-se a objetividade das leis empíricas, por conseguinte, a possibilidade da experiência empírica; e, 3) a faculdade de julgar reflexiva “tem a **obrigação** [*Obliegenheit*] de elevar-se do particular da natureza ao universal”<sup>181</sup> e, dessa forma, “realizar uma experiência articulada a partir de percepções dadas de uma natureza, contendo uma multiplicidade eventualmente infinita de leis empíricas. Tal é a **tarefa** [*Aufgabe*] que existe *a priori* no nosso entendimento”<sup>182</sup>.

---

<sup>177</sup> *KU*, B XXXII-XXXIII.

<sup>178</sup> Cf. “É que sem pressupormos isso, não teríamos qualquer ordem da natureza segundo leis empíricas e por conseguinte nenhum fio condutor para uma experiência e uma investigação das mesmas que funcione com estas segundo toda a sua multiplicidade (*KU*, B XXXVI)”; e “(...) um *conhecimento empírico*, isto é, experiência” (*EE*, Ak. XX, 203)”.  
<sup>179</sup> *KU*, B XXVI.

<sup>180</sup> Em verdade, isso retoma o tema da validade objetiva dos juízos de experiência (em oposição aos juízos de percepção), os quais possuem valor de verdade na medida em que estão sob o princípio da unidade originária da apercepção.

<sup>181</sup> *KU*, B XXVII, **negrito acrescentado**.

<sup>182</sup> *KU*, B XXXIV-XXXV, **negrito acrescentado**.

A partir disso, Kant assevera que a unidade sistemática das leis empíricas e, conseqüentemente, as condições para garantir tal unidade devem ser *necessariamente pressupostas e admitidas*,

pois de outro modo não existiria qualquer articulação completa de conhecimentos empíricos para um todo da experiência, na medida em que na verdade as leis da natureza universais sugerem [*an die Hand geben*] uma tal articulação entre as coisas segundo o seu gênero, como coisas da natureza em geral, não de forma específica, como seres da natureza particulares, a faculdade do juízo terá que admitir *a priori* como princípio que aquilo que é contingente para a compreensão humana nas leis da natureza particulares (empíricas) é mesmo assim para nós uma unidade legítima, não para ser sondada [*ergründende*], mas pensável na ligação do múltiplo [*ihrer Mannigfaltigen*] para um conteúdo de experiência em si possível.<sup>183</sup>

Essa unidade pressuposta não é outra do que aquela promovida pelo princípio transcendental de conformidade a fins. Trata-se de uma pressuposição necessária, não para a representação do objeto particular, mas para a faculdade humana, à qual cabe *a tarefa* de produzir uma experiência coerente e interconectada.

Assim, o princípio de conformidade a fins é legitimado através de uma *dedução subjetiva*<sup>184</sup>. O aspecto subjetivo se refere à justificação do princípio apenas como uma atribuição da faculdade de julgar reflexionante e não como um princípio que serve para determinar os objetos da natureza. Porém, a validade subjetiva não significa que a utilização desse princípio seja opcional ou apenas recomendada, mas que se está *constrangido* a adotá-lo, pois somente dessa forma pode existir uma experiência empírica articulada. Nas palavras de Kant,

(...) **é um imperativo da nossa faculdade do juízo** de proceder segundo o princípio da adequação da natureza a nossa faculdade de conhecer, **tão longe quanto for possível**, sem (pois que não se trata de uma faculdade de juízo determinante, que nos dê esta regra) descobrir se em qualquer lugar existe ou não limites.<sup>185</sup>

Como não se trata de um princípio que determina os objetos, não se pode garantir de antemão que a natureza se adequará a nossa faculdade de conhecimento. Nesse sentido, se a aplicação do princípio é necessária, por outro, *o seu grau de abrangência* fica indeterminado, ou melhor, só pode ser estabelecido *a posteriori*. Isso está diretamente relacionado com o *status* com o qual o princípio transcendental de conformidade a fins da natureza é dotado, tema que será discutido na seqüência.

---

<sup>183</sup> *KU*, B XXXIII.

<sup>184</sup> Nesse caso, “dedução subjetiva” não se refere ao que é feito na *KrV*, a saber, a dedução subjetiva das categorias do entendimento.

<sup>185</sup> *KU*, B XLI-XLII, **negrito acrescentado**.

Como aponta acertadamente Düsing (1968, p. 59), a suposição da conformidade a fins da natureza é necessária não apenas para a “orientação” no processo de aquisição de conhecimento na empiria, mas também para um agir determinado, a saber, a realização de fins particulares no mundo. Na medida em que não se pode garantir a unificação do múltiplo em suas diversas formas e acontecimentos segundo princípios, também não se consegue alcançar fins determinados no agir, pois não se consegue conceber a seqüência de efeitos que uma determinada ação pode desencadear.

### *iii. Status do princípio transcendental de conformidade a fins*

O princípio transcendental de conformidade a fins é um princípio da faculdade de julgar “para a possibilidade da natureza, mas só do ponto de vista de uma consideração subjetiva de si própria, pela qual ela prescreve uma lei, não à natureza (como autonomia), mas sim a si própria (como heautonomia) para a reflexão sobre aquela (...)”<sup>186</sup>. Se se tratasse de um princípio que garantisse autonomia à faculdade de julgar, então ele seria um princípio do juízo determinante e atribuiria algo ao objeto da natureza.

A heautonomia do princípio do juízo reflexionante estabelece a “legalidade do contingente”<sup>187</sup>, ou seja, estabelece uma legalidade na multiplicidade empírica que permanece *a priori* como indeterminada pelo entendimento. Porém, a legalidade estabelecida pelo juízo reflexionante ainda mantém aquela multiplicidade como contingente, pois o contingente *não é determinado*. Segundo Kant,

A concebida concordância da natureza na multiplicidade de suas leis particulares com a nossa necessidade de encontrar para ela a universalidade dos princípios **tem que ser ajuizada segundo toda a nossa perspicácia [Einsicht] como contingente, mas igualmente como imprescindível para as nossas necessidades intelectuais**, por conseguinte como conformidade a fins, pela qual a natureza concorda com a nossa intenção, mas somente enquanto orientada para o conhecimento.<sup>188</sup>

Nesse sentido, Kant também afirma que o princípio da faculdade do juízo “fornece, em primeiro lugar, o conceito de uma legalidade, **objetivamente contingente**, mas **subjetivamente** (para nossa faculdade-de-conhecimento) **necessária**, isto é, uma finalidade da natureza, e aliás *a priori*”<sup>189</sup>. Trata-se de uma legalidade estabelecida *para a faculdade do juízo* poder trabalhar com o contingente e, por isso, atribui-se ao juízo reflexionante o status

---

<sup>186</sup> *KU*, B XXXVII.

<sup>187</sup> *EE*, Ak. XX, 217.

<sup>188</sup> *KU*, B XXXVIII-XXXIX, **negrito acrescentado**.

<sup>189</sup> *EE*, Ak. XX, 243, **negrito acrescentado**.

de “máxima”<sup>190</sup>, “pressuposição”<sup>191</sup>, “princípio regulativo”<sup>192</sup>, ou ainda, de “princípio heurístico”<sup>193</sup>, que necessariamente precisa orientar a atividade da faculdade do Juízo de modo que ela possa cumprir sua tarefa. Essa necessidade subjetiva se refere ao modo como o sujeito precisa encarar a natureza e não como a natureza mesma se estrutura, ou seja, o juízo reflexionante não estabelece uma legalidade sobre objetos, mas apenas sobre sua própria atividade.

Até que ponto se pode estender a conformidade a fins ideal da natureza para a nossa faculdade de conhecimento é algo contingente, isto é, não pode ser estabelecida *a priori*. Porém, mesmo que “se nos disserem que um conhecimento mais profundo ou mais alargado da natureza através da observação terá que finalmente deparar com uma multiplicidade de leis que nenhum entendimento humano é capaz de reduzir a um princípio, ficaremos (...) satisfeitos”<sup>194</sup>, pois, com a utilização do princípio de conformidade a fins, consegue-se, ao menos, articular uma experiência empírica minimamente coerente.

### **c) Juízo estético e juízo teleológico como formas do juízo reflexionante**

Acima, mostrou-se que o princípio de conformidade a fins é um princípio transcendental de validade subjetiva. Porém, também deve ser percebido que sua validade se restringe ao *uso lógico do juízo*, ou seja, serve apenas para “considerar *a priori* a natureza como qualificada para um *sistema lógico* de sua diversidade segundo leis empíricas”<sup>195</sup>. Em outras palavras, na medida em que Kant legitima a necessidade de se conceber uma *conformidade a fins lógico-formal* da natureza para a possibilidade de uma experiência empírica, ele garante o status transcendental do princípio de conformidade a fins, mas essa legitimidade fica restrita à aplicação no campo lógico.

Assim, se, por um lado, garante-se a legitimidade de considerar as formas da natureza com se adequando às condições subjetivas da faculdade de julgar, por outro, essa consideração da natureza como sistema não garante *a priori* nenhuma consequência quanto à necessidade de se considerar uma *finalidade real* nos produtos da natureza. Por mais que se conceba a natureza enquanto um sistema de leis e conceitos subordinados logicamente, não se pode assumir que existam objetos que precisem ser considerados como finais em si mesmos.

---

<sup>190</sup> Cf. *EE*, Ak. XX, 205; *KU*, B XXXIV.

<sup>191</sup> Cf. *EE*, Ak. XX, 204, 209; *KU*, B XXXVI, XLI.

<sup>192</sup> Cf. *KU*, B LVII, B 342.

<sup>193</sup> Cf. *EE*, Ak. XX, 205.

<sup>194</sup> *KU*, B XLI.

<sup>195</sup> *EE*, Ak. XX, 214.

A finalidade real ou “*finalidade absoluta* das formas da natureza” é “aquela configuração exterior e mesmo a constituição interior das mesmas, que são de tal índole, que, no fundamento de sua possibilidade, tem de ser posta uma Idéia das mesmas em nosso Juízo”<sup>196</sup>. É importante perceber que há variações tanto na terminologia, quanto em alguns aspectos das distinções conceituais no decorrer da *KU*<sup>197</sup>.

Enquanto a finalidade lógico-formal é uma pressuposição necessária para toda experiência empírica em geral, pode-se muito bem conceber uma natureza como um sistema de leis empíricas na qual não se apresente nenhuma finalidade nos objetos em si mesmos<sup>198</sup>. Um exemplo disso são as leis físico-químicas que regem o “reino mineral”, ou as leis da gravitação que governam o movimento dos corpos celestes<sup>199</sup>, ou ainda, a possibilidade de se pensar uma natureza em que nenhum objeto apresente uma configuração final em sua forma (interna ou externa). No entanto,

uma vez que temos fundamento para supor subjacente à natureza, em suas leis particulares, um princípio de finalidade, **permanece sempre possível e permitido, se a experiência nos mostrar formas finais em seus produtos, atribuir-lhes precisamente o mesmo fundamento, sobre o qual a primeira pode repousar.** (...) com isso: **temos, para a finalidade das formas da natureza que se apresentam na experiência, um princípio transcendental da finalidade da natureza de prontidão no Juízo** (...).<sup>200</sup>

Uma vez justificado o princípio de conformidade a fins no nível lógico-transcendental, abre-se espaço para utilizar esse princípio em outros níveis, *caso se apresentem as condições legítimas para sua aplicação*. Essa apresentação requer novas deduções que mostrem a

---

<sup>196</sup> *EE*, Ak. XX, 217.

<sup>197</sup> Tonelli (1957-58) reconstrói os diversos significados que a palavra finalidade assume na *KU*. Ele apresenta nove esquemas diferentes existentes ao longo da obra (incluindo um relativo ao escrito *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*). Esses esquemas seguem a seguinte ordem (conforme a teoria de Tonelli da ordem cronológica de composição da terceira *Crítica*): *Análítica do belo*; o ensaio *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia*; *Dedução e Dialética* do juízo estético; *Primeira introdução*; *Análítica do Sublime*; *Crítica do juízo teleológico*; e, por último, a *Segunda introdução*. Nesse caso, o último esquema, sugerido na *Segunda introdução*, tem a seguinte forma (Tonelli, 1957-58, p.164):

- 1) Finalidade prática;
- 2) Finalidade formal, meramente subjetiva:
  - 2.1) Finalidade ideal dos objetos da natureza – princípio regulativo da especificação da natureza;
  - 2.2) Finalidade estética da forma do objeto – princípio constitutivo em relação ao sentimento de prazer;
- 3) Finalidade real, objetiva da forma de um objeto segundo um conceito – princípio regulativo.

<sup>198</sup> Cf. “(...) o princípio do Juízo quanto à finalidade da natureza na especificação de suas leis universais de modo nenhum se estenda tão longe para que dele se infira o engendramento de *formas da natureza finais em si* (porque mesmo sem elas o sistema da natureza segundo leis empíricas, o único que o Juízo tem fundamento para postular, é possível) (...)” (*EE*, Ak. XX, 218).

<sup>199</sup> Cf. “Dessa maneira, vemos terras, pedras, minerais, e coisas semelhantes, sem nenhuma forma final, como meros agregados, contudo tão aparentados segundo seus caracteres internos e os fundamentos-de-conhecimento de sua possibilidade, que são aptos a entrar sob leis empíricas para a classificação das coisas em um sistema da natureza, sem contudo mostrar uma forma final *em si mesmos*” (*EE*, Ak. XX, 217).

<sup>200</sup> *EE*, Ak. XX, 218, **negritos acrescentados**.

necessidade subjetiva da faculdade de julgar de se utilizar de seu princípio transcendental de conformidade a fins para poder orientar sua reflexão sobre a configuração de certos objetos particulares da experiência.

Para que o princípio de conformidade a fins não se restrinja ao nível lógico-formal, mas seja aplicado ao nível real, é necessário que se tenha *a intuição* de um objeto que “mostre” uma configuração tal em suas partes internas, ou em sua forma externa, que faça com que a faculdade de julgar se “sinta obrigada” a utilizar o princípio de conformidade a fins para poder refletir sobre o particular dado. Dessa forma, de um lado, o ajuizamento de certos produtos naturais como possuindo uma finalidade em si não pode ser estabelecido *a priori*, isto é, antes da percepção de tal particular; por outro lado, se esse ajuizamento envolve necessidade e universalidade para a faculdade de julgar, então deve ser considerado como fundado em um princípio *a priori*. Por conseguinte, essa situação significa que não se trata mais de um ajuizamento transcendental em sentido estrito, mas, ainda assim, de um juízo *a priori*. Sustenta-se que o princípio de conformidade a fins, na medida em que passa a ser considerado no nível real, assume o status, em certo sentido, semelhante ao de um princípio metafísico. Esse status metafísico que o princípio de conformidade a fins assume em suas ramificações pode ser defendido com base na seguinte passagem:

Um princípio transcendental é aquele pelo qual é representada *a priori* a condição universal, sob a qual apenas as coisas podem ser objetos do nosso conhecimento em geral. Em contrapartida, um princípio chama-se metafísico, se representa *a priori* a condição, sob a qual somente os objetos, cujo conceito tem que ser dado empiricamente, podem ser ainda determinados *a priori*.<sup>201</sup>

Veja-se que, com base nessa definição de “transcendental” e “metafísico”, pode-se atribuir o caráter de “metafísico” à conformidade a fins real da natureza na medida em que ela ao mesmo tempo em que é dotada de necessidade, também exige que seja oferecida empiricamente uma representação, a qual é a “ocasião” para a aplicação do princípio. No entanto, é importante acentuar duas diferenças com relação aos princípios metafísicos tal como eles aparecem no texto *Princípios metafísicos da ciência da natureza*: 1) os princípios metafísicos da ciência da natureza possuem um status objetivo e fundam uma metafísica enquanto um conhecimento objetivo válido; 2) os princípios metafísicos da ciência da

---

<sup>201</sup> *KU*, B XXIX. Sobre a definição de metafísico no sentido como ela aparece aqui, ver *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, Ak. IV, 469-470. A concepção de Kant sobre o conceito de princípio metafísico passa por uma mudança por volta de 1786. Se na *KrV*, a noção de princípio metafísico se referia a uma pretensão dogmática pré-crítica de procurar estabelecer um conhecimento sobre o transcendente, a partir dos *Princípios metafísicos da ciência natural*, princípio transcendental passa a significar um princípio a priori não puro que estabelece as condições da experiência empírica.

natureza se referem a todos os objetos empíricos enquanto tais, já o juízo teleológico se referem a certo tipo de objetos empíricos. Nesse caso, pode-se dizer que o âmbito de abrangência dos princípios da ciência natural é bem maior do que o âmbito do juízo teleológico e estético.

A passagem do nível da finalidade lógico-formal para o ajuizamento de objetos particulares como sendo em si mesmos finais traz consigo a noção de *juízos meramente reflexionantes*. O princípio de conformidade a fins em seu nível lógico orienta a procura do universal para o particular, mas, uma vez que o universal é encontrado, o entendimento subordina o particular ao universal através do ato de determinação. Nesse sentido, pode-se dizer que o procedimento da reflexão é complementado pelo procedimento de determinação e vice-versa. Agora, a noção de um *juízo meramente reflexionante* traz à tona a peculiaridade de certas formas de juízo reflexionante que *não podem* culminar com a determinação do particular, isto é, formas de julgar que não podem ser completadas com uma determinação. Existem duas espécies de juízos meramente reflexionantes: o juízo-de-reflexão estético<sup>202</sup> e o juízo-de-reflexão teleológico<sup>203</sup>.

Levando em conta que refletir é fundamentalmente um ato de comparação de representações entre si ou com sua faculdade correspondente e, além disso, que o princípio do juízo reflexionante é o de que há um acordo entre o proceder das faculdades de conhecimento humanas e a natureza, segue-se que o juízo meramente reflexionante, enquanto um ato de reflexão, deve estar “enraizado” nesse princípio. Como aponta Düsing (1969, p.83-85), há uma diferença entre o princípio de conformidade a fins em geral e o princípio de conformidade a fins lógico-formal, o qual pressupõe a especificação das formas e das leis empíricas segundo um padrão subordinativo. Eles não são equivalentes, mas a finalidade lógico-formal já é uma espécie de especificação do princípio de conformidade a fins. Dessa

---

<sup>202</sup> Pode-se dizer brevemente apenas que no juízo-de-reflexão estético “a *apreensão* do diverso na imaginação coincide com a *exposição* de um conceito do entendimento (sem se determinar qual conceito), então na mera reflexão entendimento e imaginação concordam mutuamente em favor de sua operação, e o objeto é percebido como final meramente para o Juízo” (EE, Ak. XX, 221). Essa concordância entre imaginação e entendimento na apreensão da mera forma do objeto é uma “concordância livre”, ou ainda, uma “harmonia”, pois não se tem o objetivo de conhecer o objeto, nem de se produzir qualquer conceito dele. As principais particularidades dessa forma de juízo é que a finalidade é considerada meramente como subjetiva e nenhum conceito determinado do objeto é requerido para a reflexão, nem é engendrado por ela. Por isso, o juízo-de-reflexão estético não é um juízo-de-conhecimento.

<sup>203</sup> Segue-se aqui a interpretação de Allison (2001, p. 44-45, nota 2 em p.353) e não a de Longuenesse (1998, p163-166). Allison não considera a finalidade lógico-formal como uma forma de juízo meramente reflexionante. Dessa forma, enquanto que para Allison existem duas formas de juízo meramente reflexionante, para Longuenesse existem três. O argumento de Allison é o de que a principal característica do juízo meramente reflexionante é o da não determinabilidade, e tal não seria o caso do juízo-de-reflexão lógico-formal, o qual tem por objetivo a formação de conceitos e leis empíricas.



forma, a vinculação entre os juízos meramente reflexionantes e o princípio da faculdade do juízo reflexionante “em geral” não é a vinculação entre a finalidade estética ou teleológica com a finalidade lógico-formal, mas entre a finalidade estética ou teleológica com o princípio que também está na base da finalidade lógico-formal, a saber, o princípio fundamental e geral de que *há uma concordância ou harmonia entre as faculdades humanas de conhecimento e a natureza*. Pode-se dizer que o princípio fundamental da finalidade se diferencia em três formas, dependendo do âmbito de aplicação, a saber, o princípio da finalidade lógico-formal, o princípio da finalidade subjetiva-estética e o princípio da finalidade objetiva-teleológica.

Na dedução transcendental apresentada acima, legitima-se a finalidade lógico-formal e, conseqüentemente, o princípio que está em sua base, qual seja, o princípio da finalidade em geral. Ora, isso garante um espaço para considerar a faculdade de julgar como uma faculdade independente e dotada de um princípio transcendental próprio, ainda que seja apenas como heautonomia. Uma vez garantido isso, abre-se espaço para pressupor que o juízo estético e o juízo teleológico são princípios legítimos da faculdade do juízo reflexionante. Mas essa pressuposição, da mesma forma que foi realizada com a finalidade lógico-formal, precisa ser legitimada. Nesse sentido, como aponta Allison (2001, p. 63-64), a dedução da finalidade lógico-formal não é suficiente para legitimar o juízo-de-reflexão estético e o juízo-de-reflexão teleológico, mas serve como “prolegômeno” para a legitimação delas, visto que já garante a legitimidade do princípio da finalidade como um princípio transcendental.

A legitimação dos juízos meramente reflexionantes precisa ser constituída de pelo menos dois passos. Um deles é mostrar que os princípios dos juízos meramente reflexionantes estão enraizados naquele princípio transcendental da finalidade, por conseguinte, que se tratam de formas do juízo reflexionante. O outro passo é mostrar que os seus princípios são princípios *a priori*, isto é, envolvem necessidade e universalidade no ajuizamento de determinados objetos da intuição.

Nesse contexto coloca-se a questão: como se pode “perceber” finalidade nos produtos da natureza, visto que não se trata mais de legitimar um princípio transcendental no âmbito lógico-formal, mas de princípios que se referem a determinados produtos da natureza? Naturalmente que a possibilidade da finalidade ser percebida objetivamente fica naturalmente excluída, pois ela, de modo algum, é um conceito constitutivo da experiência: ela não é uma categoria. Mas, por outro lado, o “objeto” percebido deve “apresentar” uma determinada forma, de modo que se possa considerá-lo como belo ou como um fim natural.

## 2.2 JUÍZO TELEOLÓGICO E HISTÓRIA UNIVERSAL: A PASSAGEM DA FINALIDADE INTERNA PARA A FINALIDADE EXTERNA DA NATUREZA

### a) Juízo teleológico e o princípio transcendental de conformidade a fins

O juízo teleológico é qualificado como uma forma do juízo reflexionante, mas o modo como ele se relaciona com o princípio transcendental de conformidade a fins nem sempre é tão evidente quanto sugere à primeira vista a terminologia. Na primeira e na segunda introdução da *KU*, duas afirmações de Kant chamam a atenção e precisam ser discutidas: a primeira, *que a faculdade teleológica não é uma faculdade particular*, tal como a faculdade de juízo estética,

(...) **mas sim somente a faculdade de juízo reflexiva em geral**, na medida em que ela procede, como sempre acontece com o conhecimento teórico, segundo conceitos, mas atendendo a certos objetos da natureza segundo princípios particulares, isto é, os de uma faculdade de juízo simplesmente reflexiva e não determinante de objetos.<sup>204</sup>

A segunda, que o juízo teleológico

(...) não pode ser emitido de outro modo, a não ser por vinculação da razão com conceitos empíricos. **A possibilidade de um juízo teleológico sobre a natureza deixa-se, por isso, mostrar facilmente, sem que se possa [dürfen] colocar em seu fundamento um princípio particular do Juízo**; pois este segue meramente o princípio da razão.<sup>205</sup>

Quanto à primeira afirmação, pode-se dizer que o procedimento existente no ajuizamento teleológico é semelhante ao procedimento do juízo de reflexão lógico-formal sob o aspecto de que a comparação entre representações é realizada com o intuito de produzir uma representação conceitual. A partir dessa semelhança no procedimento, parece possível considerar o juízo teleológico como a faculdade de reflexão em geral. Entretanto, também seria incongruente com outras passagens desconsiderar as diferenças entre elas, pois o juízo teleológico é um juízo meramente reflexionante, ou seja, é de tal natureza que não pode culminar em um juízo determinante. Outra diferença é mencionada na segunda afirmação, qual seja, a de que o processo de comparação assume como padrão um conceito da razão. Veja-se que no juízo de reflexão lógico-formal, o princípio que orienta a reflexão é o de uma natureza que especifica suas formas em concordância com a faculdade de julgar. Agora, no juízo teleológico, aquele conceito de especificação não entra em questão, mas é necessário um conceito que ofereça um novo modelo para refletir sobre a relação todo/parte num

<sup>204</sup> *KU*, B LII, **negrito acrescentado**.

<sup>205</sup> *EE*, Ak. XX, 243-244, **negrito acrescentado**.

determinado produto natural. Trata-se do conceito de técnica da natureza, o qual tem origem na razão.

Quanto à segunda afirmação, defende-se que Kant não afirma que o juízo teleológico não se funda sobre a faculdade de julgar, mas que ele também pode ser compreendido a partir de um princípio da razão, na medida em que ele faz uso de um conceito que se origina dela. Se o juízo de reflexão lógico-formal supõe que a natureza especifica suas formas de modo adequado ao nosso Juízo, agora, na reflexão teleológica, supõe-se que a natureza cria certas formas analogamente ao procedimento da arte humana. Veja-se que ainda se trata de uma suposição feita pela faculdade de julgar em sua tarefa de estruturar o diverso que é dado na intuição, só que agora o conceito que orienta essa tarefa não é derivado da atividade lógica do juízo, mas do seu uso prático, o qual é dependente do uso prático da razão enquanto faculdade que oferece uma representação (uma regra) que guia o ajuizamento prático. A referência ao uso prático da razão não precisa se restringir ao uso moral-prático, mas abrange também o uso técnico-prático<sup>206</sup>. É importante notar que mesmo que o juízo teleológico se utilize de um conceito originado da razão, ele ainda se assenta sobre o princípio transcendental de conformidade a fins, na medida em que a reflexão *supõe* que pode atribuir à natureza uma causalidade análoga àquela que a faculdade da razão possui enquanto faculdade prática. Em outras palavras, na base do ajuizamento teleológico está sempre a suposição de que as formas da natureza correspondem ao procedimento da faculdade de julgar, só que agora com referência a um conceito oriundo do uso prático das faculdades, que nesse caso é subordinado à razão.

