

PROGRESSO E PERFEIÇÃO NA FILOSOFIA DE KANT¹

PROGRESS AND PERFECTION IN KANT'S PHILOSOPHY

Gabriel MARTINS²

Universidade de Brasília (UnB)

1 – NOTAS SOBRE UM DEBATE ALEMÃO: PROGRESSO E PERFEIÇÃO DO GÊNERO HUMANO

O que significa dizer que as condições para o alcance da perfeição, ou seja, o desenvolvimento total das disposições voltadas ao uso da razão, se encontrariam somente na espécie e não nos indivíduos? Kant na *Ideia de uma história universal com um propósito Cosmopolita* em 1784, insiste em que se tomamos as ações do gênero humano sob a perspectiva dos indivíduos separadas de “um propósito racional peculiar”, o que se vê é um “tecido de loucura, vaidade infantil e ânsia destruidora” (IaG AA:08, p.18)³. O gênero humano visto a partir da perspectiva de seus indivíduos parece seguir um curso sem um plano racional de desenvolvimento, e para solver este problema Kant é levado a apelar para um “plano oculto da natureza”, que nos permitiria enxergar um “curso regular” na história de desenvolvimento do gênero humano, condição pela qual poder-se-ia dizer que os seres humanos estão em uma marcha contínua de progresso e melhoramento. De que progresso se está a falar? Muitos são os intérpretes que consideram que a noção de progresso tematizada pela filosofia da história kantiana se restringe apenas a uma noção estritamente jurídico-política, desconsiderando o aspecto moral envolvido neste progresso,⁴ e restringir a noção de progresso somente ao aspecto jurídico-político implica uma tentativa de resolver a seguinte dificuldade: boa parte das reflexões de Kant acerca da história do gênero humano tomam o progresso como um fim da natureza e, tendo em mente que na visão kantiana a moralidade de uma ação se encontra na autolegislação da vontade do agente ao submeter a máxima de suas ações ao escrutínio da lei moral, quer dizer, que agir moralmente é agir a partir da autocoação pela lei moral fruto da liberdade da vontade – partindo disso, os intérpretes que restringem a noção de progresso ao âmbito jurídico pensam que vincular a ideia de progresso moral à ideia de um fim da natureza equivaleria a dizer que a lei moral seria uma necessidade da natureza, e ações que dela decorrem seriam determinadas de modo heterônomo. Para escapar desta dificuldade, os intérpretes sustentam que restringir o progresso do gênero humano ao aspecto jurídico-político resolveria o problema uma vez que

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2023.v11n2.p31>

a legalidade de uma ação não implica a moralidade desta ação, e, sob este aspecto, o progresso histórico do gênero humano concerniria somente ao aumento de ações *conforme ao dever* e não teria qualquer relação com a disposição de ânimo para agir *por dever*, de modo que qualquer reivindicação de *progresso moral* se encontraria ausente da noção de progresso mobilizada pela filosofia da história kantiana.

Todavia, ao nos fiarmos à letra do texto kantiano, percebemos que esta interpretação é problemática, para dizer o mínimo. Em inúmeras passagens, Kant afirma categoricamente que o progresso histórico carrega consigo o progresso moral do gênero humano.⁵ Nesse sentido, restringir a noção de progresso histórico ao âmbito jurídico-político é uma hipótese temerária, para dizer o mínimo, pois Kant insiste ao longo de sua obra que o progresso diz respeito *fundamentalmente* ao desenvolvimento da disposição moral do gênero humano. Os intérpretes que defendem a ideia de acordo com a qual a noção de progresso está restrita a um campo meramente jurídico-político se encontram em apuros, por assim dizer, por três motivos: em primeiro lugar, o que progride na história é a disposição do gênero humano para agir moralmente e não a moralidade propriamente dita. Kant insiste a todo momento que o desenvolvimento da civilização, o ingresso no estado civil e o progresso das instituições jurídicas oferecem as *condições de preparação* do desenvolvimento da disposição moral. A partir deste prisma, o progresso histórico que Kant reivindica em sua filosofia da história não representa um passo moral, mas um passo para a moralidade, de modo que restringir o progresso apenas a uma instância jurídico-política parece não contemplar todo o projeto kantiano.⁶ O segundo aspecto aporético na posição de alguns intérpretes que pensam o progresso apenas no âmbito jurídico-político é a desconsideração do papel que desempenha o conceito de *fim* da natureza. Tal desconsideração leva-os a uma hipostasiação do conceito de natureza (ou providência) na promoção do progresso do gênero humano. Kant, já na terceira proposição de IaG, reivindica que o ser humano deve “extrair tudo de si mesmo”, de modo que as condições para o estabelecimento do progresso no qual o gênero humano viesse a ser partícipe se encontravam no limite das próprias forças do ser humano. Isso já significa, em IaG, que Kant não é um defensor integral da ideia segundo a qual dever-se-ia atribuir a uma instância sobre-humana a causa do autoaperfeiçoamento da espécie humana. Obviamente, Kant imputa à natureza o fato de ter implantado no gênero humano o germe e a força motriz responsável por fazê-lo sair de seu estado natural de rudeza para o estado social (refiro-me aqui a assim chamada “insocial sociabilidade”⁷), porém, disso não se segue que o progresso, assim como as condições para sua concreção, seja também advindo da natureza. Em terceiro lugar, os intérpretes alinhados a esta perspectiva desconsideram que Kant oferece não apenas uma justificativa teórica para a filosofia da história, mas também uma justificativa prática, sendo que nesta justificativa prática a ideia de um “plano oculto da natureza” ou “uma doutrina teleológica da natureza” são completamente inócuas, uma vez que do, ponto de vista prático, ao buscar justificar o progresso moral do gênero humano, Kant não se vale de uma teleologia da natureza, mas ancora seu argumento na ideia do dever de atuar sobre as gerações futuras (por meio da educação) com vistas a aproximá-las de sua autorrealização moral.

A ideia de progresso, tal como Kant a concebe em sua filosofia da história, parte da ideia de que a natureza pode ser considerada sob uma ideia de totalidade a partir de uma exigência teleológica que fornece um modelo para pensar o processo de aperfeiçoamento do

gênero humano com vistas a atingir sua destinação moral como espécie racional e livre. A concepção kantiana de história se vale de um esquema conceitual advindo da investigação atinente à filosofia da natureza (a teleologia) para explicar um fim que é propriamente humano: a autorrealização moral. Nesse sentido, Kant não recusa o progresso nem o concebe como algo que inevitavelmente ocorrerá, mas estabelece que o ser humano tem em si as condições para levar a cabo a concreção do progresso. Kant explica sua posição nas nove teses (as nove proposições) que compõem a *Ideia universal da história com um propósito cosmopolita*. Para ilustrar isso, eu gostaria de propor a seguinte divisão de IaG: as três primeiras proposições procuram lidar com o que significa este tal “plano oculto da natureza”; as outras seis proposições procuram estabelecer o modo como a partir deste plano a natureza poderia lograr êxito na concreção do mesmo. Eu gostaria ainda de arriscar uma abordagem um tanto exegética das três primeiras proposições, com vistas a explicitar o que está em jogo, por assim dizer, quando Kant mobiliza a ideia de *progresso e perfeição*, pois me parece que parte considerável dos mal-entendidos que rondam IaG se devem justamente à falta de atenção ao debate no qual Kant está marcando posição.

As três primeiras proposições de IaG registram que:

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

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

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

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

Sob este aspecto, a concepção de razão mobilizada por Kant em IaG (e também em toda a sua obra a partir de 1781) é norteada por estes dois princípios, o que implica isto, que a razão humana não deve ser vista como uma simples ferramenta que permitiria aos indivíduos a busca de sua perfeição apartada do destino da espécie; a razão é antes o meio que autoriza *toda a espécie*, mesmo à custa do sacrifício dos indivíduos particulares, a ter esperança em atingir a sua perfeição em um momento futuro de sua história. O que quer que signifique

perfeição e felicidade, uma coisa é clara: elas são frutos da razão. Uma outra consequência que extraímos da segunda e terceira proposição de IaG é que todos os indivíduos somente podem ser considerados dignos na medida em que vivem uma vida de acordo com a razão e uma vida na qual eles se esforçam para atingir a perfeição enquanto um membro da espécie humana, não sua perfeição isolada. O princípio da perfeição da espécie pode ser dito nesse sentido um *princípio antropológico* uma vez que o que Kant propõe na segunda proposição de IaG é a indicação da classe do gênero humano dentro do sistema da natureza a partir do modo como a faculdade da razão se desenvolve no tempo através do aperfeiçoamento dos indivíduos que conduz paulatinamente a espécie ao desenvolvimento completo das disposições racionais do ser humano. Já o princípio de confiança na perfeição, enquanto estabelece uma norma que força o ser humano a ultrapassar o arranjo mecânico de sua existência animal, conforme está escrito na terceira proposição de IaG, pode ser dito um *princípio moral*⁸. Na defesa de Kant destes dois princípios está “oculta” para nós, leitores e leitoras do século XXI, algo que para a época de Kant era absolutamente claro: um forte debate da intelectualidade alemã do século XVIII envolvendo a perfeição do ser humano e o problema do mal.

