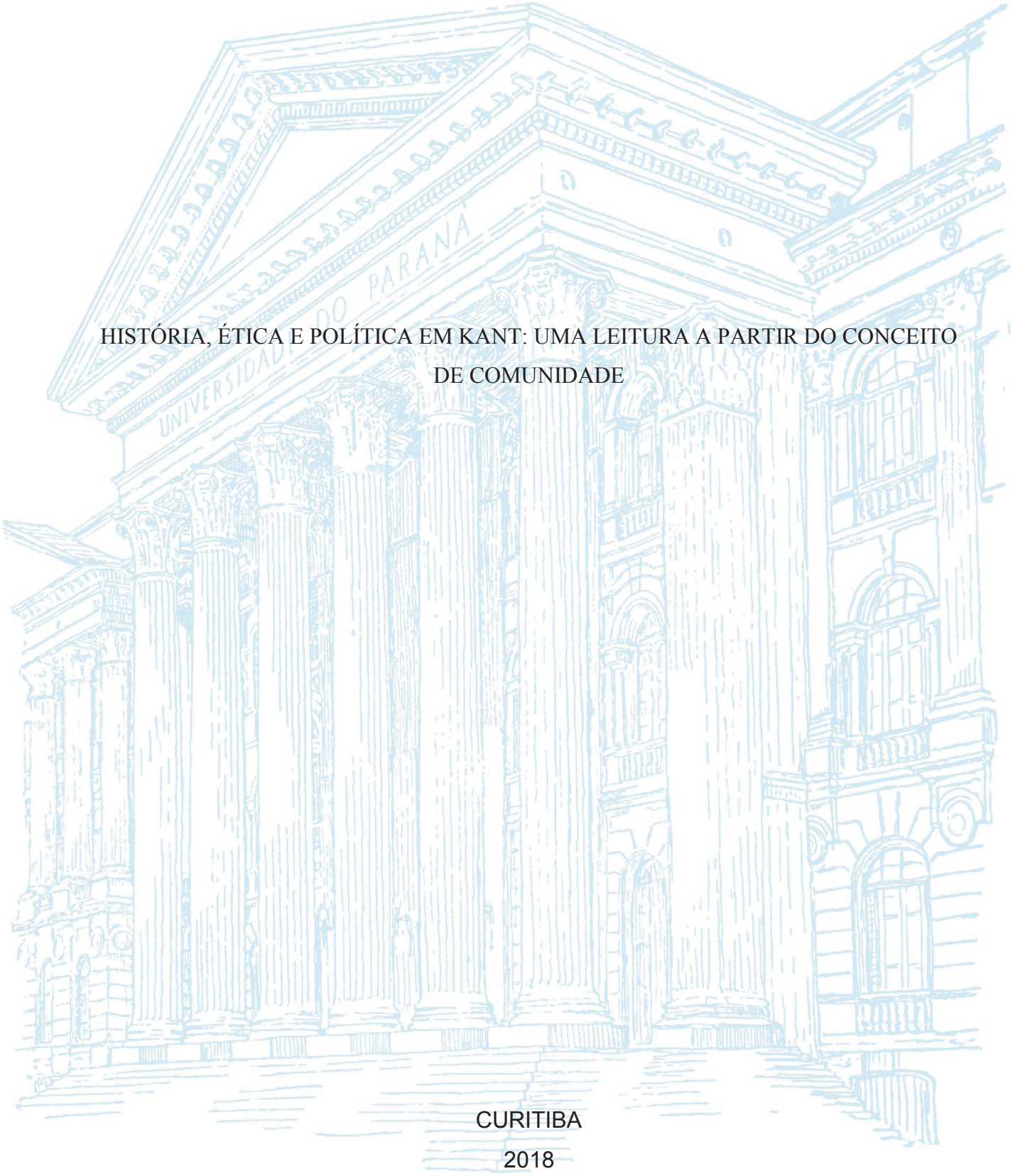
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

NICOLE MARTINAZZO



HISTÓRIA, ÉTICA E POLÍTICA EM KANT: UMA LEITURA A PARTIR DO CONCEITO DE COMUNIDADE

CURITIBA

2018

NICOLE MARTINAZZO

HISTÓRIA, ÉTICA E POLÍTICA EM KANT: UMA LEITURA A PARTIR DO CONCEITO DE COMUNIDADE

Dissertação apresentada no curso de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Vinicius B. de Figueiredo

CURITIBA
2018

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE
BIBLIOTECAS/UFPR-BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS
COM OS DADOS FORNECIDOS PELA AUTORA
Bibliotecária: Rita de Cássia Alves de Souza – CRB9/816

Martinazzo, Nicole
História, ética e política em Kant: uma leitura a partir do conceito de comunidade / Nicole Martinazzo. – Curitiba, 2018.
88 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Vinicius B. de Figueiredo.

1.Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Ciência política - Filosofia. 3. Ética política. I. Título. II. Universidade Federal do Paraná.

CDD 193

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de NICOLE MARTINAZZO, intitulada: HISTÓRIA, ÉTICA E POLÍTICA EM KANT: UMA LEITURA A PARTIR DO CONCEITO DE COMUNIDADE., após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua Aprovação no rito de defesa. A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de PósGraduação. Curitiba, 02 de Abril de 2018.

Integrantes da Banca Examinadora	Notas
VINICIUS B. DE FIGUEIREDO(UFPR) Presidente da Banca Examinadora	9.8
MONIQUE HULSHOF(UNICAMP) Membro Avaliador Externo	9.8
JOEL THIAGO KLEIN(UFSC) Membro Avaliador Externo	9.8
Média Final	9.8
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete).
No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO.**
Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.

VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO(UFPR)
(Presidente da Banca Examinadora)

MONIQUE HULSHOF(UNICAMP)
Membro Avaliador Externo

JOEL THIAGO KLEIN(UFSC)
Membro Avaliador Externo

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.
A = Excelente = 9,0 a 10,0
B = Bom = 8,0 a 8,9
C = Regular = 7,0 a 7,9
D = Insuficiente = zero a 6,9

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGFILOS

ATA Nº 197/2000/2018 DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA No dia dois de abril de dois mil e dezoito às 14:30 horas, na sala 603, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UFPR do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da Mestranda NICOLE MARTINAZZO para a Defesa Pública de sua Dissertação de Mestrado intitulada: HISTÓRIA, ÉTICA E POLÍTICA EM KANT: UMA LEITURA A PARTIR DO CONCEITO DE COMUNIDADE. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de PósGraduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO(UFPR), MONIQUE HULSHOF(UNICAMP), JOEL THIAGO KLEIN(UFSC). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a(o) discente, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais. A Banca Examinadora, então, e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela APROVAÇÃO da aluna. A Mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. A aprovação no rito de defesa deverá ser homologada pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais do programa. A outorga do título de Mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações:_____

Curitiba, 02 de Abril de 2018.

VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO (UFPR)
(Presidente da Banca Examinadora)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO/DOUTORADO - SCH - UFPR

MONIQUE HULSHOF (UNICAMP)
Membro Avaliador externo

JOEL THIAGO KLEIN (UFSC)
Membro Avaliador Externo

AGRADECIMENTOS

A Vinicius Berlendis de Figueiredo, pela orientação, paciência e amizade desde os primeiros anos de Graduação.

À Monique Hulshof, pela direção em momentos chave da escrita do texto e pelo exemplo como pessoa e pesquisadora.

Àqueles que tornaram o acordo de Mestrado Tripartite da UFPR possível, aqui representados pelos professores Luiz Antônio Alves Eva e Rodrigo Brandão.

A François Calori, pelo acolhimento na Université de Rennes I, constante diálogo e suporte na banca de qualificação.

A Bruno Nadai pela leitura atentada primeira versão desse trabalho na banca de qualificação e conselhos valiosos ao longo de sua escrita.

A Joel Thiago Klein pela leitura e participação na banca de defesa.

Aos professores que lecionam ou lecionaram no Departamento de Filosofia da UFPR e que foram essenciais para minha formação: Luiz Sérgio Repa, Luiz Damon Santos Moutinho, Maria Isabel Limongi, Paulo Vieira Neto, Edmilson Paschoal.

À UFPR, pelo financiamento durante meu período de estágio na França e no Canadá, no ano de 2015. À CAPES, pelo financiamento durante todo o período de Mestrado.

A Benjamim Brum Neto, Gabriel Kugnharski e Renato Aleikseivcz, por terem me convidado para um café que resultou em uma amizade intensa e duradoura. A Lucas Axt, por ser um interlocutor presente. A Lindsay Assis, pela amizade que não considera distâncias. A Douglas Messias, pelo suporte incondicional.

Aos amigos que conheci em ocasiões diversas, mas que sempre me encorajam ao me encontrar.

Aos amigos novos do grupo de pesquisa da Unicamp, que participaram do processo de escrita dessa Dissertação, sobretudo Pedro Ferreira e Vinicius Pinto Carvalho. Também a Leonardo Rennó, pela leitura cuidadosa de trechos da versão final.

Às pessoas que tornaram mais bela minha breve passagem por outros departamentos da UFPR: Virginia Lourençon, Silvana Hoshino Costa, Marcello Gessi. E às professoras que, mesmo sem saber disso, neles me inspiraram também a continuar na carreira acadêmica: Simone Meucci, Katya Koziki, Ângela Fonseca.

Aos meus pais.

RESUMO

O horizonte de nosso trabalho é a análise do conceito de comunidade a partir de duas representações: a comunidade ética e a comunidade política. Partiremos do conceito comunidade política para ver como Kant constrói tardiamente o conceito de comunidade ética em função dele. Tais conceitos pertencem a âmbitos diferentes, a saber, ética e política. E cada um possuiria um estado de natureza e uma saída dele que lhe são próprios e não necessariamente coincidentes. Mas em que medida uma leitura conjunta de ambos os conceitos não ajudaria a pensar a dinâmica que os articula? Para tal, o pano de fundo é justamente o entendimento da História como um processo de Esclarecimento (*Aufklärung*). Nossa hipótese é que na medida em que se entende a História como dotada de um progresso, é possível compreender a relação buscada por Kant entre esses dois conceitos. Isso porque, grosso modo, ainda que a saída de um estado de natureza para um estado civil seja feita pelo uso da força, há um longo processo de esclarecimento e de mudança na maneira de pensar que dela decorre que possibilita a passagem, então, de um estado de natureza ético para uma comunidade ética.

Palavras chave: História. Comunidade. Ética. Política.

ABSTRACT

The scope of this work is the analysis of the concept of community as from two representations: ethical community and political community. We start from the political community concept to observe how Kant belatedly build the concept of ethical community from it. Such concepts belong to different spheres, to know, ethics and politics. And each concept would have a natural state and a scape from it that is exclusive to the concept and not necessarily coincident. But to what extent a joint examination of both concepts would help to conjecture the dynamic that articulate them? For such, the background is precisely the understanding of History as a process of Enlightenment (*Aufklärung*). Our hypothesis is that while understanding History as having underwent progress, it is possible to comprehend the relation between these two concepts as sought by Kant. This is because, roughly, even though the escape from a natural state to a civil state is made by use of force, there is a long process of enlightenment and change in the way of thinking from which elapses that allows, then, the transition from a ethical state of nature to a ethical community.

Key words: History. Community. Ethics. Politics.

SOBRE AS ABREVIAÇÕES

Para citar as obras de Kant, me utilizo da edição da Academia, de acordo com o seguinte modelo: AA VI, *Rel.*, 97. Assim, me refiro ao volume, abreviação do nome da obra e paginação da Academia. As abreviaturas seguem o nome da obra em alemão. Utilizamos as traduções disponíveis em língua portuguesa, fazendo uma ou outra alteração quando julgamos necessário.

A *Beantwortung der Frage: Was ist die Aufklärung?* – Resposta à questão: o que é o esclarecimento?

Idee *Idee zu einer allgemeinem Geschicchte in wetbürgerlicher Absicht* – Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita

KrV *Kritik der reinen Vernunft* – Crítica da Razão Pura

KpV *Kritik der praktischen Vernunft* – Crítica da Razão Prática

MS *Metaphysik der Sitten: Metsphysische Anfangsgrüde der Rechstlehre e Metaphysische Anfangsgründe der Tungendlehre* – Metafísica dos Costumes; Primeiros princípios metafísicos da Doutrina da Virtude e Primeiros princípios metafísicos da Doutrina do Direito

Proleg. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* – Polegômenos a toda metafísica futura.

Rel *Die Religion innerhalb der Granzen der blossen Vernunft* – A religião nos limites da simples razão

UdG *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht fur die Práxis* – Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática.

GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – Fundamentação da Metafísica dos Costumes

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 13

CAPÍTULO I - CRÍTICA E DIALÉTICA 19

1.1 A FINITUDE COMO PONTO DE PARTIDA 19

1.2 OBSERVAÇÕES PRELIMINARES ACERCA DA DOUTRINA DAS IDEIAS 20

1.3 A ILUSÃO DIFÍCIL DE EVITAR E A ILUSÃO INEVITÁVEL 22

1.4 DA TELEOLOGIA DAS FACULDADES À REABILITAÇÃO DA METAFÍSICA ESPECIAL 23

1.5 IDEIA E RAZÃO PRÁTICA 25

1.6 SECULARIZAÇÃO DO SENTIDO DA HISTÓRIA 27

CAPÍTULO II - O CONCEITO DE COMUNIDADE POLÍTICA 29

2.1 HISTÓRIA LINEAR OU CÍCLICA? 30

2.2 O SENTIDO DA HISTÓRIA 33

2.3 A DINÂMICA DOS INDIVÍDUOS 41

2.4 DOS INDIVÍDUOS AOS ESTADOS 47

2.5 DA IMPOSSIBILIDADE DE RESISTÊNCIA AO USO PÚBLICO DA RAZÃO 48

CAPÍTULO III - RELIGIÃO, COMUNIDADE ÉTICA E HISTÓRIA 56

3.1 COMUNIDADE ÉTICA: O ESBOÇO DE UMA GÊNESE 56

3.2 MAL RADICAL 58

3.3 OBRIGAÇÃO MORAL E A NECESSIDADE DA RELIGIÃO: UMA ANÁLISE DO PREFÁCIO 61

3.4 ENTRE O INDIVIDUAL E O COLETIVO 66

3.5 A ANALOGIA FUNDAMENTAL 69

3.5.1 Sobre o conceito de analogia 69

3.5.2 Sobre a analogia entre Comunidade Ética e Comunidade Política 69

3.6 NOTAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE OS ESTADOS EFETIVOS E AS IGREJAS VISÍVEIS 73

3.7 MAL RADICAL E INSOCIÁVEL SOCIABILIDADE 75
3.8 O LEGISLADOR EXTERNO 78
CONSIDERAÇÕES FINAIS 81
REFERÊNCIAS 85

INTRODUÇÃO

A comunidade ética é apresentada por Kant em *A Religião nos Limites da Simples Razão* sob a forma de uma analogia com a comunidade política. Apesar dessa analogia, "comunidade ética" e "comunidade política" são conceitos que respondem a questões completamente diferentes no corpo dos textos de Kant. Assim, embora esses dois conceitos coincidam ao menos em sua "forma bruta" ou em sua estrutura de apresentação, eles não são constituídos pelos mesmos elementos. Em outras palavras, embora cada um possua um estado de natureza que lhe é próprio e a passagem para sua respectiva forma comunitária, a articulação entre essas duas passagens não é evidente. A certa altura da Terceira Parte desse mesmo texto, Kant escreve:

> Numa comunidade política já existente, todos os cidadãos políticos como tais se encontram, no entanto, no *estado de natureza ético* e estão autorizados a nele permanecer; com efeito, seria uma contradição (*in adiecto*) que a comunidade política tivesse de forçar os seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última já no seu conceito traz consigo a liberdade quanto a toda a coação. Toda a comunidade política pode decerto desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde os seus meios de coação não chegam - porque o juiz humano não pode perscrutar o interior dos outros homens – ali operariam o requerido as disposições de ânimo virtuosas. Mas ai do legislador que, pela coação, pretendesse levar a cabo uma constituição orientada para fins éticos! Efetivamente, produziria assim não só o contrário da constituição ética, mas também minaria e tornaria insegura a sua constituição política. (AA VI, *Rel*, 95)

Essa passagem exemplifica muito bem a tensão existente entre comunidade ética e comunidade política e que será o motor de nossas investigações. Se, por um lado, uma não pode depender inteiramente da outra para sua formação (visto que possuem naturezas diferentes), por outro, uma vez estipuladas, ambas se comunicam de maneira bastante significativa. O primeiro elemento a se extrair da passagem é o seguinte: a saída do estado de natureza político-jurídico não traz consigo necessariamente a saída do estado de natureza ético. Dessa forma, é possível que se esteja em uma comunidade política sem estar em uma comunidade ética. O contrário, ou seja, estar em uma comunidade ética sem estar em uma comunidade política, não é possível. O segundo elemento que pode ser retirado do excerto acima é justamente a diferença fundamental entre comunidade ética e comunidade política, que é dada pela ausência ou presença de coação.

O traço central do conceito de comunidade ética é justamente a ausência de coação externa, e por isso ela é caracterizada em oposição à comunidade política. A comunidade política depende em grande medida da manutenção do direito, principal instrumento do Estado para controlar as ações dos indivíduos que integram a comunidade política. Os seres racionais

não são participantes de uma comunidade ética na medida em que estão submetidos às mesmas instituições, mas antes porque estão submetidos às leis de virtude. Trata-se, no máximo, de uma auto-coação, mas que não pode ser forçada a acontecer por meios externos, sob o risco mesmo de se perder a ideia de uma comunidade ética. Analogamente à sociedade civil, é preciso que haja a uma passagem daquilo que Kant chama de *estado de natureza ético*, um estado de mútua desconfiança moral entre os homens, para a comunidade ética, um estágio em que estes podem confiar que os outros também agirão moralmente.

O terceiro elemento a ser observado a partir da citação se relaciona intimamente com o segundo. Tendo em mente a diferença entre ambas as comunidades acerca da coação, fica claro que não se pode constituir uma comunidade ética a partir da coação externa (ou seja, a partir do direito). Kant é contundente ao dizer que isso arruinaria tanto a comunidade ética quanto a própria constituição política. Arruinaria a comunidade ética porque ela possui como base justamente a ausência de coação. Arruinaria a constituição política, por sua vez, porque o direito nem sempre corresponde à moral.

O último elemento que pode ser retirado da citação é que a formação de uma comunidade ética pode ser desejada pelo Estado, visto que embora o direito dê conta de regular os conflitos sociais, ele o faz apenas externamente e a partir da aplicação de penas e sanções, não chegando ao interior dos indivíduos. Direito e virtude operariam, assim, quase que de maneira complementar. Favorecer a formação de uma comunidade ética ajudaria, em alguma medida, à realização de alguns fins da política. Poderíamos pensar o oposto, o que se torna ainda mais interessante: que a formação da comunidade política propicia a realização de alguns fins da virtude. Esse ponto é central para nossa Dissertação. Apontaremos como tese que é a partir da formação de uma comunidade política que se pode ter as condições para a formação de uma comunidade ética.

O quadro montado até aqui expõe em alguma medida a dificuldade que se apresenta no texto de Kant para se pensar a relação entre comunidade ética e comunidade política. Para trabalhar com a questão de tal relação, organizamos nosso texto em de dois momentos de argumentação. Nosso primeiro objetivo é entender separadamente cada conceito. No caso da comunidade ética, a tarefa de separar o conceito para analisa-lo separadamente nos pareceu um pouco mais árdua pela própria forma de apresentação de que Kant se utiliza para introduzi-lo: a analogia com a comunidade política. A maior parte das vezes em que Kant se refere à comunidade ética é 1) em comparação com a comunidade política e 2) a definindo por aquilo que ela *não é*.

Assim sendo, nosso percurso se constrói a partir de três capítulos. O primeiro será dedicado a estabelecer determinada relação de complementariedade entre analítica e dialética nas duas primeiras *Críticas.* O segundo será dedicado à noção de comunidade política e o terceiro, à noção de comunidade ética, já em contato com a noção de comunidade política. O percurso do primeiro capítulo se mostra importante para nós como um ponto de partida da pesquisa e como o estabelecimento de uma tese que permanece no horizonte de nossa leitura do texto da *Religião*, que explicaremos a seguir. Nossa primeira hipótese de leitura vai no sentido de indicar que a *Religião* opera como uma forma de responder pela questão acerca da realização da moralidade. Por conta disso exatamente, em nossa leitura o texto da *Religião* desempenha um papel similar à dialética da *Crítica da Razão Prática*. Para além disso, tentaremos indicar a partir de nossa análise que há mais de um lugar em que Kant busca responder em seu sistema a questão acerca da possibilidade de realização da moral. De maneira sumária, poderíamos indicar três desses lugares que, em nossa leitura, estão inter-relacionados. O primeiro seria justamente a Dialética da *Razão Prática*, a partir da doutrina do Sumo Bem. O segundo, a filosofia da História e o terceiro, a *Religião*.

No segundo capítulo, analisaremos o conceito de comunidade política sobretudo na década de 80.[1] No opúsculo de 1784, intitulado *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant assume que a sociedade civil deve ser constituída de modo a administrar o direito. Com efeito, a formação do Estado é toda ela pensada a partir da tese segundo a qual o ser humano é um animal que tem necessidade de um senhor. Dessa forma, a política é baseada no uso da força e da coerção como modo de se vencer a dinâmica do egoísmo vigente no estado de natureza. O estado de natureza é descrito como um estado onde as inclinações egoístas de cada um não são controladas e que, por conta disso, é fácil que o uso dessa liberdade expandida e irrestrita da qual todos participam acabe por prejudicar uns aos outros. Pensando no âmbito político-jurídico, isso não quer dizer que fora do estado de natureza os indivíduos não ajam por motivações egoístas. Isso quer dizer apenas que passa a existir uma instância que regula as ações e atua como juiz de possíveis conflitos. O direito aparece como uma ferramenta de manutenção de uma ordem social. Fazer parte de uma mesma comunidade política significa, entre outras coisas, estar submetido a um mesmo ordenamento jurídico. Todavia, é compreensível que as leis estabelecidas não sejam, em sua primeira tentativa, nem

[1] Sobretudo na década de 80, mas não exclusivamente nela. Foge ao escopo dessa Dissertação a problematização de se há ou não uma mudança na concepção de "comunidade política" dos anos 80 (de onde partimos) para os anos 90 (que nos interessa de perto pois o conceito de "comunidade ética" é construído em 1793 de maneira muito próxima à concepção de comunidade política que ele tem na época). Parte-se, no entanto, do pressuposto de que se há uma mudança, ela não é significativa nos aspectos que nos interessam aqui.

ao menos próximas da constituição perfeita.[2] Assim, se faz necessário pensar em que medida é possível ou necessária a pressuposição de uma teleologia na História, para que se narre a história dos homens atribuindo a ela um sentido.

Nosso terceiro capítulo é dedicado à noção de comunidade ética.[3] Embora sua ideia seja construída em analogia à comunidade política, é importante notar que essas ideias não coincidem. Mas deveriam coincidir? Como já dissemos, cada esfera possui um estado de natureza e uma saída que lhes são próprios. Cada conceito possui sua peculiaridade, distinguindo-se negativamente pela presença ou ausência de coerção externa para se seguir as leis. Positivamente, a comunidade ética estaria ligada à formação de "disposições de ânimo virtuosas".

Kant é claro em seus escritos ao dizer que uma não pode ser construída visando a outra. Segundo a citação que comentávamos acima, o legislador que buscar constituir uma comunidade política com base em leis éticas não conseguirá levar a cabo nem a criação de uma comunidade ética nem a manutenção de uma comunidade política. Estando a comunidade ética por definição para além de toda a forma de coerção externa, tentar fundá-la no direito parece mesmo um absurdo. O direito, por outro lado, tem sua importância na medida em que assegura uma certa ordem social por meio da coação.

Apesar de concomitantes, as duas formas de legislação (próprias às comunidades ética e política) apontam para traços distintos da natureza humana. De algum modo, a noção de ideia enquanto instância de significação da experiência histórica pode apontar para uma articulação entre esses dois planos: o progresso histórico não é apenas uma progressão política rumo à comunidade cosmopolita, mas é também um progresso moral. Mas qual é a relação que podemos traçar entre progresso moral e as constituições políticas? O progresso moral não pode ser forçado por estas, embora elas devam favorece-lo, por exemplo, proporcionando liberdade aos membros da comunidade política. Tal progresso moral também se relaciona de maneira significativa com a instalação de formas de sociabilidade que estão fora das instituições e encontram respaldo na religião.

Nos parece importante ressaltar a necessidade de repensar a distinção entre o "mal radical" e o egoísmo envolvidas na "insociável sociabilidade" como forma de investigação dos

---

[2] A constituição perfeita, no entanto, nunca se efetiva, pois se mantém como ideia. O que se pode (e se deve) fazer é trabalhar para o aperfeiçoamento da constituição civil concreta para que ela se aproxime tanto quanto possível de seu ideal.