Mas, se, por um lado, o juízo teleológico pressupõe o princípio transcendental de conformidade a fins, por outro, como já foi mencionado acima, ele também não pode ser dotado de um status transcendental em sentido estrito, pois exige que uma intuição de certo tipo seja dada enquanto ocasião para a reflexão. Sobre isso, veja-se a seguinte passagem:

Outra coisa se passa quando eu encontro numa globalidade de *coisas* fora de mim, encerrada em certos limites, como por exemplo num jardim, a ordenação e a regularidade das árvores, dos canteiros, dos passeios etc. Não posso esperar deduzi-las *a priori* graças a minha própria delimitação de um espaço segundo qualquer regra. **É que são coisas existentes que devem ser dadas empiricamente para poderem ser conhecidas e não uma simples representação determinada em mim**

---

<sup>206</sup> Cf. “O que a diferencia [a idéia de um fim natural] consiste porém no seguinte: a idéia mencionada não é um princípio da razão para o entendimento, mas sim para a faculdade do juízo, por conseguinte apenas a aplicação de um entendimento em geral a possíveis objetos da experiência e na verdade naquela situação em que o juízo não é determinante, mas sim meramente reflexivo. E desse modo, embora o objeto possa ser dado na experiência, não se pode *juzá-lo*, de forma nenhuma, de modo *determinado* (para nem falar de modo adequado) mas somente é possível refletir sobre ele” (KU, B 345).

*a priori*. Por isso esta última (empírica) conformidade a fins, enquanto *real*, é dependente do conceito de um fim.<sup>207</sup>

Nesse sentido, indica-se novamente a condição de que o juízo teleológico não pode ser legitimado de um modo puramente *a priori* enquanto um princípio que garante a possibilidade da experiência empírica em geral. Não se trata de um princípio transcendental em sentido estrito, mas de um princípio que atua em um “nível metafísico”, pois ele precisa que certas representações de objetos sirvam de ocasião para que a reflexão teleológica seja requerida. Agora, para legitimar o juízo teleológico, precisa-se: primeiro, apresentar as características que os objetos precisam possuir para poderem ser considerados como candidatos à aplicação do princípio teleológico e, além disso, indicar casos empíricos nos quais essas características são encontradas; segundo, explicar por que a faculdade de conhecimento humana se sente “obrigada” a utilizar do princípio de conformidade a fins para poder conceber a possibilidade de certos produtos naturais.

#### **b) A finalidade interna e a passagem para a finalidade externa**

O conceito de uma conformidade a fins objetiva da natureza conduz ao conceito de fim natural, o qual pode ser caracterizado como um produto da natureza cuja possibilidade é compreendida apenas segundo uma legalidade na qual a representação do efeito é pensada como fundamento da causa, por conseguinte, a representação do efeito deve ser considerada como condição de possibilidade do próprio efeito. Trata-se de pensar em uma ligação causal distinta daquela que ocorre segundo a categoria do entendimento, que estabelece uma causalidade eficiente (*nexus effectivus*) onde a série das relações de causa e efeito segue apenas uma única direção. Na legalidade teleológica estão presentes na série causal dois tipos de movimentos: um que vai da causa para o efeito; e outro que vai do efeito para a causa. Esse tipo de legalidade é esclarecido através da analogia com a arte humana, onde a representação do efeito é considerada como fundamento da causa, ou ainda, em sentido semelhante, o todo é representado como fundamento ou condição de possibilidade das partes<sup>208</sup>.

---

<sup>207</sup> *KU*, B 275, **negrito acrescentado**. Também sobre isso: “(...) o conceito de uma coisa como fim natural é na verdade empiricamente condicionado, isto é, somente possível sob certas condições dadas na experiência e não abstraível delas. É sim um conceito possível somente segundo um princípio da razão no ajuizamento do objeto. Não pode por isso, enquanto princípio desta espécie, de forma nenhuma ser descortinado e dogmaticamente fundamentado segundo a sua realidade objetiva (isto é, que um objeto que lhe é conforme seja possível); e nós não sabemos se ele é um conceito meramente ideado e objetivamente vazio (*conceptus ratiocinans*), ou um conceito de razão fundador de conhecimento e confirmado pela razão (*conceptus ratiocinatus*)” (*KU*, B 330).

<sup>208</sup> Cf. *KU*, B 279; 289-290; 350.

Existem duas formas de juízo teleológico ou de conformidade a fins objetiva: uma relativa à conformidade a fins externa e a outra referente à conformidade a fins interna. *A conformidade a fins externa*, também chamada de conformidade a fins relativa, trata de uma relação entre produtos naturais na medida e que um pode ser considerado como meio para outro. Essa relação pode ser chamada de utilidade (quando se refere aos homens) ou de conveniência (quando se refere às outras coisas). Se se pensa uma série segundo a finalidade externa, então se pensa uma série de membros subordinados uns aos outros, onde cada membro intermédio tem que ser considerado como fim, ainda que ao mesmo tempo também seja considerado como meio para um outro produto na escala de conveniência. Mas essa conformidade a fins externa funda um conceito contingente de finalidade, pois estabelece uma série de meios e fins em que algo não é considerado como fim por si mesmo, mas apenas em função de outra coisa<sup>209</sup>. Por mais longa que seja essa série, ela deve ter um ponto culminante, um fim último, isto é, um produto natural que não adquire valor em função de outra coisa, mas que tem uma finalidade por si mesma, pois, do contrário, o conceito de uma finalidade externa fica esvaziado de sentido. Esse raciocínio pode ser reconstruído com base nas seguintes passagens:

*i.* “(...) descortina-se facilmente que a conformidade a fins externa (conveniência de uma coisa a outra), somente sob a condição que a existência daquilo, em relação a que a coisa é conveniente imediatamente ou de modo afastado, seja para si mesma fim da natureza, é que pode ser considerada como um fim natural externo”<sup>210</sup>;

*ii.* “Somente se admitimos que os homens tinham que viver na terra, então não podiam faltar ao menos os meios sem os quais os homens, enquanto animais, e mesmo enquanto animais racionais (mesmo que seja num grau tão baixo quanto se queira), não poderiam subsistir. Donde se segue, porém, que aquelas coisas naturais, que para esse propósito são indispensáveis, deveriam também ser consideradas como fins naturais”<sup>211</sup>;

*iii.* “Mas porque isso nunca será descoberto mediante a simples observação da natureza, segue-se daí porém que a conformidade a fins relativa, ainda que forneça

---

<sup>209</sup> Cf. “Por conseguinte, a conformidade a fins objetiva, que se fundamenta na conveniência, não é uma conformidade a fins das coisas em si mesmas, como se a areia tomada em si como efeito da sua causa, o mar, não pudesse ser concebida sem atribuir um fim a este último e sem considerar o efeito, a areia, como obra de arte. Ela é uma conformidade a fins puramente relativa e contingente relativamente à própria coisa que é atribuída (...)” (KU, B 281).

<sup>210</sup> KU, B 282-283.

<sup>211</sup> KU, B 282.

hipoteticamente indicações sobre fins naturais, não legitima nenhum juízo teleológico absoluto”<sup>212</sup>.

O conceito de *finalidade interna* de um produto natural pressupõe um tipo particular de relação entre as partes e a forma do todo, a qual não pode ser considerada como estabelecida simplesmente a partir das leis mecânicas da natureza. Pensar tal coisa como mero produto da causalidade mecânica seria o mesmo que aceitar a atuação de uma *casualidade* tão grande na formação das partes em função do todo que, finalmente, se perderia todo fio condutor para compreender sua possibilidade e funcionamento. Para evitar a falta de um fio condutor na reflexão sobre aquele produto natural é necessário supor a existência de uma causalidade final. Nesse sentido, supõe-se que as partes que compõem o produto natural foram produzidas como se tivessem em vista o bom funcionamento do todo, por conseguinte, como se a representação do todo tivesse sido determinante na produção das partes. Nessa direção, ainda que de um modo aparentemente paradoxal, Kant sugere que “uma coisa existe como fim natural *quando* (ainda que num duplo sentido) *é causa e efeito de si mesma*”<sup>213</sup>. Kant ilustra essa dupla causalidade com três casos: a) a perpetuação da espécie, na medida em que indivíduos geram outros indivíduos da mesma espécie; b) o crescimento e perpetuação do próprio indivíduo, na medida em que ele se desenvolve através de um processo de geração que não pode ser explicado como simples consumo de matéria exterior, pois se acrescenta algo de original no processo de transformação dos alimentos; c) a preservação de cada parte depende da preservação de outra e assim reciprocamente, além da capacidade de certas partes realizarem a função de outras quando ocorrem deficiências no sistema.

Tendo em vista prioritariamente o terceiro caso apresentado acima, pode-se dizer que, para que uma coisa seja considerada como constituída segundo uma finalidade interna, isto é, para que ela seja considerada como *fim natural*, ela precisa satisfazer dois requisitos:

*i. a funcionalidade das partes:* as partes (segundo a sua existência e a sua forma) somente são possíveis mediante a sua relação com o todo, ou seja, as propriedades de cada parte são estabelecidas segundo a função que cada uma delas exerce em relação com todas as outras e, por conseguinte, dependendo do papel que cada parte desempenha dentro do todo.

*ii. a auto-produção das partes:* as partes dessa coisa devem se ligar de tal modo que elas sejam reciprocamente causa e efeito de sua forma, isto é, as partes *se desenvolvem e se mantêm* unicamente na medida em que elas estabelecem relações recíprocas; pode haver interferência externa no desenvolvimento das partes, mas *a dinâmica da produção das partes*

---

<sup>212</sup> *KU*, B 283, **negrito acrescentado**.

<sup>213</sup> *KU*, B 286.

deve ser algo coordenado segundo a relação interna estabelecida entre as partes de tal forma que se pressupõe a atuação de uma *força formadora* e não apenas de uma *força motora*.

Segundo Kant, esses dois requisitos devem ser usados conjuntamente:

[i.] Num tal produto da natureza cada uma das partes, assim como só existe mediante as restantes, também é pensada *em função* das outras e por causa do todo, isto é, como instrumento (órgão). No entanto isto ainda não basta (pois que ela também poderia ser instrumento da arte e desse modo ser representada em geral somente como fim). [ii.] Pelo contrário, quando um órgão *produz* as outras partes (por consequência cada uma produzindo reciprocamente as outras), não pode ser instrumento da arte, mas somente da natureza, a qual fornece toda a matéria aos instrumentos (mesmo aos da arte). Somente então e por isso poderemos chamar a um tal produto, enquanto ser *organizado e organizando-se a si mesmo*, um *fim natural*.<sup>214</sup>

Veja-se que, de acordo com o primeiro critério, tanto um organismo quanto um objeto da arte (um relógio, por exemplo) são coisas determinadas segundo a *funcionalidade* das partes em relação ao todo, mas apenas uma coisa cujas partes se *autoproduzem* pode ser chamada de um produto natural dotado de finalidade natural objetiva, isto é, somente um organismo pode ser chamado de *fim natural*. A partir disso, pode-se definir os seres organizados de acordo com o seguinte princípio: “*um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio*. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego”<sup>215</sup>.

Portanto, para Kant,

(...) os seres organizados são os únicos na natureza que, ainda que também só se considerem por si e sem uma relação com outras coisas, têm porém que ser pensados como possíveis enquanto fins daquela mesma natureza e por isso como aqueles que primeiramente proporcionam uma realidade objetiva ao conceito de um fim que não é um fim prático, mas sim um fim da *natureza* e, desse modo, à ciência da natureza o fundamento para uma teleologia, isto é, um modo de ajuizamento dos seus objetos segundo um princípio particular que doutro modo não estaríamos autorizados a nela introduzir (porque não se pode de maneira nenhuma compreender *a priori* a possibilidade de uma tal espécie de causalidade).<sup>216</sup>

Ora, *a existência de organismos na natureza é a ocasião para se aplicar o princípio teleológico de conformidade a fins à natureza*, além do fato de que ele pode, em certo sentido, ser experienciado e corroborado pela observação<sup>217</sup>. Porém, um princípio que reivindica

---

<sup>214</sup> *KU*, B 291-292.

<sup>215</sup> *KU*, B 295.

<sup>216</sup> *KU*, B 295.

<sup>217</sup> Quando se fala aqui que “existem organismos na natureza”, não se quer dizer que existem coisas na natureza que se estruturam finalisticamente, mas que existem coisas na natureza que apresentam uma estruturação interna tão particular, que não se consegue explicá-las completamente como sendo produto da causalidade mecânica. Dessa forma, pode-se dizer que existem certos produtos naturais dotados de certas propriedades que ultrapassam a capacidade *explicativa* humana, mas que podem ser *pensados* através da causalidade final. Ora, nesse sentido,

necessidade e universalidade, tal como o princípio do juízo teleológico, precisa ser legitimado mediante uma dedução. Veja-se que até o momento mostrou-se que: a) o ajuizamento teleológico se assenta sob o princípio transcendental de conformidade a fins; b) o ajuizamento teleológico encontra apenas nos organismos uma ocasião adequada para aplicação, ou seja, apenas a finalidade interna apresenta as condições adequadas para a aplicação da noção de teleologia. Falta ainda apresentar as justificativas para se aplicar necessariamente o princípio teleológico na reflexão sobre certos produtos naturais e, por fim, apresentar qual o status que esse princípio assume dentro do sistema dos conhecimentos humanos.

Como já foi mencionado anteriormente, o entendimento humano é de tal espécie que tem de ir do universal para o particular, ou seja, só determina e, por conseguinte, conhece um objeto em sentido estrito, quando o particular é subsumido sob o universal. Essa natureza discursiva do entendimento humano não se reflete apenas no modo como ocorre a formação de conceitos empíricos, mas também determina o modo como é pensada a relação entre as partes e o todo num produto natural. Para um entendimento discursivo, “um todo real da natureza deve ser considerado somente como efeito das forças motoras concorrentes das partes”<sup>218</sup>, ou seja, representa-se o todo como dependente das partes e produzido segundo uma geração mecânica<sup>219</sup>.

Mesmo que o entendimento discursivo só consiga *explicar* a união das partes de uma coisa por meio de um processo que vai das partes ao todo, a experiência apresenta uma multiplicidade de produtos naturais que se caracterizam como seres orgânicos, nos quais é extremamente contingente, isto é, casual considerá-los como meros produtos da causalidade mecânica. Essa *casualidade* seria tão grande que

[de] modo nenhum uma razão humana (nem qualquer outra finita, que quanto à qualidade fosse semelhante à nossa, mas que do ponto de vista do grau a ultrapassasse em muito) pode esperar compreender a geração, nem mesmo de uma folhinha de erva a partir de causas simplesmente mecânicas.<sup>220</sup>

---

pode-se dizer que existe um algo na natureza que o ser humano precisa chamar de organismo, dado as suas limitações cognitivas.

<sup>218</sup> KU, B 349.

<sup>219</sup> Cf. “Ora, se considerarmos um todo da matéria, segundo a sua forma, como um produto das partes e das respectivas forças da faculdade de se ligarem espontaneamente (acrescentadas outras matérias que se juntam umas às outras), nesse caso representamo-nos uma forma de geração mecânica” (KU, B 351).

<sup>220</sup> KU, B 353.



“A impossibilidade de um Newton da ervinha”<sup>221</sup> reflete a limitação do entendimento discursivo de não poder explicar completamente a produção de um organismo por meio da causalidade mecânica. Nesse sentido, Kant também alerta que

(...) querer perseguir o simples mecanismo onde a conformidade a fins se mostra, sem qualquer dúvida, para a investigação racional da possibilidade das formas da natureza, através das suas causas, em relação com uma outra espécie da causalidade, tem que levar a razão a divagar de modo fantasista no meio de impensáveis fantasmas de poderes da natureza, assim como a tornava exaltada [*schwärmerisch*] uma simples forma de explicação teleológica que não tome em consideração o mecanismo da natureza.<sup>222</sup>

Mesmo sendo absolutamente certo que não se pode tornar completamente compreensível a possibilidade de um organismo por meio da causalidade mecânica, a razão humana “*exige*” que se busque indefinidamente a unidade da experiência empírica tanto no âmbito das leis empíricas, quanto da explicação de certos produtos naturais<sup>223</sup>. Trata-se da *tarefa* que a razão teórica assume de produzir uma experiência empírica coerente. Mas esse empreendimento só pode ser levado a cabo na medida em que a faculdade do juízo for orientada segundo um princípio, pois uma legalidade somente pode ser estabelecida na medida em que a faculdade responsável funcione de acordo com um princípio. Se existe *a priori* na razão a *tarefa* de investigar a possibilidade de uma experiência empírica, então essa busca não pode ocorrer de modo aleatório. Portanto, a razão “*exige*” uma compreensão dos produtos naturais que se apresentam como seres organizados, mas essa compreensão somente pode ser alcançada se for realizada segundo um princípio. Nesse sentido, se, por um lado, o ser humano apenas pode *explicar e conhecer* o que acontece segundo as regras da causalidade mecânica, por outro, a causalidade segundo fins é exigida pela razão como um guia para a reflexão sobre determinados produtos naturais que ultrapassam a capacidade explicativa do entendimento discursivo<sup>224</sup>.

---

<sup>221</sup> Essa expressão é utilizada por Marques (1987, p.213). Também sobre isso: “Até é bem certo que não chegamos a conhecer suficientemente os seres organizados a partir de princípios da natureza simplesmente mecânicos e ainda menos explicá-los. E isso é tão certo que se pode afirmar sem temer que é absurdo para o ser humano, nem que seja colocar uma tal hipótese ou esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar, nem que seja somente a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou. Pelo contrário, deve-se pura e simplesmente negar esta perspicácia ao ser humano” (KU, B 337-338).

<sup>222</sup> KU, B 356.

<sup>223</sup> Cf. “Mas embora o particular, como tal, contenha algo de contingente relativamente ao universal, **a razão exige**, não obstante, unidade na ligação de leis particulares e em consequência legalidade (legalidade essa do contingente a que chamamos conformidade a fins) (...)” (KU, B 344, **negrito acrescentado**).

<sup>224</sup> Cf. “O nosso entendimento possui por isso algo que lhe é próprio para a faculdade do juízo: por si mesmo, no conhecimento, o particular não é determinado pelo universal e por isso este não pode ser deduzido unicamente daquele. Não obstante, este **particular deve entrar, na multiplicidade da natureza, em acordo com o universal** (através de conceitos e leis), e poder ser subsumido neste. Tal acordo tem que ser muito contingente

Tendo em vista esse contexto, também se atribui ao princípio de conformidade a fins teleológico o caráter de *princípio regulativo*, isto é, de um princípio que não pode ser usado para a determinação dos objetos, mas que, ao mesmo tempo, é uma condição *necessária* para a faculdade de juízo humana. Diz-se também que esse princípio é dotado de uma *necessidade subjetiva* na medida em que é válido necessariamente para a faculdade de juízo humana, tal como se se tratasse de um princípio objetivo, mas sob a condição de que se tenha consciência de que ele não pode ser usado para *explicar* a possibilidade das coisas mesmas (ainda que consideradas como fenômenos). Pode-se dizer ainda que se está *obrigado* a assumir o princípio de conformidade a fins teleológico como um *princípio heurístico para investigar as leis particulares da natureza que atuam na formação dos seres organizados*<sup>225</sup>. Assim, se a proposição “o todo é produto da soma das partes” (proposição que se assenta sob o princípio da causalidade mecânica) possui validade objetiva para a faculdade de juízo determinante, a proposição “as partes somente são possíveis tendo em vista a representação do todo” é uma proposição fundamental subjetiva simplesmente para a faculdade de juízo reflexiva.

Agora, para estabelecer a passagem da conformidade a fins interna à conformidade a fins externa, precisa-se discutir se Kant assume que o princípio de conformidade a fins, o qual funda o conceito de uma técnica da natureza, orienta-se de forma *intencional* ou *não intencional*. Na *Análitica da faculdade de juízo teleológica*, Kant afirma que “[para] que a Física assim permaneça rigorosamente nos seus limites, abstrai-se da questão de saber se os fins naturais são *intencionais* ou *não intencionais*, pois isso seria uma intromissão num assunto que não lhe diz respeito (a saber, o da metafísica)”<sup>226</sup>. Nesse sentido, Kant acrescenta que, quando se fala da teleologia da natureza, trata-se a conformidade a fins como se fosse intencional, “mas todavia simultaneamente de forma a atribuir essa intenção à natureza, isto é,

---

sob tais circunstâncias e sem um princípio definido para a faculdade do juízo” (*KU*, B 348, **negrito acrescentado**).

<sup>225</sup> Cf. “Por outro lado, é de igual modo uma máxima necessária da razão não passar ao lado do princípio dos fins nos produtos da natureza, já que, ainda que não nos torne mais compreensível o tipo de geração dos mesmos, ele é todavia um **princípio heurístico** para investigar as leis particulares da natureza, posto que **não se queira disso fazer qualquer uso para assim explicar a natureza** e na medida em que se lhes quiser ainda somente chamar fins da natureza, ainda que elas apresentem visivelmente uma unidade intencional de fins, isto é sem procurar o fundamento da possibilidade das mesmas para além da natureza” (*KU*, B 355, **negritos acrescentados**).

<sup>226</sup> *KU*, B 307. Também sobre isso: “A expressão ‘um fim da natureza’ já evita suficientemente esta confusão, para que a ciência da natureza e a ocasião que ela oferece ao ajuizamento *teleológico* dos seus objetos não se confundam com o estudo de Deus e por isso com uma dedução *teológica*. (...) Daí que ela não deva saltar por cima das suas fronteiras para trazer a si mesma, como princípio doméstico, aquilo cujo conceito não se adequa a absolutamente nenhuma experiência e **a que só podemos ousar depois da realização plena da ciência da natureza** (*KU*, B 305-306, **negrito acrescentado**). Esse trecho em negrito é importante para a argumentação que segue.

à matéria”<sup>227</sup>. Isso é feito no intuito de enfatizar que se trata apenas de um princípio da faculdade reflexiva. Porém, na *Dialética da faculdade de juízo teleológica*, Kant ultrapassa os limites que a *Analítica* oferecia à discussão e afirma:

(...) poder-se-ia deixar esta questão ou tarefa completamente encerrada e não resolvida para a especulação, pois se nos contentarmos em ficar no interior dos limites do simples conhecimento da natureza, tais máximas são suficientes para estudar a natureza e perseguir os seus segredos escondidos, tão longe quanto alcançam as forças humanas. Trata-se de um pressentimento [*gewisse Ahnung*] da nossa razão ou, por assim dizer, de um aceno [*Wink*] que a natureza nos faz, de forma a que, mediante aquele conceito de causas finais, pudéssemos até ultrapassá-la e ligarmo-nos a ela própria no ponto mais alto da série das causas, se abandonarmos a investigação da natureza (ainda que não tenhamos avançado aí muito) ou ao menos se a deixarmos de lado por algum tempo e tentarmos sondar antes aonde conduz este elemento estranho na ciência da natureza, isto é, o conceito de fins da natureza. (.....) Ora, aqui aquela máxima incontestada teria na verdade que transformar-se num problema que abre para um vasto campo de discussões.<sup>228</sup>

Veja-se que Kant usa uma linguagem simbólica ao dizer que a razão tem um *pressentimento* e quer saber até onde pode levar a reflexão sobre a conformidade a fins da natureza. Na verdade, trata-se da figura do “*interesse teórico*” da razão, já mencionada por Kant em outros textos. Esse interesse se refere à ampliação da investigação sobre a conformidade a fins na natureza, uma ampliação que “quer” culminar no incondicionado. Esse interesse reflete a natureza da razão enquanto “uma faculdade de princípios que caminha para o incondicionado na sua exigência mais extrema”<sup>229</sup>. Sob esse novo aspecto, a saber, o de uma “razão interessada” em saber até onde a reflexão teleológica pode conduzir, Kant passa a discutir qual teoria, dentre as teorias idealistas e realistas da finalidade, seria a mais justificável tendo em vista os limites da razão e o conceito de uma causalidade teleológica. Percebe-se que essa discussão só ganha espaço sob a premissa de uma razão interessada e, por isso ela não tem espaço na *Analítica*, onde o objetivo é apenas discutir a função e a legitimidade da teleologia para a possibilidade de uma experiência coerente de certos produtos naturais.

Através de uma argumentação por exclusão, Kant assume a posição *teísta* como a única legítima, mas com a importante ressalva de que não se trata, de forma alguma, de uma

---

<sup>227</sup> Cf. “Para que deste modo também não se incorra na menor suspeita de pretender misturar algo, os nossos fundamentos de conhecimento, que não pertencem em absoluto à Física, isto é, uma causa sobrenatural, falamos, então, na teleologia da natureza, como se a conformidade a fins nela fosse intencional mas todavia simultaneamente de forma a atribuir também esta intenção à natureza, isto é, à matéria. Através disto pretende-se indicar (porque aqui não há lugar para nenhum mal entendido, na medida em que ninguém pode de certo atribuir intenção no sentido próprio do termo a uma matéria inanimada) que esta palavra aqui somente significa um princípio da faculdade de juízo reflexiva, não da determinante e por isso não deve introduzir nenhum fundamento especial da causalidade” (*KU*, B 308).

<sup>228</sup> *KU*, B 319-320.

<sup>229</sup> *KU*, B 339.

afirmação dogmática que reivindique um status constitutivo para o conhecimento<sup>230</sup>. Nesse sentido Kant defende que

(...) *segundo a constituição específica das minhas faculdades de conhecimento* não posso julgar de outro modo a possibilidade daquelas coisas e a respectiva produção, senão na medida em que penso para aquelas uma causa que atua intencionalmente, a qual é produtiva **segundo a analogia** com a causalidade de um entendimento.<sup>231</sup>

Mas é importante perceber que esse conceito de Deus, a que chega a reflexão sobre a conformidade a fins, possui apenas as notas de uma inteligência que age intencionalmente a partir de fora do mundo. Esse conceito funciona como um princípio que articula e unifica os dois tipos de causalidade, a mecânica e a final. Todavia, a ele ainda não se pode atribuir qualquer nota referente a aspectos prático-morais ou ao estabelecimento da personalidade. Outra questão que precisa ser observada é a de que as propriedades de um intelecto que age intencionalmente são atribuídas apenas *analogicamente* a Deus, ou seja, tal como exposto nos *Prolegômenos*, não se está determinando objetivamente as propriedades de um suposto Deus, mas se está atribuindo analogicamente certas propriedades a Ele de modo que se obtenha um arcabouço conceitual básico que permita refletir de um modo coerente sobre a conformidade a fins no mundo<sup>232</sup>.

---

<sup>230</sup> Cf. “No entanto nada mais podemos dizer a não ser que, segundo a constituição e os limites das nossas faculdades de conhecimento (na medida em que não descortinamos o primeiro fundamento interno deste mecanismo), não temos que procurar de nenhum modo na matéria um princípio de relações finais determinadas, pelo contrário não nos resta mais nenhuma espécie de ajuizamento da geração dos seus produtos senão aquela que se faz mediante um entendimento superior como causa do mundo. Mas isto é somente um fundamento para a faculdade de juízo reflexiva, não para a determinante e não pode justificar simplesmente nenhuma afirmação objetiva” (*KU*, B 328-329).

<sup>231</sup> *KU*, B 333, **negrito acrescentado**. Também sobre isso: “Contudo para nós, seres humanos somente a fórmula limitada é possível: não podemos pensar de outro modo e conceitualizar a conformidade a fins, a qual tem ela mesma que ser colocada na base do nosso conhecimento da possibilidade interna de muitas coisas da natureza, a não ser na medida em que a representamos, e ao mundo em geral, como um produto de uma causa inteligente (de um Deus)” (*KU*, B 336-337).