Ambos os princípios, antropológico (a perfeição da espécie) e moral (a confiança na perfeição), envolvem uma noção de perfeição, ou, mais precisamente, uma noção de progresso em direção à perfeição, e tal discussão não é acidental quando vista historicamente. À época em que Kant publicara IaG, o conceito de perfeição já tinha larga consolidação e aceitação na filosofia alemã como um conceito filosófico chave do pensamento alemão. Certamente, o conceito de perfeição traz consigo, dentre outros, o nome de Leibniz, que o convertera no núcleo duro de sua ontologia. Sabe-se que Leibniz e seu sistema filosófico tinha como uma de suas tarefas fundamentais provar a tese de acordo com a qual vivemos no melhor dos mundos possíveis e que a mais alta meta para os seres humanos era desenvolver sua perfeição. Segundo a ontologia de Leibniz, Deus é o mais perfeito ser do universo (*ens perfectissimum*) e devemos, dentro do limite de nossas forças, buscar imitar a Deus⁹. À luz da ontologia de Leibniz, Wolff elevou esse princípio de perfeição a seu mais alto grau, convertendo-o no princípio central de sua filosofia moral. O princípio wolffiano que prescreve: *faça aquilo que torna o teu estado e dos outros o mais perfeito e evite aquilo que te torna menos perfeito*, ele também pode ser traduzido pela formulação: *“fac bonnum et omite malum”* (faça o bem e evite o mal). Os seguidores de Wolff, em sua maior parte, concordaram com esta perspectiva, e tal ideia se transformou em uma espécie de lugar comum em torno do debate sobre filosofia moral na Alemanha do século XVIII. Nesse sentido, não é surpreendente, portanto, encontrarmos Moses Mendelssohn discutindo em seu *Fédon*, publicado em 1767, a destinação humana à perfeição:

Nós podemos, continuou Sócrates, portanto, aceitar com boas razões que este esforço rumo à perfeição, este acréscimo, este crescimento na excelência interna, é a destinação de todos os seres racionais (*die Bestimmung vernünftiger Wesen*), e consequentemente também o objetivo final mais alto da criação (*der höchste Endzweck der Schöpfung*). [...] Enquanto seres simples, eles são imperecíveis; enquanto naturezas existentes por si mesmas, suas perfeições são também contínuas e de consequências infinitas; enquanto seres racionais, eles se esforçam rumo a um contínuo crescimento e progresso na perfeição. A natureza oferece-lhes material adequado para este progresso infinito; e enquanto fins últimos da criação (*und als letzter Endzweck der Schöpfung*) eles não podem perseguir outro propósito (*andern Absicht*), e, por causa disso, não são intencionalmente interrompidos no progresso ou na posse de suas perfeições. (MENDELSSOHN, 1767, p.184)¹⁰.

Há nos indivíduos, segundo Mendelssohn, uma progressiva ascensão à perfeição. A natureza própria dos indivíduos tem a mais infinita capacidade para buscar a perfeição. Ainda que Mendelssohn sustente que nem todos os indivíduos possam alcançar o mesmo estado de perfeição, é suficiente apenas o reconhecimento de que todos sejam membros da mesma espécie e que as diferenças entre os indivíduos sejam apenas diferenças de graus, eles são mais ou menos perfeitos. Assim, o objetivo de todos os indivíduos é o de perseguir a sua perfeição contínua, e todos os indivíduos deveriam cultivar este esforço de busca da perfeição *ad infinitum*.

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

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

E prossegue:

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

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

Não paira nenhuma dúvida de que Kant conhecia o *Fédon*, pois Mendelssohn lhe enviou uma cópia e Kant respondeu à prova de demonstração da imortalidade da alma apresentada por Mendelssohn na segunda edição da *Crítica da razão pura*, justamente em uma intitulada exatamente de “*Refutação da prova mendelssohniana da permanência da alma*” (Cf. KrV B 413-15). Essa é uma boa evidência de que Kant teria se inteirado dos escritos de Mendelssohn, daí que é muito provável que as primeiras três proposições de IaG constituam um ponto de

interlocução com Mendelssohn. Todavia, eu não estou a sustentar que a obra de 1784 de Kant seja apenas uma resposta a Mendelssohn, pois a temática acerca da perfectibilidade humana, a pergunta pela possibilidade de progresso dos seres humanos e suas disposições e faculdades, bem como as implicações teológicas e metafísicas que daí se extraem, tudo isso é, na verdade, um tópico central na discussão do período chamado de *Spätaufklärung* (esclarecimento tardio) na Alemanha do século XVIII. Em IaG, Kant não está simplesmente respondendo o ponto de vista mendelssohniano sobre os temas pertinentes ali, mas, sobretudo, marcando posição no debate alemão que retroage aos idos de juventude de Kant.

2 – A QUERELA EM TORNO DA *BESTIMMUNG DES MENSCHEN*

Em 1748 – portanto, quando Kant era um jovem de apenas 24 anos –, um teólogo chamado Johann Joachim Spalding publicou anonimamente um pequeno, mas importante tratado intitulado *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen* (*Considerações acerca da destinação do ser humano*)¹¹. Este tratado fora escrito em um estilo dirigido aos crentes no intuito de fortificar sua fé, não para os filósofos ou teólogos profissionais, mas para a educação e edificação popular, e assim foi recebido por seus contemporâneos. O que interessa ressaltar do conteúdo deste tratado é a perspectiva na qual ele é escrito: não se trata da perspectiva de um apologista dogmático, de um fundamentalista ou pietista, mas de uma perspectiva filosoficamente concebida a partir dos pensamentos de Shaftesbury e Wolff. Na forma de um monólogo interior e propondo uma meditação introspectiva de “um honesto” ser humano, Spalding sustenta que nós, enquanto seres humanos, deveríamos seguir a nossa própria natureza, pois, segundo o que pensa o narrador do monólogo, há na natureza humana uma dignidade própria que em última instância encontra seu fundamento na ideia de uma ordem universal, e que o ser humano é dotado da capacidade de alcançar o núcleo duro desta ordem universal. Spalding sustenta que os seres humanos estão “destinados” a esta grande honra, que somente pode ser alcançada à medida que nosso conceito e nossas faculdades espirituais se desenvolvem e se *aperfeiçoam*. Conforme desenvolvemos e aperfeiçoamos nossas faculdades espirituais (as faculdades superiores), vamos pouco a pouco descobrindo que mesmo o mais arguto espírito não é suficiente para que possamos nos considerar perfeitos e felizes, de modo que a busca pela perfeição e a felicidade alheia também se mostram como condições necessárias para a nossa própria felicidade e perfeição, e, por isso, o altruísmo é uma virtude natural em nós. Nesse sentido, ao escrutinarmos a nós mesmos, nos apercebemos que existe em nosso interior um legislador que exige sempre de nós uma conduta virtuosa, e a partir disso Spalding pensa que os seres humanos são capazes de alcançar a ideia de um ser perfeito, um ser que se preocupa com a perfeição e felicidade de outros seres, portanto, um ser que representaria o fundamento da existência de todos os outros seres, e este *ens perfectissimum* não é outro, senão Deus.¹² Nesse sentido, Spalding sustenta:

Eu me assusto com minha pequenez diante da imensidão da natureza (*über meine Kleinheit in der unermesslichen Natur*), e diante da divindade ainda mais imensurável (*gegen die noch unermesslichere Gottheit*). Este vórtice solar é um grão de areia; esta Terra é um pó, um ponto; e eu sobre esta Terra - o que sou eu? Só que isso me faz sentir a ordem, e ascender nela até o início de toda a ordem. Estou destinado a tal soberania (*Zu einer solchen Hoheit bin ich bestimmt*), e tentarei me aproximar cada vez mais dela. Não quero parar antes de ter alcançado a beleza em sua primeira fonte (*ihrer ersten Quelle*).

Lá minha alma descansará. Lá ela deve adquirir prazer em toda sua habilidade (*Da soll sie in allen ihren Fähigkeiten beschaffiget vernüget*), prazer em todos os seus impulsos, prenhe de luz divina (*satt von göttlichem Lichte*), e extasiada com os prazeres e os cultos da suprema e ilimitada perfeição geral (*allgemeinen Vollkommenheit*), esquecendo-se de todas as coisas inferiores e de si mesma. (SPALDING, 1749, p.17-18).

Com base nessa afirmação, pode-se inferir da argumentação de Spalding que, enquanto os indivíduos e o mundo não alcançam ainda a perfeição, é facultado ao ser humano ter a *esperança* de que tanto os indivíduos quanto o mundo atingirão no futuro a sua perfeição própria.¹³ Nossa existência na Terra é apenas uma espécie de “ensaio” para uma outra vida, na qual encontramos sentido para tudo aquilo a que fomos submetidos em nossa existência terrena. As ideias expostas por Spalding em sua obra representavam uma espécie de “cristianismo esclarecido”, oriundo da ideia segundo a qual os seres humanos foram criados a imagem e semelhança de Deus; que os seres humanos são filhos de Deus e devem viver suas vidas com vistas a agradar a Deus. Sob este aspecto, competiria aos seres humanos a busca por se aproximar da perfeição divina.

Nas *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*, a religião é concebida a partir de bases estritamente racionais e morais, assim como Wolff já sustentara na *Ética alemã* de 1720, exemplarmente, ao dizer:

Quem, portanto, baseia seu fazer e seu deixar de fazer (*sein Thun und Lassen*) na razão, ou seja, age racionalmente, vive de acordo com a lei da natureza e, na medida em que seja racional, não pode agir de forma contrária à lei da natureza. Sim, porque através da razão reconhecemos o que a lei da natureza quer; assim, um ser humano racional não precisa de outra lei, mas mediante sua razão ele é para si mesmo (*ist er ihm selbst*) uma lei. (Eth §24)¹⁴.