[3] Entendemos que o conceito de comunidade ética obtém sua forma acabada apenas nos anos 90. Isso não quer dizer que não haja traços similares em outros conceitos forjados já nos anos 80. O conceito de "reino dos fins" seria um deles na medida em que aponta para um "todo moral". Todavia eles se diferem em pontos importantes, sobretudo na presença de um legislador externo, que é necessário para se pensar a comunidade ética.

próprios mecanismos sociais que permitem (ou não) a realização da moralidade. Procuraremos apontar a relação necessária entre a vida em comunidade e a possibilidade de um mundo moral, segundo o entendimento de que a realização da moralidade necessita de um refinamento "na maneira de pensar" que é fruto de um processo histórico e não pode ser atingido individualmente.

Por último, nas considerações finais, procuraremos pensar de que maneira se articulam, então, ética e direito na filosofia kantiana. Em outros termos, mais próximos de nosso problema central, de que modo poderíamos relacionar o progresso da humanidade permitido pelas instituições e o aperfeiçoamento moral? A nosso ver, seria possível determinar a dinâmica própria a esses dois conceitos, no seguinte sentido: há um mecanismo da natureza baseado no egoísmo dos homens que faz com que seja necessária a passagem do estado de natureza para a sociedade civil. Isso não garante em nada a passagem para uma sociedade ética ou mesmo uma comunidade ética. Entretanto, o movimento de uma vida em sociedade civil, ainda que regrada sob as leis do direito, contribui para o aprimoramento moral do gênero humano. E esse aprimoramento seria possível justamente por conta do desenvolvimento de um espaço de debate, ou do refinamento do gosto através da cultura. Estes desenvolvimentos tomados em conjunto, por seu turno, possibilitariam o que chamamos aqui de "mudança no modo de pensar". A mudança na maneira de pensar teria como consequência a saída do estado de natureza ético e constituição da comunidade ética.

Propomos aqui a História como aquilo que nos possibilita pensar a articulação entre as duas formas de comunidade[4] em questão. A chave parece estar no fato de que pensar qual o papel e as possibilidades da realização da moral na História nos leva a duas concepções. A primeira consiste na comunidade política, visto que o mecanismo da natureza tem como consequência, ou ao menos como sentido, o desenvolvimento pleno das capacidades humanas e a passagem à constituição de uma sociedade cosmopolita. A segunda é concepção da Religião, uma vez que esta atua como o lugar da superação do mal, que agora também pertence ao coletivo, para além da obrigação racional da qual decorre a moralidade. Se a passagem do estado de natureza jurídico-político para uma comunidade desse tipo não garante consigo a efetivação da moralidade (visto que a moralidade não pode surgir da mera lógica de interesse que gera, grosso modo, a necessidade de uma sociedade civil), ela também não é totalmente alheia a esse movimento. A partir disso começa a ser possível delinear nossa hipótese de leitura. Procuramos mostrar que há um constante movimento de esclarecimento na História que coaduna a

[4] O sentido de comunidade que buscamos é aquele que traz atrelado a si a ideia da construção de algo em conjunto.

realização agora sim de uma passagem de um estado de natureza ético para uma comunidade ética. É necessária uma mudança no modo de pensar que é fruto do progresso da História e que faz com que ele extrapole a mera mecânica da natureza. É nesse sentido que podemos entender o progresso da História como um progresso que *pode ser* também moral.

CAPÍTULO I - CRÍTICA E DIALÉTICA

Uma das hipóteses que motivaram nossa pesquisa acerca do texto da *Religião* foi justamente a de tentar relacioná-la com o papel desempenhado pela Dialética da *Crítica da Razão Prática*. Assim, esse capítulo tem uma função propedêutica no sentido de apresentar certa forma de leitura da relação entre Analítica e Dialética no quadro das duas primeiras *Críticas*. A Dialética, a nosso ver, responderia pelo sentido subjetivo que o sujeito dá à sua ação. Ela seria, no entanto, necessária, respondendo pela questão acerca da possibilidade da realização da moralidade. Ora, é nesse mesmo quadro que lemos a filosofia da História de Kant, com a diferença de que ela não necessita fazer mais (ao menos de forma direta) a menção aos três objetos da metafísica especial. Assim, a realização propiciada pela História seria *no mundo* e não *para além dele*. A *Religião* entraria nesse quadro, com a peculiaridade de possuir um vocabulário entre os outros dois modelos. Se ela fala da formação de um *povo de Deus*, ele é (ao menos em ideia) possível *na Terra*. Ainda assim, *Religião* estaria em complementaridade sobretudo com a filosofia da História, no sentido de pensar em um ambiente que possibilitaria a realização de um progresso que pode ser não só das instituições políticas, mas também moral.

1.1 A finitude como ponto de partida

Como considerações preliminares, faz-se necessário entender o lugar das considerações antropológicas de Kant e suas implicações para o próprio projeto Crítico. Essas considerações são importantes na medida em que se traça, ao longo do projeto kantiano, uma "mútua remissão entre racionalidade e finitude" (FIGUEIREDO 2010, p.128). Atentar-se para essa mútua remissão é parte essencial do bom entendimento do projeto crítico. O próprio conceito de razão, tão caro a Kant, é estipulado pela relação de sua finitude com um ideal de razão. Essa razão em sentido amplo não possuiria as limitações próprias ao funcionamento da razão humana. A tarefa da crítica passa ser identificar e tornar positiva tal limitação, lugar no qual se inscreverá, posteriormente, uma determinação dos âmbitos possíveis de conhecimento.

É assim que se estabelece o papel tão fundamental que Kant atribui à noção de princípio em sua filosofia: aquilo que é próprio à nossa razão é remetido a um plano incondicionado em um movimento natural de ascensão. Cabe frisar que esse movimento é natural e do fato dele ser natural decorre, a crer em Kant, uma função. É nesse quadro que se estabelece a reabilitação que Kant faz, por exemplo, da metafísica natural como vocação racional. Assim, ela pode ser

entendida como mera ilusão, mas como algo que se funda na pretensão natural e inevitável à razão humana de ultrapassar os limites da experiência possível. Não é à toa que essa pretensão de um conhecimento suprassensível se estabelece, ela é fruto de uma constatação teórica apresentada já nas primeiras linhas do Prefácio à Primeira Edição da Crítica da Razão Pura: "A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana." (KrV AVII).

Como já remetido acima, há uma distinção de planos fundamental entre a razão humana e uma razão em sentido amplo que aparece nitidamente nas linhas transcritas. É importante notar que Kant transforma a própria limitação da razão humana em algo positivo ao abarcar a tese da idealidade do conhecimento. Assim, os resultados da Primeira Crítica são dois, adiantados no Prefácio B: fica como resultado "negativo" um alerta para "não nos arriscarmos jamais, com a razão especulativa, para além dos limites da experiência" (KrV BXXIV). O resultado "positivo", por outro lado, nos garante que mesmo que não possamos conhecer aquilo que está para fora da experiência, "nós temos que poder pensar esses mesmos objetos como coisas reais em si mesmas" (KrV BXXVI).

1.2 Observações preliminares acerca da doutrina das ideias

Na Doutrina Transcendental do Método da *Crítica da Razão Pura*, Kant reitera uma conclusão importante da crítica da razão, a saber, que sua pertinência se baseia sobretudo em uma utilidade negativa: "ela [toda a filosofia da razão pura] serve não como *órganon* para a ampliação, mas como disciplina para a determinação de limites, e, em vez de descobrir a verdade, tem o silencioso mérito de impedir os erros." (KrV B823). É possível notar aqui um ponto crucial no argumento de Kant: embora a ascensão da razão possa conduzir a erros, eles apenas são erros por um mal-entendido (KrV B824); quando bem utilizados, "constituem a meta para os esforços da razão" (KrV B824). Há um interesse da razão que se manifesta nessa busca constante por objetos que ultrapassam a experiência possível (único limite de um conhecimento seguro).

Da vocação natural da razão resulta que seus objetos não podem ser *conhecidos*, apenas *pensados.* A distinção entre "conhecer" e "pensar" é fundamental para tudo o que se segue no projeto crítico. O conhecimento é uma síntese entre intuição e conceito (KrV B75), enquanto o

pensamento é fruto de uma atividade racional ou de um jogo de faculdades que pode ou não possuir referência à sensibilidade, mas não se esgota nela. Os objetos *pensados* pela razão são denominados *ideias.* O conceito de ideia da razão como um termo técnico é apresentado por Kant na Primeira Seção da Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*. No contexto de um elogio a Platão, Kant busca retomar de sua filosofia justamente o aspecto idealista da filosofia platônica. Platão teria percebido que nossa razão ascende naturalmente à busca de conhecimentos que estão para além da experiência. Ora, se nos lembrarmos, esse era o mote de Kant no Primeiro Prefácio. O elogio à Platão reside no fato dele ter observado que, embora a experiência não dê respaldo a esses objetos, eles "nem por isso deixam de ter sua realidade e não são meras fantasias" (KrV B371). Assim, Kant sugere que se conserve ao termo *ideia* seu significado originário, qual seja, o de uma representação racional que ultrapassa por definição toda possibilidade de experiência.[5]

Na seção seguinte desse mesmo texto, Kant explica como se constituem aquilo que ele chama então de *ideias*. Segundo ele, é a forma dos silogismos empregada à intuição já categorizada que geraria tais conceitos próprios à razão (cf. KrV B378), esses com a função de "determinar o uso do entendimento segundo princípios no todo da experiência conjunta" (KrV B378). Assim, no limite o que está em jogo a partir das *ideias* é a busca pela universalidade. Isso se expressa na forma do silogismo apenas na medida em que a restrição atrelada a ele depende de se pensar a universalidade da regra na premissa maior. Esta daria a "totalidade das condições", ela mesmo um conceito da razão. Assim, prossegue Kant, "o conceito transcendental da razão não é outro, portanto, senão o da totalidade das condições para um condicionado qualquer. Como apenas o incondicionado, contudo, torna possível a totalidade das condições e, inversamente, a totalidade das condições é ela própria sempre incondicionada, então um conceito puro da razão pode, em geral, ser explicado pelo conceito de incondicionado, na medida em que contém o fundamento da síntese do condicionado." (KrV B379). Vemos que há uma correlação explícita entre a busca pelo incondicionado e a busca pela totalidade das condições. Com efeito, esse é o movimento natural da razão já antecipado nos primeiros parágrafos do Primeiro Prefácio (cf. KrV AVII e ss.).

Segue-se que na Primeira Crítica, "o conhecimento empírico requer a referência ao plano da razão, cuja normatividade, ao submeter-se ao crivo da crítica, ganha estatuto transcendental" (FIGUEIREDO 2010, p.128). Embora tenhamos acompanhado de perto o texto da Primeira Crítica, a doutrina das ideias tem implicações para além do campo epistemológico.

---

[5] Cf. KrV B377

Assim, Moral, História, Direito e os demais domínios da razão possuem ecos desse pressuposto antropológico que leva Kant a definir a razão a partir de sua finitude (mesmo que o esforço seja todo na direção de dar a essa finitude um caráter positivo). Dessa forma, quando ele apresenta a definição de *ideia* na *Lógica de Jäsche*, seus exemplos não são apenas Deus, a liberdade e a imortalidade (como mais evidentemente o são na *Crítica da Razão Pura*), mas também a Ideia da Ciência do Direito, a Ideia de Humanidade, a Ideia de República Perfeita...[6] A ideia é, portanto, concebida como a representação de um objetivo-limite que faz com que "a razão conduza o intelecto à máxima perfeição" (AA IX, Logik, 92). Elas possuem em si a forma da universalidade e não podem conduzir a objetos efetivamente reais, visto que esses (os objetos reais) são dados apenas na experiência empírica.

1.3 A ilusão difícil de evitar e a ilusão inevitável

Uma vez efetuado o refinamento do conceito de conhecimento, ele é transformado em um combinado que respeita a divisão de tarefas entre as faculdades da mente (*Gemüt*). Nesse sentido, sensibilidade, entendimento e razão desempenham funções específicas dentro de determinados limites que garantem seus usos legítimos. Cada vez que as faculdades fogem a esse uso, têm-se uma forma de ilusão. Em suas palavras, "verdade e ilusão não estão no objeto enquanto intuído, mas sim no juízo sobre ele enquanto pensado." (KrV B350). Por conta disso exatamente, cabe separar a ilusão do entendimento da ilusão racional.

Se no texto da Introdução à Lógica Transcendental Kant parece juntar os dois tipos de ilusão, talvez por estar preocupado no momento em efetuar a passagem de uma Estética Transcendental (que tratava das especificidades da faculdade da sensibilidade) a uma Lógica Transcendental (que, entre entendimento e razão, trata daquilo que é propriamente pensado na constituição do conhecimento), a Introdução à Dialética Transcendental trata de separar bem o escopo dessas duas ilusões. Dito isso, cabe então passar pela Primeira Seção dessa Introdução, na qual Kant caracteriza a ilusão da razão em oposição à ilusão do entendimento. Ou ainda, uma "ilusão transcendental" oposta a uma "ilusão lógica" (KrV B353/354).

A ilusão lógica decorre de uma má utilização do entendimento, "de uma falta de cuidado com a regra lógica" (KrV B353) e é, essa sim, corrigível pela *atentio* e, nessa medida, superável pela crítica. Essa ilusão transcorre toda vez que categorias são aplicadas a objetos em geral com

[6] Cf. AA IX, Logik, 92.

o propósito de, a partir disso, produzir conhecimento: seria, por exemplo, a de teor leibniziano, i.e., a de conferir objetividade ao uso transcendental dos conceitos do entendimento (ao puro pensar). A ilusão transcendental, por sua vez, é algo próprio à razão, e, no limite, não diz respeito à conferência de objetividade àquilo que é intrínseco à razão, mas não se dá na experiência – i.e., as ideias da razão – mas à utilização delas para produção subjetiva de um sentido àquilo que se dá na experiência. Ela "não cessa do mesmo modo [que a ilusão lógica] caso seja desvendada, e sua nulidade seja claramente discernida pela crítica transcendental (p. ex. a ilusão na proposição 'o mundo tem de ter um começo no que diz respeito ao tempo')" (KrV B353).

1.4 Da teleologia das faculdades à reabilitação da metafísica especial

A crítica tem sucesso em extirpar a ontologia. Como vimos, ela é substituída por uma análise dos limites da faculdade do entendimento: o discurso não é mais sobre as coisas em geral, mas sobre o modo pelo qual as conhecemos, e apenas sobre isso. Entretanto, há uma certa parte da metafísica tradicional que é reabsorvida pela crítica, ao menos como inclinação natural. Se se veta toda a possibilidade de uma doutrina racional teórica psicológica, cosmológica ou teológica, esses objetos (a alma, o mundo e Deus) são reabsorvidos em sua significação. É possível e necessário pensa-los, já que eles possuem uma função regulativa que é central na economia crítica. No conhecimento especulativo especificamente, operam como "condições não objetivas da objetividade" (LEOPOLDO E SILVA 2008, p.186). Para entender melhor essa afirmação, voltaremos nosso olhar sobre esse movimento da crítica de abarcar o incondicionado em suas três figuras. Recuperaremos assim a função positiva da Dialética Transcendental: para além de uma crítica da ilusão, ao reabsorver esses objetos sob signo de uma representação racional necessária, Kant busca responder em que medida essa representação opera também como condição de possibilidade da experiência. E essa é justamente a "função positiva" da Dialética.

Há uma afirmação importante no início do Apêndice à Dialética Transcendental que revela uma tomada de posição de Kant em relação a um debate tradicional e que acaba por ser uma tese que subjaz a escolhas teóricas importantes que ele faz em suas obras, a saber, a tese segundo a qual "a natureza não faz nada em vão" (para fazer referência ao lema aristotélico). A afirmação à qual nos referimos é a seguinte: "tudo o que está fundado na natureza de nossas faculdades tem de ser conforme a fins e concordante com o uso correto das mesmas, e pudermos

ao menos evitar um certo mal entendido e encontrar a sua direção apropriada." (KrV B670/671). Ora, é isso que motiva a busca por um sentido a um tipo de representação que é próprio e natural à razão: as ideias.

Manter o significado técnico do termo ideia é, como vimos, um ponto fundamental na filosofia kantiana. É necessário ter em vista que as ideias, ou conceitos da razão, não possuem respaldo na experiência possível. Com efeito, os conceitos da razão pura "não são inventados arbitrariamente, mas sim fornecidos pela natureza da própria razão, e por isso se referem de maneira necessária a todo uso do entendimento" (KrV B384). Isso pode ser lido em função do pressuposto teórico segundo o qual se deve buscar uma legitimidade a tudo o que está fundado na natureza das faculdades; o resultado é a constatação de que "não é a ideia em si mesma, mas apenas o seu uso que, em relação a toda a experiência possível, pode ser ou extravagante (transcendente), ou interno (imanente)" (KrV B 671). Kant avança no argumento dizendo que é um uso transcendente se elas forem dirigidas "diretamente a um suposto objeto correspondente" (KrV B 671), i.e., "forem tomadas por conceitos de coisas reais" (KrV B 671) e um uso imanente quando forem dirigidas "somente ao uso do entendimento em geral, com relação aos objetos com que tem de lidar" (KrV B 671).

O entendimento é a faculdade de conhecimento, uma vez que dispõe de objetividade: a ele, compete unificar "o diverso no objeto através de conceitos" (KrV B 672). Essa unidade do entendimento abandonada a si é apenas distributiva. A razão por sua vez não dispõe de objetividade, i.e., "nunca se refere diretamente a um objeto, mas apenas ao entendimento e, por meio deste, a seu próprio uso empírico, não criando portanto nenhum conceito (de objetos)" (KrV B 671). Enquanto a função do entendimento é a união do diverso do objeto em conceitos, a da razão é a união do "diverso dos conceitos através de ideias" (KrV B 672), e mais, "colocando uma certa unidade coletiva como meta para as ações do entendimento" (KrV B 672). Essa meta colocada às ações do entendimento é dada pelas ideias da razão e se refere apenas à conferência de sentido à objetividade encontrada pelo entendimento, não a uma objetividade própria a elas, por exemplo, na ideia do incondicionado em suas três figuras. Esse é o uso regulativo "excelente e indispensavelmente necessário" (KrV B 672) a que se visa, justamente porque é ele que "postula a unidade completa do conhecimento do entendimento, graças à qual ele deixa de ser um mero agregado contingente e se torna um sistema concatenado segundo leis necessárias" (KrV B 673). Em seu uso imanente, portanto, as ideias da razão possuem um uso regulativo, que não é menos fundamental ao conhecimento por ser hipotético.

Ao entendimento, cabe a unidade no conhecimento; à razão, cabe a unidade do conhecimento. "A unidade racional (...) totaliza determinações – no caso, aquelas obtidas pela aplicação do entendimento aos fenômenos. Três são as formas desta totalização (categórica, hipotética e disjuntiva), a elas correspondendo os objetos das três disciplinas da metafísica especial: psicologia, cosmologia e teologia racionais. Nelas, a razão exige para o condicionado um incondicionado" (FIGUEIREDO 2010, p.57). Postular essa unidade completa do conhecimento do entendimento é também dar sistematicidade a ele, i.e., sua concatenação a partir de um princípio. Nesse aspecto as ideias da razão possuem uma função dupla, a saber, (i) a de representar "um todo do conhecimento que antecede o conhecimento determinado das partes" (KrV B 673) e (ii) conter "as condições para determinar a cada parte, a priori, o seu lugar e sua relação com as demais" (KrV B 673). Não se deve perder de vista que essa unidade sistemática é chamada por Kant de um princípio lógico, ou ainda, princípio transcendental. Nesse sentido, "trata-se de um dinamismo regulador da razão que faz que qualquer conhecimento objetivo se insira num todo sistematicamente unificado, contudo indeterminado, já que dessa totalidade está ausente qualquer restrição." (LEOPOLDO E SILVA 2008, p.186).

A despeito disso, cabe frisar ainda o aspecto indeterminado da validade objetiva de que dispõe a ideia da razão mesmo enquanto princípio transcendental, já que, se por um lado esse princípio transcendental serve "de regra à experiência sensível" (KrV B 691), por outro, como se mostrou, a razão tem como objeto o entendimento e as ideias da razão por definição ultrapassam a experiência possível. A razão então "prepara o terreno para o entendimento" (KrV B 686) colocando a ele uma meta (meta esta que é própria a razão e não dispõe de objetividade), a saber, a remissão à totalidade das séries (que por si só já é uma ideia da razão). Desse modo, "a totalidade, dada como princípio regulador, no sentido de sua presença no horizonte da experiência, faz que essa experiência se construa visando à totalidade que ela nunca poderá constituir" (LEOPOLDO E SILVA 2005, p.109).

1.5 Ideia e razão prática

A possibilidade de uma razão prática depende de algum modo de se atribuir certa realidade objetiva às ideias da razão, e Kant problematiza isso no Prefácio de sua *Crítica da Razão Prática*: é através e a partir da ideia de liberdade que as outras (Deus, imortalidade) obtêm "consistência e realidade, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral" (KpV 4,5). Dito

isso, faz-se importante notar a distribuição de tais objetos na obra: enquanto a liberdade figura na Analítica, Deus e a imortalidade da alma são os postulados necessários à atribuição de uma significação à objetividade da lei.

Por conta da proximidade entre *Crítica da Razão Pura* e *Crítica da Razão Prática*, Vinicius de Figueiredo procura salientar que todo o pensamento sobre liberdade e autonomia do sujeito não podem ser desvinculados dos postulados de Deus e da imortalidade da alma. De certo modo, trata-se da consequência de uma tese cara a Kant, e que subjaz durante todo o projeto crítico, a saber a tese segundo a qual toda objetividade requer, para que possua sentido, a representação de uma ideia que a acompanhe. Em outras palavras,

> Não é preciso entrar no mérito das razões desse reordenamento para concluir que, ao tomar como princípio de exposição da investigação prática a tripartição vigente no exame a que submetera o conhecimento racional especulativo, Kant entende haver uma relação relevante entre as ideias especulativas da razão e a filosofia prática (...). Desatentar disso e insularizar o essencial da moralidade kantiana na Analítica da Razão Prática representa, sob esse ponto de vista, resumir arbitrariamente o significado prático das ideias – sobre o qual Kant é categórico no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* – ao alcance determinante assumido em 1788 pela liberdade como autonomia, ignorando que os pressupostos críticos que tornaram possível essa mesma determinação moral da vontade não se encerram com a nova abordagem que a liberdade recebe na analítica. (FIGUEIREDO 2008, p.129)

Se a possibilidade de uma lei racional depende da liberdade entendida no quadro da autonomia de impor a si mesmo as regras de ação, tal determinação da vontade adquire sentido apenas tendo em vista os demais postulados (imortalidade da alma, existência de Deua). O movimento é simples. A aplicação do imperativo categórico como fonte da determinação da vontade retira do quadro da reflexão sobre a moralidade a referência à sensibilidade: agir moralmente é agir segundo um princípio (que se manifesta na forma universal do imperativo categórico), pouco importa o contexto da ação. Dessa forma, a resposta pela obrigação moral é dada pela própria razão, mas a questão de saber a motivação do agir moral permanece vazia, uma vez que se instaura uma separação, ao menos aparente, entre virtude e felicidade. Nessa linha, a chave para entender a necessidade da Dialética está dada nas seguintes palavras do Prefácio:

> As ideias de **Deus** e de **imortalidade**, contudo, não são condições da lei moral mas somente condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei, isto é, do uso meramente prático de nossa razão pura; portanto não podemos tampouco afirmar acerca daquelas ideias, não quero simplesmente dizer a efetividade mas sequer a possibilidade de **conhece-las** e **ter a perspiciência** delas. Apesar disso, elas são condições da aplicação da vontade moralmente determinada a seu objeto, que lhe foi dado *a priori* (o sumo bem). (KpV 5,6)

Reencontramos assim a ideia segundo a qual os postulados de Deus e da imortalidade possuem um papel importante na dinâmica da Segunda Crítica. Como vimos, e Kant reitera, elas não são condições da determinação da vontade, isto é, da objetividade da lei moral; elas são, por outro lado, necessárias para se pensar o horizonte de aplicação e realização dessa moralidade. Em outras palavras, é a partir de uma projeção racional do sujeito que ele encontra a *motivação* para agir moralmente. Começamos a delimitar assim a articulação feita e desejada por Kant entre determinação e reflexão também na *Crítica da razão prática***.**

Cada postulado desses é *necessário* à razão prática sem ampliar o conhecimento especulativo que se pode ter de cada ideia: os postulados, não sendo dogmático teóricos, "conferem realidade objetiva às ideias da razão especulativa em geral (mediante sua referência ao domínio prático) e justificam conceitos, cuja possibilidade ela, do contrário, nem sequer poderia arrogar-se afirmar." (KpV 238). Pensar a imortalidade passa a ser necessário para a completude do comprimento da lei moral; enquanto isso, a necessidade de pensar a existência de Deus decorre "da necessidade da condição de um tal mundo inteligível para que exista o sumo bem mediante a pressuposição do sumo bem independente, isto é, da existência de Deus." (KpV 239).