<sup>232</sup> Sobre a noção de conhecimento por analogia veja-se a seguinte passagem: “Quando digo: somos obrigados a ver o mundo *como se* ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade suprema, não digo na realidade mais do que: assim como um relógio, um navio, um regimento, se referem ao relojoeiro, ao construtor, ao comandante, assim o mundo sensível (ou tudo que constitui o fundamento deste complexo de fenômenos) refere-se ao desconhecido, que através disso conheço não pelo que é em si mesmo, mas o que é para mim, a saber, em relação ao mundo, do qual sou parte. §58 Um conhecimento desta espécie o é *por analogia*, que não é, como comumente se entende, uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas significa uma semelhança perfeita de duas relações entre duas coisas completamente dessemelhantes\*. (\*) (...) Por meio desta analogia posso dar um conceito de relação das coisas que me são totalmente desconhecidas. Por exemplo, como se relaciona a promoção da felicidade das crianças = a com o amor dos pais = b, como a prosperidade do gênero humano = c com o desconhecido em Deus = x, o que denominamos amor; não que este tenha a mínima semelhança com qualquer inclinação humana, mas porque podemos pôr sua relação com o mundo como semelhante com a que as coisas do mundo têm entre si. Mas o conceito de relação é aqui simples categoria, a saber, o conceito de causa, que nada tem a ver com sensibilidade” (*Prol.*, Ak. IV, 357-358, n.). Assim, o conhecimento por analogia funda o que Kant chamou de antropomorfismo *simbólico*, o qual evita a forma pré-crítica de antropomorfismo *dogmático* atacada por Hume. Também sobre isso em *KU*, B 449.

Além do desdobramento da reflexão teleológica, também questões relativas a aspectos sistemáticos conduzem ao conceito de Deus. Pode-se listar ao menos dois motivos sistemáticos para se pensar num Deus ou num *intellectus archetypus*, a saber: 1) a necessidade de se pensar num entendimento originário que garanta o acordo das leis da natureza com o princípio de conformidade a fins teleológico da faculdade de julgar humana<sup>233</sup>; 2) a representação da possibilidade de um entendimento que conceba a produção de um organismo através da geração mecânica, isto é, a não exclusão da possibilidade de um entendimento que consiga representar todos os produtos naturais segundo as leis da causalidade eficiente, pois, se isso não fosse garantido, então isso significaria o mesmo que afirmar que a única forma possível de conceber a formação de organismos é segundo a maneira humana. Por conseguinte, estar-se-ia defendendo uma posição dogmática que afirma que se pode conhecer o supra-sensível, a “coisa-em-si”. Isso seria o mesmo que *demonstrar* que a geração completa de um organismo através de leis mecânicas é *impossível*<sup>234</sup>. Por esses dois motivos chega-se ao conceito de um ser que possui um entendimento intuitivo. Kant caracteriza esse entendimento como sendo capaz de ir

do *universal-sintético* (da intuição de um todo como tal) para o particular, isto é, do todo para as partes. Entendimento que, por isso, não contém em si – do mesmo modo que a representação do todo – a *contingência* da ligação das partes, para tornar possível uma forma determinada do todo (...).<sup>235</sup>

Na verdade, essa caracterização do funcionamento de um entendimento intuitivo é realizada por oposição ao funcionamento de um entendimento discursivo, mas isso não garante que se possa compreender exatamente em que consiste esse funcionamento. A caracterização do entendimento intuitivo se sustenta sobre a necessidade de garantir a possibilidade de uma outra “situação epistêmica” que não aquela de um entendimento

---

<sup>233</sup> Cf. *KU*, B 348.

<sup>234</sup> Cf. “Daqui não se segue contudo, como precisamente se demonstrou, que a geração mecânica de um tal corpo é impossível, pois isso equivaleria a dizer que é impossível (i.e. contraditório) representar uma tal unidade na conexão do múltiplo *para qualquer entendimento*, sem que simultaneamente a idéia daquela unidade [de um todo como fim] seja a causa geradora da mesma, isto é, sem produção intencional. No entanto, é o que de fato aconteceria se estivéssemos legitimados a considerar seres materiais como coisas em si mesmas” (*KU*, B 351). Além disso, em outra passagem mais adiante Kant diz que “[de] modo nenhum uma razão humana (nem qualquer outra finita, que quanto à qualidade fosse semelhante à nossa, mas que do ponto de vista do grau a ultrapassasse em muito) pode esperar compreender a geração, nem mesmo de uma folhinha de erva a partir das causas simplesmente mecânicas” (*KU*, B 353, passagem já citada anteriormente). Perceba-se que, se todo o entendimento discursivo precisa se utilizar da noção de conformidade a fins para refletir sobre produtos naturais organizados e, ao mesmo tempo, ainda pretende-se manter a fórmula crítica de que só se conhece fenômenos, segue-se que é necessário representar a possibilidade de um entendimento de outra espécie (um entendimento intuitivo) que possua outro modo de compreender a produção de seres organizados. Nesse sentido, pensar um intelecto intuitivo para limitar a validade do conceito de finalidade é sistematicamente tão necessário quanto na primeira crítica foi assumir o conceito de noumenon para restringir o conhecimento aos fenômenos.

<sup>235</sup> *KU*, B 349.

discursivo. Entretanto, da possibilidade de se *conceber* uma “situação epistêmica” distinta daquela de um entendimento discursivo não se segue que se possa *compreendê-la*. Kant oferece alguns exemplos: um deles é o de que um entendimento intuitivo não distingue entre possibilidade e efetividade<sup>236</sup>.

É importante perceber que nesses vários caminhos, pelos quais a discussão sobre teleologia conduziu ao conceito de Deus, sempre se alcançou apenas notas teóricas. Tem-se, assim, um conceito de um entendimento intuitivo que atua intencionalmente como fundamento do mundo sensível. “Deus” não assume um papel na justificação do princípio de conformidade a fins, mas atua como um conceito que se articula com aquele princípio enquanto um elemento sistemático resultante de uma reflexão conseqüente. Em outras palavras, a função do conceito não é justificar o emprego das máximas da investigação teleológica, mas entrar como um elemento conseqüente, mas necessário na medida em que o princípio de conformidade a fins teleológico já se encontra legitimado enquanto um princípio subjetivamente necessário. Nesse sentido, o conceito de Deus a que chega a reflexão teleológica dedicada a orientar a investigação da natureza não estabelece qualquer nota relativa a atributos prático-morais.

Anteriormente, viu-se que a conformidade a fins *externa* das coisas da natureza não justifica por si mesma nenhum juízo teleológico, mas possui apenas o status de um princípio contingente, mesmo para a faculdade de juízo reflexionante. Porém, uma vez que se alcança a justificação do princípio de conformidade a fins *interna*, surge um novo contexto a partir do qual se discute a finalidade externa. A seguinte passagem apresenta essa mudança:

Por isso somente a matéria, enquanto matéria organizada, necessariamente e por si mesma, conduz ao conceito dela como um fim natural, porque esta sua forma específica é simultaneamente produto da natureza. **Mas este conceito conduz então, necessariamente, à idéia da natureza no seu todo como um sistema segundo a regra dos fins, idéia a que deve então subordinar-se todo o mecanismo da natureza segundo princípios da razão (ao menos para assim experimentar os fenômenos da natureza).** O princípio da razão cabe-lhe então de modo somente subjetivo, isto é, como máxima: tudo no mundo é bom para alguma coisa; nada nele é em vão; e temos o direito, e mesmo o dever, através do exemplo que a natureza

---

<sup>236</sup> Cf. *KU*, B 340. Sugere-se que um entendimento intuitivo seria capaz de conceitos ínfimos, o que seria algo completamente distinto do que se entende por conceito, enquanto representação por notas comuns. Nesse caso, o próprio conceito de conceito precisaria ser modificado. Um conceito ínfimo seria algo análogo a uma representação conceitual que fosse capaz de determinar completamente um objeto particular, por conseguinte, seria um conceito que conseguisse individualizar objetos. Nesse caso, ele precisaria englobar notas relativas à situação espaço-temporal do indivíduo. Pode-se dizer que o *intellectus archetypus*, quando pensa num objeto qualquer, está de posse de um conceito que possui todas as notas que correspondem a todas as propriedades daquele objeto. Essa situação epistêmica é concebível, mas incompreensível ao ser humano.

nos dá nos seus produtos orgânicos, de nada esperar dela e das suas leis senão aquilo que é conforme a fins no seu todo.<sup>237</sup>

Uma vez que a conformidade a fins interna se encontra legitimada enquanto princípio subjetivamente necessário do juízo reflexionante, segue-se *necessariamente* que se possui o *direito* e mesmo o *dever* de utilizá-lo como uma máxima também na reflexão da natureza como um todo. Isso ocorre pelo fato de que seria no mínimo estranho pensar uma natureza que age conforme a fins internamente em seus produtos, mas que em seu todo, isto é, no modo como as coisas se relacionam na natureza, não há qualquer sistema segundo a regra dos fins. Note-se que na base dessa suposição está a concepção de uma natureza sabiamente organizada, a qual é produto de um Deus igualmente sábio que age intencionalmente. Portanto, a finalidade externa fica legitimada de um modo indireto com base no raciocínio de que não há motivos para que algo seja pensado como intencionalmente organizado sob certo aspecto e, ao mesmo tempo se encontre como destituído de finalidade, sob outro aspecto.

Ora, pode-se dizer que, enquanto o princípio da finalidade interna é um princípio constitutivo para a faculdade de juízo reflexionante, o princípio da finalidade externa ou da conveniência é apenas legitimado como um princípio regulativo para a própria faculdade de juízo reflexionante. Em outras palavras, se a finalidade interna é subjetivamente necessária na reflexão dos produtos naturais para a promoção de uma experiência empírica coerente, a finalidade externa se apresenta sempre como algo útil, mas não imprescindível para a possibilidade da experiência empírica. Nesse sentido, pode-se dizer que a finalidade externa é legitimada por uma via teórica, mas também de um modo indireto e problemático. Essa ressalva importante é apresentada por Kant na seguinte passagem:

É claro que, uma vez que concordamos em aceitar e confirmar um tal fio condutor para estudar a natureza, temos também que ao menos experimentar a máxima pensada pela faculdade de juízo na totalidade da natureza, porque segundo essa máxima ainda é possível descobrir muitas leis daquela, as quais de outro modo nos ficariam ocultas, dadas as limitações da nossa compreensão no interior do mecanismo. **Mas em relação a este último uso aquela máxima da faculdade de juízo é na verdade útil, mas não indispensável, pois a natureza no seu todo não nos é dada enquanto natureza organizada** (ou no significado mais estrito da palavra, já mencionado).<sup>238</sup>

Como a legitimidade da finalidade externa depende da legitimidade adquirida pela finalidade interna, segue-se que as condições da primeira ficam restritas àquelas obtidas pela segunda. Assim, como a reflexão da finalidade interna se restringe a aspectos teóricos, também a finalidade externa deve se restringir a aspectos teóricos. Por conseguinte, o sistema

---

<sup>237</sup> *KU*, B 300-301, **negrito acrescentado**.

<sup>238</sup> *KU*, B 334, **negrito acrescentado**.

de fins naturais que o juízo pode estruturar se restringe aos termos de *utilidade* e não pode criar um sistema tendo em vista fins morais. Nesse caso, até o momento, o único modelo de sistema de conformidade a fins externa que pode ser assumido é, por exemplo, o de um sistema onde a espécie humana seja pensada segundo uma relação de utilidade com as outras espécies, tal como num sistema ecológico. Nesse caso, pode-se dizer que a finalidade externa chega a fundar uma história da natureza, mas ainda não funda uma História universal.

### **c) A finalidade externa e o fim da história**

Nas duas subseções anteriores teve-se como referência a *Analítica* e a *Dialética da faculdade de juízo teleológica*. Agora, assume-se como referência a *Doutrina do método da faculdade de juízo teleológica*. Nesse texto Kant quer investigar até onde o pensamento teleológico pode ser conduzido, ou ainda, até onde se pode refletir teleologicamente e de um modo legítimo sobre a natureza e o homem. Na *Doutrina do método* há uma ampliação dos horizontes teleológicos, mas sobre um novo plano, o da reflexão prática.

No §82, tem-se novamente a definição da conformidade a fins externa como “aquela pela qual uma coisa da natureza serve a outra como meio para um fim”<sup>239</sup>, porém, são destacados neste parágrafo três pontos importantes. O primeiro diz respeito à condição de que um sistema da conformidade a fins externa somente pode ser instaurado na medida em que hajam produtos naturais organizados, ou seja, a relação entre meio e fim nas coisas da natureza somente pode ser estabelecida na medida em que o fim seja um ser orgânico. O argumento em favor disso é o de que nos seres orgânicos já é pensada uma causalidade interna atuando conforme fins, isto é, já se pensa uma causalidade atuando de forma intencional. Nesse sentido, é natural pressupor que o que é produzido internamente segundo fins também se articula finalisticamente no âmbito externo. Por outro lado, todas as coisas que não mostram uma finalidade interna também não apresentam em si mesmas qualquer motivo para serem consideradas fins segundo a finalidade externa. “Assim a água, o ar e as terras não podem ser consideradas como meios para a formação de montanhas”<sup>240</sup>. Em parte, isso é a aplicação do que foi mostrado na *Analítica*, a saber, que a finalidade externa somente pode ser justificada, em sentido mediato e como hipótese, através da finalidade interna. O elemento novo em relação à *Analítica* é que somente se considera um fim da natureza aquilo que se apresenta como ser orgânico. Tudo o que for concebido somente como produto de uma

---

<sup>239</sup> *KU*, B 379.

<sup>240</sup> *KU*, B 380.



causalidade meramente mecânica não pode ser assumido como fim, mesmo que intermediário, num sistema teleológico.

O segundo ponto importante desse parágrafo é o seguinte: para que um sistema teleológico seja possível é necessário que pelo menos um de seus elementos seja considerado fim terminal<sup>241</sup>. Quando se pergunta “para que existe uma coisa?”, a resposta pode ser, ou que ela existe em função de outra coisa, e nesse caso, ela seria considerada além de fim, também um meio, ou ela existe apenas para si mesma, isto é, o fim da sua existência se encontra nela mesma. Segundo Kant, seria conceitualmente contraditório pensar em um sistema teleológico que não tivesse um fim terminal, isto é, um ser cuja finalidade de sua existência esteja nele mesmo. O conceito de uma série final ou de um sistema teleológico já pressuõe analiticamente a necessidade de um elemento supremo que atribua a todos os outros elementos o status de meio. Na medida em que não se pode estabelecer o fim terminal, também não se pode estabelecer um sistema teleológico, pois um sistema onde todos os elementos são sempre simultaneamente meios é um sistema que estabelece uma finalidade real sem fim, portanto, trata-se de uma contradição em termos.

No terceiro ponto, destaca-se que pela mera observação não se pode estabelecer qual é o fim terminal, pois, se, por um lado, é possível representar o homem como o fim último da natureza, na medida em que ele é o único animal dotado de entendimento, por outro, nada impede que se siga a sugestão de Lineu e se percorra o caminho inverso. Nesse caso,

Os animais herbívoros existem para moderar o crescimento exuberante do reino vegetal, crescimento esse que sufocaria muitas das suas espécies; os predadores para pôr limites à voracidade daqueles; finalmente o homem, para que se institua um certo equilíbrio entre as forças da natureza criadoras e destruidoras, na medida em que ele persegue aqueles animais e diminui o respectivo número.<sup>242</sup>

Ora, se através da observação empírica não se pode concluir nada sobre o fim terminal, surge a questão sobre como ele pode ser estabelecido. Esse tópico se torna ainda mais complexo quando se depara não apenas com o conceito de fim terminal [*Endzweck*], mas também com o conceito de fim último [*letzter Zweck*]. Mas antes de se buscar uma definição para esses conceitos é preciso discutir sobre a natureza de cada um deles e a sua inter-relação. Tome-se como ponto de partida dessa problemática a análise da seguinte passagem:

---

<sup>241</sup> Uma versão semelhante dessa condição já aparece na *Analítica* e foi mencionado anteriormente como um argumento para desqualificar a finalidade externa enquanto um campo legítimo de aplicação do princípio teleológico.

<sup>242</sup> *KU*, B 383.

Enquanto único ser na terra que possui entendimento [*Verstand*], por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele [ser humano] é corretamente denominado senhor da natureza e, se considerarmos esta como um sistema teleológico, o fim último da natureza segundo a sua destinação; mas sempre só sob a condição – isto é, na medida em que o compreenda e queira – de conferir àquela e a si mesmo uma tal relação a fins [*Zweckbeziehung*] que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser fim terminal [*Endzweck*], o qual, contudo não pode de modo nenhum ser procurado na natureza.<sup>243</sup>

Esse trecho é particularmente relevante pelo fato de expor a condicionalidade existente entre “fim último” e “fim terminal” e suas naturezas especificamente distintas. Segundo Kant, o fim último da natureza somente pode ser estabelecido sob a condição de que o ser humano coloque para si fins que lhe confirmem um valor incondicional, isto é, fins que possuam um valor independente de qualquer condição, por conseguinte, independente de qualquer relação com a natureza. A mera capacidade de colocar fins para si mesmo não garante, por si só, ao ser humano a condição de fim terminal, porque “um fim terminal é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade”<sup>244</sup>, ou seja, trata-se de um fim absoluto, independente de qualquer condição. Nas palavras de Kant:

(...) o fim terminal não é um fim tal que a natureza bastasse para causá-lo e produzi-lo, segundo a idéia desse fim, porque ele é incondicionado. Pois não há nada na natureza (enquanto ser sensível), em função do qual o fundamento de determinação que se encontra nela mesma não seja sempre por sua vez determinado; e isto é válido não apenas em relação à natureza que está fora de nós (da material), mas também à que está em nós (a pensante).<sup>245</sup>

Assim, na busca pelo elemento supremo do sistema teleológico da natureza chega-se à necessidade, à primeira vista paradoxal, de se estabelecer como fim terminal algo que não pertence à natureza, algo que está fora do campo da sensibilidade, e, por conseguinte, fora do campo onde tudo se encontra condicionado. Por isso, para se estabelecer um sistema segundo a finalidade externa da natureza é necessário utilizar-se de dois conceitos, o conceito de um fim terminal e o conceito de um fim último, sendo que o segundo é definido em função do primeiro. Pode-se indagar porque se precisa do conceito de fim último, ou ainda, porque o conceito de fim terminal não basta para se pensar um sistema teleológico da natureza. Ora, mesmo sendo necessário encerrar o sistema teleológico de fins naturais com um elemento que não é natural, no caso, o fim terminal, ainda assim, por se tratar de um sistema de fins da natureza, faz-se necessário responder à pergunta sobre qual é o último elemento do sistema que ainda pertence aos elementos provenientes da natureza. Essa discussão é de suma

---

<sup>243</sup> *KU*, B 390.

<sup>244</sup> *KU*, B 396.

<sup>245</sup> *KU*, B 397.

importância para a filosofia da história porque ao se estabelecer o fim último da natureza, também se estabelece o limite de atuação da própria natureza, pensada enquanto um todo sabiamente organizado.

Uma vez acentuadas as diferenças entre a natureza do fim último e a natureza do fim terminal e a condicionalidade do primeiro em função do segundo, pode-se definir ao que cada um deles especificamente se refere. O fim último da natureza deve ser algo, em primeiro lugar, definido em função do fim terminal, e, em segundo lugar, deve ser algo que possa ser considerado como fruto da natureza. Sobre isso, veja-se a seguinte passagem:

(...) para descobrir onde é que ao menos em relação ao homem temos que colocar aquele *fim último* da natureza, somos obrigados a selecionar aquilo que a natureza foi capaz de realizar para o preparar para aquilo que ele próprio tem que fazer para ser fim terminal [*Endzweck*] e separar isso de todos os fins cuja possibilidade assenta em condições que são de esperar por parte da natureza.<sup>246</sup>

Como único ser racional sobre a terra, é natural que se procure no homem o fim último da natureza. A racionalidade garante a ele a capacidade de não só perceber a finalidade na natureza, mas também de se utilizar de todos os outros seres em função de seus próprios objetivos, ou melhor, de atuar de forma a considerar os outros seres naturais como meios para seus fins. Mas essa caracterização ainda é vaga. Precisa-se saber qual é o aspecto da racionalidade que constitui o cume da finalidade natural, ou seja, precisa-se responder à pergunta: por que o ser humano é dotado de razão?

Até mesmo o entendimento comum “sabe”, de certo modo, que o fim último da natureza deve estar relacionado com a capacidade racional do homem. Mas, antes que se estabeleça rigorosamente em que sentido a racionalidade deve ser considerada como fim último da natureza é fundamental que se defina qual é o fim terminal. Para Kant, o fim terminal não pode ser colocado no uso teórico da razão, nem no seu uso prático em sentido amplo. Em favor de sua posição Kant oferece o seguinte argumento:

(...) se deve haver um *fim terminal* que a razão tem que indicar, este não pode ser outro senão o *homem* (qualquer ser racional do mundo) sob *leis morais*. [1] É que (assim julga toda a gente) se o mundo fosse constituído por seres sem vida ou então em parte por seres vivos, mas privados de razão, a sua existência não teria absolutamente nenhum valor, porque nele nenhum ser existiria que tivesse o mínimo conceito de um valor. [2] Pelo contrário, se também existissem seres racionais, cuja razão porém tivesse condições para colocar o valor da existência das coisas somente na relação da natureza com eles (com o seu bem estar), mas não para originalmente (na liberdade) conseguir para si mesmos esse valor, nesse caso existiriam na verdade fins (relativos) no mundo, mas nenhum (absoluto) fim terminal, já que então a existência de tais seres racionais seria sempre privada de fim. Mas as leis morais têm como característica peculiar o fato de prescreverem

---

<sup>246</sup> *KU*, B 390-391.

incondicionalmente à razão algo como fim, por conseguinte precisamente como é exigido pelo conceito de um fim.<sup>247</sup>

Esse argumento é constituído de duas partes. A primeira visa a mostrar que a mera razão teórica não pode ser considerada como fim terminal; já a segunda parte defende que o conceito de felicidade ou qualquer outro conceito proveniente do uso técnico-prático da razão não fornece qualquer conceito de fim terminal.

Para se compreender o primeiro argumento, deve-se ter em mente que, quando Kant usa o termo razão na passagem acima, ele está falando da razão prática em sentido amplo. Um ser dotado apenas de entendimento não pode ser representado como fim terminal, pois faltam-lhe as condições para ter um conceito de valor e, por conseguinte, também faltam-lhe as condições para possuir qualquer conceito de finalidade, utilidade ou conveniência. Esse ser consegue apenas conhecer aquilo que acontece segundo as leis mecânicas da natureza e todo o resto lhe é alheio, completamente incompreensível. O conceito de fim tem origem no campo prático, isto é, surge de um ser dotado de vontade e consciente do modo como atua. Como a mera capacidade de conhecer o funcionamento da natureza não traz consigo qualquer vinculação com a noção de valor, logo, com qualquer vinculação com o conceito de um fim terminal, segue-se que, se existe um fim terminal, então deve se vincular à razão, enquanto faculdade de fazer ou deixar de fazer, isto é, enquanto uma faculdade prática<sup>248</sup>.

Já o segundo argumento faz referência ao que foi discutido na *GMS*, a saber, que a única coisa nesse mundo e também fora dele que possui um valor absoluto, isto é, que pode ser considerado como bom sem limitação é uma boa vontade, mais especificamente, uma vontade que age segundo leis morais. Nesse sentido, os fins relacionados com o gozo (seja ele material ou espiritual), a cuja obtenção comumente se dá o nome de felicidade, são sempre fins relativos, pois são condicionados à situação em que o indivíduo se encontra, ou em sentido mais geral, estão condicionados à matéria do querer, por conseguinte, a algo contingente e pertencente à sensibilidade. A única forma da vontade ser considerada como dotada de um valor incondicional é quando ela for determinada por algo que seja dotado de carácter universal, a saber, a lei moral.

Assim, mesmo que se esteja trabalhando no campo do juízo reflexionante, Kant precisa recorrer aos resultados obtidos na *GMS* e na *KpV* para poder justificar a existência do

---

<sup>247</sup> *KU*, B 421-423. Também sobre isso: *KU*, B 410-412.

<sup>248</sup> Nesse sentido também se lê a seguinte passagem: “Pois se esta **contemplanção** do mundo não lhe representasse senão coisas desprovidas de fim terminal, somente pelo fato de aquele ser conhecido não se pode acrescentar qualquer valor à existência do mundo; e tem que pressupor-se de antemão um fim terminal do mesmo, em relação ao qual a própria contemplanção do mundo tenha um valor” (*KU*, B 411, **negrito acrescentado**).

fim terminal, pois nada que se apresente na empiria pode ser considerado como fim incondicionado, nem pode oferecer uma indicação positiva sobre sua natureza. Dessa forma, o fim terminal entra como elemento culminante na reflexão teleológica, mas, ao mesmo tempo, também como um elemento alheio a ela. Através da mera reflexão teleológica, isto é, sem já pressupor os resultados obtidos na fundamentação da moralidade, nada se pode estabelecer positivamente a respeito do fim terminal e do fim último da natureza. Kant apresenta argumentos que descartam a mera contemplação (conhecimento teórico da natureza) e a felicidade<sup>249</sup> como possíveis fins últimos da natureza, mas não apresenta nenhum argumento positivo oriundo simplesmente do plano da reflexão teleológica que consiga estabelecer concretamente qual é o fim último e o fim terminal da natureza.

Desconsidere-se por um momento os resultados da fundamentação da moralidade, segundo a qual o homem se encontra sob uma legislação moral. Nessa perspectiva, pode-se ainda sustentar que a razão prática (em sentido amplo) é a faculdade de representar fins e os meios para atingi-los. Como “a produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) é a *cultura*”<sup>250</sup>, poder-se-ia dizer que “só a cultura pode ser o último fim, o qual se tem razão para atribuir à natureza a respeito do gênero

---

<sup>249</sup> Para descartar a felicidade ou a mera contemplação como possíveis fins últimos da natureza, pode-se mencionar seis argumentos, oferecidos no *plano reflexionante*: a) “Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra, a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão; e se, ainda por cima, essa razão tivesse sido atribuída à criatura como um favor, ela só lhe poderia ter servido para se entregar a considerações sobre a feliz disposição de sua natureza, para a admirar, alegrar-se com ela e mostrar-se por ela agradecida à Causa benfazeja, mas não para submeter à sua direção fraca e enganadora a sua faultdade de desejar, achavascando assim a intenção da natureza; numa palavra, a natureza teria evitado que a razão caísse no *uso prático* e se atrevesse a engendrar com as suas fracas luzes o plano da felicidade e dos meios de a alcançar; a natureza teria não somente chamado a si a escolha dos fins, mas também a dos meios, e teria como sábia prudência confiado ambas as coisas simplesmente ao instinto” (*GMS*, Ak IV, 395); b) o conceito de felicidade, enquanto produto da imaginação, é uma mera idéia vaga de um certo estado que não pode servir de lei universal e segura, tal como é exigido pelo conceito de um fim último (Cf. *KU*, B 388-399; *GMS*, Ak IV, 399); c) mesmo que se fixasse o conceito de felicidade como satisfação das necessidades naturais, nesse caso, não se iria alcançar aquilo que o homem entende por felicidade, pois não é da natureza do homem se satisfazer com a posse do gozo empírico; d) ao se observar a natureza, dificilmente se poderia sustentar que o seu fim último consiste na promoção da felicidade do homem visto que a natureza não poupou o ser humano nos seus efeitos destrutivos, tal como a peste, a fome, as inundações além de catástrofes e perigos de toda espécie (Cf. *KU*, B 389); e) mas, mesmo que houvesse uma natureza benfazeja fora do ser humano, como explicar a existência dos males produzidos pelo próprio ser humano e fomentados pelo antagonismo de suas disposições (desejos de honrarias, de domínio e de posse), tal como as guerras e os vários tipos de misérias que são frutos da sociedade (Cf. *KU*, B 390); f) por último, a felicidade não pode ser considerada como fim último da natureza pelo fato de que o gozo não pode ser considerado como algo que a natureza faz para promover o fim terminal, em outras palavras, não é possível compreender como a felicidade pode ser considerada um meio para o fim terminal.