Tanto Wolff quanto Spalding estão de acordo que nossas ações executadas livremente têm como finalidade a perfeição de nossa natureza.¹⁵ Todavia, a ideia de que um estado de perfeição pudesse ir paulatinamente se desenvolvendo *ad infinitum* até ultrapassar o limite da existência terrena do ser humano parece ser estranha à filosofia moral de Wolff, de modo que a fonte de Spalding para pensar esta perfeição infinita que serve de destinação ao gênero humano, ao que tudo indica, não é a filosofia de Wolff.¹⁶

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

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

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

Abbt inicia sua réplica contra Spalding perguntando-se em que sentido a expressão “destinação do gênero humano” deve ser tomada, quer dizer, se isso significaria (I) o modo como os seres humanos devem agir, decidir ou determinar a si mesmos? A destinação seria o modo como nós fazemos escolhas em vista de nos tornarmos felizes? Ou (II) quereria dizer o lugar que os seres humanos ocupam dentro da ordem universal? A destinação seria a resposta acerca do fim para o qual o gênero humano tende?¹⁷ Abbt prefere encarar a destinação do gênero humano a partir da segunda perspectiva, o que em sua visão torna o problema mais interessante, bem como mais difícil de ser resolvido, uma vez que não é possível oferecer uma resposta adequada se valendo de uma introspecção como sugeria Spalding. Abbt sustenta que o método de Spalding além de ingênuo é extremamente dogmático, pois a introspecção que Spalding sustenta ser a chave de resposta para o problema da perfeição humana é incapaz de oferecer respostas para os tipos de questões que ele próprio pretendia responder. Mais ainda: Abbt sustenta que um simples “correr de olhos” pela história da humanidade, suas guerras, seus crimes, a miséria na qual o mundo e o seres humanos estão imersos são evidências bastante sólidas para mostrar que o monólogo de Spalding não passa de uma simples estória que tem pouco, ou nada, a ver com a realidade.¹⁸

As questões levantadas nesse debate de Abbt com a obra de Spalding são profícuas: seria possível provar de fato a insolubilidade do problema moral em nossa existência terrena? Quem poderia provar de modo irrefutável que a felicidade e infelicidade são distribuídas de maneira injusta? Como a crença em uma vida *post-mortem* poderia resolver os problemas *desta vida*? Abbt ainda acrescenta que a ideia de “infinita perfectibilidade” das capacidades humanas é uma

ideia incoerente, pois, segundo o exemplo dele, a memória humana não é capaz de crescer até se tornar infinita, há um ponto onde ela cessa de se desenvolver, e o mesmo vale para o intelecto humano, que também não se desenvolve ao infinito. A ideia de Spalding segundo a qual todos os problemas que afligem o gênero humano desaparecem a partir da crença de que esta vida é apenas um “ensaio” para a outra vida também é falsa, uma vez que, para Abbt, esta visão é incapaz de oferecer uma explicação para as mortes prematuras e o sofrimento de crianças na mais tenra idade, pois não é claro por que as vidas delas seriam um ensaio, uma preparação, em qualquer acepção possível, já que isso implicaria contrariar a visão de uma outra vida redentora oferecendo explicação para os males desta vida.¹⁹ Nada sabemos acerca da nossa destinação, nessa matéria, devemos reconhecer que somos inteiramente ignorantes.²⁰ É preciso notar que ao contrariar a visão de Spalding, Abbt não está dizendo que os seres humanos não são racionais, mas apenas que sua razão é limitada àquilo a que ela é capaz de alcançar; tampouco Abbt está apenas promovendo um ataque pessoal, *ad hominem*, a Spalding; o que ele quer é inviabilizar qualquer tentativa da filosofia em especular acerca do fim derradeiro do gênero humano e a tentativa de oferecer um fundamento transcendente ou teológico para a moralidade. Com isso, Abbt tampouco está colocando em xeque a própria moralidade, o que ele está colocando sob suspeita é a necessidade de se pressupor a promessa de uma vida eterna, pois as recompensas e castigos, a felicidade e a infelicidade, em uma tal vida, não poderiam ser mensuradas. Abbt sustenta que as máximas ou ações que nos conduzissem à felicidade poderiam ser formuladas ao simplesmente prestarmos atenção ao modo como o mundo está constituído.²¹ Embora a crítica de Abbt mantenha um caráter breve e esquemático (é importante que o leitor tenha em mente que Abbt nasceu em 1738 e morreu em 1766, e a discussão aqui travada veio à luz em 1764), isso não diminui sua potência e convencimento, de modo tal que Mendelssohn se insurge contra Abbt ao reivindicar que a destinação do gênero humano consiste justamente no esforço contínuo e permanente na busca pela perfeição e que o crescimento da perfeição interna da alma humana é objetivo final de toda a criação, resultando assim no fato que haveria um progressivo desenvolvimento que conduziria os indivíduos à derradeira perfeição.²²

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

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

Esse argumento pressupõe outro, de Leibniz, segundo o qual nossas vidas no espaço e no tempo dizem respeito aos *phenomena bene fundata*, são expressões de uma realidade substancial e sob este aspecto nossa vida terrena e *post-mortem* são apenas aspetos distintos de um mesmo mundo.²³ Mendelssohn recorre à doutrina de Leibniz para responder ao ceticismo oriundo da posição de Abbt, de modo que Mendelssohn apela para a doutrina leibniziana da harmonia universal e do melhor dos mundos possíveis, para então responder às críticas de Abbt. Mendelssohn não encerrou sua discussão com Abbt e Spalding com a publicação das *Briefe die Neueste Litteratur betreffend*, de modo que seu *Fédon* de 1767 pode em alguma medida ser lido como uma resposta a ambos, pois, ao reivindicar a imortalidade da alma e sua separabilidade do corpo, Mendelssohn busca se diferenciar do otimismo de Spalding, que aposta em uma “vida celeste”, e do pessimismo de Abbt, que finca o pé na “vida terrena”, sustentando que a perfectibilidade da alma humana não diz respeito a uma descontinuidade de estado (ou seja, passagem da vida mundana para a vida eterna), mas sim diz respeito a uma progressão do “antes” para “o depois”, isto é, uma passagem daquilo que a alma humana era para aquilo que ela é e aquilo que ela ainda pode se tornar. Nesta progressão, Mendelssohn sustenta que a alma humana vai paulatinamente transitando do humano para aquilo que não é humano, todavia, este processo de transição é algo que pode ser ainda caracterizado e compreendido em termos que são próprios à alma humana como “sabedoria, amor pela virtude e conhecimento da verdade”.²⁴ Além disso, a consciência que caracterizaria este estado não-humano da alma é uma consciência idêntica ao estado de consciência da alma humana, e, nesse sentido, Mendelssohn está aceitando a posição de Spalding segundo a qual as capacidades dos seres humanos são aptas a progredir infinitamente.²⁵ De fato, a busca pela perfeição é para Mendelssohn “o objetivo final de toda a criação, mas que caracteriza especialmente espíritos que são os que podem se aproximar mais de Deus enquanto *ens perfectissimum*”.²⁶ Ainda que nem todas as almas possam alcançar este estágio de perfeição, algumas (individualmente) alcançarão e isso é suficiente, pensa Mendelssohn, para dirimir as dúvidas levantadas por Abbt.

3 – ECOS DE UM VELHO E PERSISTENTE PROBLEMA

O contexto filosófico que permeia a argumentação de Kant na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* é o problema da perfeição humana atrelado ao problema do mal, de modo que a posição ali apresentada por Kant pode ser compreendida como uma resposta que se delinea a partir do modo como o filósofo se posiciona frente a todos os participantes dessa discussão, principalmente a Spalding, Abbt e Mendelssohn. A discussão acerca do tema da perfeição e do progresso infinito no interior do pensamento de Kant não se encerrou com o texto de 1784, de modo que a temática ali presente reaparece na doutrina dos postulados da razão prática apresentada por Kant em 1788 na *Crítica da razão prática*. De uma forma muito semelhante à justificativa de Mendelssohn para a crença na imortalidade na alma, Kant sustenta a necessidade de assumir a imortalidade da alma da alma (e a existência de Deus) por razões morais para que a moralidade seja possível. Assim, para Kant as ideias de Deus e imortalidade de alma “são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada ao seu objeto, que lhe é dado *a priori* (o sumo bem)” (KpV AA:05, p.04). Todavia, o sumo bem

só é possível se assumirmos o que somos obrigados a assumir, ou seja, que há a possibilidade de uma perfectibilidade infinita (progresso) em direção à destinação moral de nossa natureza²⁷.

Levando em consideração o contexto filosófico no qual está inscrito o texto kantiano de 1784, parece razoável assumir que a discussão de Kant sobre os postulados na *Crítica da razão prática* representa uma tentativa de resolver, a partir de sua própria perspectiva “crítica”, o mesmo problema que Abbt e Mendelssohn estavam enfrentando em 1764. Assim como Wolff, Kant relaciona intimamente o problema de nossa destinação como agentes morais com o problema do sumo bem. No entanto, diferentemente de Wolff e muito parecido com Spalding e Abbt, Kant sustenta que o problema do sumo bem diz respeito a conexão entre moralidade e felicidade. Por outro lado, ao contrário de Mendelssohn, e assim como Wolff e Abbt, Kant estava convencido de que nossa obrigação de agir moralmente é totalmente independente do problema da existência de Deus. De fato, a lei moral é válida, mesmo que Deus não existisse. A moralidade não depende da crença em Deus, a moralidade também não precisa da promessa de recompensas e punições em uma vida *post mortem* alcançada por uma alma imortal, mas a crença em Deus é tão dependente da moralidade quanto a crença na imortalidade da alma. De fato, recompensas e punições tornariam questionável a decisão de seguir a lei moral. Kant também concorda com Abbt que não podemos medir a felicidade nem mesmo alcançar a felicidade de fato. Seu argumento no início da *Fundamentação da Metafísica dos costumes* contra a visão de que a razão pode nos guiar à felicidade é, em última análise, um argumento contra Wolff, Spalding, Mendelssohn e muitos outros que defendem a visão de que a felicidade pode ser alcançada seguindo a razão²⁸. Contra Abbt, Kant invoca, assim como Spalding e Mendelssohn, a noção de um progresso infinito e argumenta que esse progresso infinito está intimamente ligado à crença na imortalidade da alma. Nesse sentido, Kant parece tomar o partido de Mendelssohn e Spalding contra o ceticismo de Abbt, que pensava que a revelação seria a única garantia possível para essas crenças²⁹.