Também na *Crítica da razão prática* o que está em jogo por trás das ideias da razão não é um conhecimento, mas uma busca pelo incondicionado enquanto unificador da experiência. Os postulados da razão aparecem também aqui como fonte de subjetiva de sentido, e no caso da razão prática, como a possibilidade de pensar juntos virtude e felicidade. Portanto, a partir do ponto de vista prático da razão,

> não conhecemos, segundo o que são em si mesmo, nem a natureza de nossa alma nem o mundo inteligível, nem o Ser supremo, mas apenas unificamos seus conceitos no conceito **prático** de **sumo bem** enquanto objeto de nossa vontade e de um modo totalmente *a priori* pela razão pura, mas só mediante a lei moral e também apenas em referência à mesma relativamente ao objeto que ela ordena. (KpV 240)

1.6 Secularização do sentido da História

A filosofia da História como a produção de um sentido secularizado para a ação moral tem será uma leitura recorrente em nosso texto. A presente seção se presta a alguns esclarecimentos acerca desse tema. Para tal, partiremos de um artigo por nós já citado: "Uma Escatologia para a Moral" de Gerard Lebrun. Seu ponto parece ser mostrar que a História

entendida como *Weltgeschichte*[7] traz um horizonte de realização à moralidade similar (embora com particularidades que buscaremos apontar) ao horizonte gerado pela Dialética da *Crítica da Razão Prática.*[8] Torna-se, assim, importante mostrar, segundo ele,

> que não existe nenhuma falha entre os opúsculos sobre a História e a análise da razão prática, e até mesmo que é uma exigência inscrita nesta última que leva Kant a conferir cidadania filosófica ao 'sentido da História'. Se assim for, a *Weltgeschichte*, longe de ser uma noção marginal ante a razão prática, contribuiria para garantir a supremacia da razão prática. (LEBRUN 2011, p.72).

Para Lebrun, haveria uma complementaridade entre os projetos da *Crítica da Razão Prática* e os opúsculos de História. Mais do que isso, dialética da razão prática e História possuiriam, então, funções análogas no corpus kantiano. Para entender esse ponto, e a diferença entre essas duas formas de responder pelo sentido da ação moral, cabe voltar, ao menos brevemente, ao texto da *Crítica da Razão Prática.*

Ora, também a filosofia da História é ela baseada em ideias. Nossa hipótese nesse sentido é que ela cumpriria a mesma função de sentido e significação da ação moral, mas agora sem remissão à metafísica especial – e, portanto, laicizada. Isso ficará mais claro no capítulo seguinte, dedicado à comunidade política e à filosofia da História. O momento da realização da História, em vista do desenvolvimento pleno de todas as disposições naturais do homem deve estar presente ao menos na ideia como objetivo dos esforços individuais e coletivos. Assim, a realização do Sumo Bem é um dever racional. Até aqui procuramos mostrar a visão que Kant sustenta da História e de seu progresso que é, no limite, visto como o desenvolvimento pleno de todas as disposições dos humanos. Trata-se de um progresso racional que tem como signo um progresso das instituições políticas, mas também um progresso moral. Como aponta Pauline Kleingeld: "o desenvolvimento racional deve culminar, por fim, na autotransformação da sociedade em uma comunidade moral." (KLEINGELD 2011, p.109)

---

[7] A seção 2 do Capítulo II busca mostrar uma diferença fundamental proposta por Kant em *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Na última Proposição desse texto, Kant busca delimitar duas visões possíveis da História. Uma delas se ateria à explicação dos fatos, produzindo um conhecimento histórico. Kant a chama de *Historie* e a relaciona com o papel do entendimento. A outra delas ele nomeia *Weltgeschichte*, relacionando com o papel da razão.

[8] Para entender a relevância teórica da Dialética da **Crítica da Razão Prática**, cf. FIGUEIREDO 2008

CAPÍTULO II - O CONCEITO DE COMUNIDADE POLÍTICA

Uma comunidade política se constitui através das instituições jurídico-políticas. Seus membros devem estar submetidos ao mesmo ordenamento jurídico. Assim, parece beirar ao óbvio ressaltar que a publicidade das leis é um critério importante para a formação de uma comunidade.[9] Mas qual é, para Kant, a finalidade da comunidade política? Como ele entende a formação e evolução desta? Essas são duas das principais perguntas que nos guiarão durante esse capítulo. Para responde-las, analisaremos os textos escritos em 1780.

Essa escolha se justifica em grande medida em oposição ao capítulo seguinte: na construção de nosso percurso, foi ficando claro que já se tem um conceito de comunidade política bem estipulado nesse período, enquanto a comunidade ética, ao menos em sua forma acabada, precisa esperar até os anos 1790. Sem problematizar aqui o porquê dessa diferença, os textos trabalhados nesse capítulo aparecem aqui como um lugar privilegiado para entender dois aspectos do conceito de comunidade política que nos parecem centrais para pensar, em outras partes de nossa Dissertação, sua relação com a comunidade ética.

O primeiro corresponde a pensar a relação entre comunidade política e filosofia da História. Buscaremos mostrar como Kant concebe a História como um movimento de progresso que envolve em um de seus aspectos mais consensuais entre os comentadores o progresso das instituições. A partir da dinâmica dos indivíduos haveria uma passagem do assim chamado estado de natureza para o estado civil. Nesse estado civil ocorre a formação de uma comunidade política que está para além da função administrativa, mas trabalha como um verdadeiro corpo político através da formação de um público esclarecido apto a fazer a crítica do poder instituído.

O segundo aspecto, por sua vez, diz respeito à relação entre o projeto inaugurado pela Primeira Crítica e a filosofia da História. Assim, nos interessa ler os opúsculos nos quais o tema central é a História a partir de conceitos cunhados sobretudo na *Crítica da Razão Pura*. Noções como as de "ideia", "desenvolvimento" e as próprias delimitações críticas do escopo de cada uma das faculdades serão de extrema importância para nossa leitura da filosofia da História tal qual proposta por Kant. Com isso, nos posicionamos no sentido de afirmar que há uma complementaridade entre o projeto crítico e a filosofia da História. Esta não seria um desvio mas uma consequência das teses assumidas no decorrer da Crítica.

---

[9] Esse ponto parece pacífico quando se trata de uma comunidade política. Em outras partes de nossa Dissertação retomamos esse mesmo critério para a formação de uma comunidade ética, elencando alguns possíveis problemas que podem decorrer disso.

Como ilustração do debate acerca da filosofia da História, e também para facilitar a compreensão da noção de História enquanto progresso que não envolve só as instituições políticas, mas também pode envolver a moral (que faz parte do desenvolvimento pleno de todas as disposições humanas), nossa primeira sessão desse capítulo se dedica à análise de um texto de 1793: "Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria mas nada vale a prática".

2.1 História linear ou cíclica?

Na terceira parte do texto "Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria mas nada vale a prática" (1793), Kant propõe um debate com Moses Mendelssohn. O mote desse debate é, segundo ele, a possibilidade do "amor ao gênero humano". A questão de fundo para responder se há ou não tal "amor ao gênero", segundo Kant, a seguinte: "Há na natureza humana disposições a partir das quais se pode inferir que a espécie progredirá sempre em direção ao melhor, e que o mal dos tempos presentes e passados desaparecerá no bem das épocas futuras?" (AA VIII, *UdG*, 307). Isso porque, segundo ele, assim poderíamos amar a espécie na medida em que ela apresenta uma propensão para o bem e para o próprio aprimoramento.

Kant se contrapõe à posição de Mendelssohn, a qual ele apresenta da seguinte maneira:

> Para ele, é uma quimera "que o todo, a humanidade aqui embaixo, deva na sucessão dos tempos ir sempre em frente e aperfeiçoar-se. – Vemos, diz ele, o gênero humano no seu conjunto fazer pequenas oscilações; e nunca dá alguns passos em frente sem logo a seguir retroceder duas vezes mais depressa para o seu estado anterior" (...) "O homem vai mais longe, mas a humanidade oscila constantemente entre limites fixos, para cima e para baixo; mas, considerada no seu conjunto, conserva em todas as épocas mais ou menos o mesmo nível de moralidade, a mesma proporção de religião e de irreligião, de virtude e de vício, de felicidade (?) e de miséria." (AA VIII, *UdG*, 308)

Segundo a reconstrução kantiana do argumento de Mendelssohn, este possui uma visão descrente da possibilidade de progresso no gênero humano. Na passagem acima, torna-se interessante notar que, para ele, é apenas no nível individual que pode haver alguma melhora na média moral existente. Tudo somado, para Mendelssohn não há progresso, mas sim a manutenção de um mesmo nível de moralidade. Todo o aparente progresso é seguido de retrocessos significativos que fazem com que, no fim, o resultado seja o mesmo no âmbito coletivo. Contra as hipóteses que levam em conta um plano maior da Providência, o argumento de Moses Mendelssohn se apresenta como uma chamada "aos fatos". Para ele, se a história tal

como ela se apresenta é tida por esses altos e baixos no que diz respeito à moralidade, é justamente porque esse movimento deve fazer parte dos desígnios da Providência.

Feita essa reconstrução, Kant apresenta sua posição. Transcrevemos a seguir a passagem em que ele se contrapõe a Mendelssohn ao falar que mesmo com as "idas e vindas" da história, há de haver um progresso que siga um plano pré-estabelecido.

> Sou de outra opinião. – 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. Contemplar por um instante esta tragédia pode talvez ser comovente e instrutivo, mas é preciso que por fim caia o pano. Efetivamente, com o tempo, isso torna-se uma farsa e, embora os atores não se cansem porque são loucos, cansar-se-á o espectador; pois já tem que chegue num ou noutro ato, se puder supor com razões que a peça, sem nunca chegar ao fim, é sem cessar a mesma. Mas deixar que na realidade vícios sem número (embora se lhes imiscuem virtudes) se amontoem uns sobre os outros, para que algum dia muito se possa castigar, é contrário, pelo menos segundo a nossa ideia, à moralidade de um sábio Criador e governador do mundo (AA VIII, *UdG*, 308)

É interessante notar que Kant não considera que o progresso seja possível apenas no nível individual. Ele admite, aliás, a hipótese de que "os atores sejam loucos". Mesmo assim, o dito "espectador" faria com que a peça mudasse. Contra a ideia de que a história se repete, sendo ela cíclica, a metáfora da peça de teatro nos atenta para o fato de que, para Kant, a história é linear. Mais importante do que ser linear, na verdade, tanto para o teatro quanto para a visão de Kant para a História, são as seguintes características: possuir uma narrativa e uma coerência interna que indique um sentido. Se o espetáculo da elevação e queda do gênero humano pode ser "comovente e instrutivo" por um instante, a repetição incessante deste faz com que a peça se torne "uma farsa". Se nos lembrarmos do argumento de Mendelssohn, para ele a história de aparentes progressos e inúmeros regressos, de uma incessante luta entre virtude e vício, era parte daquilo que Deus teria como objetivo para o gênero humano. Entretanto Kant, ao final da passagem transcrita, admite que a própria ideia de sábio criador e governador do mundo vai contra essa suposição de que os vícios estejam sempre em evidência na história humana.

O argumento de Kant toma o progresso enquanto fim natural do gênero humano.[10] Dado o constante progresso da cultura, é preciso admitir que ele ocorrerá também no âmbito da moral. Ele admite que por vezes esse progresso é interrompido, mas nada faz com que ele cesse definitivamente. Sendo um fim da natureza (ou ao menos pressuposto na natureza, como

---

[10] Esse aspecto é importante e será retomado por nós quando formos comentar as primeiras Proposições do opúsculo da *Ideia*.

veremos em outras partes de nosso texto), ele independe da vontade dos agentes. Kant procura tratar as oscilações que impediram o gênero humano de alcançar sua destinação até agora como meros obstáculos, e não como uma demonstração de que os seres humanos não podem alcançar um estado mais avançado no quesito moral. Ao contrário, para ele, se não se puder demonstrar que a realização do mundo moral é impossível, então ela é possível. Mais do que possível, a busca pela realização do Sumo Bem se torna um dever. Em suas palavras:

> Pretender, pois, que o que ainda não se conseguiu até agora também jamais se levará a efeito não justifica sequer a renúncia a um propósito pragmático ou técnico (como, por exemplo, a viagem aérea com balões aerostáticos), e menos ainda a um propósito moral que, se a sua realização não for demonstrativamente impossível, se toma um dever. (AA VIII, *UdG*, 309)

Kant retira da história aquilo que ele chama de "provas" de que já houve um progresso. Ele entende, inclusive, sua época como fruto desse progresso moral.

> ...o barulho acerca do irresistível abastardamento crescente da nossa época provém precisamente de que, por se encontrar num estádio superior da moralidade, tem diante de si um horizonte ainda mais vasto, e que o seu juízo sobre o que somos, em comparação do que deveríamos ser, portanto, a nossa autocensura se toma tanto mais severa quanto maior o número de estádios da moralidade que, no conjunto do curso do mundo de nós conhecido, já escalamos (AA VIII, *UdG* , 310)

Tratando o progresso como possível e, mais do que isso, como "existente"[11] mesmo que com as oscilações e dificuldades que comentarmos até aqui, a pergunta que Kant se faz a seguir é: como podemos manter o ritmo do progresso constante ou acelerá-lo? Para respondê-la, é preciso apontar para o fato de que o progresso depende muito menos do que podemos efetivamente fazer (como por exemplo, a educação dos jovens), e mais "do que a *natureza* humana fará em nós e conosco para nos *forçar* a entrar num trilho a que por nós mesmos não nos sujeitaríamos com facilidade" (AA VIII, *UdG*, 310). Enquanto indivíduos, há muito pouco que podemos fazer para garantir o progresso humano. Antes, é necessário que a *natureza*, ou ainda, a *Providência* (com sua sabedoria superior) tomem conta disso.

O ponto de Kant para admitir isso é simples: os humanos são muito limitados para poder olhar para o todo da História e guiar seu curso. O ser humano consegue olhar apenas para partes e projetos específicos, pois o todo para ele é muito grande. Não sendo o propósito da natureza passível de conhecimento, também seria muito difícil que os homens se unissem em torno de

[11] Em nossa análise do texto da *Ideia* refinaremos essa noção. Não se trata de um progresso que existe efetivamente nas coisas, mas pressuposto enquanto princípio regulador da História. Trata-se, portanto, de uma ideia.

uma mesma finalidade. Os humanos, e a esse assunto teremos oportunidade de retornar, são "mutuamente adversos em seus desígnios" (AA VIII, *UdG,* 310).

Se as dificuldades do progresso na história aparecem quando se pensa em Estado, ainda mais evidente é na relação mútua entre Estados inteiros. Quanto à questão que abria o texto, acerca da possibilidade de amar o gênero humano, Kant acrescenta: "Em nenhum lugar a natureza humana aparece menos digna de ser amada do que nas relações mútuas entre povos inteiros. Nenhum Estado, em relação a outro, se encontra um só instante seguro quanto à sua independência ou propriedade." (AA VIII, *UdG*, 312) A solução para o problema da relação entre os Estados é a formação de uma *federação* e, por analogia ao direito que se instaura na sociedade civil, o *direito das gentes*.

2.2 O sentido da História

O modelo kantiano para se pensar a história se destaca por apresentar uma noção secularizada de progresso.[12] Assim, ele procura pensar uma certa "História filosófica" que tem, ao menos à primeira vista, muito pouco ou quase nada a ver com a história empiricamente constituída. Seu objetivo é justamente pensá-la em oposição à assim chamada *Historie*, disciplina que se atém aos fatos; Kant não tem em vista o estabelecimento de uma ciência histórica baseada em leis do entendimento. Na direção oposta à *Historie* está o estabelecimento de uma "História do mundo" (*Weltgeschichte*) que possuiria, em alguma medida, um fio condutor *a priori*.[13] De um lado, uma ciência, de outro, uma narrativa.

Para entender essa diferença, faz-se necessário entender a dinâmica das faculdades da mente (*Gemüt*) tal qual Kant a pensava em outros textos do mesmo período. Como exemplo disso, tomaremos a distinção entre entendimento e razão do modo como ele a coloca em sua *Crítica da Razão Pura*. Isso significa pensar o entendimento como possuidor de uma "unidade distributiva" (KrV B672) enquanto a razão seria a responsável pela busca da totalidade das séries. Assim, entendemos que enquanto o entendimento se preocuparia apenas com o particular, a razão estaria ligada à noção de sistematicidade. Kant chama, assim, de "unidade coletiva" (KrV B672) a unidade posta a partir do exercício da razão.

---

[12] Cf. Terra 2011, p.25.

[13] Toda a vez que nos referirmos àquilo que Kant entende como *Weltgeschichte* utilizaremos História (com h maiúsculo), dela distinguindo a história (com h minúsculo).

Colocando nesses termos fica mais claro entender que, ao falar de uma História, Kant não busca desvelar uma razão inerente aos acontecimentos históricos, mas indicar que eles podem adquirir sentido a partir de uma *ideia*. Ideia de uma História universal, ideia de um progresso racional, mas ainda assim em um movimento que parece ser, no limite, tributário à ideia teológica.[14] Sendo a ideia um conceito da razão que não se realiza na experiência, podemos concluir que o que está em jogo aqui é a projeção de um sentido não objetivo aos acontecimentos. Ao comentar a ideia que regula a História para Kant, Pauline Kleingeld escreve:

> O ingrediente principal da "ideia" reguladora de história de Kant é a concepção de que a natureza (tanto física quanto psicológica) faz com que os seres humanos usem sua razão e exercitem sua liberdade da vontade. Como resultado, os seres humanos desenvolvem suas disposições racionais, o que conduz ao progresso em todas as áreas na qual a razão é empregada, da ciência à política, da moralidade à religião. (KLEINGELD 2011, p.108)

Entretanto é importante ressaltar que afirmar que a História adquire sentido a partir de uma ideia não significa recair em um perspectivismo. Ao que tudo indica, a noção de teleologia busca dar uma direção ao progresso, sem que o sentido de cada acontecimento seja interpretado, no entanto, como algo *objetivo*. Ora, o progresso pode não ser objetivo e mesmo assim possuir direção e sentido racionalmente determinados. A questão passaria a ser: como? O progresso só é possível de ser concebido por não estar nas coisas, mas em uma representação de ordem e sistematicidade, ou seja, no limite, porque é uma atividade subjetiva. Em que medida essa ideia, no entanto, por ser subjetiva é universalizável? E se não for universalizável, como garantir que todos os que se debrucem sobre a matéria direcionem a ideia de progresso para a mesma direção? Essas questões parecem ao menos se encaminhar para uma resposta quando entendemos que talvez haja certa objetividade relativa às ideias da razão. Talvez porque aqui haja ainda uma relação entre a teleologia e a ideia teológica, que responde normalmente ao primeiro princípio a partir do qual os outros se organizam.

A noção de progresso dita um curso regular de aperfeiçoamento na História. Poderíamos nos perguntar o que significa esse "curso regular"? Estaria Kant dizendo que não há a possibilidade de "regressos"? Esse não parece ser o ponto. Antes, a admissão de um fio

---

[14] Procuraremos mostrar a relação com a ideia teológica de uma maneira mais clara no item dedicado à secularização do sentido da História. Por ora, o que nos interessa é deixar indicado que o termo *ideia* adquire um sentido muito preciso ao longo da obra de Kant – e que buscamos preservar: trata-se de uma representação limítrofe que, ao apresentar a forma mais perfeita e acabada de determinado conceito, acaba por colocar a ele um horizonte, mesmo que esse não seja (e nunca o é) realizável na experiência possível.

condutor não serviria para conferir ordem e sistematicidade às ações realizadas. A partir dele seria admissível também alguma tentativa de predição política. A esses aspectos se somam ainda outros, enunciados da seguinte maneira por nosso autor:

> abre também (o que com razão [*Grund*], não se pode esperar sem pressupor um plano da natureza), uma *perspectiva consoladora para o futuro*, na qual a espécie humana será representada por um porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida. (AA VIII, Idee, 30, grifo nosso).

Essas são palavras da Nona Proposição do opúsculo de 1784, "Ideia de um História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita". Ela é a proposição que fecha esse texto, e que por conseguinte recupera uma série de elementos trabalhados durante sua argumentação. Alguns deles figuram na citação que transcrevemos e transbordam as explicações das quais partimos. O primeiro deles, que buscamos destacar já na transcrição, é o fato de a filosofia da História dar *uma perspectiva consoladora para o futuro*. Tal "perspectiva consoladora" só é possível graças à noção de progresso. A narrativa da História não se encerra em um *romance*, desde que se possa admitir que idealmente a teleologia é calcada no próprio conceito de natureza. Nas palavras de Kant, a validade e a utilidade de se pensar dessa maneira depende da possibilidade de se "aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final". (AA VIII, *Idee*, 30). O que fica estabelecido até aqui é que o progresso deve ser entendido como princípio ordenador para que se pense uma natureza regulada por leis. Sendo apenas um princípio, é possível conciliar a noção de progresso com o fato de ele não ser objetivo. É assim que se sustenta, dentro da concatenação dos argumentos do texto, a existência de uma "perspectiva consoladora para o futuro". Todavia qual é o objetivo de Kant ao garanti-la? Dito de outro modo, a que serve tal perspectiva? Por que é importante que ela exista?

Gerard Lebrun busca traçar uma relação entre História e moral em Kant, partiremos dela para apontar uma resposta a esses questionamentos. Em sua leitura, graças à História, "*o que acontece* na natureza humana, com o correr das gerações, torna-se sistematicamente conforme *ao que deve acontecer* e há, portanto, um 'curso da natureza' que dá significação ao dever" (LEBRUN, 2011, p.100)

Kant se dedica a delimitar qual o fio condutor *a priori* que guia a história do mundo sem, no entanto, produzir um conhecimento teórico, na acepção de uma doutrina: essa é a base da *Weltgeschichte*. Ela é, antes, baseada numa ideia de como deveria se dar o curso da história,

instituindo a ele um dever ser. Não é sem consequências que a História (tida por esse ângulo, com tais características) é concebida por Kant como própria à razão. A razão tem em sua própria estrutura de funcionamento a remissão à totalidade das séries, dando a ela, a partir da pressuposição de um todo, sistematicidade. É assim não só no domínio especulativo ou na razão prática (como se mostra nas duas primeiras Críticas), mas também quando se pensa a História. Segundo ele, "mesmo se somos míopes demais para penetrar o mecanismo secreto de sua disposição, esta ideia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas." (AA VIII, *Idee*, 30). O agregado sem plano das ações humanas (análogo à unidade do entendimento) só é dotado de um sentido porque de algum modo a faculdade da razão os inscreve em uma totalidade já estabelecida *a priori*. É só assim que é possível entender a História como marcha para o progresso.

Isso nos leva ao segundo ponto. A "perspectiva consoladora para o futuro" de nossa citação, procuramos mostrar, é garantida por uma teleologia que é, já o dissemos, um princípio regulador da natureza. Explicar o que tal perspectiva significa nos permite retomar o movimento de Kant desde a Primeira Proposição. A nosso entender, no entanto, é preciso estabelecer que o progresso da História não tem lugar apenas no mero domínio da mecânica da natureza, mas é concebido também como permeado por conceitos morais.[15] Lebrun comenta a relação entre o reino dos fins como horizonte da autonomia e a consequente tese de que a política não faz parte da natureza dos homens, mas é dela um acréscimo nos seguintes termos:

> É partindo dessa tese que Kant irá dissolver a filosofia política tradicional (a que cuidava de estabelecer um sistema de relações de poder entre *indivíduos naturais*) em uma teleologia do gênero humano, a qual descreverá a sua irresistível ascensão rumo à comunidade digna de tal nome, a dos *sujeitos racionais* (LEBRUN, 2011, p.78)

A Primeira Proposição do opúsculo é formulada da seguinte maneira: "Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a se desenvolver completamente e conforme um fim" (AA VIII, Idee, 18). O raciocínio que ele desenvolve nas proposições seguintes se segue dessa tomada de partido inicial. Isso quer dizer que, como viemos mostrando até aqui, toda sua visão de História depende de ele reencontrar certa teleologia em seu sistema.