<sup>250</sup> *KU*, B 391.

humano<sup>251</sup>. Contudo, com isso tem-se um conceito muito abstrato de cultura, o qual não diz nada sobre quais tipos de fins ou habilidades a humanidade deve perseguir ou que tipo de organização social ela deve almejar para alcançá-los. Não se pode estabelecer qualquer prioridade, por exemplo, entre uma sociedade tirânica e escravagista e uma sociedade republicana. Claro que se pode evocar o argumento oferecido em *ZeF* de que mesmo uma sociedade de demônios, desde que tivesse entendimento, escolheria a sociedade republicana, na medida em que ela lhes oferece as melhores condições para desenvolver da melhor forma possível suas habilidades e viver sua vida seguramente. Mas, em verdade, isso não pode ser considerado um argumento conclusivo, porque o ponto se encontra na questão da universalização presente no conceito de espécie humana ou na sociedade de demônios. Sem a fundamentação do direito e da moral, não se pode dizer que o fim último da espécie exige uma sociedade cosmopolita, pois, sob uma perspectiva meramente biológica, poder-se-ia muito bem defender que o melhor para a espécie é que uma grande maioria seja escravizada para que uma pequena parcela se dedique integralmente ao desenvolvimento de suas habilidades. Sem a fundamentação *a priori* dos direitos dos seres humanos não se pode pensar em qualquer tipo de igualdade e unidade *a priori* entre os indivíduos e, conseqüentemente, em nada que reivindique a prioridade da espécie humana ou do conjunto da sociedade em detrimento do indivíduo singular ou de pequenos grupos. Tome-se como exemplo uma sociedade de ladrões. Ela pode assumir, para seu bom funcionamento, a regra que não permite que um ladrão roube de outro. Mas, veja-se que já se está postulando que há uma sociedade de iguais, mesmo que de ladrões. Com um conceito meramente biológico de espécie não se consegue uma unidade de iguais, mas, no máximo, uma unidade de semelhantes que podem procriar. Mas esse tipo de unidade não estabelece qualquer orientação sobre o modo como esses indivíduos devem se relacionar, ou que todos os membros devam ter as mesmas condições para desenvolver suas habilidades<sup>252</sup>. Além disso, ainda há o problema de que tipo

---

<sup>251</sup> *KU*, B 391.

<sup>252</sup> O texto da *Idee* pode ser lido da seguinte forma: o fim último da natureza é a cultura, enquanto desenvolvimento das disposições naturais da humanidade, mas para se alcançá-la é necessário a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral. Mas apenas um estado civil não basta, é necessário que haja uma sociedade civil perfeitamente justa, isto é, com uma constituição republicana. Com base nessa leitura, chega-se aparentemente a uma exposição teleológica do surgimento da sociedade republicana. No entanto, como mostramos acima, essa leitura é equivocada. Kant não chega no plano da reflexão teleológica teórica à necessidade histórico-teleológica do surgimento de uma constituição republicana. Como já se mencionou no primeiro capítulo, está subjacente no texto da *Idee* que: 1. existe um conceito *a priori* de espécie humana, que garante uma igualdade entre todos os indivíduos; 2. entre as disposições naturais da espécie humana se encontra a disposição moral, a qual também precisa ser desenvolvida ao longo da história. Desse modo, esse parágrafo serve como uma contraprova que mostra que a reflexão no nível teleológico teórico não consegue saltar para uma reflexão teleológica prática, a qual pressupõe teses centrais demonstradas na filosofia prática.

de habilidades se está falando, quando se afirma que a cultura é o fim último da natureza, pois se poderia dizer que faz parte da cultura e, por conseguinte, do fim último da natureza querer que o ser humano desenvolva ao máximo suas habilidades de assassinio, tortura e extorsão.

Com base nisso fica claro que: 1) quando Kant passa a discutir o conceito de cultura no §83 ele já está pressupondo o resultado do §84 e; 2) a mera reflexão teleológica, independente dos resultados da fundamentação da moral, não consegue estabelecer qualquer posição definitiva a respeito do fim último da natureza ou do fim terminal. Nesse sentido, pode-se dizer que há um limite na reflexão teleológica, o qual é superado por elementos provenientes da razão prática pura. Em outras palavras, o fim terminal é um elemento estrangeiro à reflexão teleológica, mas, ao mesmo tempo, um elemento necessário, pois se encontra num horizonte projetado pela atividade reflexiva, mas, ao mesmo tempo, inalcançável a ela. Pode-se questionar sobre a legitimidade que a faculdade do juízo possui para tomar como seu elemento algo que foi legitimado por outra faculdade, num outro contexto. Ora, a inexistência de contradição entre os elementos da reflexão teleológica e o elemento proveniente da fundamentação da moralidade, já constitui uma *legitimação negativa*. A *legitimação positiva* surge do interesse prático da razão em compreender o mundo como algo racional, isto é, como algo que possua um sentido para a existência da espécie humana, enquanto a única espécie racional sobre a terra. Pode-se dizer que o fim terminal aparece no sistema teleológico da natureza como um postulado, o qual se justifica com base no princípio kantiano do primado da razão prática, agora não somente sobre a razão teórica, mas sobre a faculdade do juízo.

Essa discussão aparentemente um pouco deslocada da problemática da história universal é, na verdade, decisiva na questão sobre qual é o fim da história universal e, ainda, sobre qual o status teórico que ela recebe no sistema crítico. A partir de agora, pretende-se estreitar essa relação com base na definição de fim último e de fim terminal.

Na medida em que Kant define o fim último da natureza em função do fim terminal, o qual é estabelecido não mais pelo Juízo, mas pela razão prática, chega-se ao seguinte resultado:

*i. o fim terminal* da criação é o homem sob leis morais<sup>253</sup> e não o homem em conformidade com elas, isto é, tal que ele se comporte de acordo com elas. Afirmer que o fim terminal é o homem em acordo com a lei moral significa afirmar mais do que se pode saber,

---

<sup>253</sup> Cf. “(...) só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada” (KU, B 399).

isto é, “que está no poder de um autor do mundo fazer que o homem se comporte sempre de forma adequada às leis morais”<sup>254</sup>.

*ii. o fim último* da natureza é o desenvolvimento da cultura, enquanto “produção da aptidão de um ser racional para fins quaisquer em geral”<sup>255</sup>. Mas existem dois tipos de cultura, a positiva, enquanto cultura da habilidade e a negativa, enquanto cultura da disciplina. Apenas a primeira não é suficiente para promover a vontade na determinação e escolha dos seus fins. Veja-se que, como o conceito de fim terminal condiciona o conceito de fim último, segue-se que não é qualquer tipo de cultura que constitui o fim último da natureza, mas somente uma cultura que consegue lentamente conduzir o homem a sobrepujar a sua brutalidade e animalidade em função da humanidade. Nesse sentido,

As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado, sobrepõem-se em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no para um domínio, no qual só a razão deve mandar.<sup>256</sup>

Como a cultura é algo que não se desenvolve espontaneamente e de forma completa nos indivíduos, mas é algo que ocorre mediante um processo lento que precisa ser mediado e garantido institucionalmente, surge, como condição formal para o desenvolvimento da cultura, a necessidade da constituição de uma *sociedade civil*. Apenas numa constituição civil a relação dos homens entre si pode ocorrer sem prejuízo recíproco das liberdades de cada um. Da mesma forma, para que cada estado consiga garantir e promover a cultura dos cidadãos do melhor modo possível é necessário que os estados também entrem numa situação de legalidade entre si, formando, assim, um *todo cosmopolita*.

Na medida em que o desenvolvimento completo das disposições do ser humano não pode ser atingido integralmente em um único indivíduo, faz-se necessário admitir que, segundo o princípio teleológico, a cultura precisa poder ser desenvolvida integralmente na espécie. Portanto, como foi mencionado no primeiro capítulo, a consideração teleológica do ser humano na natureza conduz inevitavelmente à consideração de uma História universal.

Um dos problemas abordados no primeiro capítulo era o de saber em que consistia o fim último da história, se ele se restringia ao desenvolvimento jurídico-político ou se ele

---

<sup>254</sup> *KU*, B 421, n.

<sup>255</sup> *KU*, B 391, passagem já citada anteriormente. Note-se que, para Kant, cultura não é o contra-conceito de natureza, tal como acontece em Rousseau. A cultura não é algo alheio à natureza, mas é algo que faz parte da natureza do homem e o constitui enquanto tal. O homem só se torna verdadeiro homem na medida em que ele é polido pela cultura e, além disso, age moralmente.

<sup>256</sup> *KU*, B 395.



também se estendia ao desenvolvimento moral dos indivíduos. Com base na discussão sobre a natureza do fim último e do fim terminal, pode-se agora oferecer uma resposta mais satisfatória. Note-se que o fim último corresponde ao último elemento na ordem dos fins que pertence à natureza, em outras palavras, é um fim que está sob o domínio da natureza, cabendo a ela promovê-lo<sup>257</sup>. O fim terminal, por sua vez, encerra definitivamente o sistema de fins da natureza, mas não é mais um fim que pertence ao âmbito da natureza. Mesmo assim, é somente a partir do fim terminal que se pode estabelecer qual deve ser o fim último da natureza. Ora, pode-se utilizar essa terminologia para explicar a relação entre moral e direito na história universal. A natureza, pensada enquanto um todo sabiamente organizado e agindo como que intencionalmente, tem condições de promover o fim último da humanidade, mas nada pode fazer num sentido imediato a respeito do fim terminal. Porém, a promoção da cultura, sob a condição do progresso jurídico-político, somente faz sentido enquanto fim último da natureza, na medida em que isso pode ser visto como um meio para o desenvolvimento moral da espécie humana. O progresso moral, enquanto fim terminal, orienta os esforços da natureza e define o fim último, mas já não pode ser promovido pela natureza. O fim terminal é algo que transcende o âmbito da natureza e daquilo que é condicionado. Além disso, o desenvolvimento moral, por definição, é algo que cada sujeito moral deve fazer por si mesmo. Portanto, pode-se dizer que, com a promoção da cultura e da sociedade civil de direito, a natureza não torna o homem moralmente melhor, mas, ao menos, garante um passo fundamental e preparatório para isso, na medida em que o liberta da selvageria dos sentidos.

Para Kant, a teleologia externa em sua forma acabada constitui um modelo no qual há uma primazia do prático em função do teórico. Nesse sentido, toda a história universal, enquanto sustentada por aquela teleologia, também representa um modelo onde o prático condiciona o teórico. Tudo isso é garantido sistematicamente na medida em que entra no desenvolvimento do pensamento teleológico a necessidade da consideração de um fim terminal. Na medida em que a reflexão *precisa reconhecer* os resultados oriundos da fundamentação da filosofia prática pura e, além disso, *tem o direito de reconhecer* esses resultados, evidencia-se o caráter essencialmente prático da reflexão teleológica externa e da história universal. Não foi a necessidade teórica de conceber a possibilidade de estruturas

---

<sup>257</sup> Cf. “Contudo, para descobrir onde é que ao menos em relação ao homem temos que colocar aquele *último fim* da natureza, somos obrigados a selecionar aquilo que a natureza foi capaz de realizar, para o preparar para aquilo que ele próprio tem que fazer para ser fim terminal [Endzweck] e separar isso de todos os fins cuja possibilidade assenta em condições que somente são de esperar por parte da natureza. (...) Por isso só a cultura pode ser o último fim, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano (...)” (KU, B 390-391).

orgânicas, nem apenas o interesse especulativo da razão em saber até onde o pensamento teleológico poderia ser conduzido que sustenta a teleologia externa e a história universal, pois, na medida em que a reflexão no nível especulativo-teórico chega ao seu ápice e não consegue estabelecer completamente um sistema de fins, poder-se-ia dar por completo a tarefa da averiguação de uma hipótese, caso a motivação do empreendimento se restringisse somente a isso. Na verdade, a reflexão sobre a finalidade externa da natureza é essencialmente fomentada e exigida por uma necessidade prática da razão em poder pensar para si uma natureza que não seja madrastra, em outras palavras, pensar uma natureza que ajude, se não na formação moral que é algo que precisa ser alcançado por cada indivíduo por si só, pelo menos na promoção das condições que preparam a espécie humana para um melhor acolhimento da lei moral, a qual os homens estão submetidos.

A expressão do princípio do primado da razão prática em detrimento da razão teórica no âmbito do juízo reflexionante, através do reconhecimento dos resultados da fundamentação da moralidade, é um momento importante de transição para outro campo, qual seja, o campo prático do juízo reflexionante. O juízo reflexionante tinha inicialmente como fundamento uma necessidade teórica, a qual o acompanhou até o momento da transição da reflexão da finalidade interna para a finalidade externa. Mas essa transição foi realizada somente sob o caráter de hipótese, isto é, não se apresentava como uma necessidade estrita para a compreensão da experiência empírica enquanto tal. Acabou-se mostrando, entretanto, que a teleologia externa que culmina na História universal é sustentada por um interesse prático da razão. Por isso, nos parágrafos seguintes, Kant relaciona a finalidade interna com a teleologia física e a finalidade externa com a teleologia ética.

Sob uma perspectiva sistemática é importante mencionar novamente que a mera reflexão não consegue estabelecer qual é o fim terminal, por conseguinte, também não consegue estabelecer positivamente qual é o fim último da natureza. O estabelecimento disso depende do princípio kantiano do primado da razão prática. Ora, isso não constitui exatamente uma passagem conceitual gradual na argumentação. Há um limite que somente pode ser ultrapassado com base num princípio que rege toda a filosofia kantiana, mas que não é um princípio justificado internamente pela faculdade do juízo, qual seja, o primado da razão prática.

No próximo subcapítulo pretende-se investigar mais detalhadamente em que consiste a natureza da passagem de uma teleologia física para uma teleologia ética e qual o status teórico que cada uma delas possui. Na segunda metade da *Doutrina do método da faculdade de juízo teleológica* Kant se dedica a mostrar como a teleologia pode fundar uma teologia,

além de discutir o status teórico dessa “fundamentação”. Apesar de culminar numa discussão sobre religião e não sobre história, acredita-se que, *mutatis mutandis*, muitos elementos podem ser utilizados para se discutir o problema da fundamentação de uma História universal.

## 2.3 O LUGAR SISTEMÁTICO DA FACULDADE DO JUÍZO E O STATUS TEÓRICO DA HISTÓRIA UNIVERSAL

### a) O Juízo no sistema das faculdades

Segundo Kant, existem três faculdades superiores de conhecimento, o entendimento, o juízo e a razão. Dentre elas, apenas o entendimento e a razão estabelecem uma legislação *a priori* sobre objetos. O entendimento estabelece as leis gerais da natureza e, nesse sentido, funda um *domínio* para o conceito de natureza, o qual é teórico. A razão estabelece uma legislação moral através do imperativo categórico e, dessa forma, funda um *domínio* para o conceito de liberdade, o qual é de natureza prática. Ao se igualar os conceitos de filosofia e legislação *a priori*, pode-se afirmar que a filosofia se divide em duas partes: uma teórica e a outra prática<sup>258</sup>.

A faculdade de Julgar, por sua vez, é “(...) uma faculdade-de-conhecimento tão particular, inteiramente sem autonomia, que não dá, como o entendimento, conceitos, nem como a razão, Idéias, de qualquer objeto que seja (...)”<sup>259</sup>. Em outras palavras, enquanto que “(...) na *divisão da faculdade-de-conhecimento por conceitos* entendimento e razão referem suas representações a objetos, para obter conceitos deles, o Juízo se refere exclusivamente ao sujeito e por si só não produz nenhum conceito de objetos”<sup>260</sup>. Ora, na medida em que a faculdade de julgar não produz *a priori* algum conceito de objetos e, por conseguinte, não

---

<sup>258</sup> Uma exposição exemplar sobre isso pode ser encontrada nas seguintes passagens: “A crítica da razão pura *teórica*, que era dedicada às fontes de todo conhecimento *a priori* (portanto também daquilo que nela pertence à intuição), fornecia as leis da *natureza*, a crítica da razão prática, a lei da *liberdade*, e assim parece que os princípios *a priori* para a filosofia inteira já estão agora completamente tratados” (*EE*, Ak. XX, 202); “Os conceitos de natureza, que contêm *a priori* o fundamento para todo o conhecimento teórico, assentavam na legislação do entendimento. O conceito de liberdade, que continha *a priori* o fundamento para todas as prescrições práticas sensivelmente incondicionadas, assentava na legislação da razão. Por isso ambas as faculdades, para além do fato de, segundo a forma lógica, poderem ser aplicadas a princípios, qualquer que possa ser a origem destes, possuem cada uma a sua própria legislação segundo o conteúdo, sobre o qual nenhuma outra (*a priori*) existe e por isso justifica a divisão da Filosofia em teórica e prática” (*KU*, B XXI); “A legislação da razão humana (Filosofia) possui dois objetos, natureza e liberdade; contém, pois, tanto a lei natural como também a lei moral, inicialmente em dois sistemas separados, mas finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza refere-se a tudo o que *é*; a filosofia dos costumes concerne unicamente ao que *deve ser*” (*KrV*, B 868).

<sup>259</sup> *EE*, Ak. XX, 202.

<sup>260</sup> *EE*, Ak. XX, 208.

estabelece nenhuma legislação *a priori*, segue-se que ela não é uma faculdade autônoma capaz de sustentar uma *doutrina*. Entretanto, ainda que à faculdade de Julgar “(...) **não lhe convenha um campo de objetos como seu domínio, pode todavia possuir um território próprio** e uma certa característica deste, para o que precisamente só este princípio poderia ser válido”<sup>261</sup>.

Ora, a possibilidade da faculdade do juízo possuir um princípio *a priori* próprio, ainda que não um princípio legislante *a priori* sobre objetos, exige uma investigação crítica. Nesse sentido, Kant afirma no prefácio que “uma Crítica da razão pura, isto é, de nossa faculdade de julgar segundo princípios *a priori*, estaria incompleta se a faculdade do juízo, que por si enquanto faculdade do conhecimento também a reivindica, não fosse tratada como uma sua parte especial”<sup>262</sup>.

Para compreender a que Kant está se referindo é necessário distinguir entre Filosofia, enquanto doutrina, e a Crítica das faculdades-de-conhecimento, enquanto um empreendimento que avalia a legitimidade dos princípios *a priori* de cada faculdade. A seguinte passagem expõe exemplarmente essa distinção:

(...) ainda que a Filosofia somente possa ser dividida em duas partes principais, a teórica e a prática; ainda que tudo aquilo que pudéssemos dizer nos princípios próprios da faculdade do juízo tivesse que nela ser incluído na parte teórica, isto é, no conhecimento racional segundo conceitos da natureza, porém ainda assim a Crítica da razão pura, que tem que constituir tudo isto antes de empreender aquele sistema em favor da sua possibilidade, consiste em três partes: a crítica do entendimento puro, da faculdade de juízo pura e da razão pura, faculdades que são designadas puras porque legislam *a priori*.<sup>263</sup>

Note-se que: a) a divisão da Filosofia não corresponde à divisão da Crítica da faculdade de conhecimento em geral; b) a divisão da Filosofia se assenta sobre a legitimidade de uma faculdade constituir uma doutrina; c) a divisão da Crítica corresponde à avaliação da legitimidade de cada faculdade que possui um princípio *a priori* próprio; d) a Filosofia pode ser dividida em duas partes, a teórica e a prática; e) a Crítica da razão pura pode ser dividida

---

<sup>261</sup> *KU*, B XXI-XXII, **negrito acrescentado**.

<sup>262</sup> *KU*, B VI.

<sup>263</sup> *KU*, B XXV. Num primeiro momento, essa última frase poderia ser interpretada de forma que Kant estivesse dizendo que a faculdade do juízo, por legislar *a priori*, também constituiria uma doutrina. Porém, para constituir uma doutrina, a faculdade em questão deve legislar sobre objetos, o que não é o caso do Juízo. Nesse sentido, veja-se que Kant não está predicando que tipo de legislação em questão. Por isso, lê-se a passagem da seguinte forma: as três faculdades superiores de conhecimento legislam *a priori*, contudo o entendimento e a razão legislam sobre objetos, enquanto que o Juízo somente legisla sobre o seu próprio procedimento. Sobre isso também: “Aqui não denominaremos técnicos, por certo, os juízos mesmos, mas sim o Juízo, a faculdade de julgar, sobre cujas leis eles se fundam, e, em conformidade com este, também à natureza denominaremos técnica, técnica esta que, **como não contém nenhuma proposição objetivamente determinante, também não constitui uma parte da filosofia doutrinal, mas somente da crítica de nossa faculdade-de-conhecimento**” (*EE*, Ak. XX, 201, **negrito acrescentado**).

em três partes, a crítica do entendimento puro, da faculdade de juízo pura e da faculdade da razão pura; e, f) o princípio que pertence apenas à Crítica das faculdades, no caso, o princípio *a priori* da faculdade do juízo, não é útil para o uso teórico, nem para o uso prático. Quanto a esse último elemento, pode-se dizer que ele deve ser lido do seguinte modo, a saber, que o princípio da faculdade de julgar *não possui uma função constitutiva* no campo teórico, nem no campo prático. Em outras palavras, a faculdade de julgar não exerce uma influência sobre a legislação do entendimento, nem sobre a legislação da razão.

Todavia, apesar do princípio da faculdade do juízo não ter uma influência sobre a fundamentação do conhecimento ou sobre a fundamentação da moralidade, ou ainda, que ele não assume qualquer função constitutiva sobre o domínio da natureza ou sobre o domínio da liberdade, ainda assim, Kant acredita que a faculdade de julgar pode exercer um papel importante na ligação entre esses dois domínios, entre a filosofia teórica e a filosofia prática. O problema da ligação entre natureza e liberdade é exposto nesta famosa passagem:

Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e do conceito de liberdade, como suprasensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência no segundo, contudo este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade.<sup>264</sup>

Veja-se que Kant admite que o domínio do conceito de natureza e o domínio do conceito de liberdade constituem dois domínios completamente autônomos, entre os quais se estabelece um “abismo intransponível”. Todavia, acrescenta também que o o domínio da liberdade deve ter uma influência sobre o domínio da natureza. Isso seria contraditório se se entendesse que o domínio da liberdade deveria exercer influência sobre a legislação a priori do entendimento em sentido estrito. O que Kant quer dizer é que “[a] **razão e o entendimento possuem por isso duas legislações diferentes num e mesmo território da experiência**, sem que seja permitido a uma interferir na outra”<sup>265</sup>, ou ainda, que “estes dois diferentes domínios – que, de fato, não na sua legislação, porém nos seus efeitos, se limitam permanentemente ao mundo sensível – não constituem *um só (...)*”<sup>266</sup>. Nesse sentido, razão e entendimento constituem,

---

<sup>264</sup> *KU*, B XIX-XX.

<sup>265</sup> *KU*, B XVIII, **negrito acrescentado**.

<sup>266</sup> *KU*, B XVIII.

cada um, uma legislação independente, porém, os efeitos de ambas precisam ocorrer no território da experiência.

Kant define “território” como “a parte [do] campo, em que para nós é possível um conhecimento”<sup>267</sup>. Essa definição é problemática, se se considera que a experiência empírica é o território tanto da legislação do entendimento quanto da razão, pois em que sentido poder-se-ia dizer que a razão estabelece um conhecimento sobre a experiência empírica? Veja-se que tanto a faculdade do juízo, quanto a razão e o entendimento possuem um território, mas apenas as últimas duas estabelecem um domínio. Nesse sentido, o conceito de território se refere a um vínculo com a faculdade de conhecimento correspondente que é mais estrito do que uma mera referência lógica, mas também menos intenso do que uma legislação *a priori*. Dessa forma, sugere-se que o conceito de território corresponde a um certo campo, no qual a faculdade em questão **atua**, ou seja, a uma certa extensão de objetos que, sob certos aspectos, é coberta pela legislação daquela faculdade. Esse é o caso da experiência empírica e da experiência em geral. O entendimento estabelece um domínio sobre a experiência em geral e nesse sentido também estende sua legislação, sob certo aspecto, sobre a experiência empírica, mas, isso não significa que a experiência empírica constitua um domínio para o entendimento, pois as leis empíricas não podem ser simplesmente deduzidas dos princípios *a priori* do entendimento.

O entendimento oferece as leis que garantem a possibilidade de uma experiência em geral. A razão oferece a lei que deve fundamentar uma certa conduta no ser humano, mas ambas as legislações somente podem ter seus efeitos no **território da experiência empírica**. Em outras palavras, por mais que o entendimento estabeleça as leis gerais da natureza, tal como a lei de que a toda causa deve-se seguir um efeito, essas leis sempre estão atuando em casos particulares da experiência empírica, tal como quando se ajuíza que “o sol aquece a pedra”. Da mesma forma, a razão fundamenta o imperativo categórico que determina quando uma ação é moral, a saber, quando a intenção que determina a ação é possível de ser universalizada. Porém, a ação empírica do ser humano sempre está condicionada a circunstâncias contingentes que determinam o sucesso ou fracasso na realização de uma dada intenção. Mesmo que o fracasso ou o sucesso não interfiram no valor moral de uma ação, seria constrangedor para a filosofia moral kantiana se não pudesse ser apontado qualquer indício de que o homem consegue ter uma causalidade eficiente no mundo e mudar o curso

---

<sup>267</sup> *KU*, B XVI.

dos acontecimentos. Portanto, ainda que o entendimento e a razão possuam legislações independentes, elas ainda devem se harmonizar num único território da experiência empírica.