No entanto, há também diferenças importantes entre Mendelssohn e Spalding, por um lado, e Kant, por outro. Em primeiro lugar, enquanto Mendelssohn e Spalding falam sobre a perfeição de todos os tipos de faculdades ou habilidades humanas, Kant está interessado apenas na completa adequação da vontade humana com a lei moral. Em segundo lugar, Mendelssohn e Spalding afirmam a possibilidade de um conhecimento acerca da imortalidade da alma e da existência de Deus, ao passo que Kant segundo os resultados obtidos pela *Crítica da razão pura* sustenta apenas que tais ideias são logicamente possíveis e, portanto, não seria irracional acreditar nessas questões. De fato, o argumento kantiano se baseia apenas na ideia de acordo com a qual é racional acreditar nessas coisas. Assim, ainda que não seja possível ter certeza no grau que Mendelssohn e Spalding julgam possuir acerca destes temas, é possível ter mais certeza do que Abbt achava que poderia ter. Kant está claramente tentando construir uma terceira via entre Mendelssohn e Abbt, aceitando o “realismo” do último sobre a história, enquanto tenta modificar e defender as conclusões racionalistas do primeiro de uma maneira diferente, ou seja, como fé racional justificada que devemos tomar como verdadeira³⁰.

Outra questão interessante suscitada pelos postulados da razão prática, que tem como pano de fundo a disputa entre Spalding e Mendelssohn, é se Kant estaria mais próximo da

posição de Spalding, o cristão, e sua crença em uma vida eterna separada, na qual esta vida, em última análise, nada mais seria do que uma preparação para uma vida futura; ou da posição de Mendelssohn, o judeu e leibniziano, que nega que esta vida seja uma preparação para outra vida futura e afirma que esta vida e a próxima são aspectos diferentes de um mesmo mundo. A resposta a este questionamento não é simples, pois quando Kant diz que o progresso infinito exige uma existência e personalidade que perdurar de modo ininterrupto no tempo ele parece concordar com a posição mendelssohniana de acordo com a qual não haveria ruptura qualitativa entre esta vida e um estado futuro³¹. A ideia de um e o mesmo ser racional continuando infinitamente é, no mínimo, sugestiva de que uma cesura radical constituída pela morte não existe. Kant não fala, como Spalding e outros cristãos, desta vida terrena e de outra vida na qual a alma daria um salto qualitativo abandonando tudo aquilo que foi vivenciado e experienciado na existência terrena. A única coisa prometida pelo tipo de imortalidade de Kant é a possibilidade de mais progresso em direção à perfeição moral. Considerando as coisas por este prisma, pode-se ficar tentado a concluir que Kant está mais próximo de Mendelssohn nesse aspecto. As afirmações de Kant sobre a autorização de pensar “minha existência também como um númeno no mundo do entendimento” (KpV AA:05, p.114) apontam na mesma direção³². A perfeição moral não é possível neste mundo, de modo que o ser humano é obrigado “a buscar tão longe, a saber, na conexão com um mundo inteligível” (KpV AA:05, p.115). Mas o mundo inteligível não parece, em nenhum sentido, se tratar de um mundo futuro. Kant não tece especulações, como Mendelssohn, sobre a correspondência precisa de nossas ações neste mundo com o mundo das substâncias, ele apenas argumenta que devemos acreditar que o que vemos não perfaz a totalidade daquilo existe. Podemos nos considerar imortais apenas porque *devemos* acreditar que o progresso em direção à perfeição moral é possível. Por outro lado, há sugestões de que a doutrina do sumo bem lida propriamente com este mundo. O argumento de Kant diz respeito à “produção do sumo bem no mundo” (KpV AA:05, p.122), e pode-se argumentar que a existência e personalidade que devem ser pressupostos como continuando infinitamente e idêntico pode não ser o indivíduo, mas a espécie³³. Kant parece ter reinterpretado a noção de imortalidade da alma de modo que é o caráter inteligível da humanidade que é entendido como imortal, e não a alma individual.

Kant parece abordar diretamente as objeções de Abbt e a resposta de Mendelssohn, dizendo que, se a exigência de Abbt de certeza em questões relativas à nossa destinação fosse atendida, “a conduta dos homens [...] se transformaria em um mero mecanismo” (KpV AA:05, p.147). O valor moral e a busca pela perfeição ou a dignidade de ser feliz pressupõem que a razão é limitada e nos dá pouca percepção da verdadeira ordem das coisas. “A sabedoria insondável pela qual nós existimos não é menos digna de veneração por aquilo que ela nos recusou do que por aquilo que ela nos permitiu fazer parte” (KpV AA:05, p.148). É bom e não deve ser lamentado que “apesar de todo o empenho de nossa razão” o máximo que o ser humano pode obter é “apenas uma perspectiva muito obscura e ambígua do futuro” (KpV AA:05, p.147)³⁴.

3.1 – OS POSTULADOS DA RAZÃO PRÁTICA

O pressuposto fundamental que subjaz aos postulados da razão prática é a consciência da lei fundamental da razão pura prática (o fato da razão) que é o modo por meio do qual a razão determina de modo imediato a vontade. Segundo Kant:

Esses postulados não são dogmas teóricos, mas *pressuposições* no modo de consideração necessariamente prático, e, portanto, certamente não ampliam o conhecimento especulativo, mas dão realidade objetiva às ideias da razão especulativa em *geral* (por meio de sua relação com o conhecimento prático) e justificam conceitos cuja possibilidade ela sequer poderia, de outro modo, se atrever a afirmar. (KpV AA:05, p.132)

O que se percebe de saída na argumentação de Kant é que os postulados não demandam nenhum conhecimento teórico, pois conforme foi estabelecido pela *Crítica da razão pura* qualquer conhecimento das ideias de Deus, alma e liberdade são impossíveis para a razão pura especulativa. A doutrina dos postulados reivindicada pela *Crítica da razão prática* está vinculada à certeza apodítica da lei moral que determina a vontade de seres racionais sensíveis como os seres humanos, assim, uma vontade que pode ser determinada pela lei moral deve assumir que a conformidade com a lei moral é possível. Ela está sob o comando categórico da lei moral e, por sua vez, tal mando exige condições necessárias de cumprimento do comando da razão pura prática. Neste contexto, quando Kant diz que os postulados são “*pressuposições* no modo de consideração necessariamente prático” ele quer significar duas coisas ao mesmo tempo, a saber, a obrigação incondicional através da lei moral e as condições necessárias de sua observância. Diz-nos Kant:

(I) Como há leis práticas que são absolutamente necessárias (as morais), então, se elas pressupõem necessariamente alguma existência como condição de possibilidade de sua força *obrigante*, tal existência tem de ser *postulada*, já que o condicionado do qual se inferiu essa condição determinada é, ele próprio, conhecido *a priori* como absolutamente necessário. (KrV A 634/B 662).

(II) Agora, visto que a promoção do sumo bem, o qual contém esta conexão em seu conceito, é um objeto necessário *a priori* de nossa vontade se encadeia com a lei moral de maneira inseparável, então a impossibilidade do sumo bem tem de provar a falsidade da lei moral. (KpV AA:05, p.132)

Conforme podemos depreender da passagem oriunda da primeira *Crítica* as leis práticas demandam como condição de possibilidade alguma existência como fundamento de sua força obrigante, logo tal existência *deve ser postulada*, por conseguinte, o argumento extraído da primeira *Crítica* nos leva a conclusão de que postular significa exigir. Já o argumento da segunda *Crítica* aponta para o conteúdo, isto é, o que deve ser exigido como postulado, que conforme a passagem supracitada afirma categoricamente é a possibilidade do sumo bem (a conexão entre felicidade e moralidade) como objeto necessário da vontade determinada pela lei moral.

3.1.1 – IMORTALIDADE DA ALMA

Um postulado estabelece as condições necessárias para o cumprimento daquilo que é exigido pela lei moral da razão pura prática. Qual é a condição que o postulado da imortalidade da alma visa estabelecer? Kant não é suficientemente explícito na resposta a esta pergunta³⁵.

De acordo com o prefácio da segunda *Crítica* “as ideias de Deus e imortalidade [são...] apenas condições [...] do uso meramente prático de nossa razão pura” (KpV AA: 05, p.04). Kant também procede a partir disso na dedução do postulado:

A efetivação do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Mas nessa vontade, a adequação completa das intenções à lei moral é a condição suprema do sumo bem. [...] Entretanto, como ela [i.e a adequação completa das intenções à lei moral] é todavia exigida como praticamente necessária, então ela só pode ser encontrada em um progresso que se segue ao infinito em direção àquela completa adequação e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, admitir tal progressão prática como objeto real de nossa vontade. Contudo, esse progresso infinito só é possível sob o pressuposto de uma existência e de uma personalidade desse mesmo ser racional perdurando até o infinito (que se denomina imortalidade da alma). (KpV AA:05, p.122)

Note-se que a exigência de realizar o sumo bem não é o pressuposto para a dedução do postulado, pois para a efetivação do sumo bem no mundo é exigida “a adequação completa das intenções à lei moral”. O postulado da imortalidade da alma é a condição necessária para a adequação completa das intenções àquilo que exige a lei moral; essa exigência é a premissa necessária e suficiente para a dedução do postulado³⁶. Entretanto, uma relação com o sumo bem não é negada, posto que a imortalidade da alma é uma condição necessária para o cumprimento completo da lei moral, e isso, por sua vez, é uma condição necessária para a efetivação do sumo bem. O postulado da imortalidade da alma, portanto, quer estabelecer uma relação necessária entre a lei moral e as intenções; de modo que o postulado da imortalidade da alma é independente da doutrina do sumo bem³⁷.