A Primeira Proposição da "Ideia" reafirma, portanto, a posição de Kant segundo a qual é necessário pressupor uma teleologia na natureza. É preciso pensar como se tudo seguisse a

---

[15] Segue essa direção, por exemplo, a leitura que Pauline Kleingeld faz da filosofia da História kantiana. Segundo ela, é somente a partir da noção de progresso que se pode pensar a realização de um mundo moral.

um ordenamento natural. Assim sendo, cada coisa possuiria (ao menos idealmente) seu lugar e sua função. Se tal teleologia operava na própria lógica das faculdades, é ainda ligado a isso que se pode pensar a ordem da natureza. A admissão do princípio teleológico serve a um objetivo específico: garantir que a natureza seja regulada por leis. Assim, é possível se distanciar do problema da indeterminação e dar lugar ao "fio condutor da razão". Todavia, é importante ressaltar que a finalidade não está nas coisas. Ela é sempre colocada pelo sujeito; e, portanto, a história é constituída por uma narrativa. É necessário *atribuir a ela um sentido*.

É a partir da pressuposição dessa teleologia natural que Kant constrói o raciocínio para mostrar que a História também segue um curso regular no conjunto da espécie humana (Segunda Proposição), curso este que se revela e só se torna possível por meio da própria razão (Terceira Proposição). Dessa forma, há uma passagem literal do plano da natureza em geral ao caso específico do homem. Assim interpretamos o início da Segunda Proposição: "No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo." (AA VIII, *Idee*, 18). Aquilo que é particular ao homem, a saber, sua razão, faz com que ele se distinga do plano da natureza (embora esteja nele inserido). A pressuposta teleologia age de modo a garantir que haja a pressuposição de uma finalidade que, no caso dos indivíduos naturais e instintivos, pode ser plenamente desenvolvido no curso de uma vida – uma vida individual, vale a pena reiterar, pois nesse caso não é necessária ainda a passagem ao plano do coletivo.

Tal passagem só se torna necessária quando se pensa a especificidade do homem frente a esse princípio ordenador. Isso porque não se trata mais do mero instinto, mas do desenvolvimento pleno da razão. A Terceira Proposição busca reafirmar a distinção entre instinto e razão. A formulação de Kant é bem explícita nesse sentido: "A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão." (AA VIII, *Idee*, 19).

No caso específico do gênero humano, é possível dizer, o princípio teleológico opera em dois níveis. Primeiramente enquanto ser natural e orgânico, no nível biológico. Em segundo lugar, o que nos interessa mais de perto, enquanto desenvolvimento pleno da razão, não mais em um indivíduo isolado, mas na espécie.[16] Instinto e razão são opostos; no opúsculo da *Ideia*

[16] Pauline Kleingeld discute em seu artigo "Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral" as noções de desenvolvimento racional e progresso moral em relação a três teses caras a Kant, a saber, a incondicionalidade e universalidade da lei, a tese segundo a qual o agir moral é atemporal e anoumênico e, por fim, a aceitação da igualdade moral e dignidade de todos os homens. (cf. Kleingeld 2011)

mesmo Kant define a razão da seguinte maneira: "a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece nenhum limite para seus projetos" (AA VIII, *Idee*, 18). No plano da análise, a passagem do indivíduo à espécie se dá justamente porque o pleno desenvolvimento da razão requer um esforço de tentativa e erro, o que torna impossível a sua realização no curto tempo de vida que cada indivíduo possui. "Tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro" fazem parte do processo. Por conta disso exatamente, é necessário o esclarecimento contínuo de mais de uma geração para que o desenvolvimento daquilo que a natureza colocou como germe a todo indivíduo se desenvolva plenamente e adequadamente ao seu propósito natural. Esse é o caso de todas as disposições racionais, em oposição às disposições físicas do indivíduo.[17] A própria educação (para além do conceito de educação formal) parece ser fundamental para o esclarecimento.

Ao comentar esse ponto, Pauline Kleingeld considera importante ressaltar o sentido com o qual Kant adota o termo "desenvolvimento". Em suas palavras:

> Desenvolvimento pode ser concebido tanto como crescimento e fortalecimento, ou como a contínuo emergência de novas estruturas orgânicas, ou qualquer combinação possível destas duas concepções. Na Crítica da Razão Pura, Kant adota a primeira concepção. Ele diz que o crescimento de um organismo não ocorre pela adição de "nenhum membro, mas torna cada um deles, sem modificações nas proporções, mais forte e apropriado a seus fins". A expressão "sem modificações na proporção", em particular, sugere que todos os elementos essenciais já estão aí desde o começo. (KLEINGELD 2011, p.112)

Isso nos ajuda a enxergar melhor a complementaridade existente entre a *Crítica da Razão Pura* e os textos de 1784. Vários conceitos dos quais Kant se vale nesses textos já estavam presentes e explicados na Primeira Crítica (cuja primeira edição data de 1781). Ideia e teleologia, entendimento e razão e, agora, a noção mesma de desenvolvimento assumem acepções muito mais precisas e que levam em conta o debate filosófico de sua época.

Um ponto importante para continuar pensando tal complementariedade entre as Críticas[18] e a filosofia da História parece estar no fato de que, para Kant, a própria História pode

---

[17] "As disposições humanas para o uso da razão "se desenvolvem" assim como as outras, exceto que seu desenvolvimento leva mais tempo. Diferentemente das disposições físicas, que em princípio podem ser desenvolvidas durante a vida de um indivíduo, as disposições racionais requerem inúmeras gerações para seu completo desenvolvimento. De acordo com Kant, elas podem ser completamente desenvolvidas apenas na espécie, não no indivíduo." (KLEINGELD 2011, p.111)

[18] Nos referimos aqui apenas às duas primeiras *Críticas*. Mesmo que o próprio Lebrun em *Kant e o fim da Metafísica* atente para a importância da noção de organismo para se pensar a filosofia da História, entrar nesse assunto fugiria de nosso objetivo principal. Isso porque acreditamos que a leitura que Kant faz da comunidade ética em 1793 é permeada pela relação de complementaridade entre analítica e dialética traçada por Kant tanto na

desempenhar mesmo um papel fundamental de sustentação dos postulados práticos, análogo ao Sumo Bem. Tanto é assim que, ao fim da Segunda Proposição, ele escreve:

> E este momento [de desenvolvimento completo da razão] precisa ser, ao menos na ideia dos homens, o objetivo de seus esforços, pois senão as disposições naturais em grande parte teriam de ser vistas como inúteis e sem finalidade – o que aboliria todos os princípios práticos, e com isso a natureza, cuja sabedoria no julgar precisa antes servir como princípio para todas as suas outras formações, tornar-se-ia suspeita, apenas nos homens, de ser um jogo infantil. (AA VIII, *Idee*, 19)

Esse ponto se relaciona intimamente com algo que ficou apenas indicado no capítulo anterior, a partir do que chamamos de "secularização da noção de progresso". Por ora cabe lembrar uma ideia que há um dever de promoção da moralidade, ou ainda, um dever de promover a realização do Sumo Bem.

Vai na direção de mostrar uma possível ligação entre moral e História o comentário de Giannotti ao texto da *Ideia*. Mais do que dizer que a História é também um progresso moral, o ponto do comentário parece ser mostrar que a partir do ponto de vista prático as coisas assumem nova significação. Em suas palavras:

> Aqui se evidenciam as vantagens, do ponto de vista moral, que pode dar ao escopo novas dimensões. Antes de tudo porque altera o registro pelo qual o mundo é concebido: a contemplação, teórica ou reflexionante, cede lugar para a ação prática que empresta um valor a cada coisa, colocando todas elas em função do valor absoluto da existência humana. Mas na medida em que essa existência está sobredeterminada pelo supra-sensível, essa prática encontra um fulcro capaz de legitimar suas relações com os fins já existentes, aqueles que constituem os fatores de sua felicidade. (GIANNOTTI, 2011, p.123)

Um parêntese se faz importante. Kant busca, no final da Introdução a esse opúsculo, apresentar como um fato que "o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*" (AA VIII, *Idee*, 18), sendo necessário buscar então um *propósito da natureza* "que possibilite todavia uma história segundo determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio" (AA VIII, *Idee*, 18). Ora, essa cláusula segundo a qual os seres humanos, enquanto indivíduos, não tem consciência do fim último da História não entraria em conflito com a afirmação citada agora,

---

Crítica da Razão Pura quanto na *Crítica da Razão Prática.* Assim, como enunciamos, uma das teses que permanecem como pano de fundo de nossa análise é a de que a religião seria para Kant uma das maneiras de se responder pela efetivação da moralidade (nos moldes, primeiro, da dialética da *razão prática* e, em seguida, como uma certa leitura da filosofia da História).

na Segunda Proposição, que estipula ser necessário que o desenvolvimento completo da razão esteja presente ao menos na ideia dos homens como objetivo de seus esforços?

Talvez mais interessante ainda do que essa distinção seja o trecho final de tal Proposição, texto que parece versar ainda sobre o tema da inconsciência dos homens em relação à teleologia, trazendo mais elementos, agora sobre a relação entre as gerações e como o progresso aparece desse ângulo. Escreve Kant:

> O que permanece estranho aqui é que as gerações passadas parecem cumprir suas penosas tarefas somente em nome das gerações vindouras, preparando para estas um degrau a partir do qual elas possam elevar mais o edifício que a natureza tem como propósito, e que somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra de uma longa linhagem de antepassados (certamente sem esse propósito) edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou. E por enigmático que isso seja, é, entretanto, também necessário, quando se aceita que uma espécie animal deve ser dotada de razão e, como classe de seres racionais, todos mortais, mas cuja espécie é imortal, deve todavia atingir a plenitude do desenvolvimento de suas disposições. (AA VIII, *Idee*, 20)

Vimos aqui que indivíduos e gerações trabalham, mesmo que inconscientemente, para a realização de um propósito pressuposto da natureza. A mesma ideia aparecia na introdução desse mesmo texto:

> Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria. (AA VIII, *Idee,* 17)

Lebrun procura ressaltar que essa não consciência dos homens é importante para o funcionamento da História. Para seu argumento, é importante que os agentes sejam "cegos" ao progresso, visto que de outro modo a relação entre sensível e suprassensível ficaria delicada.

> E, desta incerteza, nasce, justamente, a única orientação possível: a ideia de um aperfeiçoamento racional da humanidade, que a natureza pretende levar a termo *nesse mundo – mas sem que os homens tenham consciência disso*. Esta cláusula de inconsciência é fundamental: é ela que torna utilizável a História, pois a converte numa suposição não-mística (LEBRUN, 2011, p.100)

Caberia pensar aqui, na esteira do que Lebrun afirma, se seria realmente necessário para Kant que os agentes sejam cegos ao progresso atribuído à História. Esse não parece ser o caso se levarmos em conta o caráter ativo que Kant confere aos indivíduos em textos como o *Esclarecimento*. Admitir que os agentes sejam cegos ao progresso da História significaria,

talvez, minimizar a importância do próprio conceito de comunidade política que buscaremos analisar no decorrer desse Segundo Capítulo. Nas próximas seções retomaremos esse ponto a partir do conceito de "insociável sociabilidade", cunhado por Kant na Quarta Proposição do opúsculo da *Ideia.* O que está em jogo na noção de "insociável sociabilidade" é justamente uma dupla disposição que os humanos possuem de por um lado buscar a sobrevivência de maneira egoísta e de outro querer viver em comunidade uns com os outros. É possível defender que esse é, para Kant, o motor do progresso. Em suas palavras "*o meio 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 este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições.*" (AA VII, *Idee*, 21).

Entendendo desse modo, é possível perceber que os movimentos que acabam por levar ao progresso são aos humanos quase automáticos. Por estarem enraizados em propensões ditas naturais aos indivíduos do gênero humano, é sem esforço consciente que se encaminha o progresso. Se o filósofo ou qualquer um que olhe para a História atribuir a ela um sentido, já o vimos que não o fará de maneira a fazer desse sentido algo objetivo. Não é possível um conhecimento sobre o sentido da História, de modo que o não pensamento a seu respeito, por mais que seja um fato para a maioria dos humanos, não é necessário para que seja uma suposição não mística. Toda a afirmação acerca do sentido da História não passaria, após feita a crítica, de mera especulação.

2.3 A dinâmica dos indivíduos

O âmbito histórico-teleológico do pensamento de Kant não pode ser lido isolado nem do progresso das instituições nem do progresso moral da humanidade. Assim, os mecanismos ditos naturais, ou ao menos pressupostos na natureza, que levam a História ao seu desenvolvimento lento, gradual e completo devem servir de alicerce também para o desenvolvimento do direito, das instituições e das disposições morais dos indivíduos. Isso é possível apenas na medida em que se pressupõe, de um lado um ordenamento natural e, de outro, uma finalidade própria à natureza. Desenvolver-se em vistas de sua finalidade passa a ser o objetivo da razão ela mesma. Como consequência, a menor das partes possui seu lugar determinado pelo conjunto. É, portanto, a partir dessa tendência ao desenvolvimento pleno da natureza, que é possível encaixar o desenvolvimento da espécie humana. A pressuposição dessa finalidade leva Kant a buscar a partir de quais mecanismos esse desenvolvimento é possível. É

assim, por exemplo, na Quarta Proposição do opúsculo da *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Ele escreve: "*O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento pleno de todas as suas disposições é o* antagonismo *delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade.*" (AA VIII, *Idee,* 20).

Vimos que para Kant é a natureza (ou antes, a Providência) que deve se encarregar do progresso. Cabe agora explicar como se dá esse progresso. Na Quarta Proposição ele introduz a ideia de um *antagonismo*. Tal antagonismo no caso dos seres humanos recebe o nome de *insociável sociabilidade,* em suas palavras "sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade" (AA VIII, *Idee*, 20). Para explicar esse ponto, Giannotti faz uso da noção de "oposição real"; assim, cada lado seria o equivalente a uma força física que não anula a outra diretamente, visto que não possui uma negatividade intrínseca, mas que soma a ela seus efeitos.[19]

> O instinto de sociedade força o indivíduo a se associar com outro e, em contraparte, é o indivíduo como um todo racionalmente existente que domina suas tendências e as põe em função de seus interesses egoístas. De um lado, um simples vetor, de outro uma atividade reflexionante e totalizante, que se opõe à tensão do instinto. (GIANNOTTI 2011, p.148)

Giannotti se utiliza da lógica de forças para explicar o mecanismo da insociável sociabilidade, atribuindo um impulso racional, uma atividade de reflexão e totalização à força que levaria os indivíduos a buscarem uma sociedade civil. Em outros termos, seria quase a tensão entre razão e instinto que operaria na insociável sociabilidade. Pauline Kleingeld, por sua vez, comenta esse ponto nos termos de "uma característica psicológica peculiar". Isso fica claro na seguinte passagem:

> Este processo de desenvolvimento não é suave. Na visão de Kant, os humanos têm uma característica psicológica peculiar, que ele chama de "insociável sociabilidade". Esta é uma inclinação mista à interação social e ao isolamento e conflito. O antagonismo social que dela resulta conduz a consequências que são tão danosas que as pessoas sairão do estado de natureza por razões egoístas, e criarão um estado que regulará sua interação de acordo com leis. A mesma dinâmica do egoísmo, por sua vez, levará os Estados, em primeiro lugar, a entrar em guerra, mas depois os levará a buscar estabelecer uma federação internacional para produzir a paz. (KLEINGELD 2011, p.108)

---

[19] Cf. GIANNOTTI 2011, p.148

É importante notar que Pauline Kleingeld adianta uma característica importante da dinâmica entre os Estados, que analisaremos textualmente em Kant na próxima seção de nosso capítulo: uma vez superado o estado de natureza e instaurados os Estados, algo semelhante à estrutura da insociável sociabilidade opera na relação entre eles.

Ainda sobre a questão da insociável sociabilidade, cabe ver o comentário de Letícia Machado Pinheiro. Ela escreve:

> Kant reconhece que os homens tencionam permanecer no estado de natureza, e, apesar da barbárie dessa condição, admite que nesse estado a justiça não impera, uma vez que a todos é permitido a violência e a hostilização. Ou seja, na mesma proporção em que alguém se delega o direito de transgredir a liberdade do outro, não questiona se esse direito também é válido para os demais. (PINHEIRO 2012, p.48)

Ela acrescenta que não há justiça no estado de natureza, sendo que não foi instaurado ainda o Estado, que vem a ser a instância que opera como administrador dos conflitos. Dessa forma, não é que uma vez instituído o Estado os cidadãos deixam de agir em busca de suas inclinações egoístas como o faziam no estado de natureza. O ponto parece ser a presença ou não de um juiz que possa se debruçar sobre tais conflitos e mediá-los. Não há uma transformação completa do estado de natureza, visto que, por exemplo, o campo do direito privado depende de uma manutenção de certa faceta do estado de natureza dentro do estado civil. Assim, não há uma equivalência tão direta quanto se poderia imaginar entre o direito e o jurídico. É isso que nos explica Letícia Machado Pinheiro no seguinte trecho de sua tese de Doutorado:

> Daí porque a fundação de uma sociedade civil não pode se operar através da eliminação completa do estado de natureza (pois acarretaria uma exclusão dos direitos privados), mas tão somente mediante uma passagem ou progressão em que a par dos interesses individuais sejam inseridos interesses de cunho coletivo, todos os dois, porém, subjugados a uma lei que os garanta e proteja. O direito privado ainda está garantido, não mais, porém, sob o signo da força e da astúcia (tal como no estado de natureza), mas por intermédio de uma lei que impõe a todos o direito e a limitação dos seus interesses particulares perante aqueles demais. (PINHEIRO 2012, p.55)

Poderíamos pensar ainda nas palavras que abrem a Quinta Proposição: "*O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito.*" (AA VIII, *Idee*, 22). Aqui o tema da sociedade civil aparece como uma solução ao problema da insociável sociabilidade, que ele havia apresentado na proposição anterior. É importante notar que a sociedade civil surge com um objetivo especifico: administrar o direito. É somente na sociedade civil que "o mais alto

propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento pleno de todas as suas disposições pode ser alcançado pela humanidade". O "desenvolvimento pleno de todas as disposições" do gênero humano inclui o desenvolvimento da moralidade, tendo em vista sua realização. Esse ponto nos é caro, uma vez que ao longo de nosso percurso procuraremos mostrar que a faceta do direito de uma sociedade representa apenas um passo nesse caminho. E isso, veremos, se dá pelo fato de que a sociedade civil visada nesse texto é um estado de coerção.

> Como se vê, Kant não distingue Estado de sociedade civil, ambos designando aquela esfera da sociabilidade que imprime a todas as outras relações sociais o cunho de legalidade. O Estado é o escopo desenhado pela moralidade determinando a liberdade de cada um, a fim de permitir que ela se efetue coletivamente. (GIANNOTTI, 2011, p.132)

Kant descreve o modelo ideal de sociedade civil como aquela que permite a máxima liberdade e ao mesmo tempo a resguarda. Com efeito, uma certa "liberdade sob leis exteriores" é instituída ligada à ideia de uma constituição civil perfeitamente justa. Todavia precisamos primeiro pensar como se pode conceber a sociedade civil no quadro desenhado pela Quinta Proposição. Haveria uma necessidade na passagem do estado de natureza para o estado civil, que poderia ser descrita por um jogo de paixões. As inclinações humanas fazem com que os indivíduos "não possam viver juntos por muito tempo em liberdade selvagem", o que faz com que elas devam passar por uma espécie de refinamento para que possam então possuir efeito diferente. "Para Kant, é o animal, e somente ele, que é indivíduo de pleno direito – e é por isso que a desnaturação só pode aproximar o homem da realização de seu *ser-comunitário*" (LEBRUN, 2011, p.78). Esse processo de refinamento das inclinações, percebe-se então, é possível apenas no contexto de uma união civil. É preciso que os indivíduos sejam disciplinados e passem, aos poucos, da rudeza à cultura.

Com relação à diferença entre gerações, Pauline Kleingeld faz uma observação importante. Segundo ela, nem a razão nem as disposições racionais se modificam como passar do tempo e das gerações. Assim não haveria o privilégio de uma geração em relação à outra. "Se assim fosse, gerações anteriores poderiam parecer menos completamente humanas do que as posteriores", escreve ela. Isso ameaçaria a validade de um dos pressupostos da moral kantiana: a igualdade moral. Assim, "se estes não são, em absoluto, igualmente capazes de agir moralmente, eles não podem ter a mesma capacidade moral." (KLEINGELD 2011, p.113). Para Kleingeld, esse assunto levaria à teoria de Kant acerca da herança genética. Reconstruindo seu argumento, ela busca entender em qual sentido Kant se utiliza da expressão "desenvolvimento das disposições da espécie". Para ela, se com isso se dissesse "que os humanos de diferentes

épocas têm diferentes disposições, isto implicaria a diferença do seu status moral" (KLEINGELD 2011, p.114). Isso porque algumas gerações estariam mais aptas do que outras a "reconhecer e obedecer os comandos morais do que outras".

Na direção oposta está o argumento que Kleingeld identifica em Kant. Em suas palavras,

> Kant defende a teoria da *preformação genérica* (ou 'teoria da epigênese'). Admitindo que a concepção de que a vida emerge da matéria sem vida é "contrária à razão", e rejeitando o ocasionalismo e a formação pré-individual por darem um papel muito importante para Deus, Kant opta pela concepção de que Deus simplesmente "preformou" a *espécie* dos organismos quando criou o mundo, dando a cada uma suas disposições, que permitiram, subsequentemente, a cada espécie se desenvolver e reproduzir por si própria. Assim, a atividade "original de organização" de Deus não se estende a todo e qualquer organismo individual, mas somente aos primeiros exemplares de cada espécie. Depois da criação, a natureza faz tudo por si só. (KLEINGELD 2011, p.114)

Para o argumento se completar, ela ressalta ainda que, para Kant, as disposições essenciais da espécie não se alteram. O que pode ser diferente é o desenvolvimento de tais capacidades, mas nunca as qualidades que são passadas hereditariamente (entendidas aqui as disposições originárias da espécie). Assim, "o resultado disto é que os seres humanos de todas as épocas entram no mundo com exatamente as mesmas disposições racionais" (KLEINGELD 2011, p.116). As disposições racionais não variam devido a época, cultura ou alterações climáticas; o potencial moral é, portanto, o mesmo. O desenvolvimento de tais disposições racionais constitui um longo processo de aprendizagem; "os resultados deste processo são transmitidos para as próximas gerações não de modo biológico, mas pedagógico, mediado por instituições pedagógicas, bem como sociais e culturais." (KLEINGELD 2011, p.116)

As seguintes palavras de Kant ressaltam tal aspecto: "Toda cultura e toda arte que ornamentam a humanidade, a mais bela ordem social, são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto a desenvolver completamente os genes da natureza." (AA VIII, *Idee,* 22). É curioso notar que tudo passa a ser parte do mesmo movimento: há uma dinâmica de interesses que deve ser manejada a partir do convívio social e da posterior união civil, e é a partir da própria sociedade civil que esse movimento pode levar à produção de mecanismos de sociabilidade e aprimoramento dos afetos.

Desse movimento surge ainda a Sexta Proposição e nela a tese de que "o homem é um *animal* que, quando vive entre outros de sua espécie, *tem necessidade de um senhor*" (AA VIII, *Idee,* 23). Essa ideia se comunica com a busca natural e egoísta que os indivíduos fazem pelo

exercício pleno de sua liberdade. Em comparação aos outros, cada um se excede em suas próprias ações, resultando assim em um "abuso relativo de sua liberdade". Aqui podemos ver um desdobramento claro da tese da insociável sociabilidade: "se ele, como criatura racional, deseja uma lei que limite a liberdade de todos, sua inclinação animal egoísta o conduz a excetuar-se onde possa" (AA VIII, *Idee,* 23). Há um conflito entre razão e sensibilidade próprio ao gênero humano que tende para a resolução quando se deixa de lado o impulso de seguir todas as inclinações animais. Para viver em sociedade, é preciso controlar os instintos.

A questão que parece ser levantada pela Sexta Proposição é, então, a de como seria possível controlar esses instintos individuais. É por conta disso exatamente que Kant assume a tese segundo a qual é necessário um senhor "que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres" (AA VIII, *Idee*). Esse ponto parece requerer uma atenção maior. Como pensar o indivíduo ou o grupo que assumirão a liderança senão como pertencentes ao gênero humano? E, pertencendo ao gênero humano, como pensar o começo, já que ele "é também um animal que tem necessidade de um senhor" (AA VIII, *Idee,* 23)?

> Seja qual for o começo, não se vê como o homem pode se dar, para estabelecer a justiça pública, um chefe que também seja justo – ele pode procura-lo numa única pessoa ou num grupo de pessoas escolhidas para isso. Pois todos eles abusarão sempre de sua liberdade, se não tiverem acima de si alguém que exerça o poder segundo as leis. O supremo chefe deve ser justo *por si mesmo* e todavia ser um homem. (AA VIII, *Idee,* 23)

Kant escreve que a solução perfeita para tal problema é impossível. A nosso ver, isso é o que torna ainda mais importante a concepção da História como um processo. Para que se chegue à realização de todas as disposições naturais aos homens, é preciso do esforço não de um indivíduo ou uma geração, mas do gênero. É apenas o exercício coletivo de erros e acertos que faz com que seja possível levar a cabo a tarefa de desenvolver-se plenamente enquanto espécie. É preciso que cada indivíduo se aproprie do conhecimento produzido até então para que se possa, enquanto geração, dar um passo à frente. Trata-se de um processo histórico que depende tanto do arcabouço cultural quanto do suporte institucional.