Kant acredita que da mesma forma que, no uso lógico, o juízo torna possível a passagem do entendimento para a razão, no uso real, o juízo fornece um princípio que permite a passagem do domínio dos conceitos de natureza para o domínio do conceito de liberdade<sup>268</sup>. Esse é, na verdade, o problema da unidade da razão teórica (entendimento) e da razão prática. A hipótese de trabalho de Kant é a de que a faculdade do juízo permitiria a passagem da maneira de pensar segundo os princípios do entendimento para a maneira de pensar segundo o princípio da razão prática.

Não se pretende discutir o problema da unidade da razão, mas somente mencioná-lo como um problema sistemático estreitamente ligado a presente tentativa de indicar a natureza da faculdade do juízo e, por conseguinte, a natureza da História universal<sup>269</sup>. Apesar de apenas indicar algumas vinculações com o problema da unidade da razão, essa seção serve para apontar duas características da História universal, na medida em que ela é um projeto que se assenta sobre um princípio da faculdade de julgar:

a) a História universal não pode ser considerada uma doutrina em sentido estrito, pois não possui um domínio, mas somente sobre um território.

b) considerando-se também os resultados do subcapítulo anterior, pode-se dizer que a História universal não estabelece em sentido estrito a passagem entre os domínios da natureza e da liberdade. Recorde-se que se existe uma lacuna entre a reflexão teleológica teórica e a reflexão teleológica prática, a qual somente é “superada” sob a suposição do primado do interesse prático da razão.

### **b) O status do juízo teleológico e sua vinculação com a filosofia teórica e prática**

Expôs-se acima que a faculdade do juízo não pode produzir nenhuma doutrina, pelo fato de seus conceitos não possuírem um domínio próprio, mas apenas um território<sup>270</sup>. Nesse sentido, a faculdade do juízo entra na crítica das faculdades de conhecimento, mas não entra na divisão da filosofia. Ora, surge então naturalmente a questão: em que parte da filosofia se deve ajustar as reflexões realizadas no âmbito do juízo meramente reflexionante?

---

<sup>268</sup> Cf. *KU*, B XXV.

<sup>269</sup> Não se pretende nem se tem condições de entrar a fundo no problema da unidade da razão, mas também não se pode ignorá-lo por completo, pois a tentativa de estabelecer uma ligação entre os domínios teórico e prático da razão constitui o panorama sistemático de toda a *KU* e também determina a maneira de se conceber sistematicamente a filosofia da história.

<sup>270</sup> Cf. *KU*, B XXI-XXII.

Para responder a essa questão toma-se como referência nesta subseção a seguinte passagem:

Uma crítica da razão pura, isto é, de nossa faculdade de julgar segundo princípios *a priori*, estaria incompleta se a faculdade do juízo, que por si enquanto faculdade do conhecimento também a reivindica, não fosse tratada como uma sua parte especial. **Não obstante, seus princípios não devem constituir, em um sistema da filosofia pura, nenhuma parte especial entre filosofia teórica e a prática, mas em caso de necessidade devem poder ser ocasionalmente conectados [angeschlossen-anschiessen] a cada parte de ambas.**<sup>271</sup>

Se a faculdade do juízo é uma faculdade intermediária entre razão e entendimento, cabe perguntar: sob que critério ou condição pode-se considerar que o *juízo teleológico* se conecta com a filosofia teórica ou com a filosofia prática? Propõe-se que o critério a ser utilizado nessa “classificação” seja o de qual espécie de *interesse ou necessidade* se encontra envolvido na justificação da reflexão teleológica em questão. Assim, se a reflexão teleológica sobre os organismos se faz necessária na medida em que há uma *necessidade teórica de compreender a possibilidade de determinadas estruturas naturais*, vincula-se essa reflexão como uma parte da filosofia teórica. Da mesma forma ocorre com a história da natureza, que é impulsionada pelo interesse teórico da razão em sistematizar os acontecimentos do mundo natural. Por outro lado, se a reflexão teleológica for exigida e justificada sob a premissa de um

---

<sup>271</sup> *KU*, B VI, **negrito acrescentado**. Valério Rohden e António Marques traduzem “anschiessen” por “ajustados”. Sobre isso também: “Cada ciência tem que ter o seu lugar determinado na enciclopédia de todas as ciências. Se se trata de uma ciência filosófica, então o respectivo lugar tem que ser-lhe atribuído na parte teórica ou na parte prática da mesma e, no caso de encontrar o seu lugar na primeira, ou na teoria da natureza, na medida em que considera aquilo que pode ser objeto da experiência (por conseguinte a teoria dos corpos, a teoria da alma e a ciência geral do mundo), ou na teoria de Deus [*Gotteslehre*] (acerca do princípio originário do mundo como globalidade de todos os objetos da experiência). Ora, pergunta-se: que lugar cabe a teleologia? Será que pertence à (propriamente assim designada) ciência da natureza ou à teologia? A uma das duas terá que pertencer, pois à passagem de uma para a outra não pertence nenhuma ciência, uma vez que aquele somente significa a articulação ou a organização do sistema, não querendo pois dizer que aí tenha qualquer lugar” (*KU*, B 364). É difícil interpretar essa passagem, especialmente a partir da leitura que aqui se está propondo. Se se toma essa passagem literalmente, então a teleologia necessariamente deveria pertencer à parte teórica da filosofia. Mas contra essa leitura se pode apontar dois elementos: primeiro, por que Kant teria dito, na parte inicial da passagem, que uma ciência filosófica deveria ter seu lugar ou na parte teórica ou na parte prática, se ele especifica apenas a filosofia teórica e não menciona mais qualquer conteúdo que pertença à parte prática; segundo, no decorrer da *Doutrina do método*, a teologia e a teleologia são trabalhadas como se estivessem ligadas essencialmente a parte prática da filosofia, ou seja, Kant passa a tratar de uma teologia e de uma teleologia moral. Portanto, a divisão da filosofia teórica em teoria da natureza e teoria de Deus é no mínimo estranha na sua função de introduzir a *Doutrina do método*, visto que ela não corresponde ao que é tratado na sequência. Sob esse horizonte, parece que Kant foi infeliz na formulação de sua frase e sugere-se que a teoria de Deus seja tratada como pertencendo a parte prática da filosofia. Até porque, Kant mostra que a teleologia física “não basta para a teologia, porque não dá, nem pode fornecer qualquer conceito de ser originário suficientemente determinado para esta intenção, mas pelo contrário tem que se retirar este doutro lugar, ou tem que se suprir a sua falta mediante algum acréscimo arbitrário” (*KU*, B 475. Também sobre isso: *KU*, B 465; 472). Kant é inclusive mais enfático e afirma que “a *teleologia moral* preenche as carências da *teleologia física* e funda em primeiro lugar uma *teologia*, pois se aquela segunda não tomasse coisas emprestadas da primeira sem o notar e, pelo contrário, procedesse conseqüentemente, não conseguiria fundar por si só nada mais do que uma *demonologia*, a qual é incapaz de qualquer conceito determinado” (*KU*, B 414).



*interesse prático ou necessidade prática* da razão, então, segue-se que essa reflexão teleológica deve ser vista como conectada à filosofia prática. Nesse sentido, sustenta-se que a chamada teleologia física deve ser considerada como uma parte da filosofia teórica, enquanto que a teleologia ética deve ser assumida como uma parte da filosofia prática. Em outras palavras, a história da natureza deve ser vista como uma parte da filosofia teórica, enquanto que a História universal deve ser considerada como parte da filosofia prática.

Mas a possibilidade dessa conexão traz à tona ainda três questões que precisam ser respondidas, a saber: 1) Por que a teleologia precisa ser conectada a uma das partes da filosofia se ela não constitui uma doutrina? 2) O que garante que a teleologia pode ser conectada a ambas as partes da filosofia? 3) Sob que forma acontece essa conexão?

A primeira questão é mais complexa do que parece à primeira vista. Se a reflexão teleológica constitui meramente um procedimento metodológico, isto é, nada mais do que um modo de proceder cujo objetivo é abrir caminho para um procedimento explicativo cada vez mais apurado da experiência empírica segundo leis mecânicas, então, por que ela deveria ser contada como “um conteúdo”, como “um conhecimento” que precisa ser conectado com algo que constitui uma doutrina. Sugere-se que isso ocorre porque a reflexão teleológica não constitui apenas um procedimento metodológico. Lembre-se que devido à natureza da constituição cognoscitiva do ser humano, a concepção teleológica jamais poderá ser superada completamente por ele. Isso significa que o ser humano, desde que tenha consciência das limitações inerentes à reflexão teleológica e as respeite, pode investigar até onde o pensamento teleológico pode conduzir e que concepção de natureza ele pode oferecer, em seus mais diferentes aspectos e âmbitos. Na verdade, pode-se mesmo reivindicar o direito de se desenvolver uma completa teoria teleológica quando: a) não há uma contradição com outras partes constitutivas da filosofia doutrinária; b) há uma necessidade subjetiva “sentida” pela razão em responder a certas questões que se colocam inevitavelmente à razão; e, c) há algo na natureza que “escapa” ao mero funcionamento mecânico e, em certo sentido, exige e corrobora o que é pressuposto pelo juízo reflexionante. Nesse sentido, pode ser vista, por exemplo, a tentativa de se pensar uma teoria teleológica da história da natureza, ou da história do desenvolvimento das espécies<sup>272</sup>.

---

<sup>272</sup> Cf. “A exposição dos fins da natureza nos seus produtos, na medida em que constituem um sistema segundo conceitos teleológicos, pertence no fundo somente a descrição da natureza, a qual é composta a partir de um fio condutor particular. É aí que a razão na verdade realiza uma bela tarefa, instrutiva e na prática, sob muitos pontos de vista, conforme a um fim. Mas acerca da geração e da possibilidade interna destas formas ela não dá absolutamente nenhum esclarecimento, o que porém cabe propriamente à ciência teórica da natureza” (KU, B 365-366).

Para se responder a segunda questão precisa-se recordar alguns pontos referentes à extensão de atuação das faculdades de conhecimento, o que Kant expôs de modo metafórico através de uma terminologia geográfica. Mas o que liga o juízo à razão e ao entendimento? Sabe-se que a faculdade do juízo possui “um *território* próprio e uma certa característica deste”. Sugere-se aqui que a faculdade do juízo, a razão e o entendimento possuem o mesmo “ponto de contato”, a saber, todas elas precisam atuar sobre o mesmo território da experiência empírica concreta. Na medida em que as três faculdades superiores de conhecimento atuam sobre o mesmo território, significa que elas possuem um “ponto-de-contato” comum. Os princípios das três faculdades precisam poder “conviver” num mesmo plano de atuação. Isso significa, em primeiro lugar, que elas não podem se contradizer, mas, em segundo lugar, que a atuação de uma faculdade deve poder ser concordante com a de outra<sup>273</sup>. Ora, na introdução da terceira *Crítica* Kant sugere que, pelo fato de não possuir um domínio, a faculdade do juízo poderia fazer a “passagem” entre o modo de pensar da natureza e da liberdade. Não se pode responder aqui se Kant consegue ou não dar conta dessa tarefa. Mas, uma vez que se estabelece que a faculdade do juízo pode atuar sobre o mesmo território que a razão e o entendimento, faz com que, na medida em que ela consegue produzir uma teoria sobre um certo aspecto do território da experiência empírica, faz com que a razão e o entendimento devam reconhecer aquela teoria, mesmo que esse reconhecimento não seja dotado do mesmo status valorativo que os conhecimentos originados da própria faculdade. Nesse sentido, uma teoria alicerçada sobre o juízo reflexionante teleológico pode ser anexada tanto à parte teórica quanto à parte prática da filosofia, na medida em que aquela teoria se refere a um certo aspecto particular de um território que é comum. Cabe perguntar: por que a posse de um mesmo território já não garante que natureza e liberdade sejam coadunadas? Porque a faculdade do juízo não estabelece um domínio, enquanto que a razão e o entendimento estabelecem. Na medida em que existem domínios distintos e autonomamente fundados, não se pode assumir que um possa influir na legislação de outro, nem que um seja considerado como corolário ou anexo do outro.

Chega-se assim à terceira questão, qual seja, sob que forma acontece a conexão entre uma teoria da faculdade de julgar reflexionante teleológica e a filosofia doutrinal? Sugere-se que a ligação acontece por via de uma *conexão condicional*, ou seja, tanto da perspectiva da filosofia prática quanto da filosofia teórica, as teorias da faculdade do juízo são encaradas segundo o status de *teorias regulativas*. Nesse sentido, fala-se tanto de *regulativo teórico*

---

<sup>273</sup> Note-se que é sob o horizonte de garantir essa “convivência” que devem ser lidas as soluções das antinomias das três *Críticas*.

quanto de *regulativo prático*. Kant não usa essa nomenclatura, ao menos em relação às teorias teleológicas vinculadas à filosofia prática. Ao invés de *regulativo prático*, ele fala de *crença prática*, mas esse ponto será abordado detalhadamente na próxima subseção.

Nesta subseção quer-se ainda apresentar duas reflexões sobre a faculdade do juízo e a condição humana. A primeira diz respeito ao status da faculdade do juízo, enquanto que a segunda se refere à necessidade de se ampliar o conceito de filosofia com o qual se vem trabalhando.

Como se mostrou acima sobre o “status metafísico” da reflexão teleológica, a possibilidade de um juízo meramente reflexionante depende da existência de um objeto empírico que possa ser considerado como ocasião de sua aplicação. Assim, mesmo que o projeto da terceira *Crítica* pretenda se colocar num nível *transcendental*, tal como ocorre com a primeira e a segunda *Crítica*, percebe-se que na *KU* se trabalha com um conceito mais amplo de *transcendental*, mas também mais próximo da condição empírica concreta do ser humano. O “nível de abstração” presente na primeira e na segunda *Crítica* é bem maior que aquele encontrado na terceira *Crítica*. Se na *KrV* procura-se mostrar que o entendimento humano estabelece as leis gerais da natureza, na terceira *Crítica* procura-se mostrar de que forma o ser humano alcança uma compreensão das leis empíricas da natureza e de determinadas formas naturais. Da mesma forma ocorre com a fundamentação da moralidade. Enquanto que na *GMS* e na *KpV* trata-se de mostrar que o ser humano se encontra sob uma legislação moral, a qual é válida para seres racionais em geral, na terceira *Crítica* procura-se apresentar uma teoria sobre como aquela legislação pode ser realizada na experiência empírica e mesmo fomentada pela natureza. As leis gerais da natureza estabelecidas *a priori* pelo entendimento valem não apenas para os seres humanos, mas para qualquer tipo de ser que possua um intelecto discursivo. Da mesma forma, a lei moral vale para todos os seres racionais, desde Deus até o ser humano. Mas os juízos meramente reflexionantes pertencem apenas ao modo humano de ajuizar<sup>274</sup>. Na verdade, isso é uma variação do modo de dizer que o princípio do juízo meramente reflexionante é uma *máxima*, ainda que sempre *subjetivamente necessária*.

---

<sup>274</sup> É verdade que Kant afirma que nenhum intelecto discursivo consegue explicar completamente através de causas mecânicas a formação mesmo de uma pequena planta, ou seja, a incapacidade explicativa não é exclusividade humana. Porém, é exclusividade da faculdade de julgar humana a utilização do princípio de conformidade a fins teleológico como princípio que orienta a reflexão sobre objetos, pois não se pode oferecer qualquer razão para se pensar que outros seres compreendam os seres vivos como organismos, isto é, como produtos de uma causalidade final.

A segunda reflexão refere-se à noção de filosofia. Acima se trabalhou com uma correspondência entre “filosofia” e “legislação a priori da razão humana”. Isso corresponde a divisão da filosofia em teórica e prática e também com a divisão da metafísica em metafísica dos costumes e metafísica da natureza. Porém, ao se permanecer vinculado apenas a esse conceito estreito de filosofia, fica-se impossibilitado de pensar que a estética, a antropologia, a filosofia da história ou a filosofia da religião, por exemplo, possam fazer parte dessa noção de filosofia. Ora, é no mínimo estranho considerar esses empreendimentos como alheios à filosofia. O próprio Kant apresenta mais de um conceito de filosofia<sup>275</sup>. Sugere-se aqui que existem pelo menos dois conceitos de filosofia: um mais estreito e outro mais amplo, sendo que o primeiro condiciona o segundo. Assim, o conceito estreito envolve os elementos constitutivos, isto é, aqueles que podem ser legitimados objetivamente, enquanto que o conceito amplo de filosofia envolve também todas as teorias filosóficas que dizem respeito àquilo que não pode ser considerado como um elemento constitutivo para um dos dois domínios das faculdades superiores de conhecimento, mas que lhes é vinculado como algo *regulativo*.

### **c) A História universal e a noção de crença**

Durante todo o capítulo investigou-se a natureza da faculdade do juízo e o status que o juízo reflexionante assume no sistema crítico-transcendental. Mostrou-se que a faculdade do juízo deve ser caracterizada como uma faculdade heautônoma, cujo princípio possui o status de uma *máxima subjetivamente necessária*. Seguiu-se a trajetória da argumentação de Kant, que parte de uma análise meramente lógica do juízo, passa para a perspectiva transcendental e culmina no que ele chamou de *juízo meramente reflexionante*. Sob o horizonte do juízo meramente reflexionante abordou-se as características do *juízo teleológico* e, no âmbito teleológico mostrou-se como a finalidade externa se justifica indiretamente pela finalidade interna e finalmente se alicerça sob um pressuposto da razão prática. Toda essa trajetória, apesar de parecer à primeira vista um pouco deslocada da temática da filosofia da história, é fundamental para quem assume a tarefa de investigar a fundamentação de uma História universal, uma tarefa que necessariamente precisa respeitar o aspecto sistemático presente na filosofia crítico-transcendental. A História universal é essencialmente uma narrativa cuja base é a concepção teleológica da natureza. Assim, se se quer determinar o lugar sistemático que

---

<sup>275</sup> Kant se refere a um *conceito escolástico* e a um *conceito cósmico* de filosofia. Sobre isso: *KrV*, B 866-868; Lógica e CRP.

ela ocupa dentro do sistema transcendental é inevitável que se determine qual o lugar que a faculdade do juízo assume no sistema. Ainda que a História universal possa ser vista como um empreendimento que procura responder a outros problemas relacionados com a filosofia prática, como veremos no próximo capítulo, permanece sempre um fato que História universal é uma narrativa teleológica sobre o desenvolvimento da humanidade, isto é, uma teoria dependente do status que o juízo teleológico carrega consigo.

A faculdade do juízo possui uma natureza própria, diferente da razão e do entendimento. Enquanto faculdade heautônoma, o juízo não funda uma teoria com status *constitutivo*, nem em relação à filosofia teórica, nem em relação à filosofia prática. Toda a teoria sustentada sob bases teleológicas é uma teoria com *status regulativo*, seja *regulativo teórico ou regulativo prático*. A questão é que Kant não usa o termo *regulativo prático*, mas defende-se aqui que essa noção é substituída pela noção de “fé” ou “crença” [*Glaube*]. Para sustentar essa tese, expõe-se primeiro as notas daquilo que seria o conceito de regulativo prático, depois expõe-se as notas do conceito de crença, em seguida, sob o princípio de que dois termos diferentes que possuem as mesmas notas se referem, na verdade, ao mesmo conceito, conclui-se que a história universal possui, segundo a perspectiva prática, o status de uma *crença racional prática*.

A principal característica do conhecimento regulativo é se fundar sobre um princípio que possui o status de *máxima subjetivamente necessária*. Trata-se de um conhecimento que ainda que não possui uma função constitutiva para um determinado domínio da razão humana, possui uma função necessária na medida em que considera as condições particulares que caracterizam o funcionamento das faculdades humanas de conhecimento numa determinada situação empírica.

Para se analisar a noção de crença divide-se a exposição em dois momentos: o primeiro define quais propriedades constituem um objeto como sendo um legítimo objeto de crença; e, o segundo momento, dedica-se a analisar as características que definem a própria noção de crença enquanto uma espécie particular de adesão [*Fürwahrhalten*].

Para Kant,

Se considerarmos simplesmente o modo como algo pode ser *para nós* (segundo a constituição subjetiva das nossas faculdades de representação) objeto de conhecimento (*res cognoscibilis*), compararemos então os conceitos não com os objetos, mas sim simplesmente com as nossas faculdades de conhecimento com o uso que estas podem fazer da representação dada (numa intenção teórica e prática). A questão de saber se algo é ou não um ser susceptível de conhecimento não diz respeito à possibilidade das próprias coisas, mas sim do nosso conhecimento das mesmas. (.....) Ora as coisas *conhecíveis* são de três espécies: coisas de opinião (*opinabile*), fatos (*scibile*) e coisas de fé (*mere credibile*). *KU*, B 454.

Veja-se como Kant caracteriza cada uma dessas três espécies de coisas:

a) *coisas de opinião* “são sempre objetos de um conhecimento ao menos possível em si (objetos do mundo dos sentidos), o qual porém é para nós impossível, segundo o simples grau da faculdade por nós conhecida”<sup>276</sup>.

b) *coisas de fato* são os objetos cuja realidade objetiva pode ser demonstrada<sup>277</sup>.

c) *coisas de fé* são “[os] objetos que têm que ser pensados *a priori*, em relação ao uso *conforme ao dever* da razão pura prática (seja como conseqüências, seja como fundamentos), mas que são transcendentais para o uso teórico da mesma (...). **Somente objetos da razão pura podem, quando muito, ser objetos de fé, mas não como objetos da simples razão especulativa, pois nem sequer podem ser contados com certeza entre as coisas, isto é, entre objetos daquele conhecimento possível para nós.**”<sup>278</sup>.

Com base na divisão acima Kant acrescenta as seguintes considerações:

i. cada espécie de coisas está estritamente delimitada e não permite ampliação, ou seja, não é possível que conceitos que se originam a priori da razão sejam tomados como coisas de opinião, da mesma forma que a crença no *testemunho* da experiência dos outros não pode ser considerada como coisa de fé<sup>279</sup>.

ii. Kant usa uma noção ampliada de coisas de fato, pelo menos, bem mais ampliada do que a noção que é sustentada na *KrV*, na medida em que a liberdade se encontra entre as coisas que podem ser consideradas como fato. Isso é o reconhecimento do resultado alcançado na *KpV*.

iii. torna-se digno de nota a insistência de Kant em sustentar que apenas objetos da razão pura prática podem ser considerados como coisas de fé e que eles não ampliam o conhecimento teórico da razão. Mais precisamente, apenas *Deus* e a *imortalidade* podem ser considerados como coisas nas quais se pode ter fé. No caso específico da História universal, defende-se que aqueles objetos passam por uma variação e podem ser considerados segundo a

---

<sup>276</sup> *KU*, B 455.

<sup>277</sup> Cf. *KU*, B 456.

<sup>278</sup> *KU*, B 457-459, **negritos acrescentados**.

<sup>279</sup> Sobre isso: “Na verdade, ainda que só se deva acreditar no que, por *testemunho*, podemos saber da experiência dos outros, tal não é porém ainda em si uma coisa de fé, pois que num daqueles testemunhos havia a experiência pessoal e o fato, ou é como tal pressuposto. Além disso tem que ser possível alcançar o saber por esta via (da fé histórica) e os objetos da História e da Geografia, como tudo em geral que é possível saber pelo menos em função da constituição das nossas faculdades de conhecimento, pertencem, não às coisas de fé, mas sim a fatos” (*KU*, B 458).

perspectiva de um *sábio e moral Criador da natureza* e da crença na *imortalidade da espécie*<sup>280</sup>.

Para continuar a investigação sobre a noção de crença prática ou fé moral, tome-se como referência a seguinte passagem:

A fé (como *habitus*, não como *actus*) é o modo de interpretação moral da razão no assentimento daquilo que para o conhecimento teórico é inacessível. (...) **É uma adesão livre** [*Es ist ein freies Fürwahrhalten*], não daquilo para que se devem encontrar as demonstrações dogmáticas para a faculdade de juízo teoricamente determinante, nem para o que nos consideramos obrigados, mas daquilo que admitimos a favor de um propósito segundo leis da liberdade; todavia não como se fosse uma opinião sem um princípio suficiente, **mas sim enquanto fundado na razão** (ainda que somente a respeito do seu uso prático) *bastando para a intenção da mesma*.<sup>281</sup>

Percebe-se que Kant qualifica a fé como uma “adesão livre fundada sobre a razão e suficiente para a intenção prática”, mas o que significa isso exatamente? Segundo Kant, nos assuntos da razão pura não é permitido opinar, nem aceitar algo que seja meramente verossímil. Por outro lado, essa adesão livre se distingue essencialmente também de uma adesão necessária, a qual ocorre quando se trata de princípios objetivos teóricos, ou de princípios objetivos práticos. Em outras palavras, quando se trata de juízos objetivos teóricos ou de juízos objetivos práticos (mandamentos) não se fala de adesão livre, mas de conhecimento objetivo teórico ou de conhecimento objetivo prático. Defende-se que a adesão livre significa uma espécie de “tomar algo como verdadeiro” que não é nem objetivamente necessário, nem simplesmente contingente e aleatório, mas que se trata de *uma consideração objetivamente contingente, mas subjetivamente necessária*. Ora, se for correta essa interpretação, então se trata de uma variante da definição de conhecimento regulativo.

Parece estranho, à primeira vista, que uma adesão livre seja o mesmo que uma adesão subjetivamente necessária. Pode-se lançar luz sobre esse aparente paradoxo se se compreender que a argumentação transcendental pode trabalhar em diferentes níveis e que as dicotomias *a priori/a posteriori*, *necessário/contingente*, e *puro/empírico* não podem ser tomadas de uma forma tão estreita na *KU*, tal como são expostas na *KrV*. A *KU* traz para a filosofia transcendental uma ampliação nas noções de *a priori* e de *conhecimento necessário*. Pode-se dizer que surge algo como um “campo intermediário”, mas que ainda pertence à filosofia transcendental, qual seja, a de um *conhecimento subjetivamente necessário* e de princípios que devem ser tomados como *máximas necessárias*. Um princípio subjetivamente

---

<sup>280</sup> No próximo capítulo mostrar-se-á detalhadamente como coisas tais como *Deus* e a *imortalidade* se aplicam ao problema da História universal.

<sup>281</sup> *KU*, B 462-464.

necessário não é um princípio contingente, pois se funda sobre um princípio oriundo da razão pura. Mas também não é um princípio objetivo, visto que não se consegue apresentar uma *dedução objetiva dele*, mas apenas uma *dedução subjetiva*, isto é, justificá-lo não como determinando certa classe de objetos, mas como determinando o modo como as faculdades humanas de conhecimento devem se comportar frente a determinados objetos ou aspectos da realidade que precisam ser compreendidas. Entre as coisas que precisam ser compreendidas pode-se mencionar a condição humana na história.