Assim ao sustentar que a “efetivação do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral”, Kant quer derivar o postulado da imortalidade a partir da exigência de efetivar o sumo bem no mundo. Contudo, o que Kant entende por mundo neste contexto? O sumo bem deve ser efetivado no mundo empírico ou no mundo numênico? Se a efetivação do sumo bem no mundo visa apenas ao mundo empírico, então essa exigência não leva ao postulado da imortalidade da alma, uma vez que para a “efetivação do sumo bem no mundo”, é necessária “a completa adequação da vontade com a lei moral”, esta adequação completa é designada por Kant de santidade. Contudo, Kant sustenta que a santidade não é alcançável por nenhum ser racional sensível em nenhum momento de sua existência. A lei moral impõe as condições necessárias de sua efetivação, portanto, para a efetivação do sumo bem no mundo se faz necessário o progresso em direção à santidade, que continua infinitamente. O ponto de partida real da dedução do postulado da imortalidade da alma é a exigência prática da santidade, que só pode ser cumprida em um progresso que vai até o infinito. O ideal de santidade não é “alcançável por nenhuma criatura, sendo, contudo, o arquétipo com relação ao qual devemos nos esforçar para dele nos aproximar e igualar em um progresso ininterrupto, mas infinito” (KpV AA:05, p.83). Todavia, para que um tal processo de aproximação deste arquétipo seja possível, pensa Kant, é necessário pressupor que *existe* um tal ser capaz deste progresso e que a personalidade deste ser perdura no tempo. Estes dois pressupostos estão contidos justamente no postulado da imortalidade da alma.

O argumento da segunda *Crítica* retoma o argumento teleológico apresentado nas três primeiras proposições da *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*; daí que não é surpreendente nos depararmos com a seguinte declaração de Kant:

Na ausência dessa proposição [i.e a adequação completa das intenções à lei moral] ou a lei moral é rebaixada de sua santidade, sendo desfigurada como complacente (indulgente) e, dessa maneira, como adequada à nossa conveniência ou então exagera-se a sua vocação e ao mesmo tempo a expectativa de uma destinação inalcançável [...]. Em ambos os casos nada se faz além de impedir o esforço para o cumprimento exato e contínuo de um comando da razão, comando que é rigoroso, incomplacente, e ainda assim não ideal, mas verdadeiro. Para um ser racional, mas finito, é possível apenas o progresso, ao infinito, dos estágios inferiores, aos mais elevados da perfeição moral. (KpV AA:05, p.122-23)

O argumento contido no postulado da imortalidade da alma retoma precisamente aquela teleologia moral nas três primeiras proposições do texto de 1784: ele assume que a destinação do ser humano é cumprir perfeitamente a lei moral. Kant fala da “destinação moral de nossa natureza” (KpV AA:05, p.122); que se torna consciente para nós a partir da efetividade da lei moral. Assim nossa destinação moral e a santidade da lei moral são compatíveis apenas com o postulado da imortalidade da alma. Sem esse postulado, estaríamos diante das seguintes possibilidades: (I) Teríamos de considerar a lei moral irrealizável e com isso, renunciaríamos ao nosso propósito moral; a lei moral se tornaria uma lei impossível de ser cumprida e, portanto, sem sentido; (II) ou teríamos de negar a santidade da lei moral, e assim, a lei moral se tornaria cumprível para nós ao preço de torná-la “complacente e adequada à nossa conveniência”; ou (III) esperaríamos a “aquisição completa da santidade da vontade” e nos perderíamos em sonhos fanáticos que contrariam o autoconhecimento. Isso seria leviandade, superficialidade e fanatismo; e com um tal modo de pensar transgrediríamos os limites estabelecidos pela razão prática pura (cf. KpV AA:05, p.85-6) e esqueceríamos que o nível moral em que o homem se encontra não é a santidade, mas “a virtude, isto é, a disposição moral em luta” (KpV AA:05, p.84. Tradução modificada). Todas essas possibilidades impediriam o “esforço” para obedecer à lei moral estrita, incomplacente, mas ainda assim verdadeira³⁸.

3.1.2 – A EXISTÊNCIA DE DEUS

O postulado da existência de Deus começa com o conceito de felicidade. Kant define felicidade na segunda *Crítica* como “o estado de um ser racional (...) em relação ao qual tudo caminha segundo sua aspiração e sua vontade [...] portanto, sobre o acordo da natureza com todo o seu fim e, igualmente, com o fundamento de determinação essencial de sua vontade” (KpV AA:05, p.124). O postulado da existência de Deus, portanto, se baseia na necessidade de conformidade da felicidade com a lei moral. É sabido que agir de acordo com a lei moral não garante a possibilidade da felicidade, uma vez que a lei moral “comanda mediante fundamentos de determinação que devem ser totalmente independentes da natureza e do acordo que esta tem com a nossa faculdade de desejar” (ibidem). Adicionalmente, é preciso a compreensão de que o ser racional que age a partir do comando da lei moral, não é ele próprio “a causa do mundo e da natureza” (ibidem). Posto que é tarefa da razão pura prática buscar efetivar o sumo bem (que, portanto, deve ser possível), é necessário, então, assumir a existência de “uma causa

da natureza como um todo, que é distinta da natureza” (KpV AA:05, p.125). Essa causa “deve conter o fundamento do acordo da natureza não só com a lei da vontade dos seres racionais, mas também com a representação desta lei” (ibidem)³⁹.

Daí que o argumento de Kant chegar a seguinte conclusão:

Ora, um ser que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma inteligência (ser racional) e a causalidade de um tal ser segundo essa representação de leis é a sua vontade. Portanto, a causa suprema da natureza, na medida em que ela tem de ser pressuposta para o sumo bem, é um ser que, mediante o entendimento e a vontade, é a causa (por conseguinte, o autor) da natureza, isto é, Deus. Por conseguinte, o postulado da possibilidade do sumo bem derivado (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um sumo bem originário, a saber, da existência de Deus. (KpV AA:05, p.125)

Aqui é preciso atentar-se para os conceitos de mundo e natureza, pois uma má compreensão do modo como Kant emprega tais conceitos pode ocasionar mal-entendidos ou interpretações equivocadas do argumento kantiano. A *Crítica da razão pura* desenvolve o conceito de um mundo que é “conforme a todas as leis morais (tal como pode sê-lo segundo a liberdade dos seres racionais, e tal como deve sê-lo segundo as leis necessárias da moralidade)”. Esse mundo moral de acordo Kant é pensado “apenas como mundo inteligível, já que se faz abstração de todas as condições (fins), e mesmo de todos os obstáculos à moralidade no mesmo (fraquezas ou impurezas da natureza humana).” Sob tal aspecto, este mundo moral é apenas uma ideia, mas que ainda assim deve ter influência no mundo sensível e, portanto, tem realidade objetiva, “na medida em que o livre-arbítrio [dos seres racionais] tenha, tanto consigo mesmo quanto com todas as outras liberdades, uma unidade sistemática completa sob leis morais”. (KrV A 808/B 836). Nesse mundo moral, haveria uma conexão necessária entre moralidade e felicidade, e assim ter-se-ia um “tal sistema de uma felicidade ligada proporcionalmente à moralidade também pode ser pensado como necessário em um mundo inteligível, i. e., moral, em cujo conceito nós abstraímos de todos os obstáculos da moralidade (as inclinações)”. Neste mundo moral, prossegue Kant “a própria liberdade, em parte impulsionada em parte restringida pelas leis morais, seria a causa da felicidade universal, e os seres racionais, portanto, seriam eles próprios, sob a direção de tais princípios, os criadores de sua própria - e ao mesmo tempo dos demais - satisfação duradoura” (KrV A 809/B 837). Todavia, tal mundo moral resta apenas como simples ideia de modo que a conexão necessária entre moralidade e felicidade somente “pode ser esperada caso se ponha ao mesmo tempo por fundamento, como causa da natureza, uma razão suprema que comanda segundo leis morais (KrV A 810/B 838)⁴⁰.

A existência de Deus é postulada devido ao fato de que nem todos agem de acordo com aquilo que a lei moral exige. Mas como daí poderia Kant concluir que Deus é a causa da natureza? Ainda que se aceitasse a conclusão de que Deus seria causa da natureza, como tal ideia compensaria a deficiência que resulta do fato de que nem todos agem de acordo com a lei moral? Se Deus é entendido como a causa da natureza, segue-se que a deficiência seria sanada no mundo da natureza e a felicidade seria alcançada aqui na Terra e não em uma existência *post-mortem*. No entanto, isso é enfaticamente negado por Kant na continuação do argumento na primeira *Crítica*: a conexão praticamente necessária da moralidade e da felicidade somente pode ser alcançada em um mundo inteligível (Cf. KrV A 811/B 839).

A solução destes impasses só pode ser remediada se se assume a perspectiva do duplo ponto de vista acerca do objeto:

Mas visto que estou não somente autorizado a pensar a minha existência também como númeno no mundo do entendimento, mas até mesmo, na lei moral, um fundamento de determinação puramente intelectual da minha causalidade (no mundo sensível), não é impossível que a moralidade da intenção tenha, enquanto causa, um nexa, embora não imediato, certamente mediato (por intermédio de um autor inteligível da natureza), e sem dúvida necessário, com a felicidade, enquanto efeito no mundo sensível; ligação que, em uma natureza que é meramente objeto dos sentidos, nunca pode ter lugar senão de maneira contingente e não pode ser suficiente para o sumo bem. (KpV AA:05, p.114-15)

Desta maneira a natureza considerada “meramente objeto dos sentidos”, não permite uma compreensão satisfatória da ideia de acordo com a qual a felicidade repousaria “sobre o acordo da natureza com todo o seu fim” (KpV AA:05, p.124) com a determinação moral da vontade do homem, pois na natureza considerada meramente como objeto dos sentidos, tal conexão ocorreria apenas de modo contingente. Assim a conexão entre moralidade e felicidade somente seria possível, portanto, se a natureza for considerada do ponto de vista númerico. Assim, o “sumo bem derivado (do melhor mundo)” (KpV AA:05, p.125) do qual Kant fala na segunda *Crítica* corresponde ao desenvolvimento da ideia do reino dos fins que ele apresentou na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde o reino dos fins é explicitamente chamado de “*mundus intelligibilis*” (GMS AA:04, p.438). Na obra de 1785, Kant designou o reino dos fins como “a ligação sistemática de seres racionais mediante leis comuns” (GMS AA:04, p.433). Kant estabeleceu duas condições para que isso ocorra: (I) o imperativo categórico deve ser universalmente seguido, e (II) a concordância entre o reino da natureza e o reino dos fins⁴¹. A observância geral do imperativo categórico é aqui apenas uma condição necessária, mas não suficiente, para que todos os membros atinjam o fim da felicidade, que engloba todos os seus próprios fins⁴².