> Que ela seja aquela que será realizada por último decorre disto: que ela exige conceitos exatos da natureza de uma constituição possível, grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo e, acima de tudo, uma boa vontade predisposta a aceitar essa constituição – estes três pontos, todavia muito dificilmente podem ser encontrados juntos e, quando isto acontece, ocorre somente muito tarde, após muitas tentativas frustradas. (AA VIII, *Idee*, 23)

2.4 Dos indivíduos aos Estados

Passemos, então, ao próximo ponto. O mesmo problema enfrentado pelos homens no plano individual pode ser observado no plano da relação entre os Estados. Todo o esforço pelo estabelecimento de uma *comunidade* entre os indivíduos pode ser em vão se não se atenta para as relações exteriores desse Estado que se forma. O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita, aliás, também só pode ser resolvido mediante a solução do problema da relação entre os Estados. Dessa maneira, mesmo aquilo que é interno ao Estado não pode se resolver plenamente sem que se resolva a questão externa. E isso porque, nesse plano, os Estados são como os indivíduos em constante luta devido à insociável sociabilidade. A incompatibilidade entre os homens está presente da mesma forma na relação externa entre os Estados. Nas palavras de Kant:

> A mesma insociabilidade que obrigou os homens a esta tarefa é novamente a causa de que cada república, em suas relações externas – ou seja, como um Estado em relação a outros Estados –, esteja numa liberdade irrestrita, e consequentemente deva esperar do outro os mesmos males que oprimiam os indivíduos e os obrigavam a entrar num estado civil conforme leis. (AA VIII, *Idee,* 24)

Se há liberdade irrestrita para a ação de um Estado em relação a outro, então é muito provável que se gere a mesma mútua desconfiança presente nas ações entre os indivíduos antes da instituição de uma instância reguladora, ou seja, no estado de natureza. A partir do inevitável antagonismo, pressupõe-se como princípio normativo que se chegue a um estado de tranquilidade e segurança. Nessa passagem de níveis de análise, primeiro do plano individual para então o plano da relação entre os Estados, Kant pressupõe que as duas da mesma maneira. Assim, a solução seria um longo caminho de guerras, esgotamento interno, acordos e negociações que levam, ao fim, à formação de uma liga de povos que regule o direito internacional. O seguinte excerto da Sétima Proposição ilustra como Kant vislumbra essa passagem:

> ... a natureza impele a tentativas inicialmente imperfeitas, mas finalmente, após tanta devastação e transtorno, e mesmo depois do esgotamento total de suas forças internas, conduz os Estados àquilo que a razão poderia ter-lhes dito sem tão tristes experiências, a saber: sair do Estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente dessa grande confederação de nações (*Foedus Amphictyonum*) de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada. (AAVIII, *Idee,* 24)

J. A. Giannotti comenta a formação de uma federação de nações a partir do entendimento da História enquanto processo de Esclarecimento.

> A humanidade existente em cada um precisa ser *usada* racionalmente para que se converta numa humanidade universal, cuja efetividade se dará no Estado cosmopolita. O uso dessa humanidade particular, dos caracteres de cada um como ser vivo, no sentido de cultivar a moralidade, a universalidade e a civilização, nada mais é do que a história, entendida como um processo de *Aufklärung*. (GIANNOTTI 2011, p.168)

A constituição civil perfeita, já o mencionamos, não depende apenas de se chegar ao melhor acordo possível internamente, mas externamente também. Pauline Kleingeld procura relacionar esse ponto com a questão do desenvolvimento pleno das disposições humanas, que era o que estava em pauta para Kant nas primeiras Proposições do texto da *Ideia*: "Paz, tanto dentro dos próprios Estados quanto entre eles, é a condição sob a qual as disposições da humanidade podem ser mais desenvolvidas, porque a paz fornece um ambiente mais receptivo para o esclarecimento e a educação moral do que a guerra." (KLEINGELD 2011, p.108).

Seguem essa linha também as palavras iniciais da Oitava Proposição:

> *Pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um pano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política* (Staatsverfassung) *perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições* (AA VIII, *Idee*, 27).

2.5 Da impossibilidade de resistência ao uso público da razão

Na seção dedicada ao estudo da dinâmica entre os indivíduos procuramos esclarecer como se relacionam a tese segundo a qual "o homem é um animal que tem necessidade de um *senhor*" e a concepção da História como a narrativa de um progresso visando, sob o aspecto político, a constituição perfeita. Mas o que aconteceria se o indivíduo ou o grupo de indivíduos que tomassem o poder passassem a assumir uma postura tirânica? Convém aqui fazer um parêntese. Para tal, nos utilizaremos sobretudo da *Metafísica dos Costumes.* Lá, veremos reaparecer tanto a ideia de que é preciso que haja uma passagem ao estado civil quanto a de que a dominação é necessária. Nesse sentido, é possível assumir que em alguns momentos certa violência pode ser utilizada legitimamente para a manutenção da ordem social. A questão parece ser a de reconhecer quando o uso dessa força passa a ser demasiado. Para além disso, uma vez que se admita que é possível estabelecer, ao menos no plano da análise, um limite para

o uso legítimo do poder, poderíamos nos perguntar o que é legítimo de se fazer para impedir a perpetuação desse poder. Revolução e reforma se tornam temas centrais para pensar as questões por nós enunciadas. Se torna preciso também pensar a relação de Kant com o direito de resistência e o tema da tirania. Para adentrar essas questões, cabe a nós agora a tarefa de uma leitura mais detalhada da "Doutrina do Direito", mais especificamente da Parte II, referente ao *direito público*, para analisar como esses elementos se articulam entre si.

O primeiro elemento parece ser a relação entre sua doutrina do direito e a possibilidade do direito de resistência. Logo no §43, Kant dá sua definição de direito público: "conjunto de leis que precisam ser universalmente promulgadas para produzir um estado jurídico" (AA VI, *MS*, 311). Ele é, portanto, um sistema de leis instituídas para um povo no momento de sua passagem do estado de natureza para o estado civil e que possibilita a criação de vínculos jurídicos entre os homens. Nesse momento é preciso que se faça a unificação de todos sob uma mesma constituição "para se tornarem participantes daquilo que é de direito" (AA VI, *MS*, 311). Assim, é possível perceber que Kant define povo não como uma totalidade dada, mas como simplesmente um "conjunto de homens" que necessita de uma vontade que os una. A criação dessa vontade comum só se dá a partir da criação de vínculos jurídicos. Esse estado no qual é possível se observar relação mútua entre os indivíduos unificados pelo direito é justamente a definição dada por ele aqui de "comunidade política". A forma da comunidade política é a do "interesse comum de todos em estar em um estado jurídico" (AA VI*, MS*, 311).

> É preciso sair do estado de natureza, em que cada um age como lhe vem à cabeça, e unir-se com todos os demais (com os quais não pode evitar entrar em uma relação recíproca) para submeter-se a uma coerção externa legalmente pública; ingressar em um estado, portanto, onde aquilo que deve ser reconhecido como seu seja *legalmente* determinado a cada um e atribuído por um *poder* suficiente (que não seja o seu,mas sim um poder exterior); em outras palavras, ele deve ingressar antes de qualquer coisa, *em um estado civil*). (AA VI, *MS*, 312)

A passagem do estado de natureza ao estado civil se dá pelo antagonismo próprio à natureza humana, mas sobretudo por questões de justiça. Kant, longe de admitir que o estado de natureza é um estado de injustiça, o caracteriza como um estado *destituído de justiça*, por ser um estado em que os direitos estão em disputa e não há um juiz competente para julgar cada caso. Tendo isso em vista, é interessante notar a seguinte passagem de *A Religião nos Limites da Simples Razão*: "[o estado de natureza é] o estado de uma liberdade externa desprovida de lei (brutal) e de uma independência em relação a leis coactivas constitui um estado de injustiça e de guerra de todos contra todos, de que o homem deve sair, para ingressar num estado civil político" (AA VI, *Rel.*, 97). Nesse trecho, Kant parece admitir ao menos que rapidamente que

haja um justo natural. Entendemos, no entanto, com base no argumento que construímos até aqui, que o estado de natureza é um estado não de injustiça, mas onde o próprio critério de justiça não se aplica. O estado de natureza é um "estado desprovido de direito" (AA VI, *MS*, 312), visto que não existe nele um "juiz competente para emitir uma sentença com força de lei" (AA VI, *MS*, 312). Para que possa haver um direito garantido pela força, é necessário que sejam estabelecidas leis públicas.

Antes do estado civil não há direito, apenas *conceitos jurídicos* próprios a cada um. Entretanto, é preciso que se dê algum acolhimento para esses conceitos: "Se antes do ingresso no estado civil não se quisesse reconhecer nenhuma aquisição como jurídica, nem se quer provisoriamente, então aquele estado mesmo seria impossível" (AA VI, *MS*, 312). Para Kant o Estado se define por leis, e essas leis são necessárias *a priori*. Enquanto tais, elas resultam dos "conceitos do direito externo em geral", da ideia de um Estado baseado em princípios jurídicos puros. Essa ideia de Estado "serve de norma (*norma*) a toda unificação efetiva em uma comunidade política (portanto internamente)" (AA VI, *MS*, 313). Com base nisso, ainda no §45, Kant admite sem ressalvas a existência de três poderes em todo Estado, que funcionariam na forma de um silogismo prático: (i) o poder soberano (soberania), na figura do legislador; ele conteria a "lei da vontade", (ii) o poder executivo, na figura do governante; ele teria o "comando para se conduzir de acordo com a lei" e (iii) e o poder judiciário para "outorgar a cada um o que é seu de acordo com a lei".

* * *

Essas considerações acerca de um poder que ultrapassa os limites da violência necessária à manutenção da ordem nos colocam imediatamente a questão acerca do direito de resistir a ele. Kant nos diz que o governo pode realizar ações baseadas em decisões injustas. Contudo, a mera aceitação dessa tese não garante em nada o direito de resistência; isso porque o direito de resistência está amplamente vinculado ao modo como se entende a noção de soberania. Aqui, a concepção absolutista da soberania é baseada no modelo do pacto de sujeição. Nela, haveria uma independência do soberano em relação à vontade do povo. Veremos que Kant nos dá, baseado nessa concepção de soberania, razões lógicas e pragmáticas justificando a impossibilidade de resistir.

> De um ponto de vista prático, a origem do poder supremo é *imperscrutável* para o povo que está submetido a ele, isto é, o súdito *não deve raciocinar* ativamente sobre

> essa origem,como sobre um direito duvidoso no que se refere à obediência que lhe deve (*ius controversum*). Pois, dado que o povo, para julgar com força de lei sobre o poder supremo do Estado (*summum imperium*), tem já de ser considerado unido sob uma vontade universalmente legisladora, então ele não pode nem deve julgar de nenhum outro modo que não aquele pretendido pelo atual chefe de Estado (*summus imperans*). (AA VI, *MS*, 318)

É negado aos súditos a possibilidade de questionar-se sobre um poder já instituído. Somado à recusa de discutir o *fato* da autoridade política, o primeiro obstáculo seria o fato de o direito de resistência ser, a crer em Kant, uma contradição em termos.[20] Esse é o motivo lógico: se nos lembrarmos bem, o povo era concebido como uma "multidão de seres humanos". O motivo da instituição de um poder soberano é, portanto, a instituição de uma ordem social que uma essa massa de indivíduos em torno de uma vontade comum. Por conta disso exatamente, a contradição reside na ideia mesmo de um direito de resistência, uma vez que é inconcebível que se estabeleça uma ordem social que possibilite e garanta em si a desordem. Devido à ideia de obediência incondicional ao Estado, veremos que a obediência passa a ser considerada manifestação da razão, já que o Estado é condição de possibilidade do desenvolvimento de seres humanos mais autônomos.

Ainda que por um momento déssemos um mínimo de legitimidade ao direito de resistência, seria possível lançar mão de mais razões para questioná-la. Razões, dessa vez, pragmáticas. Isso simplesmente porque não há garantias de que a derrubada de um tirano venha acabar com a tirania: o substituto de um tirano pode, sem maiores problemas, ser também ele um tirano.

A questão do caráter público da lei oferece subsídios para que Kant levante outra forma de negação do direito de resistência.

> No segundo apêndice de *À Paz Perpétua*, Kant acrescenta mais um argumento contra o direito de resistência: a forma da publicidade como pedra de toque da justiça das ações. Os revoltosos não podem tornar públicos seus propósitos, já o governante pode tornar pública a intenção de punir qualquer sublevação. (TERRA 2003, p.115)

É justamente esse ponto que permite a passagem que buscávamos da negação a uma alternativa: se não é possível resistir, ao menos resta aos súditos o exercício da crítica do poder instituído. Não pode ser vetado ao cidadão, fora do exercício de suas funções, dar a seus pares "suas considerações sobre as imperfeições da instituição vigente" (AA VIII, *WA,* 39). Essa

---

[20] Esse argumento é apontado por Michèle Crampe-Casnabet, em seu artigo "Resistência e revolução na filosofia kantiana: a história de uma ambiguidade" (cf. CRAMPE-CASNABET, sobretudo página 266). Lá, Crampe-Casnabet estende esse argumento não só à resistência, mas ainda de forma mais veemente para mostrar a ilegitimidade da revolução.

alternativa se torna possível pelo mesmo princípio de publicidade do qual vimos, ainda que rapidamente, Kant se valer para negar o direito de resistência. Entraremos, assim, no opúsculo de 1784: *Resposta à pergunta: "Que é Esclarecimento"?*, visto que ele nos permite trazer elementos para melhor circunscrever nossa hipótese, a saber, que a própria concepção kantiana de razão é capaz de, por meio de seu exercício crítico, inscrever o progresso no curso da história. Vamos a ele.

* * *

"*Esclarecimento é a saída do homem da menoridade pela qual é o próprio culpado. Menoridade* é a incapacidade de servir-se do seu próprio entendimento sem direção alheia." (AA VIII, *WA,* 35). Essas são as palavras que abrem o texto de Kant acerca do Esclarecimento. Mas afinal o que exatamente significa dizer que o Esclarecimento é a saída do homem de uma minoridade? Primeiro, significa inserir o momento presente numa totalidade dotada de significação: o que se vivia à época tornou-se, sob esse ângulo, não mais um mero fato isolado, mas a consolidação de um longo processo de amadurecimento. É necessário sair da tutela de outrem para que se desenvolva sua própria autonomia. "É tão cômodo ser menor" e, no entanto, para desenvolver-se é preciso sair desse estado de minoridade.

É interessante ressaltar, aqui, que o Esclarecimento aparece em dois níveis complementares: um individual e um coletivo. Tais níveis não são excludentes, mas complementares. Joel Thiago Klein busca articulá-los da seguinte maneira:

> De um lado tem-se a perspectiva subjetiva que se refere ao indivíduo, de outro, a perspectiva objetiva, que se refere a uma qualificação atribuída a uma época histórica. Pode-se dizer que o texto aborda tanto o significado de esclarecimento, quanto o "espírito" do Esclarecimento. Porém, ambos contextos não ficam isolados, o seu ponto de contato é o conceito de "uso público da razão", o qual funda um âmbito de transição entre a esfera privada e a esfera pública, entre o âmbito individual e o âmbito comunitário. (KLEIN 2009, p.212)

Kant compara a saída da minoridade com o exercício de aprender a andar por conta própria: à primeira vista, um exercício perigoso. "Ora, este perigo nem é tão grande, pois através de algumas quedas finalmente aprenderiam a andar; mas um exemplo assim dá medo e geralmente intimida contra toda nova tentativa." (AA VIII, *WA,* 35). Todavia a menoridade ganha nos homens quase o estatuto de uma natureza[21], de tal maneira que individualmente é

[21] AA VIII, *WA,*36

muito difícil que se consiga sair dela. A saída, portanto, está no coletivo. "Que um público se esclareça a si mesmo, porém, é bem possível; e isso é até quase inevitável, se lhe for concedida liberdade." (AA VIII, *WA,* 36). Mas esse processo é lento, como ressalta Kant no seguinte passo:

> Por isso um público pode chegar ao esclarecimento apenas lentamente. Uma revolução pode, talvez, produzir a queda do despotismo pessoal e da opressão ávida e ambiciosa, mas jamais uma reforma verdadeira do modo de pensar; antes, novos preconceitos servirão, assim como os antigos, como amarras à grande multidão destituída de pensamento. (AA VIII, *WA,* 36)

E aqui chegamos ao ponto que nos interessa: a revolução não altera a maneira de pensar e, por isso, tem muito pouco efeito prático sobre a marcha da História. Mais importante do que mudar o regime político é, para Kant, garantir o exercício de crítica do poder sem questionar sua origem. Vai exatamente nesse sentido enaltecimento a Frederico segundo pelo célebre "*raciocinai* tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes; *mas obedecei*!" (AA VIII, *WA,* 37). Por isso, escreve, se exige apenas liberdade, a mais inofensiva delas, "a saber, aquela de fazer em todas as circunstâncias uso público da razão" (AA VIII, *WA,* 36).

É importante perceber, como aponta Joel Klein, que, para Kant, "fazer um uso livre da razão ou do entendimento não significa pensar sem regras, mas, justamente o contrário, isto é, raciocinar e refletir apenas segundo as regras que a própria razão humana oferece." (KLEIN 2009, p.213).[22] Ele ainda comenta o Esclarecimento nos termos de uma tomada de posição do indivíduo frente à sua realidade e, mais ainda, frente às suas crenças.[23]

Talvez um dos ganhos mais importantes do texto do Esclarecimento seja a noção de uso público e uso privado da razão. Kant os diferencia a partir da posição ocupada por um indivíduo. Para explicar, ele escreve:

> o uso *público* de sua razão deve sempre ser livre, e ele apenas pode difundir o esclarecimento entre os homens; o *uso privado* da mesma pode, contudo, ser estreitamente limitado, sem todavia por isso prejudicar sensivelmente o progresso do esclarecimento. Compreendo, porém, sob o uso público de sua própria razão aquele

---

[22] Há pelo menos quatro lugares em que Kant discorre sobre as máximas do entendimento humano: na *Antropologia*, em *O que significa orientar-se no pensamento?*, na *Lógica de Jäsche* e no §40 da *Critica do Juízo*. Todavia não entraremos nesse assunto aqui de maneira aprofundada pois fazê-lo caracterizaria um outro trabalho, nos desviando de nosso objetivo principal aqui nessa Dissertação, qual seja, estabelecer uma possível articulação entre comunidade ética e comunidade política.

[23] "Esclarecer-se é a tomada de uma determinada posição, de uma postura frente as suas próprias crenças. Antes de aceitar as crenças e as opiniões de outrem, está em jogo o esforço de avaliá-las. Nesse sentido, ser esclarecido não é simplesmente saber de algo, isto é, estar de posse de uma "crença verdadeira justificada", é preciso que a justificação seja empreendida pelo próprio sujeito e não simplesmente acolhida a partir da autoridade da reflexão de outrem. Portanto, esclarecer-se implica uma atitude ativa e crítica por parte do sujeito." (KLEIN 2009, p.214)

> que alguém faz dela como *instruído* diante do inteiro público do *mundo letrado*. Denomino uso privado aquele que pode fazer de sua razão em determinado posto ou *encargo público* a ele confiado. (AA VIII, *WA,* 37)

Se o indivíduo *realiza uma tarefa* ou *ocupa um encargo*, mesmo que públicos, ele faz uso privado de sua razão. E, a crer em Kant, é necessário nesses casos que o faça e se comporte para que a "máquina" continue a funcionar. Garantir esse funcionamento é garantir a manutenção de determinados fins comuns – mesmo que eles sejam artificiais. Se, por outro lado, o indivíduo se considere

> como membro de uma inteira república, sim, até mesmo da sociedade civil universal, portanto, na qualidade de alguém instruído, que se dirige por meio de escritos a um público em sentido próprio, pode naturalmente raciocinar, sem que, por isso, prejudique os ofícios a que em parte está ligado como membro passivo. (AA VIII, *WA*, 37)

Assim, é necessário um esforço de reflexivo do indivíduo para que ele faça uso público de sua razão. Tal exercício de reflexão é importante pois é a partir dele que se pode comparar a situação atual com aquilo que ela poderia ou mesmo deveria ser. Entretanto poderíamos nos perguntar: em que medida esse exercício é apenas individual ou ele necessita que haja um esforço para que aconteça? Em outras palavras, pode haver crítica sem um público esclarecido? Acerca do uso público da razão, é possível ainda dizer que ele "constitui um âmbito de intersecção entre o plano meramente subjetivo do esclarecimento do indivíduo e o plano objetivo representado pelo esclarecimento de uma coletividade." (KLEIN 2009, p.214)

Não é pelo papel desempenhado pelo indivíduo que se define o uso público ou privado da razão, cabe reiterar. Antes, essa diferenciação tem relação com a passividade ou não com a qual o sujeito olha para sua realidade. Dessa maneira, ela seria estabelecida a partir da forma como o indivíduo se coloca frente aos outros: como aquele que apenas exerce uma função ou como membro de uma sociedade civil universal (*Weltburgergesellschaft*). Em vários momentos do texto, nosso autor relaciona o uso público da razão com a ideia de falar para um público, ou "exprimir publicamente seus pensamentos" (AA VIII, *WA*, 37), "compartilhar com o público todos os seus pensamentos cuidadosamente refletidos e bem intencionados..." (AA VIII, *WA*, 38).

Kant dá o exemplo de um oficial. Seria muito prejudicial, segundo ele, se o oficial ao invés de obedecer a ordem de seus superiores a questionasse no momento. Ele não deve, no exercício de sua função, "abertamente raciocinar em serviço sobre a conformidade ou o benefício desse comando" (AA VIII, *WA*, 37), apenas cumpri-lo. "Mas não se pode recusar-lhe

devidamente que faça observações sobre os erros no serviço militar e as exponha à apreciação de seu público" (AA VIII, *WA*, 37). O que significa, no entanto, chamar um público de "seu"? Quem é ou pode ser considerado esse público? Deve ele ser homogêneo? Ou o pronome "seu" indica que ele deve variar por assunto, no sentido da formação de um público especialista? O mesmo exercício de obedecer, mas criticar e submeter a crítica à avaliação de um público, vale para todas as outras posições sociais, incluindo os deveres de cidadão como, por exemplo, o de pagar impostos.

A continuação do opúsculo busca afirmar que não se pode impedir (mesmo que por contrato ou decreto) um povo de se esclarecer. A determinação do homem é esclarecer-se. E isso só é alcançável no decorrer de gerações, a partir de um esforço coletivo. Aqui caberia perguntar o oposto de antes: qual é a função do indivíduo nesse todo? Tal ponto acerca da importância do lado "comunitário" fica claro no seguinte passo:

> Uma época não pode aliar-se e conjurar para impor a época seguinte um estado no qual lhe seja impossível alargar seus conhecimentos (principalmente conhecimentos tão caros a si), purificar-se dos erros e, de modo geral, prosseguir no esclarecimento. Isso seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação originária reside exatamente nesta progressão; e os descendentes estão, portanto, completamente justificados a rejeitar aquelas resoluções como absurdas e injuriosas. (AA VIII*, A,* 39)

Um indivíduo pode, pelo menos por um determinado período de tempo, se eximir da tarefa de esclarecer-se. Renunciá-lo totalmente, ou negá-lo à posteridade significaria um grande dano. Com efeito, "aniquilar uma época na marcha da humanidade rumo ao melhor e torná-la estéril, prejudicando desta maneira a posteridade." (AA VIII, *WA*, 40).

CAPÍTULO III - RELIGIÃO, COMUNIDADE ÉTICA E HISTÓRIA

O presente capítulo, já o mencionamos, representa em alguma medida um salto temporal. Nosso objetivo principal aqui é a análise de partes centrais do texto publicado em 1793, *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Nos interessa aqui entender o funcionamento de um conceito fundamental, a saber, o de comunidade ética. Cabe mencionar que o texto em questão é dividido em quatro partes e nossa ênfase maior será nas duas últimas partes, visto que é nelas que Kant apresenta o conceito em questão. Passaremos de forma breve em alguns momentos pelas duas primeiras para entender o contexto no qual o conceito de comunidade ética está inserido. Isso porque se trata de uma obra em que, veremos, Kant procura discorrer acerca da corrupção moral do gênero humano e da possibilidade de retratação. Assim, surge a temática do *mal radical* nas duas primeiras partes, e da comunidade ética nas duas que se seguem, correspondendo cada bloco a um desses assuntos. A corrupção moral é fruto de uma propensão para o mal em alguma medida próxima à noção de insociável sociabilidade. A comunidade ética surge para mostrar de que maneira a formação de uma coletividade pode ajudar a superar dificuldades que surgem, muitas vezes, da própria convivência com os outros.