Kant não usa o termo regulativo prático, mas acredita-se que se conseguiu mostrar que o conceito que se atribui àquele termo corresponde ao conceito que é expresso pelo termo *fê*. Pode-se questionar aqui se não se está fazendo uma contrução artificial no intuito de preservar uma harmonia na divisão dos diferentes aspectos da filosofia kantiana. Em outras palavras, pode-se falar que esse modo de exposição é, finalmente, uma expressão de uma mania sistemática, tal como muitas vezes foi atribuída a Kant. No fim das contas, precisa-se responder por que Kant não utilizou o termo “regulativo prático”. Ora, Kant sempre foi contrário à tendência de introduzir terminologias novas e desnecessárias na filosofia. Para ele, isso só deveria ser feito após se constatar se na tradição filosófica não há um conceito que pode ser utilizado de forma adequada. Assim ele procedeu com o conceito de *idéia* e assim também procedeu com o conceito de *fê*<sup>282</sup>. Quando se refere à teleologia sob uma perspectiva teórica não havia um termo adequado para expressar esse tipo de conhecimento e, somente por isso, Kant introduz o conceito de conhecimento regulativo. Isso não ocorre quando ele está falando da teleologia moral, pois já na *KrV* e na *KpV* ele deixa claro que interpreta a noção de *fê* como vinculada à filosofia prática. Na *KU* a seguinte passagem serve como indicação para essa resposta:

[A *fê* é] uma confiança na promessa da lei moral; mas não uma tal que nesta esteja contida, mas que eu coloco, até mesmo a partir de um princípio suficiente de um ponto de vista moral. (...) A palavra *fides* exprime já isso mesmo e pode aparentemente parecer suspeito que esta expressão e esta *idéia* particular entrem na filosofia moral, pois que antes de mais ela foi introduzida com o Cristianismo e a sua aceitação poderia parecer talvez somente uma imitação lisonjeira da sua simplicidade da sua exposição, enriqueceu a Filosofia com conceitos da moral muito mais definidos e puros do que esta até então tinha podido fornecer, os quais contudo, uma vez existindo, são *livremente aprovados* e aceitos como tais e que ela própria bem podia ter descoberto e introduzido.<sup>283</sup>

---

<sup>282</sup> Cf. *KrV*, B 369-370.

<sup>283</sup> *KU*, B 462-463, n.



A fé é uma adesão livre na medida em que não pode ser imposta por via teórica, pois nesse caso seria um conhecimento objetivo, nem por via prática, pois seria um mandamento, algo que é completamente sem sentido. Pode-se ordenar e obrigar que alguém faça algo, mas não se pode obrigar alguém a acreditar em algo. Por outro lado, não se pode sem mais nem menos escolher ter fé em algo. Ter fé em algo implica numa convicção que não se pode simplesmente escolher ter, pois, segundo Kant, apenas os objetos da razão pura prática, Deus e imortalidade, podem ser objetos da fé. Veja-se que apesar do aspecto livre presente na fé, também há um aspecto regulativo que condiciona e eleva a fé a um outro nível diferente da mera credulidade (a qual se liga ao saber histórico). A fé torna-se necessária dada uma certa condição, qual seja, o cumprimento do mandamento moral e a realização do fim terminal do homem. Segundo Kant, todos esses aspectos relacionados estão presentes no conceito de fé e não é necessário introduzir uma nova terminologia, basta retirar os elementos externos e contingentes.

## CAPÍTULO III – HISTÓRIA UNIVERSAL E RAZÃO PRÁTICA

O fio condutor do capítulo anterior foi o conceito de teleologia. Investigou-se como a teleologia se legitima no sistema crítico-transcendental e como ela conduz a uma concepção de História universal. Percorreu-se o caminho transcendental existente entre a perspectiva teórica da necessidade de se compreender coerentemente uma experiência empírica enquanto tal até a reflexão sobre a conformidade a fins externa, a qual precisou apelar aos resultados oriundos da filosofia prática. Em outras palavras, o conceito de teleologia conduziu a investigação desde um panorama teórico até os meados de uma reflexão prática, que foi caracterizada como uma teleologia moral. Agora, assume-se como fio condutor do capítulo a investigação sobre a legitimidade do conceito de desenvolvimento ou de progresso moral. A diferença do capítulo anterior, parte-se do contexto da filosofia prática e pretende-se mostrar que para garantir a coerência da filosofia prática *em sua completude* é necessário realizar uma reflexão teórica que mostre a possibilidade de articulação entre liberdade e natureza. Pretende-se mostrar que o único modo de apresentar essa articulação é através da noção de teleologia moral. No capítulo dois se enfatizou a noção de teleologia e sua vinculação com o princípio transcendental da faculdade do juízo, agora, pretende-se mostrar quais são os fundamentos práticos envolvidos na fundamentação da teleologia moral.

### 3.1 O DEVER COMO GARANTIA DE POSSIBILIDADE DO PROGRESSO MORAL DA HUMANIDADE

Como ponto de partida veja-se a seguinte passagem:

Poderei, pois, pressupor o seguinte: dado que o gênero humano se encontra num constante progresso no tocante à cultura, enquanto o seu fim natural, ele também vai progredir para o melhor no que se refere ao fim moral da sua existência, e este progresso, ainda que seja às vezes interrompido, jamais cessará. **Não preciso provar este pressuposto; o adversário do mesmo é que tem de provar. Pois, eu me apoio no meu dever inato de atuar, em todo o membro da série das gerações** – em que eu (como homem em geral) me encontro, embora não seja, quanto à condição moral que me é exigida, tão bom como deveria e, portanto, também poderia ser –, **de tal modo sobre a descendência que ela sempre melhore (para o que se deve, pois, também supor a possibilidade)** e que assim este dever se poderá transmitir legitimamente de um membro das gerações a outro. Ora, se bem que possam surgir da história tantas dúvidas quantas se quiserem contra as minhas esperanças que, se fossem convincentes, poderiam me levar a renunciar a um trabalho aparentemente inútil, não devo, enquanto não for possível comprovar isso definitivamente, trocar o dever (como o liquidum) pela regra de prudência (como o illiquidum, por ser uma mera hipótese) de não visar o que não é realizável; e por mais incerto que eu possa estar e permanecer sobre se vale esperar o melhor para o

gênero humano, isso não pode, no entanto, prejudicar a máxima, portanto, também não o pressuposto necessário da mesma com um propósito prático de que é realizável.<sup>284</sup>

Com base na premissa de que o dever de fomentar o progresso moral da posteridade envolve a garantia da possibilidade de realizá-lo, Kant sustenta a tese de que há um progresso na história. Para se compreender essa argumentação precisa-se: primeiro, esclarecer em que sentido o dever envolve implicitamente a possibilidade de realizá-lo; segundo, se existe um dever de promover o progresso moral da humanidade; e, terceiro, se a premissa “dever implica em poder” consegue sustentar a tese de que *existe* um progresso moral na história (tese central da História universal).

Para se compreender a condicionalidade existente entre dever e poder é necessário notar que a argumentação transita entre dois planos distintos: o plano teórico e o plano prático. A estratégia de Kant é mostrar que se no plano teórico não se consegue determinar nada a respeito da possibilidade ou impossibilidade do progresso, cabe tomar uma decisão com base nos resultados da argumentação obtida no plano prático. Esse procedimento é legítimo, mas sob a condição de que não haja uma contradição entre razão prática e razão teórica, pois se a impossibilidade da realização do dever fosse teoricamente comprovada, seguir-se-ia que o dever perderia sua validade e a razão prática precisaria abdicar da pretensão de realizar seus fins. Afinal de contas, seria incoerente ir de encontro a máxima do bom funcionamento da razão, a saber: “não visar o que não é realizável”.

Pode-se provar algo teoricamente de dois modos: ou *a priori* ou *a posteriori*. Nesse caso, o adversário de Kant pode tentar provar a impossibilidade da realização do dever de forma *a priori* ou de forma *a posteriori*. De acordo com a perspectiva *a priori*, o adversário precisa mostrar que é *impossível* que ocorra na natureza, “ao mesmo tempo”, a atuação de uma causalidade natural junto com uma causalidade por liberdade. Na terceira antinomia da *KrV*, Kant não mostra que a causalidade por liberdade e a causalidade por leis da natureza atuam conjuntamente no mundo fenomênico, mas mostra que: primeiro, não é possível decidir teoricamente a respeito da existência ou inexistência de uma causalidade por liberdade que atue no mundo; segundo, mostra que é *possível pensar* a causalidade por liberdade e a causalidade por natureza atuando conjuntamente num mesmo objeto, na medida em que se pode considerá-lo como dotado de dois *caráteres*: um *sensível* e outro *inteligível*. Ora, como Kant já havia chegado a uma conclusão a respeito desse problema na *KrV*, ele diz

---

<sup>284</sup> *TP*, Ak. VIII, 308-309, **negrito acrescentado**.

ironicamente em *TP* que: “não preciso provar este pressuposto; o adversário do mesmo é que tem de provar”<sup>285</sup>.

A outra possibilidade de se refutar teoricamente a realizabilidade do dever seria através de um modo *a posteriori*. Entretanto, essa via também já foi invalidada por Kant na *KrV* e na *GMS*, sob o argumento de que o dever não perde sua força nem seu sentido mesmo que a experiência não apresente algum caso em que ele tenha sido cumprido<sup>286</sup>. Nesse sentido, lê-se a seguinte passagem:

(...) pensar que o que ainda não se conseguiu realizar até agora, por isso, também jamais será possível de realizar não justifica sequer a renúncia a um propósito pragmático ou técnico (como, p. ex., o das viagens aéreas com balões aerostáticos), e menos ainda, no entanto, a um propósito moral que, se a sua realização não for demonstrativamente impossível, se torna um dever.<sup>287</sup>

Em outras palavras, se a moralização da humanidade não ocorreu até agora, isso não prova que ela não possa vir a acontecer, pois, tal como assevera Kant em *SF*, a predição com base em dados empíricos sempre abre margem para a possibilidade de haver um ponto de convergência que mude a trajetória da história humana<sup>288</sup>.

---

<sup>285</sup> Sobre a dependência da validade da lei moral em relação à possibilidade *a priori* de sua realização veja-se a seguinte passagem: “Mas a razão especulativa não compreende em absoluto a exiçibilidade daquela intenção [sumo bem no mundo] (nem do lado da nossa própria faculdade física, nem da colaboração da natureza). Ela tem antes que considerar por essas razões, como uma expectativa infundada e nula, ainda que bem intencionada, e tanto quanto nós de modo racional podemos julgar, admitir um tal sucesso da nossa boa ação a partir da mera natureza (em nós e fora de nós), sem Deus e imortalidade, **assim como tem que considerar a própria lei moral como mera ilusão da nossa razão de um ponto de vista prático, no caso dela poder ter uma certeza completa deste juízo. Mas como a razão especulativa se convence completamente que isto não pode acontecer, mas que em contrapartida aquelas idéias cujo objeto se situa para lá da natureza podem ser pensadas sem contradição**, terá então que reconhecer aquela idéias, para a sua própria lei prática e para a tarefa desse modo imposta, por isso de um ponto de vista moral, a fim de não entrar em contradição consigo mesma” (*KU*, B 461, n., **negrito acrescentado**).

<sup>286</sup> Cf. Existe uma “(...) clara convicção de que, mesmo que nunca tenham jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer; de forma que ações, de que o mundo até agora talvez não deu nenhum exemplo, de cuja possibilidade poderá duvidar até aquele que tudo funda na experiência, podem ser irremittentemente ordenadas pela razão: por exemplo, a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo o homem pelo fato de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal, porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda experiência, reside na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*” (*GMS*, Ak. IV, 408); e ainda, “(...) relativamente à natureza a experiência fornece-nos a regra e é a fonte da verdade; porém, no que concerne às leis morais, a experiência é (infelizmente) a mãe da ilusão; e é sumamente reprovável tirar as leis sobre o que *devo fazer* daquilo que *é feito* ou querer limitar a primeira coisa pela segunda” (*KrV*, B 375).

<sup>287</sup> *TP*, Ak. VIII, 309-310.

<sup>288</sup> Cf. “4. *Pela experiência não é possível resolver imediatamente o problema do progresso*. Se se constatasse que o gênero humano, considerado no seu todo, avançou e progrediu tão longo tempo, ninguém, no entanto, pode garantir que justamente agora, irrompeu, em virtude da disposição física da nossa espécie, a época da sua regressão; e inversamente, se se recuar e, com queda acelerada, se desembocar no pior não há que se desesperar de encontrar o ponto de inflexão (*punctum flexus contrarii*) em que, graças à disposição moral da nossa espécie o curso desta se vire de novo para o melhor” (*SF*, Ak VII, 83).

Kant está convicto de que tanto a possibilidade quanto a impossibilidade da realização do mandamento moral não podem ser teoricamente demonstradas. Portanto, o problema da realizabilidade do mandamento moral permanece indeciso no plano da filosofia teórica. Ora, nessa situação de indecisão teórica, impõe-se, a partir do plano prático, o dever de promover o progresso moral da humanidade e, com ele, a máxima de que o mandamento é realizável. Dessa forma, todas as incertezas que podem surgir a partir da observação histórica não são suficientes para que se decline do dever de promover o melhoramento da espécie humana e, por conseguinte, da crença de que isso é possível. Pode-se dizer que não havendo contradição entre o uso teórico e prático da razão, tem-se, com base no dever, o direito de acreditar em sua realizabilidade, isto é, tem-se o dever de agir como se a realização do dever fosse possível. Isso não significa que é um dever acreditar na possibilidade do progresso moral da espécie humana, mas que é um dever trabalhar em favor disso, e, a partir disso, alcança-se o direito de acreditar naquela possibilidade.

Esse dever de trabalhar no sentido de promover o melhoramento moral da espécie humana se refere à educação dos jovens e à promoção do esclarecimento<sup>289</sup>. Todavia, na *MS*, Kant menciona como fim e simultaneamente como dever apenas a promoção da própria perfeição e a promoção da felicidade alheia, isto é, Kant não relaciona entre os deveres a promoção do melhoramento moral da descendência. Ele inclusive afirma que se trata de uma contradição representar a perfeição dos outros como um dever, pois o melhoramento moral é algo que cada um precisa realizar por si mesmo, ou seja, se trata de uma contradição exigir que alguém faça por outro algo que cada um precisa fazer por si mesmo<sup>290</sup>. Afinal, a virtude é algo que se precisa adquirir por si mesmo. Mas, se se analisa mais cuidadosamente a questão, pode-se dizer que o fato de não haver um dever de *tornar* os outros homens morais, não exclui a possibilidade de haver um dever de *promover* o melhoramento moral deles<sup>291</sup>.

Seja qual for o resultado da discussão sobre a ocorrência ou não de um dever específico de promover o melhoramento da descendência, existe ainda outra possibilidade a

---

<sup>289</sup> Pode parecer estranho que o esclarecimento possa promover o progresso moral, mas se se lê com atenção o texto *O que é esclarecimento?* de Kant, então percebe-se que esclarecer-se não consiste tanto em estar de posse de uma certa quantidade de informações sistematizadas, isto é, de possuir conhecimentos teóricos, mas é, em primeiro lugar, assumir uma postura frente às coisas, sejam elas conhecimentos teóricos ou práticos. Esclarecer-se é essencialmente não aceitar dogmaticamente nada que antes não tenha passado pelo crivo crítico da razão.

<sup>290</sup> Isso também é apontado por Weyand (1963, p. 167). Cf. “Do mesma forma é uma contradição propor-me como fim a *perfeição* de outro e me considerar obrigado a fomentá-la. Porque a *perfeição* de outro homem como pessoa consiste precisamente em que ele *mesmo* seja capaz de propor-se seu fim segundo seu próprio conceito de dever e é contraditório exigir (propror-me como dever) que eu deva fazer algo que nenhum outro senão ele mesmo pode fazer” (*MS*, Ak. VI, 386).

<sup>291</sup> Essa sugestão é apontada por Kleingeld (1995, p. 57).

partir da qual se pode concluir que a promoção de um mundo moral é um *dever*. Nesse sentido, por exemplo, lê-se a seguinte passagem da *KU*:

A lei moral, enquanto condição formal da razão no que respeita ao uso da nossa liberdade, obriga-nos por si só, sem depender de qualquer fim como condição material. Mas todavia também nos determina, e mesmo *a priori*, um fim terminal para o qual ela nos obriga e este é o *sumo bem no mundo*, possível pela liberdade.<sup>292</sup>

O sumo bem é um conceito que pode ser definido como o bem completo e, segundo Kant, trata-se do objeto da razão prática pura<sup>293</sup>. Ele pode ser expresso pela seguinte fórmula [sumo bem = (virtude ou merecimento de ser feliz) + (felicidade)]<sup>294</sup>. A virtude constitui o bem supremo e é a condição para que a felicidade possa integrar o sumo bem. Mas também é possível expressar o sumo bem se utilizando de fórmulas análogas, a saber, [sumo bem = (bem supremo) + (sumo bem físico)], ou ainda, [sumo bem no mundo = (bem supremo no mundo ou mundo moral) + (sumo bem físico no mundo)]. Não se tem aqui qualquer pretensão de dar conta do problema da relação entre os dois elementos do sumo bem, mas se quer apenas acentuar que se tem o dever de buscar a virtude, isto é, tem-se o *dever de promover o bem supremo no mundo*.

Ora, se se define o “bem supremo no mundo” como um “mundo moral”, enquanto idéia de um mundo onde todos os seres racionais agem segundo as leis necessárias da moralidade, segue-se que, ao se agir moralmente, se está promovendo esse mundo moral<sup>295</sup>.

---

<sup>292</sup> *KU*, B 423. Valério Rohden e António Marques traduzem “*höchste Gut*” por “bem supremo”. Porém isso vai de encontro a todas as outras traduções desse termo feitas na *KpV* e da própria *KU*. Valério Rohden faz inclusive uma nota sobre a tradução de “*höchste Gut*” (sumo bem) e “*oberster Gut*” (bem supremo) na sua tradução da *KpV* (2002, p.180). Também sobre a consideração do sumo bem como um dever: “Mas é evidente que, se no conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente *objeto*, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o *fundamento determinante* da vontade pura; porque então a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – e nenhum outro objeto determina a vontade segundo o princípio de autonomia” (*KpV*, A 197).

<sup>293</sup> Não se pretende aqui abordar o conceito de sumo bem e sua relação com a filosofia prática kantiana, pois a complexidade desse tema exige por si só a dedicação de todo um outro trabalho. Mas, mesmo assim, precisa-se esclarecer o aspecto do sumo bem que se pretende abordar na seqüência e, para isso, são necessárias algumas breves considerações.

<sup>294</sup> Cf. “Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz), constitui o *sumo bem* de um mundo possível, assim este [sumo bem] significa o todo, o bem consumado, no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo, porque não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral” (*KpV* A 199).

<sup>295</sup> Cf. “Denomino *mundo moral* o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (como *pode* ser segundo a *liberdade* dos entes racionais e *deve* ser segundo as leis necessárias da *moralidade*). Nesta medida, este mundo é pensado unicamente como inteligível, pois nele se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade (fraqueza ou impureza da natureza humana). Nesta medida, pois, é uma simples idéia, se bem que prática, que realmente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, **tanto quanto possível**, conforme a esta idéia” (*KrV*, B 836, **negrito acrescentado**).

Na medida em que esse mundo moral *somente* pode ser alcançado através de ações morais, segue-se que, havendo o dever de agir moralmente, também há o dever (ao menos indiretamente) de promover o bem supremo no mundo, tanto quanto está sob as forças de cada indivíduo. Como existe o dever de promover o bem supremo no mundo, também fica garantido, por conseguinte, a possibilidade de se *aproximar* gradativamente dele<sup>296</sup>. O inverso também é válido, isto é, a impossibilidade da promoção do bem supremo implica no status quimérico do dever. Ora, como promover o bem supremo no mundo significa indiretamente promover o sumo bem, segue-se que também é um dever promover o sumo bem no mundo. Veja-se esta passagem:

Ora, visto que a promoção do sumo bem, que contém esta conexão em seus conceitos, é um objeto aprioristicamente necessário de nossa vontade, interconecta-se inseparavelmente com a lei moral, a **impossibilidade** do primeiro caso tem que provar também a falsidade do segundo. Portanto, se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a sua promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa.<sup>297</sup>

Essa “possibilidade” não deve ser interpretada como uma possibilidade lógico-teórica, no sentido de probabilidade<sup>298</sup>, mas é uma possibilidade transcendental, ou seja, se, por um lado, não é possível oferecer nenhuma demonstração teórica de sua possibilidade ou impossibilidade, por outro, no plano prático, há o direito da crença na sua realizabilidade sustentada sobre o dever de promovê-lo.

É preciso fazer aqui três observações importantes: em primeiro lugar, não se defende aqui que há o dever de *realizar* o bem supremo no mundo, mas que há o dever de *promovê-lo*, na medida em que ele somente pode ser efetivado através de ações morais<sup>299</sup>. Em segundo lugar, o direito da crença na possibilidade do progresso moral da humanidade é suficiente para remover qualquer dúvida teórica que se estabeleça no nível da fundamentação da moralidade. À primeira vista parece estranho, no entanto, isso se esclarece na medida em que se percebe que a questão da garantia da realizabilidade do mandamento moral e, por conseguinte, da

---

<sup>296</sup> Lembre-se de que o mundo moral jamais pode ser alcançado de modo completo, afinal trata-se de uma idéia da razão prática.

<sup>297</sup> *KpV* A 205, **negrito acrescentado**.

<sup>298</sup> Sobre o conceito de probabilidade [*Wahrscheinlichkeit*]: *KU*, B 451-452; *KrV*, B 349, 803.

<sup>299</sup> Nesse sentido, acredita-se que quando Kant fala que *deve ser possível realizar o sumo bem no mundo*, deve-se, na verdade, ler que *deve ser possível fomentar o sumo bem no mundo*, na medida em que a promoção do bem supremo do mundo se vincula diretamente com o mandamento moral. Em outras palavras, sugere-se que algumas vezes Kant afirma mais do que a sua teoria pode sustentar (tal como na passagem acima citada: *KpV* A 205), pois afirmar que deve ser possível realizar o sumo bem no mundo implica em possuir alguma garantia a partir do cumprimento da lei moral quanto à possibilidade da realização do segundo elemento do sumo bem, a felicidade. No entanto, o segundo elemento do sumo bem não se vincula diretamente e necessariamente com a lei moral.

promoção do sumo bem, é, na verdade, a outra face da questão da não contradição entre razão teórica e razão prática. Em outras palavras, a realizabilidade do progresso moral é a outra face, num nível conseqüente, da garantida da pensabilidade da liberdade em harmonia com a natureza, tal como foi apresentada na terceira antinomia da *KrV*. A garantia da realizabilidade do sumo bem é importante para o agente, pois faz com que ele se sinta confiante para realizar seu dever, pois sabe que para agir de um modo racionalmente coerente não precisa abdicar do dever em função de dúvidas teóricas. Em terceiro lugar, o problema de *como* esse mundo moral é possível, visto que ele não pode ser realizado através de esforços de indivíduos singulares, surge num outro nível da argumentação, ou seja, precisa-se distinguir aqui entre um nível fundamental e um nível mais geral da argumentação, o qual envolve também considerações sobre a condição empírica do mundo e do ser humano. Em outras palavras, no nível fundamental (que se refere à questão da harmonia entre os princípios da razão teórica e os princípios da razão prática) se estabelece *que é possível um mundo moral*, já no nível mais geral (que se refere ao problema da *realização empírica* da moralidade) se discute à questão de *como é possível que o mundo melhore moralmente* se os esforços dos indivíduos são sempre parciais e isolados<sup>300</sup>. Nesse caso, entra em cena uma discussão que não trata apenas da não-contradição entre os princípios da razão teórica e os princípios da razão prática e da primazia dessa em relação àquela. Nessa discussão é preciso levar em conta o modo como esses princípios se articulam na experiência empírica concreta e, para isso, também é necessário considerar inúmeros outros fatores empíricos que podem influenciar o curso dos acontecimentos do mundo.

A razão prática não se satisfaz com a resposta positiva a respeito da realizabilidade do progresso moral da humanidade, resposta que se desenvolve no nível fundamental da argumentação. Ela sente uma necessidade em compreender como os seus esforços podem ser complementados, tanto no sentido da promoção da formação moral da posteridade, quanto na realização do segundo elemento do sumo bem. Em outras palavras, a razão prática quer saber *como* é possível o progresso moral da humanidade e *como* é possível o sumo bem no mundo,

---

<sup>300</sup> A “possibilidade de que” e a “possibilidade do como” enquanto dois níveis distintos de possibilidade pode ser percebido na seguinte passagem: “Ora, através da lei moral que, numa intenção prática, nomeadamente para aplicarmos as nossas faculdades na sua realização, nos impõe aquele fim [sumo bem no mundo], **temos um fundamento para admitir a possibilidade e mesmo a possibilidade de realização do mesmo**. Por conseguinte temos fundamento para admitir também uma natureza das coisas que com ele concorda (porque, sem o suporte da natureza a uma condição que não se encontra em nosso poder, seria impossível a realização desse fim). Por isso possuímos um fundamento moral para pensarmos num mundo também um fim terminal da criação” (*KU*, B 432, **negrito acrescentado**). Nos dois momentos, a lei moral serve de fundamento, mas se mostrará na seqüência que o modo como ela serve de fundamento é diferente. Num caso ela serve de fundamento direto e suficiente, num segundo, como fundamento indireto e insuficiente, de tal forma que se precisa apelar para o princípio do *direito da necessidade*.



isto é, qual a garantia de que ele pode se realizar empiricamente<sup>301</sup>. Nesse novo patamar da reflexão prática, o sujeito agente pode representar sua situação de duas maneiras:

[1] (...) ele pode esperar da natureza, aqui e além, um apoio causal, mas jamais uma feliz concordância, conforme a lei e segundo regras constantes (tal como interiormente são e tem que ser suas máximas), com o fim, ao qual ele porém se sente vinculado e impelido a realizar. Mentira, violência e inveja rondá-lo-ão sempre, ainda que ele próprio seja honrado, pacífico e benevolente; e as pessoas bem formadas que ainda encontra, a despeito de todo o seu merecimento em ser felizes, serão subordinadas pela natureza – que não toma isso em consideração – tal como os restantes animais sobre a terra, a todos os males da privação, das doenças e da morte imprevisível e assim permanecerão até que um largo túmulo a todos trague (honestos e desonestos, aí tanto faz) e os lance – a eles que então podiam acreditar serem o fim terminal da criação – de volta no abismo do caos da matéria sem finalidade, do qual tinham saído. Por isso o fim que aquele indivíduo bem intencionado tinha e devia ter perante si, no cumprimento da lei moral, tinha que ser porém posto de parte como impossível; [2] ou no caso de ele **pretender continuar fiel ao apelo da sua determinação moral interior** e não enfraquecer o respeito a que a lei moral interior diretamente lhe sugere que obedeça, por causa da aniquilação do **único fim terminal ideal**, adequado à sua elevada exigência (**o que não pode acontecer sem uma demolição da disposição moral interna**): nesse caso ele tem que aceitar a existência de um autor moral do mundo, isto é, de Deus – coisa que ele bem pode fazer, na medida em que não é para si contraditório, ao menos numa intenção prática, isto é, para ao menos ter conceito da possibilidade do fim terminal que moralmente lhe está prescrito.<sup>302</sup>

Veja-se que na segunda possibilidade, Kant não fala que acreditar em um soberano moral do mundo (Deus) seja necessário *para* agir moralmente, mas que é necessário para quem *pretenda continuar fiel à lei moral*. Permanecer fiel à lei não significa apenas a escolha de máximas morais, mas envolve a formação de um *caráter moral*, enquanto uma *disposição de ânimo* que orienta a escolha das máximas do indivíduo por toda a sua vida. Nesse sentido, Kant também afirma que a incredulidade dogmática na existência de Deus não pode conviver com uma máxima moral que domine a maneira de pensar<sup>303</sup>, ou seja, alguém que age

---

<sup>301</sup> Sugere-se que é nesse nível mais amplo da reflexão prática que a razão percebe a necessidade de postular as condições para que o progresso moral seja possível. Em, outras palavras, sugere-se que a doutrina dos postulados da razão prática se faz necessária somente quando a razão prática não quer saber apenas se é possível realizar ou não o mandamento moral, mas quando ela passa a querer saber como isso é possível.

<sup>302</sup> *KU*, B 427-428, **negritos acrescentados**.

<sup>303</sup> Cf. “Ser *incrédulo* [*ungläublich sein*] significa entrega-se à máxima: não acreditar em testemunhos em geral, mas o que não tem fé é aquele que recusa toda a validade àquelas idéias da razão, pelo fato de faltar à sua realidade uma fundamentação *teórica*. Por isso ele julga dogmaticamente. **Uma falta de fé dogmática não pode porém subsistir com uma máxima moral que domine na maneira de pensar (na verdade a razão não pode mandar perseguir um fim que é reconhecido como uma simples fantasia)**, mas tal pode acontecer se se trata de uma *fé dubitável* [*Zweifelsglaube*], para a qual é obstáculo somente a falta do convencimento através de princípios da razão especulativa, mas a que uma perspicácia crítica dos limites desta última pode retirar a influência sobre o comportamento e instalar-lhe como substituto uma preponderante adesão prática” (*KU*, B 464, **negritos acrescentados**). Nessa linha de pensamento, existe outra passagem que vale a pena mencionar: “Moralmente *incrédulo* é aquele que não admite algo que de fato é *impossível* saber, mas que é *moralmente necessário* pressupor. Essa incredulidade tem sempre por base uma falta de interesse moral. Quanto maior for a disposição moral de uma pessoa, tanto mais sólida e mais viva também será sua crença em tudo aquilo que ele se sente forçado a admitir e pressupor numa intenção praticamente necessária” (*Jäsche Logik*, Ak. IX, 70).

moralmente e reflete de modo coerente precisa acabar aceitando livremente (no sentido de uma fé) a necessidade de pensar um soberano moral do mundo<sup>304</sup>.

Mas para não se alongar muito no desdobramento de questões que aqui não são tão essenciais, retorna-se ao terceiro momento da argumentação apontado no início do capítulo. Mostrou-se a legitimidade da condicionalidade entre dever e possibilidade, em seguida, mostrou-se como existe o dever, ainda que indireto, de fomentar o progresso moral da humanidade (seja agindo moralmente, seja ajudando os outros a agir moralmente através da remoção de possíveis empecilhos). Agora cabe investigar se, a partir do que foi mostrado acima, também se pode inferir que há um progresso na história e, por conseguinte, se o teorema central da História universal pode ser legitimado.

Entretanto, a argumentação chega a um impasse. Mostrou-se acima como é possível sustentar que a existência de um mandamento implica também em sua realizabilidade. Porém, sustentar a realizabilidade do progresso moral da humanidade não implica na conclusão de que sempre houve ou que continuará havendo um progresso moral<sup>305</sup>. Assim, mesmo havendo uma argumentação prática que favorece a possibilidade de uma História universal, há também uma lacuna entre a argumentação moral, oriunda da necessidade do cumprimento dos mandamentos morais, e uma teoria que precisa abarcar de certo modo o que existe, isto é, o que aconteceu e acontece no mundo.

Essa lacuna acaba refletindo no modo como se confia no melhoramento moral da espécie humana. Kant reconhece isso de tal forma que a linha da argumentação desenvolvida em *TP* muda de nível. Isso fica claro na seguinte passagem:

Da minha parte, pelo contrário, confio no entanto na teoria, que parte do princípio de direito que diz como *deve ser* a relação entre homens e Estados, e que recomenda aos deuses da Terra a máxima de sempre procederem nos seus conflitos de modo a iniciar-se um tal Estado universal dos povos mediante este princípio e a supor, portanto, que ele é possível (*in praxi*) e que *pode existir*; mas, ao mesmo tempo, confio também (*in subsidium*) na natureza das coisas, a qual obriga a ir para onde não se quer ir de bom grado (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).<sup>306</sup>

---

<sup>304</sup> Nessa linha de raciocínio Kant ataca *ad hominem* Mendelssohn em *TP*: “Essa esperança de tempos melhores, sem a qual um desejo sério de fazer algo de útil ao bem geral jamais teria aquecido o coração humano, sempre teve influência na atividade dos bem-intencionados; e o honrado Mendelssohn certamente também deve ter contado com isso, quando ele se esforçava tanto em prol do esclarecimento e da prosperidade da nação a que pertencia. Pois, efetuar tal projeto sozinho e só por conta própria, sem que outros após ele seguissem o mesmo caminho, ele não podia racionalmente esperar” (*TP*, Ak. 309). Um tema importante que se desdobra a partir dessa problemática, mas que não pode ser trabalhado aqui, é sobre qual a importância da crença da realização do sumo bem para o fortalecimento da disposição moral do indivíduo e, por conseguinte, como um “auxílio” para a ação moral e a superação do mal.

<sup>305</sup> Isso também é indicado por Kleingeld (1995, p.55).

<sup>306</sup> *TP*, Ak. VIII, 313.

A crença no melhoramento moral da espécie humana passa a ser considerada em dois planos distintos. Assim, quando Kant se refere ao nível fundamental, ele diz que *confia* na teoria, mais especificamente, no dever de, por exemplo, fundar uma situação de legalidade entre os Estados. Já quando ele passa a considerar a situação no nível da realizabilidade empírica, ele expressa sua confiança numa natureza sabiamente organizada. Sugere-se que essa confiança “*in subsidium*” passa a ser necessária quando se considera o *como* do progresso moral.

Essa lacuna entre o nível fundamental e o nível conseqüente, ou seja, a separação entre a questão da possibilidade transcendental do progresso moral e a questão de como ele pode ser alcançado na empiria envolve o mesmo tipo de impasse que há na relação entre liberdade e natureza na experiência empírica. Nesse sentido, o problema de como é possível a realização do sumo bem no mundo é uma versão do problema de como é possível articular liberdade e natureza na experiência empírica. Esse impasse gera uma espécie de antinomia para a História universal, a qual é exemplarmente exposta na seguinte passagem:

Ora, se bem que o homem não possa **tornar compreensível**, do ponto de vista teórico-dogmático, a possibilidade de um fim último para que deve tender, mas que não tem inteiramente em seu poder, pois, se ele põe o seu fomento sob o aspecto físico na base de uma tal teleologia, elimina a moralidade que, no entanto, é o elemento mais preeminente neste fim último; mas se fundar na moral tudo aquilo em que põe o fim último, na ligação com o físico, que no entanto, não pode separar-se do conceito de soberano bem enquanto seu fim último, não consegue suplementar a sua impotência para a exposição do mesmo: resta-lhe, porém, **um princípio prático-dogmático** da transição para esse ideal da perfeição cósmica; apesar da objeção de que o curso do mundo enquanto fenómeno se opõe a esse progresso, **pode admitir no mesmo mundo, como objecto (*Objekt*) em si, uma tal conexão moral-teleológica que visa o fim último como objectivo supra-sensível da sua razão prática, o soberano bem, segundo uma ordem da natureza para ele incompreensível.**<sup>307</sup>

Compreender como é possível tornar efetivo o bem supremo ou mesmo o sumo bem no mundo envolve a necessidade de articular dois elementos que considerados separadamente são insuficientes, mas, que se forem unidos, dependendo do modo como isso ocorrer, gera-se uma contradição. Assim, por um lado, a teleologia física falha por não conseguir integrar a moralidade como o elemento central do progresso histórico, por outro, a teoria moral falha por não conseguir suplementar a força das ações dos indivíduos. Nem teleologia, nem moral, é preciso uma *teleologia moral*, enquanto uma teoria que nem se encaixa adequadamente na teoria da natureza, nem na teoria da liberdade, mas, com base num princípio prático-dogmático, funda uma teoria que deve ser vista como parte da filosofia prática<sup>308</sup>. Portanto,

---

<sup>307</sup> *FM*, Ak. XX, 306-307, **negritos acrescentados**.

<sup>308</sup> Também sobre isso: “Este objecto da razão [o sumo bem] é supra-sensível; encaminhar-se para ele enquanto fim último é dever (*Pflicht*) portanto, é indubitável que deve haver um estádio da metafísica para esta passagem e

apesar do dever de promover o progresso moral da espécie humana garantir a possibilidade transcendental da realização do sumo bem (através de uma argumentação no nível fundamental), isso não é suficiente para fundamentar uma História universal.

### **3.2 O INTERESSE PRÁTICO DA RAZÃO COMO FUNDAMENTO DA HISTÓRIA UNIVERSAL**

Neste subcapítulo pretende-se mostrar que o projeto de uma História universal pode encontrar seu lugar no sistema crítico-transcendental kantiano como uma resposta à pergunta: que me é permitido esperar? Para isso, divide-se o subcapítulo em duas partes, a primeira trata da natureza da pergunta e de que forma a História universal pode ser vista como uma possível resposta àquela questão. A segunda parte procura esclarecer, ao menos parcialmente, as noções de necessidade e interesse da razão, uma figura que apareceu constantemente durante todo este trabalho e é central para o tema em questão. Finalmente, procurando oferecer uma conclusão ao capítulo e a todo trabalho, vincula-se as noções de necessidade da razão e fê, enquanto noções que abrem um novo campo para a abordagem filosófica da história.

#### **a) O que me é permitido esperar para a espécie humana?**

Na segunda seção do *Canon* da *KrV* encontra-se uma das mais famosas passagens da filosofia kantiana:

Todo interesse de minha razão (tanto o especulativo quanto o prático) concentra-se nas três seguintes perguntas:

1. Que posso saber? [*Was kann ich wissen?*]
2. Que devo fazer? [*Was soll ich machen?*]
3. Que me é permitido esperar? [*Was darf ich hoffen?*]<sup>309</sup>

Segundo Kant, a primeira questão é puramente teórica e foi completamente respondida na *KrV*. A segunda questão é puramente prática e a resposta definitiva de Kant se encontra na *GMS* e na *KpV*. Já a terceira questão é concomitantemente prática e teórica, “(...) de um modo tal que o prático serve unicamente como fio condutor para se responder à questão teórica e, no

---

o progresso ao longo da mesma. Mas é impossível sem teoria, pois, o fim último não está plenamente em nosso poder; devemos, portanto, fazer-nos um conceito teórico da fonte de onde ele pode brotar. Contudo, semelhante teoria não pode ter lugar segundo o que nós conhecemos nos objectos (*Objekte*), mas, quando muito, segundo o que aí pomos, porque o objecto (*Gegenstand*) é supra-sensível. – Por conseguinte, esta teoria só terá lugar sob o aspecto prático-dogmático, e à idéia de fim último também só sob este aspecto se poderá garantir suficientemente realidade objectiva” (*FM*, Ak. XX, 294).

<sup>309</sup> *KrV*, B 832-833.

caso desta elevar-se, a questão especulativa”<sup>310</sup>. Isso significa que a resposta para a terceira pergunta deve ser tal que afirme que algo será ou acontecerá, portanto, trata-se de uma resposta teórica, mas, no entanto, o fio condutor para a resposta é prático, isto é, a resposta só pode ser legítima se o agente faz o que deve. Nesse sentido, veja-se que a pergunta não é “o que *posso* [kann] esperar?”, mas sim “o que me é *permitido* [darf] esperar?”. A condição da permissão é o cumprimento do dever, a qual confere um estatuto transcendental à pergunta, ou seja, coloca a questão num nível *a priori*. Nesse sentido, a pergunta também poderia ser apresentada da seguinte forma: ao fazer o que eu devo, o que me é permitido esperar?

A terceira questão diz respeito a um campo particular de interesse da razão humana. Sua resposta pretende se referir a algo que “virá-a-ser”, mas ela não possui qualquer base teórica para isso. Ao contrário, seu ponto de apoio é um suposto interesse originado da razão prática na medida em que o sujeito cumpre com o que deve. Entretanto, a partir de uma exigência prática não se pode sustentar sem justificação uma afirmação teórica. Para que essa passagem ocorra, é necessário que haja um princípio que seja ao mesmo tempo teórico e prático. Essa função normalmente é atribuída a Deus, na medida em que a ele é atribuído o status de criador moral do mundo. Mas como vimos, no capítulo anterior, mesmo trabalhando-se no nível da reflexão teleológica, há um impasse entre teleologia física e teleologia moral, ou seja, para se conseguir alcançar uma compreensão sobre certas estruturas vivas, as quais são chamadas de organismos, não é necessário pensar um Deus moral, nem mesmo um único Deus. Também no subcapítulo acima se mostrou que para garantir a realizabilidade da promoção do bem supremo, não é necessário pedir auxílio a uma instância superior. Essa necessidade só se apresenta quando se desenvolve a reflexão e se chega à questão de *como é possível* que o bem supremo e o sumo bem se realizem empiricamente no mundo. Portanto, seja a partir de uma argumentação puramente teórica, seja a partir de uma argumentação puramente prática, não se chega a legitimar a necessidade de aceitar a existência de um criador moral do mundo. Essa suposição se torna necessária apenas quando se desenvolve a reflexão prática, ou seja, quando se ultrapassa o âmbito da ação mesma e se aborda o uso completo da razão prática<sup>311</sup>.

---

<sup>310</sup> *KrV*, B 833.

<sup>311</sup> Nesse sentido interpreta-se a seguinte passagem: “Esta crença é a necessidade de admitir a realidade *objetiva* de um conceito (o sumo bem), isto é, a possibilidade de seu objeto, enquanto um objeto *a priori* necessário do arbítrio. Se temos em vista apenas as ações, não precisamos dessa crença. Mas, se queremos chegar mediante ações até a posse do fim por elas possível, então temos que admitir que este é perfeitamente possível. Portanto, só posso dizer: vejo-me necessitado por meu fim segundo leis da liberdade a admitir como possível no mundo um sumo bem, mas *não posso necessitar ninguém mais por razões*” (*Jäsche Logik*, Ak. IX, 69).

Ora, se não há nenhuma necessidade de pressupor um Criador moral do mundo para a fundamentação do conceito de natureza, segue-se que a resposta à terceira questão não pode ser dada em termos de “vir-a-ser”. Em outras palavras, a resposta a essa pergunta não pode ser: “se o agente agir moralmente, então acontecerá tal coisa”. Pode-se dizer que a terceira questão trata de um campo particular de sentido que não se refere propriamente ao conhecimento dos objetos, pois os seus princípios não podem ser deduzidos objetivamente<sup>312</sup>. Dessa forma, nesse campo de interesse, a razão não pode fundar qualquer conhecimento objetivo, seja ele teórico ou prático, ou seja, a resposta à terceira questão não pode ser dada nem em termos de um “vir-a-ser”, nem em termos de um “dever-ser”. Nesse sentido, sugere-se que a resposta à terceira questão somente pode ser a seguinte: “se o agente agir moralmente, então lhe é permitido esperar tal coisa”. Trata-se de uma permissão concedida pela razão prática, mas não uma tal que fosse suficiente para estabelecer teoricamente o que acontecerá em sentido de uma previsão ou adivinhação, não obstante, ainda se trata de uma permissão suficiente para sustentar a legitimidade de uma esperança<sup>313</sup>.

Uma passagem particularmente esclarecedora é encontrada na *KU*:

Este argumento moral não deve fornecer qualquer demonstração objetivamente válida da existência de Deus, nem demonstrar ao cético que existe um Deus, mas sim que, se ele quiser **pensar conseqüentemente de um ponto de vista moral**, terá que aceitar este princípio entre as máximas da sua razão prática. **Não se deve dizer com isso que é necessário para a moral** admitir a felicidade de todos os seres racionais no mundo de acordo com a respectiva moralidade, **mas sim que é pela moralidade que é necessário admitir isso. Por conseqüente é um argumento suficiente subjetivamente para o ser moral.**<sup>314</sup>

Sugere-se que esse “pensar conseqüente de um ponto de vista moral” se refere a um dos interesses fundamentais da razão humana, qual seja, o de saber o que lhe é permitido esperar quando o agente cumpre com seu dever. Ora, seria inconseqüente por parte do cético rejeitar absolutamente algo que ele não consegue refutar teoricamente e que, ao mesmo tempo, é de fundamental interesse para a razão prática. Como existe um fundamental interesse prático da razão em aceitar a existência de um sábio e moral Criador do mundo e, além disso, tendo-se consciência de que não é possível refutar teoricamente a validade dessa crença, torna-se coerente aceitar a perspectiva da razão prática. Outro ponto muito importante a ser destacado

---

<sup>312</sup> Recorde-se que no segundo capítulo foi mencionado, na descrição do problema da unidade da razão, que apenas o entendimento e a razão prática fundam um domínio, isto é, estabelecem uma legislação *a priori sobre objetos*.

<sup>313</sup> Nesse sentido, lê-se a seguinte passagem: “a natureza garante a paz perpétua através do mecanismo das inclinações humanas, sem dúvida, com uma segurança que não é suficiente para vaticinar (teoricamente) o futuro mas que chega, no entanto, no propósito prático, e transforma num dever o trabalhar em vista deste fim (não simplesmente quimérico)” (*ZeF*, Ak. VIII, 368).

<sup>314</sup> *KU*, B 425, n., **negritos acrescentados**.

na passagem acima é que Kant afirma claramente que a crença em um sábio e moral Criador do mundo não é necessária *para a moral*, mas *pela moral*. Isso também pode ser percebido na seguinte passagem:

Daí decorre que o conceito de Deus recebe o privilégio de valer na nossa adesão como coisa de fé, mediante a relação com o objeto do nosso dever, como condição da possibilidade de alcançar o fim terminal deste. Pelo contrário, **precisamente o mesmo conceito não pode validar o seu objeto como fato**, porque se bem que a necessidade do dever seja decerto clara para a razão prática, todavia o alcance do seu fim terminal, na medida em que ele não está em nosso inteiro poder, **somente é admitido em vista do uso prático da razão e não é, pois, do mesmo modo praticamente necessário como o dever.** (\*\*) (...) eu posso perfeitamente abstrair da possibilidade ou inexecuibilidade dos fins que me obrigo a promover de acordo com aquela lei (porque neles somente reside o valor exterior das minhas ações) como de uma coisa que nunca está completamente em meu poder, a fim de somente considerar aquilo que é do foro do meu fazer.<sup>315</sup>

Portanto, a crença em um Deus só se torna legítima para quem age moralmente, ou seja, a crença em Deus é legitimada apenas *pela* ação moral. Por conseguinte, também a necessidade que se vincula com essa crença não pode ser a mesma que se liga ao cumprimento do dever, além do fato de que se pode abstrair dela no momento da ação.

Entretanto, não basta simplesmente afirmar com Kant que existe um interesse fundamental da razão em saber o que lhe é permitido esperar se se faz o que deve. É preciso apontar de um modo mais detalhado em que consiste exatamente esse interesse ou essa necessidade da razão que é imposta mediante a lei moral para, em seguida, se compreender o suposto direito que se funda sobre ele.

Na *KrV*, Kant afirma que toda esperança está voltada para a *felicidade*<sup>316</sup>. Essa posição de Kant sempre gerou desconfiança em relação à sua filosofia moral, principalmente porque parece ameaçar a noção de *autonomia da vontade*. Isso ocorre porque apesar de Kant ter sempre negado que a felicidade precise desempenhar alguma função positiva na determinação da máxima da ação, também sempre deixou claro que faz parte da natureza humana buscar a felicidade e por isso ela não pode ser descartada completamente do cenário do agir. Para se compreender exatamente o significado do interesse da razão na terceira questão é preciso compreender o seguinte: *a razão humana considera injusto ver uma pessoa virtuosa sofrer ou ver alguém imoral desfrutando de bem-estar e contentamento*. Nesse sentido, Kant fala que “um espectador razoável e imparcial, em face da prosperidade ininterrupta duma pessoa a

---

<sup>315</sup> *KU*, B 461, n..

<sup>316</sup> Cf. *KrV*, B 833.

quem não adorna nenhum traço duma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação”<sup>317</sup>,  
ou ainda, que

[no] triste espetáculo não tanto dos males que oprimem o gênero humano por causas naturais, quanto antes dos que os homens fazem uns aos outros, o ânimo se sente, entretanto, incitado pela perspectiva de que as coisas podem melhorar no futuro e, sem dúvida, com uma benevolência desinteressada [uneigennützigem Wohlwollen], já que há muito estaremos no túmulo e não colheremos os frutos que em parte nós mesmos temos semeado.<sup>318</sup>

Esse interesse de que o agente virtuoso seja recompensado não serve como móbil da ação, mas se vincula necessariamente ao agir moral a partir de um interesse não-egoísta. Para explicar isso, a figura do “espectador razoável e imparcial” é particularmente esclarecedora. A razão representa que a felicidade deveria ser uma justa consequência da ação moral. Por conseguinte, apesar de soar um pouco estranho, pode-se dizer que a razão prática tem um interesse desinteressado em representar a possibilidade de que o agente virtuoso seja feliz<sup>319</sup>.

Essa discussão sobre a felicidade não diz respeito imediatamente ao tema da História universal, pois uma história que trata do conjunto da espécie não pode abordar o merecimento de ser feliz dos indivíduos particulares, nem as condições de sua possibilidade. Todavia, essa discussão sobre a felicidade é importante na medida em que revela o caráter apriorístico do interesse da razão. Sugeriu-se, no início do capítulo, que o projeto da História universal deveria ser lido como uma resposta à pergunta “o que me é permitido esperar?”, mas essa vinculação depende de alguns ajustes.

A terceira questão pode ser especificada em duas formas: a primeira se refere ao próprio sujeito; a segunda, se refere ao todo do qual o sujeito faz parte. Nesse sentido, surgem duas questões diferentes: “o que me é permitido esperar para mim enquanto sujeito moral?”; “o que me é permitido esperar para a espécie da qual faço parte?”. Da resposta à primeira questão surge a Religião, enquanto que da resposta à segunda questão surge a História universal. Apesar delas serem questões diferentes, ambas se sustentam sob o mesmo interesse prático da razão.

Para conseguir responder a questão que diz respeito ao próprio sujeito, a razão precisa postular a existência de Deus e da imortalidade da alma. Já na questão que diz respeito

---

<sup>317</sup> *GMS*, Ak. IV, 393.

<sup>318</sup> *TP*, Ak. VIII, 309. Também na *Idee* esse “interesse desinteressado” é digno de nota: “Causa sempre surpresa que as velhas gerações pareçam empenhar-se nas suas ocupações trabalhosas só em vista das futuras, para lhes preparar um estádio a partir do qual possam elevar ainda mais o edifício, que a natureza tem como intento; e que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados (talvez, decerto, sem intensão sua) trabalhou, sem no entanto poderem partilhar da felicidade que prepararam” (*Idee*, Ak VIII, 20).

<sup>319</sup> Sobre a noção de interesse tratar-se-á mais detalhadamente na próxima seção.



ao sujeito enquanto membro de uma totalidade, a razão precisa postular a existência de um Deus, enquanto criador e mantenedor moral de toda a natureza, e a imortalidade da espécie<sup>320</sup>. Para Kant, um postulado é “uma proposição *teórica* mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei *prática* que vale incondicionalmente *a priori*”<sup>321</sup>. Nesse sentido, veja-se a seguinte passagem:

Portanto, o que é impossível do ponto de vista teórico, a saber, o progresso da razão em direcção ao supra-sensível do mundo, em que vivemos (*mundus noumenon*), ou seja, ao soberano bem derivado, é real (*wirklich*) **sob o aspecto prático**, isto é, para equiparar a conduta do homem aqui sobre a terra por assim dizer a uma conduta no céu, ou seja, **pode e deve supor-se o mundo segundo a analogia com a teleologia física que nos permite perceber a natureza (e mesmo independentemente desta percepção) como destinada a priori a coincidir com o objecto da teleologia moral**, ou seja, o fim último de todas as coisas segundo as leis da liberdade, de modo a tender para a Idéia do soberano bem, o qual enquanto produto moral exige como autor o próprio homem (tanto quanto está em seu poder), a sua possibilidade, sob o aspecto teórico, não é um conceito sólido (...); é porém, do ponto de vista prático-dogmático, um conceito real (*reel*) e sancionado, para o nosso dever, pela razão prática.<sup>322</sup>

Note-se que a resposta da pergunta “o que me é permitido esperar para a espécie?” envolve as seguintes características:

- a) é algo necessário a partir do ponto de vista prático;
- b) não é possível sem teoria, porém não se trata de uma teoria em sentido estrito, enquanto conhecimento objetivo;
- c) essa teoria possui um status prático-dogmático;
- d) trata-se de uma teoria que pressupõe que o mundo está destinado *a priori* a coincidir com a teleologia moral.

A resposta da pergunta que se refere à espécie humana envolve mais pressupostos do que a resposta da pergunta que se refere ao próprio sujeito. Isso ocorre por que quando se trata de *como* a realização do sumo bem é possível no mundo, precisa-se mais do que simplesmente postular a existência de Deus e a imortalidade da espécie. É preciso mostrar como esses postulados se articulam na natureza empírica. Já a resposta para a pergunta que se

---

<sup>320</sup> Um artigo que defende essa posição é Lindstedt (1999).

<sup>321</sup> *KpV*, A 220. Também sobre isso: “[um *postulado* da razão prática pura] postula a possibilidade de um objeto mesmo (de Deus e da imortalidade da alma) a partir de leis *práticas* apodícticas, portanto somente para o fim de uma razão prática, pois, com efeito, esta certeza da possibilidade postulada não é de modo algum *teórica*, tampouco apodíctica, isto é, uma necessidade conhecida com vistas ao objeto, mas uma suposição necessária em vista do sujeito para a observância de suas leis objetivas, porém práticas, por conseguinte é apenas uma hipótese necessária. Não consegui encontrar nenhuma expressão melhor para esta necessidade subjetiva, contudo verdadeira e incondicionada, da razão” (*KpV*, A 22, n.).

<sup>322</sup> *FM*, Ak. XX, 307-308, **negritos acrescentados**.

refere apenas ao sujeito moral não precisa dar conta desse tipo de explicação, já que o sumo bem em relação ao indivíduo somente pode ser alcançado em um além-mundo.

Postular Deus e a imortalidade da espécie são exigências da razão prática para tornar compreensível como o progresso moral do gênero humano é possível, mas isso ainda não é o suficiente para garantir que esse progresso já vem ocorrendo na história humana. É preciso mostrar *como a natureza* se articula para isso. Ora, essa é uma tarefa que ultrapassa os limites da razão prática e é igualmente alheia ao entendimento (razão teórica). Defende-se que essa vinculação entre os postulados e a natureza empírica somente pode ser feita pela faculdade do juízo. Nesse sentido, a pergunta “que me é permitido esperar para a espécie humana?” é respondida em sua integralidade apenas com o auxílio da faculdade do juízo, mais precisamente, na forma de teleologia moral.

Dessa forma, a História universal é uma teoria que se funda em um interesse eminentemente prático, mas que, além do mandamento moral e dos postulados, também pressupõe uma conformidade a fins da natureza. Por isso, apesar da História universal ser vista como parte da filosofia prática, não se trata de uma mera consequência da lei moral. Também não pode ser vista como um conhecimento objetivo, seja prático ou teórico. Trata-se de uma teoria subjetivamente necessária com base em princípios práticos, a qual, sugere-se que deve ser compreendida em termos de fé prática.

Se essa reconstrução que parte da terceira questão em direção à História universal for correta, então também se segue que a crença na teoria da História universal somente é legítima para aqueles que agem moralmente, pois apenas a esses indivíduos lhes é *permitido* esperar que ocorra o progresso moral da humanidade. Claro que, excetuando-se essa condição, a História universal ainda pode ser vista como uma narrativa plausível, na medida em que se pode apresentar outros tipos de argumentos que contribuem para corroborar suas teses<sup>323</sup>, mas a segurança na crença do progresso moral da humanidade é algo que adquire consistência apenas para o agente moral. Em outras palavras, *a esperança* no progresso moral da humanidade é algo que somente é legítimo ao sujeito que age por dever.

---

<sup>323</sup> Nesse sentido podem ser lidos os vários tipos de argumentos que Kant oferece tentando corroborar a História universal. Todos eles possuem certa razoabilidade, mas também são insuficientes por si mesmos para validar o teorema do progresso moral da humanidade. Nessa linha de argumentos pode-se mencionar: os indícios do estabelecimento gradual da ilustração (*Aufklärung*, Ak. VIII, 40-41) a história do desenvolvimento das relações político-jurídicas em *Idee* (Ak VIII, 29); o juízo crítico em relação a situação moral da humanidade em *TP* (Ak. VIII, 310); o signo histórico do *SF* (Ak VII, 84-89).

## **b) As figuras do “interesse” e da “necessidade” da razão como fundamentos da História universal**

No primeiro capítulo questionou-se sobre qual a diferença entre uma narrativa como a da História universal e uma mera novela. Naquele momento, indicou-se o fato de Kant não se referir à verdade ou à falsidade da História universal, mas apenas mencionar a importância teórica e prática de se assumir aquela narrativa como válida. Entretanto, não se apresentou sobre o que exatamente se assenta a legitimidade da crença no contínuo progresso moral da humanidade. Em seguida, no segundo e terceiro capítulos mostrou-se que a validade se assenta sobre um interesse prático da razão. Agora, nesta última seção, investiga-se mais detalhadamente em que consiste esse interesse e que tipo de necessidade carrega essa argumentação.

Os conceitos de “destino”, “natureza”, “interesse” e “necessidade” da razão constituem os chamados elementos dinâmicos da filosofia transcendental. Apesar de se tratar de conceitos que recebem pouca atenção por parte da maioria dos leitores da obra kantiana, são conceitos que permeiam toda a obra e, no caso específico da filosofia da história, são absolutamente centrais, pois expressam exatamente o aspecto dinâmico de uma razão finita<sup>324</sup>.

No decorrer de sua obra, Kant oferece algumas definições de “interesse”, vejamos algumas delas:

[1] Chama-se *interesse* a dependência em que uma vontade contingente determinável se encontra em face dos princípios da razão. Este interesse só tem pois lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse.<sup>325</sup>

[2] Do conceito de motivo surge o de *interesse* que jamais pode ser atribuído senão a um ente dotado de razão e significa um *motivo* da vontade, na medida em que este é *representado pela razão*. (...) Mas todos os três conceitos, o de *motivo*, o de *interesse* e o de *máxima*, só podem aplicar-se a entes finitos. Pois eles pressupõe no seu conjunto uma limitação da natureza de um ente, uma vez que a condição subjetiva do seu arbítrio não concorda por si mesma com a lei objetiva de uma razão

---

<sup>324</sup> Yovel faz o seguinte comentário a respeito do aspecto dinâmico da razão kantiana: “Por definir razão em termos de seus interesses e tarefas imanentes, Kant atribui à razão uma natureza dinâmica e mesmo ‘erótica’. A razão kantiana não é mero *logos*, mas uma fusão de *logos* e *eros* platônico. Platão traçou uma distinção fundamental entre o aspecto racional e motivacional da mente. Razão em si mesma é o objetivo pré-estabelecido da mente ao qual seu princípio erótico aspira. Kant aceita a base dessa teoria, com duas modificações. Primeira, o objetivo não é prescrito de antemão, mas, ao invés, projetado ou constituído pela atividade de persegui-lo. E conseqüentemente, é a razão mesma que tem o lado erótico, isto é, o aspecto de aspiração e transformação. (...) Segundo, como o interesse tem que ser entendido com respeito à finitude, então os fins essenciais da razão precisam ser concebidos em relação a sua autonomia. A partir da revolução copernicana, é claro que os objetivos imanentes da razão precisam ser entendidos enquanto projetados pelo sujeito racional que explica sua própria estrutura neles e não como meramente descobertos ou assumidos por ele, enquanto objetivos já feitos” (Yovel, 1980, 15-18).

<sup>325</sup> GMS, Ak. IV, 413, n.

prática; uma necessidade [*Bedürfnis*] de ser impelido por algo à atividade, porque um obstáculo interno contrapõe-se a ela. Portanto eles não podem aplicar-se à vontade divina.<sup>326</sup>

[3] A cada faculdade do ânimo pode atribuir-se um *interesse*, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual, unicamente, o exercício da mesma é promovido. A razão, como faculdade dos princípios, determina o interesse de todas as faculdades do ânimo, mas determina a si própria o seu.<sup>327</sup>

[4] Chama-se interesse a complacência [*Wohlgefallen*] que ligamos à representação da existência de um objeto. Por isso, um tal interesse sempre envolve ao mesmo tempo referência à faculdade da apetição, quer como seu fundamento de determinação, quer como vinculando-se necessariamente ao seu fundamento de determinação.<sup>328</sup>

A partir disso, pode-se fazer os seguintes apontamentos:

a) o conceito de interesse é utilizado em dois contextos distintos, em um contexto prático na medida em que se refere à faculdade de fazer ou deixar de fazer (conforme as citações um, dois e quatro) e em um contexto transcendental (conforme a citação três);

b) no contexto prático o interesse se refere a um sentimento que coloca a faculdade de apetição em atividade, ou melhor, se refere àquilo que movimenta a apetição. Isso pressupõe, primeiro, que a faculdade de apetição sente necessidades, isto é, que seu querer não é simultaneamente um poder como seria o caso de uma vontade divina, segundo, que a faculdade de apetição não está em perfeita conformidade com a razão prática, tal como acontece com uma vontade santa, pois a faculdade de apetição pode desejar não agir moralmente, isto é, o dever não é imediatamente um querer. Em outras palavras, o interesse sempre pressupõe carência e finitude;

c) Kant diz que interesse é “a dependência em que uma vontade contingente determinável se encontra em face dos princípios da razão”, por conseguinte, o interesse somente pode ser atribuído a um ser dotado de razão. Nesse caso, pode-se dizer com Yovel (1980, p.17) que interesse não é apenas um impulso, mas é a consciência de um impulso na medida em que se toma uma distância reflexiva em relação a ele;

d) a dependência entre a faculdade de apetição e a razão pode acontecer de duas formas, seja em face dos princípios da razão *em si mesmos*, seja em face dos princípios da

---

<sup>326</sup> *KpV*, A 141. Valerio Rohden traduz “*Bedürfnis*” por “carência”.

<sup>327</sup> *KpV*, A 215-216.

<sup>328</sup> *KU*, B 5. Também sobre isso: “Bom é o que apraz mediante a razão pelo simples conceito. Denominamos *bom* para (o útil) algo que apraz somente como meio; outra coisa, porém, que apraz por si mesma denominamos *bom em si*. Em ambos está contido o conceito de um fim, portanto a relação da razão ao (pelo menos possível) querer, conseqüentemente uma complacência na *existência* de um objeto ou de uma ação, isto é, um interesse qualquer” (*KU*, B 10).

razão *em proveito da inclinação*<sup>329</sup>. Em outras palavras, “quer como seu fundamento de determinação, quer como se vinculando necessariamente ao seu fundamento de determinação”, ou ainda, pode-se tratar de um interesse *prático* na ação ou de um interesse *patológico* no objeto da ação;

e) o conceito de interesse tem como seu campo originário o contexto prático, enquanto vinculado à faculdade de apetição. Mas ele é requerido para expressar uma situação que se apresenta quando se está investigando o funcionamento da razão pura, isto é, quando se está operando no nível da reflexão transcendental. Ali, interesse não se vincula mais com a faculdade de apetição, mas se refere à própria atividade da razão. Esse conceito é necessário na medida em que se refere aos princípios que movimentam a atividade da razão como um todo *orgânico*, isto é, como algo que procede teleologicamente. Nesse sentido, “interesse” se refere a princípios fundamentais que precisam ser pressupostos para se compreender o funcionamento da razão, mas que não podem ser objetivamente justificados. Assim, quando se fala de interesse da razão, se está tentando expressar uma tendência natural da razão que tem sua base na carência, ou seja, trata-se de algo inerente a finitude da razão. Na verdade, a utilização da noção de interesse representa o apelo a uma linguagem simbólica, pois se está tratando de uma questão que conduz a reflexão transcendental ao limite da capacidade discursiva. Nesse sentido, por exemplo, no texto *WhDo*, após dizer que a razão sente uma necessidade, Kant imediatamente lembra que “a razão nada sente. Compreende sua deficiência e realiza pela *tendência ao conhecimento* o sentimento da necessidade”<sup>330</sup>. Ora, isso mostra que Kant está empregando uma linguagem simbólica para poder esclarecer o funcionamento da razão;

f) os conceitos de necessidade (*Bedürfnis*) e interesse não são conceitos idênticos, mas são conceitos muito próximos. Pode-se dizer que toda necessidade, nesse caso, uma necessidade subjetiva que pode ser explicitada em termos de carência gera um interesse, pois, como se apontou anteriormente, uma razão divina e infinita não pode possuir interesses.

Com base nessas considerações cabe perguntar: a partir de um interesse pode-se pressupor a existência de algo? Mais especificamente, a partir do interesse prático da razão pode-se pressupor que existe um progresso moral na história? Para responder a essa questão, é importante retomar uma discussão levantada por Thomas Wizenmann em relação ao texto de Kant *WhDo*. A crítica de Wizenmann à Kant foi a seguinte: pressupor a possibilidade do sumo bem a partir do interesse prático da razão seria tão absurdo quanto “um *enamorado* que,

---

<sup>329</sup> Cf. *GMS*, Ak. IV, 413, n.

<sup>330</sup> *WhDo*, Ak. VIII, 139, n..

tendo enlouquecido por uma idéia de beleza, que não passava de uma quimera de seu cérebro, queria concluir <daí> que um tal objeto efetivamente existe em algum lugar”<sup>331</sup>. Essa questão colocada por Wizenmann pareceu importante para Kant, de tal modo que ele foi o único crítico mencionado nominalmente na *KpV*. A resposta de Kant foi a seguinte:

Dou-lhe perfeitamente razão em todos os casos em que a necessidade funda-se sobre a *inclinação* [Bedürfnis auf *Neigung*], que jamais pode postular necessariamente a existência de seu objeto em favor daquele que é afetado por ela e, muito menos, contém a exigência válida para qualquer um, sendo por isso um fundamento meramente *subjetivo* de desejos. Mas aqui se trata de uma *necessidade da razão* [*Vernunftbedürfnis*] a partir de um fundamento determinante *objetivo* da vontade, a saber, que brota da lei moral, a qual obriga necessariamente cada ente racional, portanto autoriza *a priori* a pressupor na natureza as condições adequadas a ela e torna as últimas inseparáveis do uso prático completo da razão.<sup>332</sup>

A legitimidade transcendental do conceito de interesse depende de sua origem. Assim, um interesse que se funda sobre uma necessidade da inclinação é contingente e não possibilita a suposição a respeito da existência do seu objeto. Já os interesses que se fundam sobre uma necessidade da razão não são contingentes. Como Kant nota na *KrV*, “sem ser movida pela mera vaidade da erudição, mas impelida pela sua própria necessidade, a razão humana progride irresistivelmente até perguntas que não podem ser respondidas por nenhum uso da razão na experiência nem por princípios daí tomados emprestados”<sup>333</sup> e, “mesmo sob o perigo de errar, nisto arriscamos antes tudo a dever desistitir de tão importantes investigações por uma razão qualquer de escrúpulo, de mesnosprezo ou indiferença”<sup>334</sup>.

A razão é importunada por questões que apesar de não poderem ser respondidas de modo objetivo, não podem ficar sem resposta<sup>335</sup>. A razão se encontra numa situação em que não é arbitrário, mas há uma necessidade real de responder a certas questões. Ora, dado a insuficiência dos princípios objetivos cabe investigar se a admissão da verdade de algo

---

<sup>331</sup> *KpV*, A 259, n..

<sup>332</sup> *KpV*, A 259, n.. Valerio Rohden traduz “Bedürfnis” por “carência”.

<sup>333</sup> *KrV*, B 21.

<sup>334</sup> *KrV*, B 7.

<sup>335</sup> Cf. “Com efeito, todos os conceitos e até todas as perguntas que a razão pura nos apresenta situam-se não na experiência, mas sim tão-somente na razão, e em virtude disto têm que poder ser reslvidos e concebidos segundo a sua validade e ou a sua nulidade. Também não temos o direito de rejeitar, alegando a nossa incapacidade, estas tarefas como se a sua solução estivesse realmente na natureza das coisas, o recusar levar a cabo a sua investigação ulterior; pois por ser a única responsável pela geração destas mesmas idéias, a razão está na obrigação de prestar contas quanto à sua validade ou à sua ilusão dialética” (*KrV*, B 791). Nesse sentido, para Kant a posição do cético também é incorreta, pois a desconfinação generalizada que ele lança sobre a capacidade cognitiva não se assenta sobre uma crítica completa da faculdade da razão pura, mas é uma censura relativa a alguns princípios e sobre certo uso que foi feito deles por parte dos filósofos dogmáticos. Pode-se dizer que o cético restringe o uso da razão, mas não o limita (Cf. *KrV*, B 796). Em outras palavras, Kant não concorda com os céticos na medida em que a incapacidade da razão em oferecer uma resposta teoricamente objetiva a certas questões de fundamental interesse para ela, não implica imediatamente em que a razão não possa responder as questões através de princípios subjetivamente necessários.

poderia ocorrer segundo um princípio subjetivo da razão. Dessa forma, chega-se a situação em que

Se alguém não pode provar que algo é, pode tentar provar que algo não é. Mas, se não consegue de nenhuma das duas maneiras (coisa que ocorre muitas vezes), pode-se, todavia, perguntar se lhe *interessa aceitar* (como hipótese) uma coisa ou outra, e isto com um propósito teórico ou prático, isto é, ou bem para explicar simplesmente um fenômeno (...) ou bem para alcançar um determinado fim, que pode ser, por sua vez, *pragmático* (...) ou *moral*, isto é, um fim tal que a máxima de sua adoção é um dever.<sup>336</sup>

Assim, surge nesse contexto “o *direito da necessidade* da razão [das *Recht des Bedürfnisses der Vernunft*], como fundamento subjetivo, para supor e admitir aquilo que ela como fundamento objetivo não pode pretender saber”<sup>337</sup>.

Existem dois tipos de necessidade, uma que surge no uso teórico e outra que surge no uso prático da razão. A primeira diz respeito à necessidade de admitir um Deus *se se quer julgar* as causas primeiras de tudo o que é finalisticamente contingente, a segunda, por sua vez, é muito mais importante, pois se está obrigado a supor a existência de Deus não apenas *se se quer julgar*, mas porque se *deve julgar*. Portanto, a razão não pode se silenciar a respeito do que é permitido ao sujeito moral esperar.

O direito da necessidade enquanto fundamento subjetivo para admitir algo como verdadeiro estabelece as bases para uma fé racional [*Vernunftglaube*]. Segundo Kant, toda *fé* é “uma admissão de verdade [*Fürwahrhalten*] que é subjetivamente suficiente, mas objetivamente com consciência da insuficiência”<sup>338</sup>. A fé racional jamais pode transformar-se em saber, pois o motivo de admissão de verdade é meramente subjetivo de modo que a razão pode apenas supor a existência de Deus, mas não demonstrar teoricamente sua existência. Trata-se de uma diferença quanto à *espécie de assentimento*, pois enquanto a fé envolve uma certeza moral, o saber envolve uma certeza lógica<sup>339</sup>. Apesar de saber e fé se referirem a espécies distintas de certeza, quanto à admissão de verdade presente na fé racional, ela não é inferior em grau a nenhum saber, de modo que “pertence à *firmeza* da fé a consciência da sua invariabilidade”<sup>340</sup>.

---

<sup>336</sup> *MS*, Ak. VI, 354.

<sup>337</sup> *WhDo*, Ak. VIII, 137.

<sup>338</sup> *WhDo*, Ak. VIII, 141. Segundo os textos da *KrV* (B848-859), *WhDo* e *KpV*, existem mais de um tipo de fé racional, a *fé racional teórica*, no caso o que Kant chama as vezes de fé doutrinal, e a *fé racional moral*, a qual se interessa aqui.

<sup>339</sup> Nesse sentido, não se deve dizer: “é moralmente certo que existe um Deus”, mas que “estou moralmente certo que existe um Deus” (*KrV*, B 857).

<sup>340</sup> *WhDo*, Ak. VIII, 141, n..

Assim, levando em conta o que foi mostrado na seção anterior, pode-se dizer que a História universal se distingue de uma mera novela por se tratar de um empreendimento que se funda sobre um princípio subjetivo da razão pura, o *direito da necessidade*. Mesmo sendo subjetivo, esse princípio sustenta uma convicção moral que pode ser chamada de fé racional prática. Dessa forma, a História universal, mesmo sendo um discurso teórico, deve ser vista como parte da filosofia prática, por conseguinte, também não deve ser vista tanto como uma tarefa que favorece a ciência, mas tem muito mais a ver com as coisas de fé<sup>341</sup>.

---

<sup>341</sup> Cf. “Die Theodizee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vorteil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu tun” (*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, Ak. VIII, 267).



## CONCLUSÃO

O problema norteador de toda investigação foi a questão da legitimidade transcendental da História universal. Para responder a isso precisou-se, na verdade, discutir sobre a possibilidade de uma fundamentação transcendental da História universal. Sobre isso se conclui que:

*i.* a História universal, enquanto uma reflexão teleológica prática, depende do princípio transcendental de conformidade a fins e, por conseguinte, tem sua sede originariamente na faculdade do Juízo;

*ii.* a História universal é um empreendimento que se funda eminentemente num interesse prático da razão, o qual é validado pelo “direito de necessidade”;

*iii.* o status teórico que pode ser atribuído a História universal é o de ser válida enquanto uma crença racional prática;

Ora, a História universal encontra seu lugar no sistema crítico-transcendental, ainda que não enquanto um conhecimento objetivo. Mas isso está em pleno acordo com o projeto crítico, pois, tal como se encontra claramente afirmado no prefácio da *KrV*, Kant teve de suprimir o saber para obter lugar para a fé.

## BIBLIOGRAFIA

### OBRAS DE KANT:

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VII. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução Cléia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

\_\_\_\_\_. *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_. *Der Streit der Fakultäten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VII. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_. *Die Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. 3.ed. Madrid: Tecnos, 1989.

\_\_\_\_\_. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. XX. Berlin: de Gruyter, 1942. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

\_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Einl. und Hrsg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Felix Meiner, 1999 (Philos. Bibliothek Bd. 519). Tradução de Paulo Quintela. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

\_\_\_\_\_. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

\_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner, 1998. (Philos. Bibliothek Bd. 505). Tradução da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: *Kant I*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

\_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Horst D. Brand und Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner, 2003. (Philos. Bibliothek Bd. 506). Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Heiner F. Klemme. Hamburg: Felix Meiner, 2006. (Philos. Bibliothek Bd. 507). Tradução de Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. *Lectures on Logic*. Trans. and. edit. by Michel Young. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Logik [Wiener; Blomberg]*. In: Akademie Textausgabe, Bd. XXIV. Berlin: de Gruyter, 1966.

\_\_\_\_\_. *Logik [herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche]*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IX. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução de Guido Antônio de Almeida. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

\_\_\_\_\_. *Muthmaßlicher Anfang der Menchengeschichte*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_. *Pädagogik [herausgegeben von Friedrich Theodor Rink]*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IX. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 4.ed. Piracicaba: UNIMEP, 2004.

\_\_\_\_\_. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. In: Akademie Textausgabe, Bd. XX. Berlin: de Gruyter, 1942. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução de Tania Maria Bernkopf. In: *Kant II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção os pensadores)

\_\_\_\_\_. *Recensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Theil 1. 2*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_. *Reflexionen zur Logik*. In: Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVI. Berlin und Reipzig: de Gruyter, 1928.

\_\_\_\_\_. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. In: Immanuel Kant Werkausgabe, Bd. XI. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

\_\_\_\_\_. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2*. In: Immanuel Kant Werkausgabe, Bd. XII. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

\_\_\_\_\_. *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_. *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução de Christian Viktor Hamm (manuscrito não publicado).

\_\_\_\_\_. *Was heißt: Sich im Denken Orientieren?* In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. *Zum ewigen Frieden*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968. Tradução Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.

## LITERATURA:

ALLISON, H. E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. y prólogo de Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos, 1992.

\_\_\_\_\_. Kant's antinomy of teleological judgment. In: *The Southern Journal of Philosophy*. vol. XXX, suplement, p. 25-42, 1991.

\_\_\_\_\_. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University press, 1995.

\_\_\_\_\_. *Kant's theory of taste: a rereading of the Critique of aesthetic judgment*. New York: Cambridge University press, 2001.

ARAMAYO, R. R. El auténtico sujeto moral de la filosofía kantiana de la historia. In: MUGUERZA, J.; ARAMAYO, R.R. (Eds) *Kant despues de Kant: en el bicentenario de la Crítica de la razon pura*. Madrid: Tecnos, 1989. p. 234-243.

BOMMERSHEIM, P. Der vierfache Sinn der inneren Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie des Organischen. In: *Kant-Studien* 32, S. 290-309, 1927.

DÜSING, K. *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag, 1968. (Kantstudien Ergänzungshefte, v. 96).

FACKENHEIM, E. L.. Kant's concept of history. In: *Kant-Studien* 48, S. 381-398, 1956/67.

FORSCHNER, M. Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 59, vol. 3, S. 327-344, 2005.

FÖRSTER, E. Was darf ich hoffen? Zum Problem der Vereinbarkeit von theoretischer und praktischer Vernunft bei Immanuel Kant. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n. 46, S. 168-185, 1992.

GUYER, P. From nature to morality: Kant's new argument in the "Critique of Teleological Judgment". In: *Architektonik und System in der Philosophie Kants*. Hrsg. Hans Friedrich Fulga und Jürgen Stolzenberg. Hamburg: Felix Meiner Verlag, p. 375-404, 2001.

HAMM, C. Sobre a sistemazabilidade da filosofia da história de Kant. In: *Veritas*, v. 50, n.1, p. 67-88, 2005.

\_\_\_\_\_. Sobre o direito da necessidade e o limite da razão. In: *Studia kantiana*, v. 4, n.1, p. 61-84, 2003.

\_\_\_\_\_. Princípios, motivos e móveis da vontade na filosofia prática kantiana. In: NAPOLI, Ricardo B. de; ROSSATO, Noeli (Eds.). *Ética e justiça*. Santa Maria: Palotti, p. 67-82, 2003.

HELPER, I. Kant, crítico de Herder. In: *Studia kantiana*. v. 2, n.1, p. 71-85, 2000.

HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, O. (Hrsg.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.

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

HORN, Christoph; SCHÖNECKER, Dieter (Ed.). *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. New York; Berlin: Walter de Gruyter, 2006.

HORSTMANN, R. Why must there be a transcendental deduction in Kant's Critique of Judgment? In: FÖRSTER, E. (Ed.) *Kant's transcendental deductions: the three Critiques and the Opus postumum*. Califórnia: Stanford University Press, p. 157-176, 1989.

KAULBACH, F. Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant. In: *Kant-Studien* 56, S. 430-451, 1965.

\_\_\_\_\_. Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie? In: *Kant-Studien*, 1975, p. 65-84.

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

LEBRUN, G. A terceira Crítica ou a teologia reencontrada. In: \_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras: Edusp, p. 69-92, 1993.

LINDSTEDT, D. Kant: progress in Universal History as a postulate of practical reason. In: *Kant-Studien*, n. 90, p. 129-147, 1999.

LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of pure reason*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant: ensaio crítico sobre o sistema kantiano*. Lisboa: Editora Presença, 1987.

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

MENEZES, E. *História e esperança em Kant*. São Cristóvão: Editora UFS, Fundação Oviêdo Teixeira, 2000.

MERTENS, H. *Kommentar zur Ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*. München: Johannes Berchmans Verlag, 1975.

ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo, Editora Ática, 1981.

SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. *Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten": Ein einführender Kommentar*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Schöningh, 2002.

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

\_\_\_\_\_. História universal e direito em Kant. In: *Discurso*. v.34, p. 9-32, 2004.

TONELLI, G. Von den verschiedene Bedeutung des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft. In: *Kant-Studien* 49, S. 154-166, 1957-58.

TORREVEJANO, M. Libertad e historia. In: MUGUERZA, J.; ARAMAYO, R.R. (Eds) *Kant despues de Kant: en el bicentenario de la Crítica de la razon pura*. Madrid: Tecnos, 1989. p. 265-284.

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

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

\_\_\_\_\_. Kant and the history of reason. In: \_\_\_\_\_. (Ed.) *Philosophy of history and action: papers presented at the first Jerusalem philosophical encounter december 1974*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1978. p.115-132.

ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

## **DICIONÁRIOS:**

CAMBRIDGE. *Cambridge advanced learner's dictionary: english/english*. Cambridge University Press, 2003.

HOUAISS, A. *Dicionário eletrônico da língua portuguesa*. Editora Objetiva, 2001.

LANGENSCHIEDT. *Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch: Portugiesisch/Deutsch, Deutsch/Portugiesisch*. Bearbeitet von Lutz Hoepner, Ana Maria Cortes Kollert und Antje Weber. Berlin/München: Langenscheidt KG, 2001.

WAHRIG. *Wahrig Deutsches Wörterbuch: Deutsch/Deutsch*. Gütersloh/München: Bertelsmann Lexikon Institut, 2006.