Ora, esta distinção de Kant entre reino da natureza e reino dos fins remonta à distinção de Leibniz entre o reino da graça “que funciona segundo as leis das causas finais por apetições, fins e meio”; e o reino da natureza que funciona “segundo as leis das causas eficientes ou dos movimentos” (LEIBNIZ, 2004, p.146). Todavia Leibniz sustenta que existe uma “harmonia entre o reino físico da Natureza e o reino Moral da Graça” (LEIBNIZ, 2004, p.148). Na *Crítica da razão pura*, Kant se refere explicitamente à esta distinção de Leibniz entre o reino da graça e o reino da natureza, e conclui que “enxergar-se no reino da graça ... é uma ideia prática necessária da razão” (KrV A 812/B 840). A suposição do melhor mundo númerico é, portanto, uma pré-condição necessária para a determinação da vontade pela lei moral. A lei moral exige a efetivação do sumo bem no mundo o que demanda do ser humano “o empenho na produção e na promoção do sumo bem no mundo” (KpV AA:05, p.126). No mundo sensível, tais exigências não podem ser alcançadas, uma vez que a conexão entre moralidade e felicidade pode ser, na melhor das hipóteses, ser contingente, conforme argumenta Kant. É um dever, portanto “efetivar, tanto quanto formos capazes, o sumo bem e, por isso, ele tem também de ser possível” (KpV AA:05, p.143. Nota). A correspondência do “reino da natureza com o reino da moral” (KpV AA:05, p.145), é condição necessária para a conexão entre moralidade e felicidade, e só é possível de ser concretizada no mundo númerico. A vontade, no entanto,

só pode determinar a promoção do sumo bem no mundo dos sentidos se considerar que tal efetivação é possível; assim, o melhor mundo, concebível apenas como numênico é, portanto, necessário para o cumprimento das exigências da lei moral⁴³.

Seguindo esta linha argumentativa, a conclusão do argumento de Kant é muito semelhante à de Leibniz, pois considera Deus como o soberano e legislador do reino dos fins (cf. GMS AA:04, p.439)⁴⁴; o objetivo probatório da dedução do postulado da existência de Deus da segunda *Crítica*, no entanto, é Deus como “a causa (por conseguinte, o autor) da natureza” (KpV AA:05, p.125). Como tal, Deus deve estabelecer o “nexo necessário entre a moralidade e a felicidade, que lhe é proporcional, de um ser pertencente ao mundo [...], um ser que exatamente por isso não pode, por sua vontade, ser causa dessa natureza” (KpV AA:05, p. 124). O que “natureza” e “mundo” significam aqui? Em que mundo é estabelecida a conexão entre moralidade e felicidade? Deus como o autor da natureza sugeriria a correspondência entre o reino da moral e o reino da natureza neste mundo visível. Deus, portanto, interviria diretamente na ordem natural do mundo dos sentidos a fim de estabelecer a conexão entre moralidade e felicidade. Todavia, esta não parece ser a conclusão do argumento de Kant, uma vez que o postulado da existência de Deus visa estabelecer uma prova da existência de Deus como o chefe do reino dos fins ou da graça, portanto a existência de Deus não prova Deus como força de intervenção no mundo dos sentidos, ou reino da natureza⁴⁵.

O objetivo do argumento seria, então, provar que “o reino da natureza [...] tanto quanto o reino dos fins [pode ser pensado] como unido sob um soberano” (GMS AA:04, p.439). Isso decorre do fato de que o reino da natureza foi criado para o bem do reino dos fins, uma vez que “quando se pergunta pelo fim último de Deus na criação do mundo, tem-se de mencionar não a felicidade dos seres racionais nesse mundo, mas sim o sumo bem” (KpV AA:05, p.130). O sumo bem, que é dever do ser humano realizar no mundo sensível, só é possível de ser alcançado no mundo numênico. Kant fala de “uma natureza que é meramente objeto dos sentidos” (KpV AA:05, p.115); de modo que argumento do postulado sustenta que é necessário assumir “uma causa da natureza como um todo, que é distinta da natureza” (KpV AA:05, p.125). Assim, a natureza como um todo da qual fala Kant deve ser compreendida sob o duplo aspecto como natureza sensível e numênica⁴⁶.

O postulado sobre a existência de Deus abre uma nova perspectiva sobre a lei moral: ela deve ser vista como um mandamento divino, sem abolir a autonomia moral do ser humano. Por meio de seu comando, a lei moral conduz à ideia de que todos os deveres teriam que ser considerados como se fossem mandamentos divinos. Portanto, a razão exige assumir um ser por meio do qual o que é absolutamente prescrito pela lei moral possa ser alcançado. O fato de o ser humano realizar o propósito prescrito pela lei moral pressupõe que a lei moral deve ser considerada como “aquilo que é mais estimável no mundo, a saber, o respeito ao seu mandamento, a observância do dever sagrado que sua lei nos impõe, se a isso se acrescenta a sua esplendida disposição de coroar uma ordem tão bela com a adequada felicidade” (KpV AA:05, p.131). O ser humano não realizaria o propósito se não fosse tomado como próprio propósito de Deus e se o mandamento para realizar esse propósito não fosse uma expressão da vontade divina. Assim, a lei moral revelaria o propósito final de Deus na criação do mundo⁴⁷.

3.3 – CONCLUSÃO

Os postulados não são, portanto, objetos da razão teórica que se pudesse fazer “uso positivo em propósito teórico” (KpV AA:05, p.134). Por meio dos postulados, Kant sustenta ser possível “uma ampliação da razão pura em propósito prático”, mas isso consiste apenas no fato de que aqueles conceitos “meramente pensáveis” são “agora declarados assertoricamente”. A ampliação da razão pura prática não é, portanto, uma extensão da razão teórica, mas a um instrumento da razão teórica que trabalha com as ideias “de maneira negativa (apenas para assegurar propriamente o seu uso prático), isto é, não para uma ampliação, mas para purificação, para afastar, de um lado, o antropomorfismo como fonte da superstição [...] de outro lado, para afastar o fanatismo” (KpV AA:05, p.135-36). Kant mostra isso com o exemplo do postulado da existência de Deus⁴⁸.

A causa suprema da natureza, como mostra a dedução do postulado da existência de Deus, deve ser a razão da concordância da natureza com o determinante supremo da vontade dos seres racionais, ou seja, deve ser “um ser que, mediante o entendimento e a vontade, é a causa (por conseguinte, o autor) da natureza” (KpV AA:05, p.125). Esse conceito de Deus é posteriormente restringido: Os predicados pelos quais pensamos em Deus são “entendimento e vontade, e certamente em relação recíproca de tal maneira eles têm de ser pensados na lei moral” (KpV AA:05, p.137). Embora esses conceitos sejam retirados da natureza da própria razão, eles não são antropomorfismos ou um conhecimento transcendente de objetos supersensíveis, porque abstraem de todas as outras qualidades do entendimento e da vontade humanos e resta apenas o “aquilo que é exigido para a possibilidade de se pensar uma lei moral e, portanto, certamente um conhecimento de Deus, mas apenas em uma relação prática” (KpV AA:05, p.137).

O conceito de Deus é, conseqüentemente, um conceito pertencente à moralidade e não à filosofia natural e à metafísica. Kant repete os passos decisivos de sua crítica à prova ontológica (KrV A 592 - 603/B 620 - 631) e físico-teológica (A 620 - 630/B 648 - 658) de Deus. Como todo juízo de existência é sintético, a existência de Deus não pode ser provada a partir do mero conceito do ser mais perfeito. Assim o máximo que se pode alcançar a partir do conhecimento limitado que possuímos é uma ideia difusa de um autor “sábio, bondoso, poderoso”, porém daí não podemos inferir absolutamente nada acerca de sua “onisciência, bondade total, onipotência, etc.” (KpV AA:05, p.139). O conceito de Deus dessa forma “sempre permanece um conceito não exatamente determinado da perfeição do ser primordial, para sustentá-lo como adequado ao conceito de uma divindade” (KpV AA:05, p.139). Para levar a um Ser onisciente, onibenevolente, onipotente etc. o caminho da razão teórica não é um caminho adequado, nem possível de ser feito, de modo que o conceito de Deus pertence exclusivamente à moral. Nesta acepção, o que se vê é que Kant se viu forçado a apelar a uma noção de autor moral do mundo (providência divina) como a noção capaz de horizonte de justificação do agir moral do homem com vistas a consecução do fim último ao qual se destinaria o gênero humano.

Em face dos argumentos apresentados por Kant na doutrina dos postulados pode-se extrair duas conseqüências, a saber, em primeiro lugar a *antecedência da experiência* de Deus em relação ao mundo e, em segundo lugar, a *dispensabilidade* de qualquer conhecimento teórico

em relação a essa experiência. A partir daquela operação da primeira *Crítica* que procurou limitar o saber para ceder lugar a fé, Kant julga que conseguiu estabelecer um caminho seguro no qual a filosofia prática é capaz de conferir realidade objetiva a algumas reivindicações da razão sobre o inteligível, nomeadamente aquelas reivindicações relativas às ideias de Deus e imortalidade da alma. Assim, ao limitar o saber a filosofia crítica “é realmente negativa, mas na medida em que suprime ao mesmo tempo um obstáculo que limita o segundo uso, ou mesmo que ameaça destruí-lo, ela tem de fato uma utilidade positiva”, porém se revela uma utilidade positiva que se apresenta no âmbito prático no qual se encontrará a possibilidade de uma apreciação positiva das ideias, onde se atesta que “há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral), no qual ela se estende inevitavelmente além dos limites da sensibilidade sem necessitar de qualquer assistência da especulativa” (KrV B XXV). Atendida a *dupla reivindicação da razão*, que demanda tanto a antecedência empírica do conceito de Deus quanto a impossibilidade de conhecimento teórico, torna-se possível uma apreciação positiva acerca da efetividade do argumento prático⁴⁹.

Portanto, para ser possível pensar em um sumo bem derivado, ou seja, *o melhor dos mundos possíveis*, é preciso postular um sumo bem originário, ou seja, a existência de Deus. O sumo bem como concordância entre moralidade e felicidade exige a dignidade moral dos seres humanos e, portanto, o sujeito moral conquista o *direito* de sua participação na felicidade na exata medida de sua conduta. Para tanto, a razão deve assumir que exista um sábio e justo juiz diante do qual esta dignidade deve ser *avaliada e julgada*. Dessa forma, apenas mediante o cumprimento da lei e de sua consequente esperança prática religiosa é que se torna possível pensar na harmonia entre felicidade e moralidade que consideradas em si mesmas são estranhas uma a outra. A possibilidade de harmonia entre felicidade e moralidade se dá mediante um autor (Deus) que torna possível o sumo bem derivado. A conciliação entre os reinos da liberdade e da natureza como condição do *melhor dos mundos possíveis*, é a chave para solucionar a questão do sumo bem⁵⁰. Kant não encerrou sua discussão acerca deste problema com a doutrina dos postulados da razão prática, ele retornará a este tópico na *Crítica da faculdade do juízo* em 1790, porém a análise desta temática excede o escopo do presente artigo devendo ser reservado para seu tratamento um artigo futuro.

Resumo: O presente artigo pretende caracterizar a compreensão kantiana das noções de progresso e perfeição a partir de seu posicionamento no interior do debate realizado pelo esclarecimento alemão do século XVIII. Para levar a cabo tal tarefa, o presente artigo pretende executar duas tarefas: em primeiro lugar apresentar contextualização da filosofia kantiana da história dentro do assim chamado esclarecimento alemão a partir do debate envolvendo a noção *Bestimmung des Menschen* (destinação do ser humano) com vistas a demonstrar o modo como Kant desloca as noções de perfeição e destinação de um contexto teológico para um contexto antropológico e histórico. A segunda tarefa consiste em apresentar o modo como a ideia de perfectibilidade infinita advinda do debate acerca da *Bestimmung des Menschen* desempenha um papel central na *Crítica da razão prática* em 1788. Para a concreção desta segunda tarefa, o presente artigo discutirá a doutrina kantiana dos postulados da razão prática – a imortalidade da alma e a existência de Deus – como condições para que a moralidade possa ser possível no mundo.

Palavras-chave: Kant; perfeição; progresso; Deus; Alma

Abstract: This article aims to characterize the Kantian understanding of the notions of progress and perfection from its position within the debate carried out by the German enlightenment of the 18th century. In order to carry out this task, this article intends to perform two tasks: firstly, to present a contextualization of the Kantian philosophy of history within the so-called German enlightenment, starting from the debate involving the notion *Bestimmung des Menschen* (vocation of man), with a view to demonstrating how Kant shifts the notions of perfection and destiny from a theological context to an anthropological and historical context. The second task is to show how the idea of infinite perfectibility arising from the debate on the *Bestimmung des Menschen* plays a central role in the *Critique of Practical Reason* in 1788. To accomplish this second task, this article will discuss the Kantian doctrine of the postulates of practical reason - the immortality of the soul and the existence of God - as conditions for morality to be possible in the world.

Key words: Kant; perfection; progress; God; Soul

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBT, Thomas; MENDELSSOHN, Moses. *Briefe die Neuste Litteratur betreffend 19* (1764).

CUNHA, B. L. *A gênese da ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. 1. ed. São Paulo: LiberArs, 2017.

LEIBNIZ, G.W.F. *Discurso de metafísica*. Trad. Marilena Chaui. In: LEIBNIZ, G.W.F. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEIBNIZ, G.W.F. *Os princípios da filosofia ou A Monadologia*. Trad. Alexandre da Cruz Bonilha. In: LEIBNIZ, G.W.F. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MENDELSSOHN, Moses. *Phaedon, oder über die Unsterblichkeit der Seele. In drey Gesprächen*. National Library of the Netherlands, 1767.

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

_____. [1781/1787]: *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Vozes, 2013.

_____. [1784]: *Ideia de uma história universal com um propósito Cosmopolita*. Trad. de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

_____. [1785]: *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução, notas e introdução por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Bacarolla, 2009. Ed. Bilingue.

_____. [1788]: *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. São Paulo: Editora Vozes, 2016.

_____. [1790]: *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Editora Vozes, 2016.

_____. [1793]: *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser certo na teoria, mas nada vale na prática*. Trad. de Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.

KUEHN, Manfred. 'Reason as species characteristic'. In: RORTY, Amélie Oksenberg; SCHMIDT, James. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Cambridge University Press 2009.

RICKEN, Friedo. 'Die Postulate der reinen praktischen Vernunft (122 – 148)' In: HÖFFE, Otfried (Hrsg). *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft* Berlin: Akademie Verlag, 2016. (Klassiker Auslegen, Band 26).

SPALDING, Joahann Joachim. *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen*. Berlin, 1749.

WOLFF, Christian. *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* (1720). Ed. Hans Werner Arndt. Reimpresão, Hildesheim, 1976__

NOTAS / NOTES

¹ Este artigo representa uma versão ampliada da seção 2.2 do capítulo segundo da dissertação de mestrado do autor, intitulada *O Projeto Moderno de uma Teoria do Ser Humano Segundo Kant: Sobre Autonomia e Perfectibilidade*, defendida em janeiro de 2021 pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB PPG-FIL).

² Graduado em filosofia pela Universidade de Brasília. Mestre em filosofia pela Universidade de Brasília. Atualmente doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPG-FIL) sob orientação do prof^o. Dr. Alexandre Hahn. Este trabalho foi financiado com recursos do Edital DPG nº0010/2023.

Graduated in philosophy from the University of Brasília. Master's degree in philosophy from the University of Brasília. Currently a PhD student in the Philosophy Postgraduate Program at the University of Brasília (PPG-FIL) under the guidance of Prof. Dr. Alexandre Hahn. This work was funded by DPG Notice nº0010/2023.

³ As referências seguem a paginação original dos escritos de Kant conforme à edição da Preussische Akademie der Wissenschaften. Muitos dos trechos citados basearam-se em traduções para o português. As traduções utilizadas podem ser consultadas na bibliografia. Eventuais traduções e/ou modificações nas traduções utilizadas de nossa autoria contam com referência ao original. As abreviações seguem o padrão estabelecido pela Kant-Studien.

⁴ Dois casos exemplares desta perspectiva são Höffe e Weyard que consideram que o progresso na filosofia da história de Kant concerne somente ao aspecto jurídico-político e, não diz respeito ao desenvolvimento moral do gênero humano

⁵ Cito três passagens que considero bastante elucidativas sobre este ponto: (I) “Surgem assim os primeiros passos verdadeiros da brutalidade para a cultura que consiste propriamente no valor social do ser humano; assim se desenvolvem pouco a pouco todos os talentos, se forma o gosto e, através de uma ilustração (*Aufklärung*) continuada, o começo converte-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseria disposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados e, deste modo, metamorfosear também por fim uma consonância para formar sociedade, patologicamente provocada, num todo *moral*.” (IaG AA:08, p. 21); (II) “As belas artes e as ciências, que, através de um prazer universalmente comunicável e da polidez e refinamento requeridos pela sociedade, tornam o ser humano se não moralmente melhor, ao menos civilizado, extraem muito da tirania dos impulsos sensíveis, assim preparando o ser humano para uma dominação em que somente a razão deve ter poder; ao passo que os males que nos são infligidos em parte pela natureza, em parte pelo insuportável egoísmo humano, ao mesmo tempo fomentam, ampliam e fortalecem as forças da alma para que não sucumbam a eles, permitindo-nos sentir assim a aptidão para fins elevados que reside oculta em nós.” (KU AA:05, p. 433-34); (III) “No triste espetáculo não tanto dos males que, em virtude das causas naturais, oprimem o gênero humano, como dos que os homens fazem uns aos outros, o ânimo sente-se, porém, incitado pela perspectiva de que as coisas podem ser melhores no futuro e, claro está, com uma benevolência desinteressada, pois já há muito estaremos no túmulo e não colheremos os frutos que em parte temos semeado. [...] Além disso, há muitas provas de que o gênero humano no seu conjunto progrediu efetivamente e de modo notável sob o ponto de vista moral no nosso tempo [...]”. (TP AA:08, p. 309-100)

⁶ Cf. Zef AA:08, p. 375 nota.

⁷ Lê-se na quarta proposição de IaG: “O meio de que a natureza se serve para obter o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo destas na sociedade, na medida em que ele se torna, finalmente, causa de uma ordem legal das mesmas disposições. Entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável dos homens, isto é, a sua tendência para entrar em sociedade; essa tendência, porém, está unida a uma resistência universal que, incessantemente, ameaça dissolver a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana”. (IaG AA:08, p. 20).

⁸ Tomo de empréstimo, por assim dizer, esta nomenclatura de Manfred Kuehn. Cf. KUEHN, Manfred. Reason as species characteristic. In. RORTY, Amélie Oksenberg; SCHMIDT, James. *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Cambridge University Press 2009. A interpretação aqui desenvolvida tem no artigo de Kuehn sua principal interlocução.

⁹ No *Discurso de metafísica*, Leibniz sustenta: “Ademais toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira, quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha. Assim, de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicada por todas representações de sua obra completamente diferentes. Pode-se até dizer que toda substância traz de certa maneira o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o quanto pode”. (LEIBNIZ, 2004, p. 18)

¹⁰ Todas as traduções dos textos de Mendelssohn são de minha responsabilidade.

¹¹ Todas as traduções desta obra são de minha responsabilidade.

¹² KUEHN, op. cit., p. 77.

¹³ Acerca desta temática, sustenta Spalding: “Quanto esta grande expectativa não aumenta meu valor e meu destino? Percebo agora (*Ich erkenne nunmehr*) que pertenço a uma classe de coisas inteiramente distintas (*einer ganz andern Klasse von Dingen gehöre*) daquelas que surgem, se transformam e perecem diante dos meus olhos; e que esta vida visível não esgota de forma alguma todo o propósito da minha existência (*den ganzen Zweck meines Daseyns erschöpfe*). Fui, portanto, feito para outra vida. O tempo presente é apenas o início da minha duração; é a minha primeira infância, na qual sou criado para a eternidade; dias de preparação, que devem me fazer ser enviado para um novo e nobre estado”. (SPALDING, 1749, p. 23).

¹⁴ O título completo do tratado de Wolff é *Pensamentos racionais acerca do fazer e do deixar de fazer do ser humano na promoção de sua felicidade (Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit)*, abreviada como *Ética alemã*. Citaremos esta obra a partir da sigla *Eth.*, seguida pelo número da seção.

¹⁵ Lê-se na *Eth* §41: “Estou bem ciente de que causa estranheza em alguns, em relação ao porquê fazemos (*warum wir*) da perfeição de nossa natureza e de nossos estados é o propósito último e principal (*der letzten Absicht und zur Haupt-Absicht*) de todos os nossos atos livre.”

¹⁶ KUEHN, M. op. cit., p. 78-9 argumenta: “Spalding takes this view a step farther in his *Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung (On the Usefulness of the Office of the Preacher)* of 1773, expanded 1791, arguing that sermons should leave out completely any theoretical or dogmatic elements, such as the doctrine of the Trinity, the doctrines of salvation and God’s grace and our justification in Christ. The preacher should instead emphasize the “supreme authority of conscience and the moral force of virtue and public morality.” Opting for “disinterested Christian benevolence” and against pietism and its emphasis on a personal experience of conversion, he argues that the preacher’s task is to teach virtue, and the task of the church is primarily one that concerns the world we inhabit, not eternal life. In fact, it is only this function that saves the office of the preacher from redundancy. Interesting for our discussion is that Spalding believes he can use the analysis of human nature in an attempt to establish what is the goal and task of human beings as a species, and that he believes he has shown that this task consists in the cultivation ad infinitum of the higher faculties of human beings. And this is what makes his view Christian in his own eyes as well as in those of many contemporaries. In the end, it is a theological enterprise, not a philosophical one. It is also what makes it a part of “higher speculation.”

¹⁷ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 10.

¹⁸ Abbt está convencido de que a visão de Spalding está intimamente ligada à visão de filósofos como Platão ou Locke. Sobre isso, ver *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 25.

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

²⁰ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 31.

²¹ KUEHN, M. op. cit., p. 80.

²² KUEHN, M. op. cit., p. 74.

²³ Os *phenomena bene fundata* (fenômenos bem fundamentados) é o modo como Leibniz designa o fundamento das aparências que, embora diferentes para os diversos observadores, relacionam-se entre si e tem sua origem em um mesmo princípio. Na metafísica de Leibniz, o universo se constitui por mônadas que são substâncias “simples, que entram nos compostos” (*Monadologia* §1). Cada mônada contém uma representação da totalidade do universo (*Monadologia* §56-57), e as mônadas entre si devem ser distinguíveis umas das outras do ponto de vista qualitativo (*Monadologia* §8-9). As percepções das mônadas possuem graus variados de clareza e distinção, mas algumas percepções correspondem ou ao modo por meio do qual as mônadas se relacionam entre si, ou aos modos como as representações são genuinamente ordenadas – estes são os *phenomena bene fundata* –. Para Leibniz existem duas grandes categorias de *phenomena bene fundata*, quais sejam, o mundo dos objetos individuais e suas interações e fenômenos mais abstratos como o espaço, tempo e causalidade. Esta ideia se encontra na noção de harmonia pré-estabelecida de Leibniz como resposta ao problema da interação entre corpo e alma, ele sustenta: “O corpo pertencente a uma Mônada, que é sua Enteléquia ou Alma, constitui com a Enteléquia o que se pode chamar um *vivente*, e com a Alma o que se pode chamar um *Animal*. Ora, esse corpo de um vivente ou de um animal é sempre orgânico, pois cada Mônada sendo a seu modo um espelho do universo, e estando o universo regulada conforme uma ordem perfeita, é preciso que haja também uma ordem no representante, ou seja, nas percepções da alma e por conseguinte no corpo, segundo a qual o universo está representado nela” (*Monadologia* §63). E prossegue: “Assim a alma só muda de corpo pouco a pouco e gradativamente, de maneira que nunca é despojada instantaneamente de todos os seus órgãos; e frequentemente há metamorfose nos animais, mas nunca Metempsicose, nem transmigração das Almas; tampouco há *Almas* completamente *separadas*, nem *gênios* sem corpo. Só Deus está completamente separado. É isso que faz com que não haja nunca nem completa geração, nem morte perfeita, no sentido estrito, a saber, a que consiste na separação da alma. E o que chamamos *gerações* são desenvolvimentos e crescimentos, assim como o que chamamos *mortes* são envolvimentos e diminuições”. (*Monadologia* §72-73).

²⁴ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 69; p. 75

²⁵ KUEHN, M. op. cit, p. 82.

²⁶ *Briefe die Neueste Litteratur betreffend* 19 (1764), p. 113.

²⁷ KUEHN, 2009, p.83.

²⁸ Segundo Kant: “Nas disposições naturais de um ser organizado, isto é, constituído em conformidade com o fim que é a vida, supomos como princípio que nele não se encontre instrumento algum para qualquer fim senão aquele que também é o mais conveniente e o mais adequado a ele. Ora, se o verdadeiro fim da natureza num ser dotado de razão e de uma vontade fosse a sua *conservação*, a sua *prosperidade*, numa palavra, a sua *felicidade*, então ela teria tomado muito mal suas providências para isso ao escolher a razão da criatura como executora dessa sua intenção. Pois todas as ações que ela [a criatura] tem de realizar nessa intenção e toda a regra do seu comportamento lhe teriam sido indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquele fim poderia ter sido obtido por ela com muito maior segurança do que jamais pode acontecer pela razão; e, se, esta tivesse sido outorgada por acréscimo à criatura favorecida, ela só poderia ter servido para que esta criatura se entregasse a reflexões sobre a índole feliz de sua natureza, para admirá-la, alegrar-se com ela e por ela ficar grata à causa benfazeja; mas não para submeter sua faculdade apetitiva a essa direção fraca e enganosa e para se intrometer atabalhoadamente na intenção da natureza; numa palavra, ela teria tomado precauções para que a razão não descambasse em um *uso prático* e não tivesse o atrevimento de excogitar para si mesma, com seus fracos discernimentos, o plano da felicidade e os meios para chegar até ela”. (GMS AA:04, p. 395).

²⁹ KUHEN, 2009, p. 84.

³⁰ KUHEN, 2009, p. 84-5.

³¹ KUHEN, 2009, p. 86.

³² KUHEN, 2009, p. 87.

³³ KUEHN, 2009, p. 86.

³⁴ KUEHN, 2009, p. 86-7.

³⁵ RICKEN, Friedo. ‘Die Postulate der reinen praktischen Vernunft (122 – 148)’ In: HÖFFE, Otfried (Hrsg). *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft* Berlin: Akademie Verlag, 2016. (Klassiker Auslegen, Band 26), p. 172. O mencionado artigo constitui a base fundamental da interlocução da presente exposição dos postulados da razão prática.

³⁶ Dedução aqui empregada no sentido que Kant dá para esta noção, isto é, a legitimidade com se emprega um conceito. (Cf. KrV A 84/B 116).

³⁷ RICKEN, 2016, p. 172.

³⁸ RICKEN, 2016, p. 173.

³⁹ RICKEN, 2016, p. 167.

⁴⁰ RICKEN, 2016, p. 168.

⁴¹ cf. GMS AA:04, p. 438.

⁴² RICKEN, 2016, p. 169.

⁴³ RICKEN, 2016, p. 169-70.

⁴⁴ Leibniz na *Monadologia* sustenta: “Também se pode dizer que Deus como arquiteto satisfaz em tudo a Deus como legislador; e que, assim, os pecados devem implicar seu próprio castigo segundo a ordem da natureza e em virtude da própria estrutura mecânica das coisas; e que do mesmo modo as belas ações obterão sua recompensa por vias mecânicas em relação aos corpos, ainda que isto não possa nem deva ocorrer sempre imediatamente” (LEIBNIZ, 2014, p. 148).

⁴⁵ RICKEN, 2016, p. 170.

⁴⁶ RICKEN, 2016, p. 171.

⁴⁷ RICKEN, 2016, p. 172.

⁴⁸ RICKEN, 2016, p. 172.

⁴⁹ CUNHA, 2017, p. 256.

⁵⁰ CUNHA, 2017, p. 259-60

Recebido / Received: 4/9/2023

Aceito / Accepted: 18/10/2023