O ponto no qual nos deteremos mais é, no entanto, a própria apresentação do conceito de comunidade ética. Para tal, o faremos sobretudo em função da analogia fundamental que Kant estabelece na sua apresentação, como mais próxima ou mais distante do conceito de comunidade política. Trata-se de pensar, então, aproximações e distanciamentos entre duas formas de comunidade que, em suas formas mais desenvolvidas podem ser chamadas Estado e Igreja (comunidades política e ética, respectivamente). Nesse sentido, é possível justificar nosso percurso da seguinte maneira: com a compreensão adequada das nuances do conceito de comunidade política, ficam mais claras as particularidades da assim chamada comunidade ética. Com isso, poderemos apresentar a articulação entre ambos os conceitos, tema desse estudo.

3.1 Comunidade ética: o esboço de uma gênese

A comunidade ética aparece como a instância que articula as leis morais. Essa é a chave de leitura de que nos utilizaremos no decorrer das páginas que seguem. Para mostrar nosso ponto, buscaremos traçar uma gênese do conceito de comunidade ética. Não temos como intuito que ela seja exaustiva, mas, antes, que apresente as questões que levaram Kant ao longo dos anos a dar uma ênfase maior à moralidade nos anos 90. Assim, nossa passagem por textos

anteriores ao opúsculo de 1793, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, será uma passagem interessada. Buscaremos apresentar alguns temas caros à filosofia kantiana em função de sua solução dos anos 90. Em outras palavras, por que se torna necessária a ênfase numa dimensão comunitária do Bem?

Dessa maneira, convém lembrar *A Religião nos Limites da Simples Razão* é o lugar privilegiado onde Kant discorre sobre os seguintes dois temas: a corrupção moral do homem e os mecanismos mediante os quais o homem pode se reestabelecer moralmente. Com efeito, é necessário entender que há alguma afinidade entre religião e natureza humana. E que a religião possui um racional. Admitir seu caráter racional significa, em linhas gerais, admitir que ela não é primordialmente uma forma de se relacionar com o divino, mas, nas palavras de Kant, a religião consistiria na concepção de que os deveres aos quais estamos submetidos são mandamentos divinos.

* * *

Já na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant busca pensar a ideia de um "todo moral" a partir da noção de "reino dos fins", como pode ser visto na seguinte passagem:

> O conceito de todo ser racional tem de se considerar como legislando universalmente mediante todas as máximas de sua vontade, a fim de ajuizar a partir desse ponto de vista a si mesmo suas ações, conduz a um <outro> conceito muito fecundo apenso a ele, a saber, o <conceito> de um *reino dos fins*. (AA IV, *GMS*, 74)

A ideia de um "reino dos fins" vem, portanto, para dar um ordenamento sistemático para a comunidade de seres racionais. Mas qual o sentido de comunidade aqui presente? Sarah Holtman em seu artigo "Autonomia e Reino dos Fins" a comenta nos termos de uma "comunidade na qual somos governados por leis feitas por nós mesmos"[24]. E isso, segundo ela, significa ver os agentes racionais de uma maneira distinta:

> Significa vê-los, primeiramente, como uma comunidade de seres dotados de certas capacidades e disposições. Segundo, precisamos ver cada membro da comunidade como dotado de fins particulares, fins que adquirem significado pelo simples fato de que são valorizados por agentes racionais, e isto, em um sentido importante, faz suas vidas valerem a pena. (HOLTMAN 2015, p.113)

[24] HOLTMAN 2015, p.112

Já estariam essas formulações próximas da noção de "comunidade ética"? Quais seriam as proximidades e os afastamentos que marcam a relação entre esta e o "reino dos fins"? Ao que tudo indica, e nos deteremos nesse ponto ao tratar da comunidade ética, a questão da auto legislação dos membros parece ser um ponto de afastamento entre ambos. Enquanto o reino dos fins parece depender da pluralidade de leis postas pelos próprios agentes, até por se relacionar de maneira direta com a Formula da Autonomia, a comunidade ética precisa de um legislador externo a ela, no caso, Deus. Talvez seja interessante pensar em que medida Deus não seria apenas uma representação da união das vontades. Todavia, é preciso diferenciar entre esses dois planos, visto que o legislador da comunidade ética deve ser externo a ela. Por outro lado, também nos parece interessante pensar a diferença entre as duas sob o prisma da diferença entre moral e ética.

3.2 Mal radical

Se até aqui apontamos o esboço de uma gênese do conceito de comunidade ética que vai além do próprio texto da *Religião*, essa seção tem por objetivo traçar qual o lugar da comunidade ética no interior deste. Para realizarmos nosso intuito, será necessário, então, uma análise das duas primeiras partes desse mesmo texto. Nossa leitura se baseia na tese de que se o primeiro bloco da *Religião* trata da corrupção moral do gênero humano, então o segundo bloco se debruça sobre a possibilidade de superação dessa fraqueza, agora por via de uma *comunidade*.

Para sua exposição acerca do Mal radical, Kant parte de duas considerações possíveis acerca da história da humanidade. Segundo a primeira, tem-se a ideia de que a história da humanidade é a história de sua degradação, tendo o mundo começado bem (na "Idade de Ouro", por exemplo), caindo aos poucos no mal (tanto moral quanto físico), "de maneira que agora (mas este agora é tão antigo como a história) vivemos no tempo derradeiro, o último dia e o declínio do mundo estão à porta". (AA VI, *Rel.*, 20). A segunda consideração possível seria a oposta, a saber, a de que o homem pode progredir "do mau para o melhor, de forma ininterrupta (se bem que dificilmente perceptível), que pelo menos se encontra no homem a disposição para tal" (AA VI, *Rel.*, 20).

Tendo em vista essas duas posições, Kant questiona: "poderia o homem, na sua espécie, não ser nem bom nem mau ou, quando muito, tanto uma coisa como a outra, em parte bom e em parte mau?" (AA VI, *Rel.*, 20). E é a partir disso que ele faz suas próprias considerações.

Ele procura desconstruir a ideia de que haveria uma disjunção, no seguinte sentido: ou bem o homem é *moralmente bom*, ou bem ele é *moralmente mau*. Segundo Kant, a experiência parece dar respaldo para se pensar um termo médio entre os dois extremos.[25] É importante notar que o que está em questão não é o comportamento de um indivíduo em particular, mas aquilo que se pode esperar do gênero humano.

> Que, porém, estejamos autorizados a entender por homem, a cujo propósito asserimos que é bom ou mau por natureza, não o indivíduo particular (pois então um poderia considerar-se bom por natureza, e outro mau), mas toda a espécie, só mais à frente se pode demonstrar, quando, na indagação antropológica, se mostra que as razões que nos permitem atribuir a um homem um dos dois caracteres como inato são tais que não há fundamento algum para dele excetuar um só homem, e ele se aplica à espécie. (AA VI, *Rel.*, 25)

Para Kant, os "maus" não o são pelas suas ações, mas porque se deixam levar por máximas más. Assim, para ele o mau não reside em um objeto ou impulso, mas justamente nas regras utilizadas pelo agente para guiar sua ação. Aquilo que é bom ou mau não o é "por natureza", se natureza significar algo diferente do fundamento de uma ação. Acerca disso, Kant é contundente: "o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima." (AA VI, *Rel.*, 21). Tais fundamentos não podem ser reduzidos a *causas naturais* sob o risco de se negligenciar aquilo que é básico à moral kantiana: a liberdade.

Kant explica da seguinte maneira:

> Quando, pois, dizemos "o homem é bom por natureza" ou "o homem é mau por natureza", tal significa tanto como: "contém um primeiro fundamento (para nós impenetrável) da adopção de máximas boas ou da aceitação de máximas más (contrárias à lei); e [contém-no] de modo universal enquanto homem, portanto, de forma que por essa mesma adopção expressa simultaneamente o carácter da sua espécie." (AA VI, *Rel.*, 21)

Por isso ele ressalta que embora as propensões a agir de uma maneira ou outra sejam *inatas*[26] ao gênero humano, não é pelas causas naturais que se mede o mérito ou a culpa de um indivíduo ser bom ou mau. Ao contrário, cabe a cada indivíduo a responsabilidade pelas máximas que escolhe seguir em suas ações.

---

[25] AA VI, *Rel.*, 22

[26] "diz-se inato simplesmente no sentido de que é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (na mais tenra juventude retrocedendo até ao nascimento) e, por isso, é representado como presente no homem à uma com o nascimento; não que o nascimento seja precisamente a causa dele." (AA VI, *Rel.*, 21)

* * *

Com o intuito de explicar a disposição originária para o bem e a propensão para o mal que se pode observar na natureza humana (feitas todas as ressalvas acerca do termo natureza aqui), cabe analisar de maneira detalhada o argumento das duas primeiras seções do da Primeira Parte do texto da *Religião*, cada uma dedicada a um desses tópicos.

Na seção dedicada à disposição originária para o bem, Kant enumera três classes de elementos de determinação. A primeira delas seria a disposição para a *animalidade,* enquanto ser *vivo*. Esta não envolveria a razão, mas seria apenas fruto do amor de si. Esta disposição seria tríplice, apontando para a conservação de si, para a propagação da espécie e para um impulso de sociedade com os outros homens. Ainda assim, seria um nível em que haveria de ausência de leis, no qual a brutalidade da natureza seria o único fator. A segunda disposição seria uma disposição para a *humanidade*, enquanto ser vivo e *racional*. Kant a relaciona a um "amor de si que compara" (e que, portanto, precisa da razão para isso). Aqui, a rivalidade e a obtenção de um valor a partir da opinião dos outros surgem como motor para a cultura.[27] Em terceiro lugar, Kant fala da disposição à *personalidade*, que guarda forte relação com o respeito à lei moral como móbil suficiente ao arbítrio. Em suas palavras, "a mera ideia da lei moral, com o respeito dela inseparável, não pode em justiça denominar-se uma *disposição* para a *personalidade*; é a própria personalidade (a ideia da humanidade considerada de modo plenamente intelectual)." (AA VI, *Rel*., 28)

Enquanto o bem é tratado a partir de "disposições originárias", o mal o é a partir de uma "propensão"[28]. Qual seria a diferença entre ambas? Kant inicia a segunda sessão da Primeira Parte da *Religião* explicando aquilo que ele entende por uma propensão. Em suas palavras: "Por *propensão* (*propensio*) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral." (AA VI, *Rel.,* 28). Para Kant, a propensão pode ser representada como inata ou adquirida[29], e é isso que a distingue de uma disposição. Tal propensão para o mal está presente

---

[27] AA VI, *Rel,* 27

[28] Kant distingue entre "propensão" e "inclinação". Ele define a *propensão* apenas como *predisposição* para algo. Quando é feita a experiência, torna-se então uma *inclinação*. Um grau intermediário entre eles seria o *instinto*, tratado por Kant como uma "a necessidade sentida de fazer ou saborear algo de que não se tem ainda conceito algum". A *paixão* é entendida como uma "inclinação que exclui o domínio sobre si mesmo". (cf. AA VI, *Rel.*, 29)

[29] Entre as representações não inatas, Kant distingue entre uma propensão *adquirida* e uma propensão *contraída*; elas seriam boa e má, respectivamente.

em todos os humanos, inclusive naqueles que agem conforme máximas boas: faz parte daquilo que Kant chama em seu texto de "natureza humana".

Kant distingue, então, três graus diferentes de "propensão"[30], sendo elas: em primeiro lugar, a *fragilidade* da natureza humana (debilidade em relação à observância das máximas). Em segundo lugar, a *impureza do coração*, que Kant relaciona às ações feitas conforme ao dever, mas não por dever. E em terceiro lugar, a *malignidade*, que vem a ser a ação feita a patir de móbis que não sejam morais.

A questão toda do mal radical parece ser a de entender não alguma limitação que porventura leve os homens a não agir pelo dever, mas sim o fato de que pode haver um agente que não *queira* agir moralmente. Francisco Javier Herrero comenta esse ponto da seguinte forma:

> Se para Kant parecia impossível a perfeita conformidade com a lei moral, o extremo oposto apresenta-se como o impedimento mais grave para a realização do Soberano Bem, ou seja, a perfeita *desconformidade* da liberdade com a lei. Se antes parecia uma limitação no "poder" do homem na realização do "dever" de promover o fim-término, limitação fundamentada na finitude humana, agora surge a possibilidade de outra limitação, muito mais profunda desse "poder" da liberdade finita, que *livremente* pode perverter a si mesmo. (HERRERO 1991, p.48)

3.3 Obrigação moral e a necessidade da religião: uma análise do Prefácio

Se olharmos com mais atenção o Prefácio do texto da *Religião*, é possível dizer que Kant recupera ali os resultados gerados pela *Crítica da Razão Prática.* Ele o faz em dois movimentos, que correspondem em grande medida aos elementos presentes na *Razão Prática*. No primeiro, ele retoma certos elementos da Analítica e no seguindo, da Dialética. Analisá-los mesmo que de forma breve pode nos ajudar a delimitar qual a relação buscada por Kant entre moral e religião. Outra consequência importante para nossos propósitos é entender determinada concatenação entre tais textos visto que, como já o dissemos em outros momentos, são frutos de datas completamente distintas da produção bibliográfica de Kant. Dito isto, vamos aos dois movimentos aos quais nos referíamos.

No primeiro deles, Kant se mantém próximo do que afirma já na Analítica da *Segunda Crítica*. Ele retoma rapidamente a questão da objetividade prática nos termos de uma lei que

---

[30] AA VI, *Rel.*, 29 e ss.

obriga incondicionalmente. Assim, ele busca mostrar que a lei moral tem sua origem na ideia de liberdade do homem e sua obrigação é condicionada apenas ao próprio conhecimento do dever, não podendo estar subordinada a nenhum fim. Kant inicia o Prefácio com a seguinte constatação:

> A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre eu, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. (AA VI, *Rel*, 3)

Dissemos que Kant afirma isso de maneira quase retórica porque a ênfase que ele dá no Prefácio parece muito maior no segundo movimento que é, justamente, a parte que trata como consequência necessária da obrigação moral a projeção de um incondicionado. Sem adiantar os pontos, continuemos a análise dessa retomada de temas caros à primeira parte da *Crítica da Razão Prática.* A moral tomada isoladamente não necessita de mais do que a mera forma do dever para que se imponha, ou ainda, nas palavras de Kant, "a Moral não necessita em geral de nenhum outro fundamento material de determinação do livre arbítrio, isto é, de nenhum fim, nem para reconhecer o que seja dever nem ainda para impelir a que ele se leve a cabo; mas pode e até deve, quando se trata de dever, abstrair de todos os fins." (AA VI *Rel*, 3)

Nesse primeiro parágrafo do Prefácio o intuito de Kant é mostrar que a moral não necessita de nenhuma representação para além da mera representação da lei para que seja reconhecida como tal e se imponha aos seres racionais. Ela determina por si só a vontade dos agentes livres, sem que seja necessário outro fundamento. Em outras palavras, "a Moral, em prol de si própria (tanto objetivamente, no tocante ao querer, como subjetivamente, no que diz respeito ao poder), *de nenhum modo precisa da religião*, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática." (AA VI, *Rel*, 3, grifo nosso). Ora, mas onde surgiria então, a necessidade de se pensar e escrever sobre a religião? A que ela responderia? Qual seria seu lugar no projeto crítico?

* * *

Para responder essas questões, cabe uma pequena digressão. Há pelo menos três referências significativas nas quais Kant afirma que a base de seu projeto seria concebida a partir da resposta a três questões fundamentais à razão pura: "o que posso conhecer?", "o que

devo fazer?" e "o que me é permitido esperar?". A essas três questões, responsáveis pela unidade dos interesses da razão pura, se seguiriam a pergunta pelo que é o homem.[31]

As duas primeiras questões, a saber, a questão epistemológica e a questão moral podem ser facilmente remetidas às duas primeiras críticas. "O que posso saber?", uma questão teórica por excelência que possibilitou Kant reabilitar a finitude da razão humana como algo positivo ao conhecimento, que possui como resultado a assim-chamada "revolução copernicana". "O que devo fazer?", por sua vez, é uma questão prática que possui seu desenvolvimento a partir da exposição de uma razão pura prática que se baseia na concepção de relativa objetividade à ideia de liberdade. Quanto à terceira questão, ela se daria na intersecção entre os domínios teórico e prático. Ora, em uma correspondência de 1793, não por acaso o ano de publicação de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, nosso autor afirma que a questão pelo que é permitido esperar seria uma questão própria à religião.

> O plano que eu havia feito há muito tempo para o trabalho que quero empreender no domínio da filosofia pura tinha como fim resolver as três questões seguintes: 1) o que posso saber? (metafísica). 2) O que devo fazer? (moral). 3) O que posso esperar? (religião). Questões às quais se sucede a quarta: o que é o homem? (antropologia; eu dei um curso durante mais de 20 anos sobre essa questão). Com esse livro que está vindo, *A Religião nos Limites etc.,* eu tentei conduzir bem a terceira parte de meu plano; ... (Carta a Karl Friedrich Stäudlin, 4 de maio de 1793, tradução nossa)

Esse plano já aparece também no Segundo Capítulo da Doutrina do Método ("O Cânone da Razão Pura") da *Crítica da Razão Pura*.[32] Neste, aliás, a terceira pergunta ganha uma formulação esclarecedora: "se eu faço o que devo, o que posso então esperar?" (KrV B833). Dito deste modo, fica possível perceber mais claramente o porquê de a terceira questão da razão pura ser ao mesmo tempo prática e teórica. Começa a ficar claro também de que maneira se relacionam religião e moral. A religião responderia pela esperança que se pode ter de atingir a felicidade quando se age de forma moral.

É importante perceber que a religião propriamente dita não é a única forma possível de responder pela junção entre moralidade e felicidade. É frequente nos textos de Kant termos mais de uma resposta possível para determinadas questões. No tocante à articulação entre moralidade e felicidade, uma resposta possível é dada a partir da Dialética da *Crítica da Razão*

---

[31] Nos referimos aqui à *Crítica da Razão Pura,* à *Lógica de Jäsche* e à Carta a Karl Friedrich Stäudlin em 4 de maio de 1793. É importante notar de saída que a quarta pergunta (antropológica) não aparece na *Crítica da Razão Pura*.

[32] Aparece em partes. A quarta questão não está na *Crítica da Razão Pura.* Entretanto nos utilizamos das formulações da *Crítica* pois é onde a terceira pergunta ganha, a nosso ver, formulações mais interessantes.

Prática. Uma segunda resposta seria possível a partir da filosofia da História. Uma terceira resposta que de alguma maneira retoma em partes as duas anteriores é dada a partir da religião.

Assim, "o prático apenas conduz, como um fio condutor, à resposta da pergunta teórica, e, à medida que esta se eleva, à resposta da pergunta especulativa." (KrV B833). Kant reiterara no início deste Segundo Capítulo a primazia da razão prática, ou do uso prático da razão pura, visto que esta possui como fim último a resolução de problemas cuja importância mais expressiva (embora não a única) se dá através do campo prático.

> Pois toda *esperança* se dirige à felicidade e é, com vistas ao prático e à lei moral, exatamente o mesmo que o saber e a lei natural com relação ao conhecimento teórico das coisas. A esperança acaba por conduzir à conclusão de que existe algo (que determina o último fim possível) *porque algo deve acontecer*; e o saber, à de que existe algo (que atua como causa suprema) *porque algo acontece*. (KrV B833)

A religião surge, no interior do projeto crítico, quase como uma consequência da questão acerca da moralidade. Robert Theis procura relacionar a terceira pergunta (da qual ele retira o tema da *esperança* em Kant) e o texto da Religião, sobretudo em sua parte dedicada ao mal radical.[33] Para tal, ele reconstrói as seguintes teses da doutrina do mal radical. Primeiro, a tese de que a natureza humana tem uma disposição originária para o bem (e que, assim sendo, o bem está em consonância com a liberdade da vontade). Disso ele retira que a liberdade é orientada em direção ao bem. A segunda tese seria a de que há nos humanos uma propensão ao mal. Esta, ao contrário da disposição originária ao bem, seria contingente. A afirmação da propensão ao mal, segundo ele, não leva Kant a cair em um fatalismo.

Theis nos propõe a seguinte questão: se os humanos são maus por natureza, então toda a possibilidade de esperança está destruída? Para ele, a resposta é negativa e encontra respaldo nas Observações dessa Primeira Parte da *Religião.* A esperança depende de se pensar uma reabilitação dessa disposição originária para o bem. Trata-se de uma revolução ou conversão que se daria sobretudo a partir dos costumes. Acreditamos, para além de seu artigo, que o tema da comunidade ética se encaixa muito bem nessa perspectiva.

* * *

Todavia, com relação ao Prefácio do texto da *Religião*, é o segundo movimento que nos interessa mais de perto. Se no primeiro ele retomava o cerne da Analítica, agora ele retoma

---

[33] Cf. THEIS 2003

em elementos chaves da Dialética da *Crítica da Razão Prática,* mesmo se busca ir além dela. Se, como vimos, na Dialética da Segunda Crítica Kant esboça um modelo que possibilite pensar a articulação entre a objetividade moral e sua realização, o texto da Religião, tendo como fio condutor a questão acerca do que é permitido esperar quando se age moralmente, parece apresentar as possibilidades que concretização desse modelo.

Se a ênfase era primeiramente mostrar que é preciso abstrair toda a finalidade para *fundar* a moral, a virada no argumento parece estar em dizer que há uma relação necessária entre moralidade e finalidade não como fundamento, mas como *consequência*. Há uma certa finalidade que resulta de se pensar a moral: a determinação de uma lei possui certos efeitos na representação. Dessa forma, "nenhuma determinação da vontade pode se dar no homem sem qualquer relação a um fim, porque a determinação não pode ser sem efeito, efeito cuja representação, senão como fundamento de determinação da vontade e como um fim antecedente da intenção, mas como consequência de sua determinação pela lei, em vista da qual um fim deve poder ser admitido (*finis in consequentia veniens*)" (AA VI, Rel, 4, tradução nossa). A projeção dessa finalidade responde não pela questão acerca de *como* agir, mas *em que direção agir*.

Mas como pensar esse quadro em comparação com a filosofia da História? Se, por um lado, aqui uma representação parece admitir necessariamente a projeção de um sentido que deriva dela, na filosofia da História, esse sentido é, aparentemente, dado de saída. Lá, havia a pressuposição de uma teleologia na natureza que organiza e dá sentido a todas as outras representações.

Haveria, portanto, aos olhos de Kant, uma finalidade que emerge da própria representação da lei moral e que seria necessária para se pensar a satisfação do agente (cf. AA VI, *Rel*, 5). Tais conceitos seriam necessários a partir da pressuposição de conceitos morais. Haveria um esforço de totalização próprio ao exercício racional pela busca de um ponto de convergência no qual todos os fins devem se unir; mais uma vez, Kant se utiliza do conceito de Sumo Bem como sendo essa instância reguladora. É importante notar, portanto, que "a moral conduz infalivelmente à religião, onde ela se alarga até chegar à ideia de um Legislador moral todo poderoso, exterior ao homem que contém em sua vontade o fim último (da criação do mundo) que é e deve ser ao mesmo tempo também o fim último do homem." (AA VI, *Rel*, 6, tradução nossa).

3.4 Entre o individual e o coletivo

O que se segue ao Prefácio é a apresentação das quatro partes que compõem o opúsculo da Religião. Para nos aproximarmos do que Kant entende por *comunidade ética*, nos deteremos sobretudo na Terceira Parte desse mesmo texto, onde esse conceito é introduzido. Nas partes três e quatro Kant "se concentra na natureza moral humana do ponto de vista coletivo, nos termos de definir e explicitar como a adoção e o manejo dos princípios morais e as relações humanas intersubjetivas se influenciam esse determinam mutuamente" (PINHEIRO 2012, p.15). Dessa maneira, se traça aqui uma passagem do âmbito individual (nos termos do *mal radical*, ao qual ele dedica as duas primeiras partes de seu texto) para o âmbito coletivo. O conceito de *comunidade ética* busca pensar como e em que medida é o modo pelo qual se estabelecem as relações entre os homens que define e cria o mal moral.

* * *

A Terceira Parte da *Religião* se intitula justamente "Sobre a vitória do bom princípio sobre o mal e da fundação de um reino de Deus sobre a Terra". Kant a começa com a constatação de que a luta entre os princípios bom e mau nos seres humanos (mesmo naqueles cuja vontade é moralmente boa) não tem fim. Libertar-se do mau princípio seria, para ele, liberar-se de uma espécie de dominação e constituiria o maior ganho que se pode obter. Entretanto, ela não é possível. Kant prossegue explicando que o ser humano está em tal situação por falta *própria* e que dessa maneira ele seria *obrigado* a utilizar de sua própria força para livrar-se do princípio mau. Mas como, afinal? Para o autor, o homem pode chegar à conclusão errada de que esse perigo não provém de sua "natureza bruta" (no sentido de um homem isolado), mas dos homens com os quais ele estabelece vínculos.

Sendo assim, os seres humanos só se tornariam pobres (miseráveis) na medida em que se imaginam observados por outros que poderiam tomá-los como tal e desprezá-los. As inclinações más não os perturbam até que eles estejam vivendo *entre seus iguais.* Vai nessa direção o seguinte passo do texto: "basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros." (AA VI, *Rel.*, 94).

Isso quer dizer que, embora haja uma propensão natural para o mal em cada indivíduo, ela só se manifesta de forma mais explícita quando eles se encontram em sociedade. A solução para que a sociedade não seja fonte de corrupção, mas sim de edificação moral é justamente

mudar a forma como ela é constituída e os propósitos nos quais se apoia. Seria necessário, portanto, encontrar um meio de

> erigir uma união de todo verdadeiramente encaminhada à prevenção deste mal e ordenada ao fomento do bem no homem, como uma sociedade consistente e sempre em expansão, que tem em vista simplesmente a manutenção da moralidade e que, com forças unidas, se oporia ao mal, então, por muito que o homem singular pudesse ter feito para se subtrair ao domínio do mal, este mantê-lo-ia sempre no perigo da recaída sob o seu domínio. (AA VI, *Rel*, 94)

A "dominação do bom princípio" não é alcançável a não ser pelo estabelecimento de uma sociedade *segundo* as leis de virtude e *a serviço* delas. Se constituiria assim uma sociedade onde a razão se apresenta a todo o gênero humano como uma tarefa a ser realizada, ou ainda, Kant o diz com termos mais fortes, como um *dever.* Essa é, em linhas gerais, uma definição possível de uma sociedade ou comunidade ética. Kant trabalha com uma distinção importante entre "sociedade" [*Gesellschaft*] e "comunidade" [*gemeines Wesen*].[34] Enquanto a sociedade pode ser entendida apenas como uma reunião organizada de indivíduos, os membros de uma comunidade carregam consigo uma ideia de *pertencimento.* Esse pertencimento a um grupo, para além de laços organizacionais, permite que haja a construção de algo *em conjunto*. No caso, a comunidade ética aparece como uma resposta à corrupção moral dos homens: a luta do bom e do mau princípios não pode ser vencida de forma isolada.[35]

A comunidade ética é uma forma de união bastante peculiar entre os homens. Trata-se de uma ligação que se estabelece entre os indivíduos para além dos laços jurídicos. Tal ligação, aliás, não deve depender do direito positivo, sob o risco de não ser mais uma comunidade ética. Trata-se de um "pacto coletivo em prol da moralidade"[36], no qual os indivíduos reconhecem a necessidade de criar um ambiente que propicie o agir moral. Dessa maneira, é possível pensar nos termos de um "pacto de confiança", visto que é preciso abrir mão das liberdades ampliadas das quais se dispõe no estado de natureza ético. A peculiaridade aparece quando não há um

---

[34] Cf. AA VI, *Rel*, 94. A primeira definição que Kant dá nessa Terceira Parte de uma *sociedade ética* é a de uma associação de seres humanos sob as simples leis de virtude, constituída a partir do que prescreve a *ideia* dela. Já chamamos atenção para o uso de sociedade enquanto *Gesellschaft*. Aqui ele se utiliza desse termo tanto para uma "sociedade ético-civil" quanto para uma "sociedade jurídico-civil". Ambas seriam intrinsecamente diferentes entre si; o ético e o jurídico não seriam obrigatoriamente coincidentes e esse ponto nos interessa. Há, no entanto, uma passagem sutil entre a *"etische Gesellschaft*" (sociedade ética) e a "*ethisch-bürgerliche Gesellschaft*" (aqui traduzida como sociedade ético-civil), também chamada de comunidade ética, "*ethisches gemeines Wesen*". A diferença entre a sociedade ética e a comunidade ética é a publicidade das leis, ressalta ele logo em seguida. Poderíamos nos perguntar, no entanto, qual o critério de publicização de leis da virtude? Qual seria o procedimento possível para que houvesse a publicização das normas morais sem que isso se tornassem normas jurídicas?

[35] Cf. PINHEIRO 2012, p.61

[36] Cf. PINHEIRO 2012, p.63

contrato ou uma garantia jurídica de que o indivíduo retribua a ação sem lograr aquele que agiu moralmente. Para que tudo funcione, é preciso que os pertencentes a uma determinada comunidade criem a confiança de que todos agirão moralmente. Assim, se torna essencial pensar no *ambiente* em que uma comunidade ética se instaura. Talvez por conta disso exatamente seja necessário pensa-la em sua dinâmica com as instituições políticas. A partir disso, poderíamos pensar a relação entre indivíduo e coletividade da seguinte maneira:

> É nesse sentido, enfim, que se pode afirmar que o progresso instituído sob um propósito moral não brota do indivíduo e difunde pela coletividade; mas, em contrapartida, é o avanço moral da coletividade que facilita o aperfeiçoamento moral do indivíduo singular, que não só o estimula como também o torna menos suscetível ao assédio imoral advindo dos outros (PINHEIRO 2012, p.64)

O excerto acima, retirado da tese de doutorado de Letícia Machado Pinheiro sintetiza bem a forma como se articulam o individual e o coletivo no que diz respeito ao aperfeiçoamento da moralidade. Esse jogo entre os dois pode causar certo estranhamento se se tem uma leitura unilateral da moralidade kantiana. Mesmo para Kant a moral não é – e não pode ser – feita *apenas* de normatividade. Tal normatividade precisa de um contexto de aplicação. De alguma maneira nesse percurso o progresso coletivo deve anteceder o progresso individual[37], visto que sem o esforço coletivo não haveria um ambiente que sustentasse a ação moral. Dessa forma sim se cairia na bem conhecida "objeção formalista" à moral kantiana. Todavia seria contraditório pensar, depois de nosso percurso pelos opúsculos de História, por exemplo, que o indivíduo é completamente passivo em relação a esse processo.

Pensar a religião em sua relação com as instituições políticas é pensar em uma via de mão dupla. Propomos como tese geral que é a formação de uma determinada forma de organização política que possibilita ou ao menos propicia o aparecimento de uma comunidade ética. Em complementariedade a isso, devemos levar em consideração também posições como a de Bernd Dörflinger, para quem a presença da religião pode ajudar o Estado concreto a perseguir e alcançar sua finalidade.[38] Essa questão retornará na seção 5 desse mesmo capítulo, de maneira a problematizar a relação entre os Estados materiais e as Igrejas visíveis.

---

[37] Cf. PINHEIRO 2012, p.63

[38] Não problematizaremos aqui o que se entende por "finalidade" do Estado. No artigo de Dörflinger, ele busca pensar a relação entre Estado e Igrejas *concretas*, o que é muito importante de ser ressaltado. Dito isso, ele define a finalidade de um Estado material/concreto da seguinte maneira: "A finalidade material do Estado empírico é o bem-estar de seus cidadãos sob os aspectos que só podem ser resolvidos coletivamente, dos quais faz parte, por exemplo, a finalidade da paz. Também a finalidade material do Estado empírico se mantém na imanência do bem-estar secular, terreno. Kant defende decididamente a opinião de que "não é tarefa do governo preocupar-se com a bem aventurança futura dos súditos e apontar-lhes o caminho para isso" (AA VII, 59)." (DÖRFLINGER 2009, p.9)

O conceito de comunidade (sobretudo enquanto *gemeines Wesen*) traz em si também a ideia da construção de algo em conjunto. O estabelecimento de uma "vida em comum", defendemos, é um passo importante para a efetivação da vida ética. Esse tema está presente de algum modo na discussão anterior à *Religião nos Limites da Simples Razão*. Em textos anteriores à década de 90, Kant já buscava a resposta pela efetivação da moralidade e pela articulação entre as leis morais, como procuramos apontar, em linhas bem gerais, na sessão dedicada à gênese do conceito de comunidade ética.

3.5 A analogia fundamental

3.5.1 Sobre o conceito de analogia

O §58 dos *Prolegômenos a toda a metafisica futura* de Kant é muito elucidativo quando se trata de entender o significado preciso que Kant dá ao conceito de analogia. Em uma determinada nota, ele diz:

> Assim, existe uma analogia entre a relação jurídica de ações humanas e a relação mecânica de forças motrizes: nada posso fazer contra outrem sem lhe dar um direito de, nas mesmas condições, fazer o mesmo contra mim; igualmente, nenhum corpo pode agir sobre outro com a sua força motriz sem que, deste modo, o outro reaja sobre ele na mesma medida. Aqui, o direito e a força motriz são coisas inteiramente dissemelhantes, mas existe na sua relação uma completa semelhança. Por meio de uma tal analogia, posso, pois, dar um conceito de relação entre coisas que me são totalmente desconhecidas. (AA IV, *Proleg.*, 357)

Assim, podemos pelo menos indicar que na analogia não se trata de comparar sem mais dois elementos completamente diferentes. O que está em questão na analogia é a comparação de duas relações que, estando presentes em elementos diferentes, se mantém a mesma. Tendo isso em vista, podemos entender melhor como se constrói a analogia entre comunidade ética e comunidade política, sendo que os dois elementos são completamente distintos, mantendo entre si apenas uma relação estável.

3.5.2 Sobre a analogia entre comunidade ética e comunidade política

Talvez um dos pontos que mais salta às vistas quando se pensa o conceito de comunidade ética da maneira como ele é apresentado na Terceira Parte do texto da *Religião* seja justamente sua construção em analogia com a comunidade política. Entender tal analogia nos parece fundamental para entender aquilo que é central ao conceito de comunidade ética, a saber, a construção de uma vida em comum no todo da humanidade que se paute apenas pelas leis de virtude. O fato da forma desse conceito decorrer da própria formulação de uma comunidade política pode causar estranhamento, já que ambas diferem naquilo que é mais substancial: a maneira e os pressupostos sobre os quais cada comunidade se estabelece. Comunidades ética e política, afinal, não podem coincidir. Vem daí, portanto, a necessidade de delinear os limites de tal analogia, apresentando aquilo que, ao menos em um primeiro momento, pode resultar em problemas de interpretação.

Quando Kant apresenta a analogia, ele o faz da seguinte maneira:

> Existe, no entanto, entre ambas [comunidade ética e comunidade política], consideradas em geral como duas comunidades, uma certa analogia, em atenção à qual a primeira [comunidade ética] se pode chamar também *Estado ético*, i.e., um *reino* da virtude (do princípio bom), cuja ideia tem na razão humana a sua realidade objetiva bem fundada (como dever de se unir em semelhante Estado), embora subjetivamente jamais se pudesse esperar da boa vontade dos homens que eles se decidiriam a trabalhar em concórdia em ordem a tal fim. (AA VI, *Rel,* 94)

Leticia Machado Pinheiro explora o fato de que, ao menos à primeira vista, tal analogia é estranha ao próprio conceito de comunidade ética, visto que elas (comunidades ética e política) se diferem em pelo menos três pontos, sendo eles: 1) dependência ou não de leis externas; 2) presença de um juiz; 3) presença de uma autoridade pública.[39] Ela prossegue lançando a seguinte hipótese:

> A aparente contradição do paralelo proposto por Kant entre os estados de natureza jurídico e ético se dissipa na medida em que se realça o fato de ele estar propondo tal comparação no contexto da comunidade ética, caracterizada primordialmente em vista de um operar moral em que o indivíduo deve entender sua conduta como parte de um proceder coletivo. (PINHEIRO 2012, p.50)

A isso tudo ela soma ainda, a nosso ver de maneira muito acertada, a ideia de que "a comunidade ética é constituída por leis públicas e que ela requer um legislador" (PINHEIRO

[39] Cf. PINHEIRO 2012, p.50

2012, p.50).[40] Acrescentaríamos a isso a observação de que a forma mais acabada de uma comunidade ética é a Igreja invisível. Isso é importante porque Kant reivindica também para a Igreja, ao menos enquanto instituições concretas e visíveis, o processo de esclarecimento.[41]

O que é mais evidente na analogia é aquilo que podemos chamar de "forma bruta" em que ela se estabelece. Assim chamamos a oposição básica entre um estado de natureza e a comunidade que dele decorre. Com efeito, Kant é explícito ao dizer que da mesma forma que há um estado político-jurídico e a pressuposição de um estado de natureza anterior a ele, também assim funcionaria para a ética. Como consequência, não há apenas uma comunidade ética, mas também a pressuposição de um estado de natureza anterior a ela.

Ele apresenta o estado de natureza de maneira muito próxima à formulação hobbesiana, recorrendo uma imagem de uma guerra de "todos contra todos".[42] Trata-se de um estado de ampla desconfiança dos indivíduos entre si e no qual não há garantias para uma boa ação. Assim o é tanto juridicamente quanto moralmente. Todavia é preciso levar em conta que isso toca em um ponto fundamental à moral kantiana: no estado de natureza haveria critérios para distinguir o certo do errado, o bom do mau ou tais critérios seriam apenas visíveis no estado em que já há uma união entre os homens? Dizer que a moralidade precisa de uma comunidade ética para se efetivar minimamente não quer dizer que a moralidade seja fruto do grupo de pessoas que assim age. A razão continua atuando e todos os esforços de Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ou na *Crítica da Razão Prática*, por exemplo, não foram em vão.

Por conta disso exatamente, é preciso perceber que Kant guarda uma diferença fundamental entre os estados de natureza ético e jurídico-político. Ele caracteriza ambos pela ausência de leis externas. Acontece que apenas a comunidade política precisa de leis externas para se instituir. Há uma diferença fundamental entre o campo da ética e o campo jurídico-político no que diz respeito à qualidade das leis das quais eles dependem para se realizar. Mesmo que uma "comunidade" se caracterize pela presença de leis públicas, a instituição de leis externas é própria apenas à comunidade política. As leis morais (das quais dependem a

---

[40] À primeira vista, podem parecer elementos que pertencem apenas à comunidade política. Eles são, no entanto, muito caros à ideia de comunidade ética também.

[41] Cf. AA VIII, *WA*, 38

[42] É importante notar aqui que a referência a Hobbes é feita pelo próprio Kant a certa altura do texto da *Religião* (cf. AA VI, *Rel,* 97). Não cabe aqui discutir os limites dessa comparação com o estado de natureza hobbesiano, visto que, à parte a imanente guerra, os dois parecem apresentar diferenças significativas. Em seu livro *A Política Tensa*, Ricardo Terra procura marcar algumas diferenças no seguinte sentido: "Kant concorda com Hobbes, mas a modificação que propõe a seu texto indica a não preocupação com possíveis hostilidades efetivas, e sim com a questão do direito. O estado de guerra não é o de guerra efetiva de todos contra todos, mas uma situação em que não há uma autoridade pública, um tribunal que determine o que compete a cada um. Neste estado cada um é juiz em causa própria e para se defender ninguém possui nenhuma garantia, a não ser sua própria força." (TERRA 1995, p.33)

comunidade ética) são uma regulação interna do arbítrio, enquanto a comunidade política (entendida aqui como o Estado em seu sentido amplo) depende da externalidade das leis (e normalmente da possibilidade de aplicação de penas e sanções) para regular as ações humanas.

Um ponto importante ainda não mencionado é que o estado de natureza ético é um estado de "permanente combate ao bom princípio" (AA VI, *Rel*, 97). Assim, é preciso perceber a inerência do bom princípio no ânimo humano, como ele já havia mostrado nas primeiras partes do texto. Como resultado, é possível dizer que Kant assume que nesse estado não há ainda a *internalidade* das leis morais.[43] É importante lembrar, que o estado de natureza no campo ético não significa que as leis não existam e sim que elas não são seguidas pelos agentes.[44]

Kant define ainda o estado de natureza ético como um "estado de incessante assédio pelo mal, que se encontra no homem e, ao mesmo tempo, em todos os outros – os quais (...) corrompem uns aos outros e de modo mútuo a sua disposição moral" (AA VI, *Rel*, 97). Vemos assim que o indivíduo sozinho não pode garantir que sua disposição seja sempre baseada no bom princípio. Por mais que eles sejam "animados" pelo bom princípio, há o risco de que se caia sempre novamente sobre a dominação do princípio mau. Isso acontece pela falta de um princípio unificador. É possível retomar as primeiras partes do texto da *Religião* a partir do seguinte comentário de Letícia Machado Pinheiro, lembrando que "Kant apresenta um argumento no qual a presença do próximo é identificada como uma ameaça à condição moral do indivíduo, de modo que é permitido dizer que as causas do domínio do mal moral sobre o homem estão intimamente vinculadas ao convívio social." (PINHEIRO 2012, p.23). A vida em comunidade, por sua vez, aparece como uma solução coletiva a um problema que surge da própria convivência com os outros indivíduos.

Aqui reencontramos um aspecto importante do conceito mesmo de comunidade ética, do qual partimos: trata-se da união dos homens segundo um propósito moral. E isso faz toda a diferença. É uma união que se dá por laços que não dependem de coerção externa. É preciso que o indivíduo se posicione como pertencente à comunidade de todos os homens – para usar uma formulação próxima ao uso público da razão cunhado no célebre texto de Kant sobre o *Esclarecimento*.

Kant reivindica, já o mencionamos, o esclarecimento também para as instituições religiosas. Isso significa que há um progresso possível também nesse âmbito. Por um lado, o

---

[43] PINHEIRO 2012, p.51

[44] A existência ou não de leis (ao menos éticas) seria um ponto de divergência significativo se fôssemos explorar mais a fundo a relação com o estado de natureza de Hobbes, aberta pelo próprio Kant. Para a ocasião dessa Dissertação, fica apenas indicado.

sacerdote não pode questionar a religião ou seus rituais no exercício de sua função de sacerdote (visto que ele está fazendo o uso privado de sua razão). Por outro lado, é salutar que esse mesmo sacerdote escreva e submeta suas análises e opiniões ao seu público. Isso nos leva a pensar a relação entre ideia e efetividade não só no par "constituição civil perfeita" *vs*. "estados efetivos", mas também no par "Igreja invisível" *vs.* "igrejas visíveis".

3.6 Notas sobre a relação entre os Estados efetivos e as igrejas visíveis

Até aqui procuramos mostrar que há uma relação entre comunidade ética e comunidade política que se dá na seguinte direção: a comunidade ética precisa da comunidade política para existir. Buscamos, nessa sessão, analisar a relação entre comunidade ética e comunidade política nos termos da relação entre Igrejas *visíveis* e Estados *efetivos*. Pensando essa relação específica, é possível enumerar três pontos de contato entre essas duas instituições.

O primeiro, que nos interessa mais de perto, vai no sentido de dizer que não só a comunidade ética depende da comunidade política para existir, mas uma vez efetivada, a comunidade ética pode exercer uma função complementar à comunidade política para que determinados *fins da política* se realizem. Sobre esse aspecto, Bernd Dörflinger defende que o Estado deve tolerar a religião pois apesar de se ater ao direito ele deve se interessar pela eficácia das leis morais. Isso porque a observância das leis morais por parte dos cidadãos os faria também ser mais comprometidos com o seguimento do direito. Em suas palavras:

> Quando, porém, os indivíduos aceitam o princípio do direito não pela razão exterior da ameaça do uso de coerção, e sim se impõem esse princípio por um ato autônomo de auto-comprometimento, quando, portanto, eles o transformam numa lei moral-prática, a vigência do princípio está garantida por uma razão mais confiável e forte do que a ameaça do uso de coerção. Neste ponto, pode-se considerar justificada a razão pela qual o Estado, embora só possa promover legalidade e não moralidade através de sua própria atuação, ainda assim tem interesse de que em seu âmbito de vigência a moral seja ensinada. (DÖRFLINGER 2009, p.11)

Todavia essa tolerância (e mesmo proteção) das formas históricas de religião deve possuir um limite, visto que ele aponta para o fato de que as Igrejas visíveis podem não respeitar seu lugar. A letra do texto de Kant é clara ao dizer que a formação de uma comunidade ética é salutar ao Estado:

> Toda a comunidade política pode decerto desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde os seus meios de coação

> não chegam – porque o juiz humano não pode perscrutar o interior dos outros homens – ali operariam o requerido as disposições de ânimo virtuosas. (AA VI, *Rel*, 95)

Nesse trecho Kant parece admitir, então, que o Estado pode desejar que estejam nele comunidades éticas pois assim os indivíduos seguiriam de forma ainda mais certa as leis do direito. O que chama atenção é que isso significa dizer que não há uma contradição entre as leis de direito e as leis de virtude nem na – por ausência de termo melhor – "configuração empírica" das leis de direito e das leis de virtude por meio das leis estatuárias das Igrejas visíveis. Com efeito, Kant diz explicitamente que a comunidade ética deve tolerar as restrições impostas pela comunidade política em que está inserida. Os deveres de cidadãos do Estado não podem estar em conflito com nada que exista na comunidade ética. O Estado, por sua vez, pode se interessar pela eficácia das leis éticas, na medida em que isso contribuiria para a manutenção do direito.

O segundo ponto que nos parece importante para se pensar a relação entre Estado efetivo e as Igrejas visíveis é a admissão de Kant de que as comunidades éticas particulares (igrejas visíveis) podem estar em um estado de natureza umas em relação às outras. É curioso porque da mesma maneira que um Estado pode estar bem instituído, mas manter uma relação conflituosa com os outros Estados, pode acontecer de haver uma comunidade ética particular estabelecida que esteja em conflito com as demais comunidades éticas.

> Além disso, visto que os deveres de virtude dizem respeito a todo o gênero humano, o conceito de uma comunidade ética está sempre referido ao ideal de uma totalidade de todos os homens e nisso se distingue do de uma comunidade política. Por conseguinte, uma multidão de homens unidos nesse propósito não pode, todavia, chamar-se a própria comunidade ética, mas somente uma sociedade particular que tende para a unanimidade com todos os homens (inclusive, com todos os seres racionais finitos) a fim de erigir um todo ético absoluto, de que toda a sociedade parcial é apenas uma representação ou um esquema, porque cada uma em relação com as outras deste tipo pode, por seu turno, representar-se como encontrando-se no estado de natureza ético, com todas as imperfeições do mesmo (como acontece também com diversos Estados políticos, que não se encontram em nenhuma ligação por meio de um público direito das gentes). (AA VI, *Rel* 96)

Como Estado e Igreja não coincidem necessariamente em território e membros, pode acontecer duas ou mais comunidades éticas ocuparem o território do mesmo Estado. Uma questão pertinente me parece ser qual o papel desse Estado efetivo na mediação da relação entre ambas. Deveria ele, por exemplo, interferir?

O terceiro ponto que nos parece importante na relação entre Estados efetivos e Igrejas visíveis vem do fato de Kant reivindicar também para as Igrejas o esclarecimento. Assim, é necessário que o Estado garanta o espaço de discussão pública também para os assuntos da fé. Essa é a preocupação de Kant na seguinte passagem:

> Mas toda a fé que, enquanto fé histórica, se funda em livros necessita, para a sua garantia, de um público erudito no qual possa, por assim dizer, ser controlada por escritores enquanto contemporâneos, que não são suspeitos de uma particular concordância com os primeiros difusores da fé e cuja conexão com a nossa literatura atual se manteve ininterrupta. Pelo contrário, a pura fé racional não carece de semelhante autenticação, mas demonstra-se a si própria. (AA VI, *Rel,* 129)

3.7 Mal radical e insociável sociabilidade

A insociável sociabilidade, bem vimos, é responsável pelo estabelecimento das primeiras formas de vida social. Ela responde pela passagem de um estado de natureza jurídico a formas de organização comunitárias que possuem como característica majoritária a coerção por leis externas. A repressão do pensamento instintivo requer que se estabeleça uma comunidade jurídico-política. Não obstante, esse primeiro movimento tem lugar apenas na mera lógica de interesses e não responde, de saída, pela realização da moralidade. Para que ocorra a realização da moralidade, não basta apenas o mecanismo do amor de si posto em prática no princípio de insociável sociabilidade. Para explicar melhor esse ponto, Bruno Nadai coloca a seguinte questão: "O modelo liberal dos "*private vices, public benefits*" corresponde efetivamente à maneira segundo a qual Kant associa a insociável sociabilidade e o progresso [*amélioration*] moral da humanidade?" (NADAI 2013, p.263, tradução nossa).

O estabelecimento de uma sociedade civil não leva necessariamente ao desenvolvimento das disposições morais. A moralidade, justamente por ser racional, está igualmente presente na humanidade enquanto espécie, mas para que ela se desenvolva plenamente (e este é o fim último da História) é necessária uma mudança no caráter dos agentes. O contrário seria admitir que a ação moral kantiana pode ter sua origem no interesse e não apenas no sentimento de respeito à lei. Por isso é importante ressaltar uma distinção cara às reflexões de Kant sobre a moral, a saber, entre uma ação *conforme ao dever* e uma ação *por dever*.[45] Assim,

> a afirmação segundo a qual a oposição entre os indivíduos movidos pelo amor de si pode levar por si mesma à conversão moral da espécie, é o mesmo que afirmar que a não-moralidade dos agentes pode conduzir à sua moralidade. Ora, sabemos que em termos kantianos não é possível que a moralidade das ações resulte da não-moralidade dos agentes que as produzem. (NADAI 2013, p.263, tradução nossa)

[45] Cf. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

O progresso moral da História se dá pela formulação de uma nova maneira de pensar. Essa nova maneira de pensar passa sobretudo por um refinamento da cultura e pelo aclamado processo de Esclarecimento (*Aufklärung*), que levariam os homens a aceitar a lei moral como único fundamento de suas ações. *Sapere aude!* – ouse saber –, já dizia o lema do esclarecimento. Se o texto aponta para uma mudança na maneira de pensar, essa transformação ocorreria sobretudo pela formação de um espaço de discussão comum onde todos se colocam como membros de uma mesma comunidade: a humanidade. Tal é a diferença, por exemplo, entre uso público e uso privado da razão, um par conceitual importante introduzido por Kant ao falar, em 1784, do Esclarecimento.

A razão é uma só, o que muda são seus usos. Uso público e uso privado da razão não são delimitados pelo papel desempenhado pelo indivíduo ou a função que ele ocupa. A diferença entre eles é, antes, marcada pela posição que em que o agente se apresenta e se projeta diante da sociedade. A mesma concepção de uma mudança no modo de pensar aparece também no opúsculo da Ideia.

O texto da *Religião* nos traz novos elementos para pensar a questão de um refinamento pelos costumes e pelo convívio com os outros homens.

> Ora, se admitimos que a máxima teológica formulada na Primeira Proposição de *Ideia de uma história universal* é válida no escrito sobre a Religião, e que então todas as disposições naturais dos seres vivos são destinadas a se desenvolver completamente, podemos afirmar que o ser humano é destinado a desenvolver sua capacidade subjetiva de aceitar a lei moral como fundamento suficiente para a determinação do arbítrio (independentemente de sua destinação à conservação enquanto indivíduo e espécie, e sua destinação a aspirar um valor igual ao de seus semelhantes). Em outras palavras, o ser humano é destinado a se "moralizar" por si mesmo, bem como se cultivar e se civilizar. (NADAI 2013, p.267, tradução nossa)

A disposição ao bem é tomada como uma disposição originária, e que, portanto, tende a se desenvolver plenamente no curso da História. A tendência ao mal, por sua vez, é fruto de uma escolha. A questão colocada dessa forma torna possível entender porque é plausível e desejável pensar em uma "conversão moral" da humanidade.

A comunidade ética "*pode existir em plena comunidade política* e, inclusive, consistir em todos os membros dela (seja como for, se esta última não estiver na base, não podia ser levada a cabo pelos homens" (AA VI, *Rel*, 94, grifo nosso). Mesmo que Kant diga que a comunidade ética pode estar contida na comunidade política, a relação entre as duas é mais

problemática do que pode parecer à primeira vista. Comunidade ética e comunidade política possuem formas e constituições essencialmente diferentes umas das outras, pois possuem princípios unificadores distintos.

Enquanto a comunidade política pode ser definida como "a relação entre os homens que se encontram submissos às mesmas leis de direito público" (AA VI, *Rel*, 95, tradução nossa) e tem, por consequência, a coerção externa como elemento constitutivo, a comunidade ética se constitui através do puro reconhecimento das leis da virtude e, portanto, sem precisar de nada além disso para se instituir. Há tanto um estado de natureza jurídico quanto um estado de natureza ético. Kant os pensa analogamente. Tais "estados de natureza" seriam situações em que cada um dá a si mesmo suas próprias leis e não há nada externo a que o indivíduo possa se reconhecer submisso. Assim, nessa situação, cada um seria seu próprio juiz e não haveria autoridade pública que pudesse determinar o modo como as pessoas podem ou devem agir.

O mecanismo que faz o homem sair do estado de natureza jurídico é descrito por Kant como "insociável sociabilidade". Mas qual seria o movimento para se sair do estado de natureza ético?

> Numa comunidade política já existente, todos os cidadãos políticos como tais se encontram, no entanto, no estado de natureza ético e estão autorizados a nele permanecer; com efeito, seria uma contradição (*in adiecto*) que a comunidade política tivesse de forçar os seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última já no seu conceito traz consigo a liberdade quanto a toda a coação. (AA VI, *Rel*, 95)

Talvez para que se possa sair do estado de natureza ético seja necessária uma mudança no modo de *pensar*. Kant admite que é possível fazer a passagem para uma comunidade política e manter-se ainda em um estado de natureza ético. A passagem da natureza à comunidade não necessariamente coincide se compararmos ética e política. Mas devem comunidade ética e comunidade política coincidir em algum momento?

> Toda a comunidade política pode decerto desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde os seus meios de coação não chegam - porque o juíz humano não pode perscrutar o interior dos outros homens – ali operariam o requerido as disposições de ânimo virtuosas (AA VI, *Rel*, 95)

Pobre do legislador que quisesse instalar pela obrigação uma constituição organizada em função dos fins éticos, continua Kant. Se isso ocorresse, tal legislador conseguiria o contrário do que se busca em uma comunidade ética. Como vimos, a comunidade ética não pode dispor de nenhuma sorte de coação. Mas o que parece interessante nesse passo do texto é

a admissão de que além de esse procedimento não poder de modo algum levar a uma comunidade ética, ele tornaria frágil a constituição política. Dessa forma, o cidadão de uma comunidade política permanece livre para escolher entrar em uma comunidade ética com seus concidadãos ou continuar em um estado de natureza (ético).

> No entanto, só na medida em que uma comunidade ética tem de se fundar em leis públicas e conter uma constituição que nelas se funda, os que livremente se associam para ingressar em tal estado terão não de se deixar ordenar pelo poder político como devem dispor ou não dispor interiormente tais leis, mas sim tolerar restrições, a saber, relativamente à condição de que nada exista na comunidade ética que esteja em conflito com o dever dos seus membros como cidadãos do Estado; embora, se a primeira vinculação é de índole genuína, de nenhum modo há que preocupar-se do último. (AA VI, *Rel.*, 96)

Os deveres de virtude concernem ao gênero humano inteiro. Por conta disso, o conceito de comunidade ética se refere a esse ideal de totalidade. E ela só se realiza em sua forma plena, ou seja, enquanto uma igreja invisível que abarca todo o gênero humano. A comunidade política, por outro lado, aceita agrupamentos particulares e distintos entre si. Diríamos ainda que ela depende de tais agrupamentos menores, visto que, mesmo resguardando as ideias de "liga das nações" e "sociedade cosmopolita", uma sociedade política que tivesse como extensão todo o planeta seria uma tirania. Não basta um grande número de indivíduos unidos sob leis de virtude para que uma comunidade ética se estabeleça. Esses indivíduos, por mais numerosos que possam ser, representam apenas uma

> sociedade particular que tende para a unanimidade com todos os homens (inclusive, com todos os seres racionais finitos) a fim de erigir um todo ético absoluto, de que toda a sociedade parcial é apenas uma representação ou um esquema, porque cada uma em relação com as outras deste tipo pode, por seu turno, representar-se como encontrando-se no estado de natureza ético, com todas as imperfeições do mesmo (como acontece também com diversos Estados políticos, que não se encontram em nenhuma ligação por meio de um público direito das gentes). (AA VI, *Rel.*, 96)

Cabe verificar ainda a relação entre essa Igreja invisível e as igrejas visíveis particulares. E mais, não coincidindo necessariamente o território das comunidades políticas com as igrejas visíveis, como pensar a convivência entre eles? Entre um Estado com diferentes Igrejas ou uma Igreja em diferentes Estados?

3.8 O legislador externo

Ao contrário do que se pode pensar, em uma comunidade ética, os integrantes desta não podem ser considerados legisladores. Para entender esse fato, cabe remeter à distinção entre moralidade e legalidade das ações. Mesmo se tratando de uma comunidade, e assim de um conjunto de normas que em certa medida regulam as ações humanas, é importante pensar na origem de tal ordenamento. Não se trata aqui, cabe reiterar, de um ordenamento jurídico, mas sim de normas de justiça. Não se trata de "leis humanas públicas", embora sejam leis que dependam de algum tipo de publicidade. As leis de uma comunidade ética devem "fomentar a moralidade das ações". Devem, portanto, trabalhar mais na formação do caráter moral do agente do que propriamente instituir um conteúdo normativo correto à sua ação. Dessa maneira, é preciso que o legislador da comunidade ética não seja um conjunto ou a totalidade de seus membros, mas antes, um ser que esteja fora ou acima dela.

> No entanto, leis éticas não se podem pensar como só provenientes originariamente da vontade desse ser superior (como estatutos que, porventura, não poderiam ser obrigatórios sem que uma ordem tenha antes sido publicada), porque então não seriam leis éticas, e o dever a elas conforme não seria virtude livre, mas dever jurídico susceptível de coação. (AA VI, *Rel.*, 99)

A questão da necessidade de um legislador externo à própria comunidade ética traz à tona seu caráter intrinsecamente teológico. Aqui se cunha o conceito de Deus como o soberano moral do mundo. A comunidade ética se define sim pela presença de leis de virtude, mas, antes disso, como a formação de um povo de Deus de acordo com as leis de virtude. E, portanto, sob a forma de uma Igreja. "A ideia de um povo de Deus é só (sob organização humana) realizável na forma de uma Igreja", escreve Kant. A finitude do homem, tema caro ao projeto crítico, faz com que a comunidade ética seja reduzida a uma ideia. Como ideia, talvez por definição nunca plenamente realizável. Mas como lidar com a questão acerca da relação entre a ideia e sua efetividade?

A realidade da ideia de uma comunidade ética pode ser alcançada parcialmente na forma de igrejas visíveis. A Igreja invisível e que abarca a totalidade do gênero humano fica como mero horizonte, dando às comunidades particulares uma finalidade a ser perseguida. Poderíamos ainda nos perguntar os motivos da necessidade de um legislador externo. Por que, afinal, essa necessidade se impõe? A quem cabe instruir moralmente o povo?

> Instituir um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus. Contudo, não é permitido ao homem estar inativo quanto a este negócio e deixar que a Providência atue, como se a cada qual fosse permitido perseguir somente o seu interesse moral privado, deixando a uma sabedoria superior o todo do interesse do gênero humano (segundo a sua

> determinação moral). Pelo contrário, há de proceder como se tudo dele dependesse, e só sob esta condição pode esperar que uma sabedoria superior garantirá ao seu esforço bem intencionado a consumação. (AA VI, *Rel.*, 100)

Essa passagem parece apresentar alguma ambiguidade. O ponto de partida é que apenas Deus pode instruir moralmente seu povo e que, portanto, os homens não poderiam fazê-lo sem o auxílio divino. Mas os homens não podem também se eximir de fazê-lo. Qual o papel que lhes cabe? É necessário que os agentes coloquem a realização da comunidade ética como intenção de suas ações? E mais, seria preciso que os homens fossem de saída conscientes do fim? Em que medida isso não tornaria o agir moral apenas um exercício de interesse?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso percurso até aqui teve como objetivo dar as bases para se pensar a dinâmica que articula os conceitos de comunidade ética e comunidade política. Como enunciamos em nossa Introdução, nosso percurso se construiu de modo a pensar a partir das passagens de cada estado de natureza para seus conceitos mais elaborados de comunidade. Dessa forma, nosso intuito foi o de retirar dos conceitos determinados elementos que nos permitissem pensar sua "historicidade", no seguinte sentido: há estados de natureza tanto ético quanto político-jurídico. As superações desses estados acontecem da mesma maneira para os dois? Senão da mesma maneira, acontecem elas ao mesmo tempo? Ou seria possível delimitar, ao menos especulativamente, qual aconteceria primeiro? Da forma como entendemos a questão, é possível determinar a ordem lógica que concatena os dois tipos de comunidade. É sobre esse ponto que construiremos nossas considerações finais.

Nesse trabalho, nossa aproximação dos textos foi feita a partir de um viés temático. Por conta disso exatamente usamos indistintamente os textos das décadas de 80 e 90. No decorrer das análises, foi se tornando claro que o desenvolvimento de tal pesquisa teria de passar pela questão acerca de se há ou não uma mudança entre esses dois períodos da obra de Kant, em pelo menos dois aspectos: a comunidade política e a própria filosofia da História. Com relação ao conceito de comunidade política, seria preciso pensar se há uma identificação entre Estado e comunidade política ou se, ao contrário, a comunidade política não se reduz àquilo que é institucionalizado pelo Estado. Seria preciso, portanto, definir Estado e comunidade política em cada época para ver se há uma mudança ou uma manutenção daquilo que ele entende por cada um.

De maneira similar, seria salutar também se voltar para a tese cara aos anos 80 de que o homem é um animal que tem necessidade de um senhor para ver se o mesmo modelo de política pensada como submissão está presente também nos anos 90. Com relação à filosofia da História, seria preciso da mesma maneira ver se há e quais são as mudanças (nesse caso relacionadas sobretudo à concepção de organismo de Kant em cada período).

A outra dificuldade que se apresentou foi a seguinte: por que Kant precisa esperar os anos 1790 para dar a forma acabada o conceito de comunidade ética? Quais teriam sido as questões que levaram Kant a elaborar este conceito? Mesmo que sua forma acabada seja apresentada na década de 90, é possível dizer que a gênese que levou à sua construção remonta a outros períodos da sua obra. Com o conceito de "comunidade ética", Kant busca responder a uma série de problemas relacionados ao coletivo para os quais a política não basta. Talvez

ousássemos dizer, para além disso, que ela dá o fechamento necessário à resposta pelo sentido da ação moral. Não porque ela é a única resposta possível no *corpus* kantiano, mas porque a partir dela é possível articular os diversos ângulos a partir dos quais se é possível analisar essa questão. Não há como falar de um esboço da gênese do conceito de comunidade ética sem tocar em pontos muito caros a outros textos de Kant, como, por exemplo, a noção de reino dos fins. No entanto, a problematização e análise do tema da diferença entre os períodos da obra de Kant conduziriam nosso trabalho por um caminho que não poderíamos, por tempo e extensão, seguir nessa etapa.

Pensar o conceito de comunidade (em geral) é pensar de que maneira Kant procura responder aos problemas gerados pelo convívio social. De certo modo, a resposta a problemas gerados pelo coletivo é dada também coletivamente. De uma maneira geral, o critério para distinguir sociedade e comunidade é a publicidade das leis. Sendo as leis públicas, tem-se uma comunidade. Isso funciona muito bem politicamente falando, mas não parece harmonizar facilmente com a ideia de uma comunidade ética. Dizemos isso porque parece ao menos intrigante pensar de que forma as leis da virtude tornam-se públicas sem se positivarem. Essa é uma questão ainda em aberto. Talvez para respondê-la seja preciso repensar a maneira como tradicionalmente se entende a relação entre moral e razão em Kant.

Os resultados que obtivemos em nosso percurso podem nos levar à formulação de nossa hipótese de leitura. Propomos que haveria, pelo menos analiticamente, um plano inicial no qual a humanidade se encontra em um estado de natureza que abarca todos os aspectos da vida social. Esse estado de natureza (que no caso, é duplo) seria, em todos os seus aspectos, um estado de insegurança e no qual as inclinações egoístas não encontram nenhum freio. É, no entanto, o movimento dessas inclinações ainda brutas que acaba por refiná-las. A insociável sociabilidade faz com que surjam instituições no plano jurídico-político com o intuito de regulá-las no convívio social.

Nesse ponto, a humanidade se encontra em uma situação ambígua. Por um lado, ela já superou o estado de natureza que aqui chamamos de jurídico-político, pois conseguiu instaurar determinadas instituições, entrando em um estado civil. Por outro, encontra-se em um estado de natureza ético. Esse estado de natureza ético apresenta o mesmo grau zero de garantias que o que chamamos de jurídico-político, mas no campo ético-moral. Assim, por mais que a razão obrigue racionalmente o indivíduo a agir moralmente, o território que a moralidade encontra é de tal maneira hostil que dificilmente o agente conseguirá realiza-la. É necessário um refinamento dos costumes para que então coletivamente se crie um ambiente em que a

moralidade tenha lugar efetivo. Isso não pode ser fruto apenas de um esforço individual, mas, antes, de um esforço coletivo.

Sobre esse ponto, há uma gama de questões que parece se abrir a partir de nosso trabalho. Ora, seria possível pensar, mesmo em Kant, a moralidade desprendida de seu contexto efetivo de ação? Ou ainda, como poderíamos pensar a relação entre o ser racional e seu lado empírico? O conceito de comunidade ética parece ao menos indicar que o ambiente em que se está inserido tem alguma relevância sobre o debate acerca da realização da moralidade. Seria esse ambiente historicamente dado uma condição para a realização da moral ou apenas complementar a esta?

Aqui entramos em um aspecto interessante da dinâmica entre comunidade ética e comunidade política que gostaríamos de salientar. Ao que tudo indica, é o refinamento possibilitado pela vida em comunidade (uma comunidade que é, inicialmente, política) que possibilita aos humanos a saída do estado de natureza ético e a entrada em uma comunidade ética. Tal refinamento pode acontecer, por exemplo, por conta da formação de um público esclarecido politicamente, mas também por conta de uma educação dos sentidos a partir da cultura. Esse processo que envolve a formação de um público instruído (em diversos níveis) tem como consequência uma *mudança na maneira de pensar* que acaba por tornar possível essa *vida ética*[46].

Kant parece sugerir a existência de um modo de pensar esclarecido. Procuramos indicar isso sobretudo nos textos de 1784, a partir do exercício de universalização ponto de vista do sujeito, que assume o papel de membro da humanidade. O uso da razão que não está submetido a nenhuma autoridade instituída indicaria um caminho para se atingir esse modo de pensar esclarecido. Haveria de se levar em conta ainda a posição que ocupa nesse quadro aquilo que Kant chama de "máximas do entendimento humano".

A questão acerca da mudança da maneira de pensar também se abre para debate a partir de nosso trabalho. Um dos pontos ainda em aberto nos parece ser o de entender de que modo essa mudança acontece. Seria ela lenta e gradual ou, ao contrário, necessitaria em algum momento de uma revolução no ponto de vista? Quando indicamos no Terceiro Capítulo alguma proximidade entre o problema do mal radical e a insociável sociabilidade, apontamos para essa problemática na medida em que apresentamos a leitura segundo a qual não é do comportamento

---

[46] O termo aqui dialoga com o artigo de J. F Kervegan, "Haveria uma vida ética?" (KERVEGAN, 2006). Embora o artigo trabalhe a partir da filosofia hegeliana, talvez seja possível pensar certa proximidade no âmbito das questões propostas. A existência de uma *vida ética* apontaria, segundo ele, para a existência de uma comunidade que existe justamente em função de leis que não são impostas de fora.

egoísta que pode surgir a moralidade. Assim, seria preciso talvez em um momento posterior da pesquisa ressignificar os termos “aprimoramento”, “refinamento” e “progresso” que usamos nessa etapa de maneira muito próxima quando ligados de alguma forma à moral.

Para se pensar a relação entre comunidade ética e comunidade política, torna-se importante pensar separadamente cada um desses conceitos de comunidade. Isso porque cada um deles apresenta também a seguinte dualidade: de um lado há a ideia de tal comunidade, do outro, as possibilidades empíricas dela. É assim que se dá o embate entre a ideia de Estado e os Estados particulares, ou entre a Igreja invisível e as igrejas visíveis. Assim, é preciso resolver essa tensão interna a cada um desses conceitos para que se possa entender melhor qual é a articulação possível entre ambos.

REFERÊNCIAS

1. Fontes Primárias

KANT, I. **Correspondance**. Paris : Éditions Gallimard,

_____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. "La Religion dans les limites de la Simple Raison", In : **Œuvres Philosophiques**. Vol.3 : Les derniers écrits. Dir. Ferdinand Alquié. Paris: Gallimard, 1986.

_____. **La religion dans les limites de la seule raison.** Traduction et présentation par Alain Renaut. Paris : PUF, 2016.

_____. **A Religião nos Limites da Simples Razão.** Edições 70.

_____. **Manual dos Cursos de Lógica Geral**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.

_____. "Resposta à questão: O que é o Esclarecimento?", In: **Antologia de Textos Filosóficos**. Tradução Vinicius de Figueiredo.

_____. **Prolegômenos a toda metafísica futura.** Edições 70

2. Bibliografia Secundária

BORGES, M. L. A. "O mal e a coerência do sistema kantiano", In: *Studia kantiana*

CRAMPE-CASNABET, M. « Résistance et révolution dans la philosophie kantienne : histoire d'une ambiguïté ».

DÖRFLINGER, B. "A relação entre Estado e religião no pensamento de Kant", In: *Studia Kantiana,* v.7. 2009

_____. "A Ético-teologia kantiana e o dever para a promoção do Sumo Bem", In: *Studia Kantiana,* 2012

FIGUEIREDO, V. "Crítica e Antropologia em Kant". In: *Was ist der Mensch? / Que é o Homem?* Antropologia, Estética e Teologia em Kant. Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

_____. "Reflexão e determinação práticas", In: *Discurso*, n.38. São Paulo: Alameda, 2008.

FERRARI, J. « Rousseau, Kant et la tyrannie », In : *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol.56, nº2.

FORMOSA, P. "Kant on the radical evel of human nature", In: *The Philosophical Forum*,

GIANNOTTI, J.A. "Kant e o espaço da história universal", In: Kant, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita.* São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

HOLTMAN, S. "Autonomia e reino dos fins", In: *Studia Kantiana.* 2015

KERVEGAN, JF. "Haveria uma vida ética?", In: *Doispontos.* 2006

KLEIN, J. T. "Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*", In: *Studia Kantiana,* v. 9, p. 161-186.

_____. "A resposta kantiana à pergunta: que é esclarecimento?", In: ethic@. Florianópolis v. 8, n. 2 p. 211 - 227 Dez 2009.

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

_____. "Kant, história e a idéia de desenvolvimento moral", In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, 2011.

_____. "Kant on 'Good', the Good, and the Duty to Promote the Highest Good", In: Thomas Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy.* Berlin: De Gruyter, 2016, pp.33-49

KLEMME, H. F. "A liberdade do arbítrio e o domínio do mal: a doutrina de Kant do mal radical entre moral, religião e direito", In: *Studia Kantiana.* 2013

KORSGAARD. CAPÍTULO 6, In: *Creating the Kingdom of ends*

LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. "Uma escatologia para a moral", In: Kant, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita.* São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

LEOPOLDO E SILVA, F. "A Metafísica na *Crítica da Razão Pura"*, In: **Tensões e Passagens: filosofia crítica e modernidade.** São Paulo: Singular/Esfera Pública, 2008, p.181-195.

_____. "Dialética e experiência", In: *Dois Pontos – Kant,* 2/2, 2005, p.97-112.

NADAI, B. "Le *Mal Radical* et l'*insociable sociabilité*", In: *Kant: Théologie et Religion.* Paris: Vrin, 2013, pp.261-269.

_____. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant***.** Tese de Doutorado. USP, 2011.

MUNZEL, G. F. *Kant's Conception of Moral Character:* the 'critical' link of morality, anthropology, and reflective judgement.

O'NEILL, O. "Autonomia, pluralidade e razão pública", In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v.19, n. 1. pp. 15-34

PERES, D. T. "Notas sobre Direito, Política e Religião em Kant". Disponível em:

PINHEIRO, L. M. *O desdobramento do conceito kantiano de comunidade ética*. Tese de doutorado. UFRGS, 2012.

_____. "Kant e o mal moral: a *insuficiência* da lei como móbil para o arbítrio", In: *Studia kantiana*

PIRNI, A. *Kant filosofo dela comunità.* Pisa: Edizioni ETS, 2006.

RENAUD, M. "A questão do mal no livro de Kant sobre a religião", In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 49, Fasc. 4, No 2° Centenário da obra de I. Kant: A Religião nos Limites da Simples Razão (1793-1993) (Oct. - Dec., 1993), pp. 511-535

RUFFING, M. "Comunidade, senso comum e igreja invisível em Kant", In: *Discurso*

TERRA, R. R. "A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana". In: *Filosofia Política 4*.

_____. "Algumas questões sobre a filosofia da história de Kant". In: KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita.* São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. « Notes sur la position systématique de la Religion », In**:** *Kant: Théologie et Religion.* Paris: Vrin, 2013, pp.165-176.

_____. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

THIEIS, R. "Kant et l'espérance dans les limites de la simple raison", In: *Revue de Théologie et de Philosophie*, Troisième série, Vol. 135, No. 3 (2003), pp.205-222

VOSSENKUHL, W. "The Paradox in Kant's Rational Religion", In: *Proceedings of the Arostelian Society*, New Series, Vol.88 (1987-1988). pp.179-192

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação/tese como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 02 de julho de 2018

Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo