

**A Metr pole dos Fins:
Autonomia e
história no
pensamento
kantiano**

A Metr pole dos Fins: Autonomia e história no pensamento kantiano

Bruno Erbella¹

¹ Este artigo   resultado de uma pesquisa de Inicia o Científica fomentada pela FAPESP, processo 2020/14089-7, Funda o de Amparo   Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Resumo: Tendo como fundamento principal tr s opúsculos de Immanuel Kant – um sobre História Natural e dois sobre a História humana – e dois artigos de Gérard Lebrun, este trabalho tem como objetivo a análise crítica da rela o entre autonomia e História no pensamento kantiano, cuja exposi o serve-se significativamente de analogias oriundas da História Natural. Começamos pelo problema colocado por Rousseau em *A origem da desigualdade entre os homens* da fragilidade da moral ocidental frente a diversidade humana, pois acreditamos que enquanto resposta   esse problema nosso objeto de análise revela com clareza os ganhos e perdas da concep o kantiana de História.

Palavras-Chave: Kant; Autonomia; História; História Natural.

I. AUTONOMIA E A ORIGEM DA DESIGUALDADE.

Das primeiras grandes navegações ao século XVIII, poucas coisas excitavam a intelectualidade europeia tanto quanto os encontros de novos agrupamentos humanos em lugares do globo antes desconhecidos dos europeus. Muitos desses intelectuais contam como parte constituinte de seu material de investigação os relatos de viagens que faziam enorme sucesso editorial. Filósofos como Gottfried W. Leibniz, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant comentam os mais distintos costumes segundo tais relatos; e o mesmo também pode ser dito de naturalistas como o conde de Buffon, que catalogava animais exóticos apenas por livros ou observando uma única espécie trazida à França por algum viajante. Não por mera curiosidade tais encontros eram assunto literário, eles significavam inúmeros desafios para o pensamento naturalista e filosófico estabelecido. Um deles, segundo o antropólogo David Graeber, é a questão da desigualdade entre os homens. Tema do concurso anunciado em 1754 pela Academia de Dijon – “qual é a origem da desigualdade entre os homens, e se ela é legitimada pela lei natural” – que serviu de ocasião para a publicação do famoso discurso de Rousseau *A origem da desigualdade entre os homens*, este problema, aponta Graeber, não fazia sentido antes de Colombo. Até essa época não se encontra nenhuma evidência textual do uso do par igualdade/desigualdade para descrição de relações sociais (GRAEBER, 2019). O que o antropólogo defende mais a fundo é que o abalo causado pelo contato com sociedades ameríndias como os Wendat, no caso escolhido por ele, não se deve só ao “descobrimento” europeu, no qual a parte dos não-brancos seria meramente a de uma alteridade passiva ao desafio intelectual de sua decifração, mas uma crítica ativa aos costumes da metrópole. Ela está cristalizada principalmente na figura do eminente político Wendat Kandiaronk, cuja influência no pensamento Ocidental ele rastreia pelo livro *Curious Dialogues with a Savage of Good Sense Who Has Traveled* (1703). Neste, o aristocrata francês Louis-Armand de Lom d’Arce de la Hontam transcreve suas conversações com um eloquente ameríndio o qual tece críticas muito sólidas aos costumes europeus. Os indícios históricos levam a crer que protagonista é Kandiaronk. Esses encontros obrigam o filósofo europeu a

pensar sua desigualdade social como um evento com data e hora de início. E o discurso de Rousseau, ao conjecturar esse momento com o auxílio da imagem do selvagem, o oposto do cidadão, revela a fragilidade da civilização ocidental frente a alteridade.

Em *O Homem do Homem e o Eu de Si-Mesmo* (1999), Márcio Suzuki, partindo da máxima hobbesiana “quando alguém não tem ‘certeza se o que faz a outrem é permitido ou não pela lei de natureza’ que esse alguém então ‘se ponha no lugar do outro’” (SUZUKI, 1999, p. 27), traça seu desdobramento dentro da filosofia ocidental segundo a problemática de como “a subjetividade está sempre se reportando à alteridade (e vice-versa)” (ibid., p. 35). Por um lado, desenvolve a ideia de simpatia de Hume como um intercâmbio refinado de sentimentos entre os homens que é condição para o desenvolvimento de uma consciência moral:

Por aí se vê como a regra hobbesiana é transformada em Hume. Não é por uma decisão abstrata, por uma lei, mas é somente pela comunicação dos sentimentos, pela sociabilidade das paixões, que posso chegar ao conhecimento da natureza humana, do ‘homem em geral’, transportando-me para aquele lugar em que ‘cada homem seria um segundo si-mesmo para o outro’” (ibid., p. 41).

Não é por uma decisão abstrata, por uma lei, mas é somente pela comunicação dos sentimentos, pela sociabilidade das paixões, que posso chegar ao conhecimento da natureza humana, do ‘homem em geral’, transportando-me para aquele lugar em que ‘cada homem seria um segundo si-mesmo para o outro’” (ibid., p. 41).

Em Rousseau, por outro lado, essa reflexividade que é condição para a consciência moral humaniana – “esse ‘espelhamento’ indispensável para que os homens possam se identificar uns com os outros e confiar uns nos outros” (ibid., p. 42) – é uma degeneração a que ele chama “o homem do homem”. Essa simpatia não é senão a troca de papéis constante que constitui a sociedade civil, e o “segundo si mesmo para o outro” é efeito de um amor-próprio incitado numa cultura em que participar é ser visto. O contágio simpático da moralidade é minado em Rousseau por uma organização que abstrai as relações humanas. Noções como o bem-público não emergem naturalmente da piedade natural, mas a sufocam, pois esta é a manifestação do selvagem que sofre imediatamente à vista do sofrimento de seu semelhante e a função da sociedade é criar mediações entre um e outro. Portanto, colocar-se no lugar do outro será colocar-se na posição social do outro. Para conservar algum resquício de piedade natural, Emílio, o pupilo fictício de Rousseau, terá como exemplo uma posição social cujo ofício depende o menos possível do reconhecimento: o artesão. Isso o ensinará a viver com as próprias forças, condição normal da vida selvagem que desobstrui o caminho da relação com o outro.¹

Para Suzuki, se os pensamentos de Hume e Rousseau não se reportam textualmente, Kant faz isso por eles. Inspirado pelo primeiro e advertido pelo segundo, ele afirma que para garantir a possibilidade de assumir distintos pontos de vista é preciso que o lugar do filósofo na sociedade seja lugar nenhum:

¹ Aqui temos uma semelhança com o texto de Graeber, pois o antropólogo aponta na crítica de Kandiaronk justamente esta inversão entre os ameríndios e os europeus. Para o wendat a piedade natural é fundamento das relações ameríndias e a solidariedade, que aparece como exceção à norma social da metrópole, é costume em sua terra. Na ordem ameríndia é inconcebível que um ser humano tenha de se submeter a outrem para garantir sua subsistência. A liberdade ameríndia nem sequer é obrigada a superar a contradição exposta por Rousseau.

Saber cósmico, “mundano” (*Weltweisheit*), que não se deixa limitar por uma forma acadêmica (ela precisa travar, humanamente, diálogo com os homens em sociedade), a filosofia está aquém ou além de todo ‘estado civil’. Discurso que preserva a autonomia da razão, pensar por si mesmo livre dos preconceitos – a filosofia é crítica, é um não-lugar ou a capacidade ‘cósmica’ de se pôr em todos os lugares (ibid., p. 51).²

Elevando o pensamento para lugar nenhum, Kant está contornando a rota de colisão em que as grandes navegações colocaram a filosofia. Presumivelmente solta das amarras do estado civil, a razão será autônoma e, por fim, universal. Ela será a única mediação pela qual cada humano poderá se relacionar com todos os outros visando um bem geral que não comprometa a autonomia de ninguém. É dessa forma, pela postulação de uma razão universal, que o problema da desigualdade entre os povos é ultrapassado. Não obstante, esse caráter formal da razão não é suficiente para suplantar o problema da diferenciação entre as raças humanas. É preciso, como veremos na sequência, encontrar na natureza os indícios que confirmem a unidade de toda a espécie: sua origem comum – questão muito problemática à época – e, por conseguinte, sua destinação comum. Ademais, é pelo conceito de autonomia, seguindo a interpretação de Lebrun, que iremos encontrar a via de acesso da história humana à razão prática.

II. HISTÓRIA NATURAL E HISTÓRIA HUMANA.

Os debates sobre o método da História Natural no século XVIII produziram resultados que foram muito além do campo naturalista. Uma de suas respostas passa, numa porta aberta por Kant, para a História humana. Criticando o modelo de Lineu de produzir uma taxonomia das plantas por sua mera descrição segundo um fio condutor de escolha arbitrária (no caso, o aparelho reprodutor), o filósofo alemão defende um fio condutor teleológico segundo o qual a divisão entre espécies e raças segue uma arqueologia das origens de suas diferenças segundo a divisão dos troncos comuns originários. Sobre isso, me reporto mais especificamente ao escrito de 1785 *Determinação do conceito de uma raça humana*. Nele, Kant parte da lei de Buffon segundo a qual os membros de uma espécie se estendem até onde estes organismos são capazes de, mediante cruzamento, gerar descendentes férteis, para depois adicionar sua explicação de como se produzem diferentes raças no interior de uma espécie. O problema a dar-se conta é justamente compreender como pode haver uma variação de caracteres tão grande entre os homens espalhados pela terra. Uma segunda ideia de Buffon, sobre a transmissão dos caracteres na reprodução, é importante para o desenvolvimento do argumento: reprodução não é o mesmo que cópia, e o que nela se transmite é um certo *molde interior* (o termo é do naturalista) sujeito a inúmeras variações intraespecíficas. Mesmo que este molde, designado pela ideia geral de uma espécie, não se dê jamais empiricamente, ele garante sua validade pela primeira regra. Em Kant, essa distinção é compreendida pela noção de germes e pré-disposições específicos: uma espécie tem inscrita em si determinados germes pré-dispostos a se manifestarem se o ambiente assim o exige. É o caso do escurecimento da pele nos trópicos, mas não nos climas mais temperados. Algumas pré-disposições são reforçadas durante gerações

² A pluralidade dos pontos de vistas da razão também é discutida por Lebrun. Esse passo da introdução identifica-se com a segunda característica da autonomia de nossa seção III e o comentador francês também sugere que seu alvo é a alteridade (2009, p.301).

a ponto de tornarem-se caracteres raciais, transmitindo-se infalivelmente na reprodução.

Na arqueologia da espécie humana montada por Kant segundo o princípio teleológico, todas essas diferenciações surgem como expressões de germes originários comuns à toda a espécie (e que haverão de se expressar em algum momento, pois são pré-disposições para um fim, ponto que liga natureza e história em *Ideia para uma história universal do ponto de vista cosmopolita*) e quando encontramos alguma marca distinta, como é o caso da cor da pele, ela não serve para separar, mas para reconstituir as divisões da história humana em seus diferentes ramos até chegar ao tronco comum que confirme a monogênese: a história humana tem uma origem única, um modelo originário donde surgiram todas as divisões.³

Não é por mero diletantismo a incursão de Kant nesse debate, inclusive o texto citado é uma reformulação de outro publicado dez anos antes, *Das diferentes raças humanas*. Quem percebeu o que estava por trás desse interesse foi Lebrun no ensaio sobre a ideia kantiana de história: *Une téléologie l'Histoire? La première proposition de l'Idée d'une histoire universelle*. Primeiro, a monogênese deve estar pressuposta para se falar de uma história universal; segundo, na história natural a máxima teleológica é ensaiada antes de ser transportada para história universal.

A *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (KANT, 1784a) é um conjunto de nove proposições sobre como a destinação moral da humanidade está inscrita em sua própria natureza e esta induz no curso sistemático da história um direcionamento para a compleição deste destino. O encontro entre as duas áreas do conhecimento aparece já na primeira proposição, mas também é retomado na explicação de outras. Eis a primeira: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez, de um modo completo e apropriado” (KANT, 1784a, p. 5). A analogia é a seguinte: a moralidade está inscrita como vocação no humano tal qual um germe numa espécie, e a máxima teleológica nos diz que ela deverá desenvolver-se em algum momento, pois admitir o contrário seria quebrar a regra, mais tarde reconfirmada pela *Crítica da Faculdade de Julgar*, de que nenhuma parte de um todo organizado existe em vão.

Entregar a história a uma máxima teleológica é declará-la foro do juízo reflexionante e, conseqüentemente, subtrair a possibilidade de qualquer juízo determinante sobre esta. É o que ocorre no pensamento sobre a epigênese do organismo, pois o fisiologista não pode calcular o plano material de desenvolvimento de um ser vivo e deduzir sua forma futura como pode o engenheiro que planeja sua máquina. Aquele só pode garantir que o crescimento do animal é regulado por coesão sistemática do todo e que determinadas etapas serão formadas ou pelo menos postas em formação. A essas etapas corresponde uma forma específica que não pode ser designada empiricamente, pois sua existência é somente genérica, isto é, através da espécie. Essa essência genérica da geração animal é o que a faz conforme ao juízo reflexionante, como demonstra Kant no §81 da terceira crítica⁴, e

3 O estudo da influência dessas divisões nas culturas humanas está na segunda parte da Antropologia de um ponto de vista pragmático, subtitulada Da maneira de conhecer o interior do homem pelo exterior. Nela, há uma distinção entre caracteres naturais, “o que a natureza faz do homem”, e os morais, “o que o homem faz de si mesmo”.

4 Neste ponto Kant não está mais seguindo a tradição representada por Buffon, mas se filia ao naturalista alemão Johann Friedrich Blumenbach. Neste capítulo a noção comum de epigênese, endossada, entre outros, por Buffon, é recusada justamente porque estava aberta à ideia de um impulso individual de formação, algo muito próximo de uma geração espontânea da matéria bruta ao ser organizado, conceito que do ponto de vista crítico fere a heterogeneidade das máximas mecânica e teleológica.

também o que garante que nenhum germe estará para sempre dormente, porque se alguns falham nos indivíduos, terão sua vez no restante da espécie. Do mesmo modo não podemos determinar os eventos da história em seu desenrolar empírico, mas apenas encontrar neles a manifestação do sentido teleológico de seu curso geral.

Lebrun percebe a analogia entre epigênese e a finalidade moral na semelhança estrutural da exposição desta com a do §81. Tal como a força formadora orgânica, o sentido da história se equilibra entre dois inimigos contrários, mas igualmente absurdos: o ocasionalismo e a predeterminação completa. O primeiro explica-se pela distinção entre a *providência* e o *concurso* divinos: a *providência* é uma mera disposição original: “Sabedoria posta no início para o futuro” (Reflexão 5632) (KANT apud LEBRUN, 2009, p. 290, tradução nossa); enquanto o *concurso* faz as vezes do *ocasionalismo*: a constante intervenção divina em cada um dos eventos particulares. Falemos da forma original de uma espécie animal e seus germes, ou da criação da humanidade e seus fins, o conceito epigenético proporciona a unidade sistemática que se espera de um juízo reflexionante e, por conseguinte, podemos falar de um *sentido* para a história; no segundo, entrega-se ao capricho da vontade divina e nada de *sistema* ou *sentido* pode sair daí. Por outro lado, a predeterminação perde a capacidade de explicar tanto as deformações monstruosas tão recorrentes nas gerações individuais como os desvios morais dos homens, pois considera que os animais já estão inteiramente formados nos úteros maternos de cada geração, e que os acontecimentos estão escritos e podem ser previstos com sua data e hora.

III. O CONCEITO DE AUTONOMIA.

A *autonomia* é um dos pontos nevrálgicos da filosofia moral kantiana. Agir livremente para Kant ultrapassa o livre-arbítrio frente a causalidade natural e também diz respeito a não coerção de outrem. O exercício da liberdade na vida civil é defendido com eloquência no famoso artigo *Resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo?”*, onde o humano livre é dito aquele que pensa por si. Fazer uso do próprio entendimento e dispensar toda tutela do pensamento é passar da menoridade para maioridade. Há uma clivagem, no entanto, entre o progresso da razão – da menoridade para maioridade – e o progresso da organização social. Isso exige de Kant dividir o uso da razão entre público, desimpedido de toda coerção e dirigido para uma esfera pública de debate, e o uso privado no qual ela é submetida ao ofício e às doutrinas do Estado e da religião. Essa divisão pode ser melhor entendida se olharmos mais de perto a interpretação de Gérard Lebrun. Em *Une eschatologie pour la morale*, ele apresenta a autonomia como um nó do pensamento kantiano que liga a moral a uma teoria da história ao apontar três traços – não por acaso eles se alinham com as três principais formulações do imperativo categórico – que esse conceito vem a adicionar na ordem das razões da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, vejamos:

- 1) a autonomia muda o sentido meramente negativo e a perspectiva restritiva de obedecer a uma lei do imperativo categórico em um sentido positivo de instituição dessa lei: “se eu obedeco à Lei sem ser impelido por qualquer outro móbile ou motivo, é *somente na medida* em que eu

posso me ver como a havendo instituído eu mesmo enquanto legislador universal” (LEBRUN, 2009, p. 297, tradução nossa);

2) a ação autônoma sempre pressupõe-se entretecida numa totalidade coesa da espécie humana. É aqui que se satisfaz a restrição de não tomar nenhum ser humano como meio, mas somente como fim. Pois, em Kant a autonomia não é um “fato natural”, uma mera particularidade específica, mas uma “vocação natural” em cuja realização, legislar a si mesmo, o ser humano está encontrando sua destinação natural. Isso só se sustenta enquanto ele se reconhece como ser racional em geral, e, conseqüentemente, reconhece também todos os homens como tais e, portanto, tão dignos de serem considerados fins em si mesmos quanto ele. Por isso diz Lebrun que “autonomia e Criação são inseparáveis” (ibid., p. 300, tradução nossa), pois ela é a manifestação de uma vocação inscrita⁵ na natureza humana. E também explica porque “ser virtuoso” e “ser racional” podem ser identificados: a racionalidade não é mais um traço específico taxonômico à moda grega do “animal dotado de palavra”, mas uma faculdade cuja natureza humana convoca à emergência: “Esse é, portanto, o progresso considerável que marca a etapa da autonomia: desde que eu tenho consciência de minha autonomia, eu me comporto como o sujeito racional *que sou convocado a ser*” (ibid., 299, tradução nossa). Essa totalidade é sistematicamente coesa e substitui a reunião artificial que é a comunidade dos homens em Rousseau. Se no *Discurso da desigualdade* a imagem do selvagem serve para revelar a fragilidade artificial da sociedade, Kant recupera esse momento como o desabrochar da razão.⁶

É partindo desta tese que Kant poderá dissolver a filosofia política tradicional (aquela que se ocupava de estabelecer um sistema de relações de poder entre os *individuos naturels*) numa teleologia do gênero humano que descreverá a escalada irresistível em direção à comunidade digna deste nome, aquela dos *sujeitos racionais* (ibid., p. 302, tradução nossa);

3) O que Lebrun defende no restante do ensaio é que se a lei moral precisa da autonomia, esta, por sua vez, precisa de uma escatologia: o “reino dos fins”. Esta utopia kantiana de um estado republicano universal em que “nenhum humano trata nenhum outro como meio, mas somente como fim” virá satisfazer a necessidade humana, contrária à obediência incondicional que a lei exige, de associar à toda ação a representação de um fim. Não obstante este fim não pode ser o em vista de que se obedece, mas apenas uma condição que dá sentido à obediência. Por fim, a autonomia kantiana está vinculada a uma teleologia da história – na última página Lebrun apresenta essa escatologia como um mínimo ideológico da filosofia kantiana. Ser autônomo é também fazer parte de um projeto de história: “reinterpretada à luz da autonomia, a obediência à Lei vai suscitar *a perseguição de um projeto*: agir por dever, será também pretender realizar algo” (ibid., p. 303, tradução nossa).

IV. AS DUAS VIAS DA HISTÓRIA.

⁵ Poder-se-ia dizer que está em germe. Veremos mais adiante como esse ponto é engrossado por mais uma linha do pensamento kantiano que vem de suas pesquisas naturalistas sobre o conceito de espécie.

⁶ “Porque ela torna-se racional, a vocação moral encerra necessariamente um reconhecimento recíproco e remete, então, a um modelo político” (ibid., p. 301, tradução nossa)

O descolamento do evento singular em relação a providência indica uma clivagem na história humana em duas vias distintas. Lebrun vê nisso uma recuperação da concepção dualista leibniziana das duas ordens concorrentes do mundo, causal e final (Cf. LEBRUN, 2009, p. 284). Realmente, noventa e nove fora dogmatismo, há pouca diferença. Dois textos de Kant que lidam com o maneira de contar essa história dupla são *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, da qual já falamos um pouco, e *Começo conjectural da história humana*, publicado em 1786. A conjectura não chega a ser um gênero bem estabelecido, mas nesse ponto já segue uma tradição posta por Buffon e seguida por Rousseau na publicação do discurso sobre a origem da desigualdade⁷. Como explicam as primeiras páginas, o objetivo é apresentar um momento da história humana que não foi testemunhado senão pela natureza. Deste, portanto, não pode haver nenhuma descrição empírica. Pretende-se, seguindo o fio condutor da razão, saber o que se pode do momento de passagem do estado natural para o estado de liberdade. O conteúdo empírico da conjectura, como convém ao gênero, é provido artificialmente como mero material disposto para o desenvolvimento da razão. Kant escolhe o *Gênesis* para tal. A principal diferença do conto de Rousseau é que neste o estado civil aparece como uma ruptura artificial com a natureza, e naquele a própria natureza prepara o começo do estado civil.

As primeiras duas características que notamos no conceito kantiano de autonomia podem ser facilmente identificadas nas etapas que separam o estado selvagem do civil no *Começo conjectural*: o primeiro passo dado pelo ser humano é aprender a fazer uso da analogia e, por meio dela, pôr-se no lugar de outra espécie que come outros frutos cuja providência havia interditado à sua natureza: “ele descobriu em si uma faculdade de escolher por si mesmo sua conduta e de não estar comprometido, como os outros animais, com um modo de vida único” e “uma vez tendo provado esse estado de liberdade, tornava-se para ele impossível, doravante, volver à servidão (sob o domínio do instinto)” (KANT, 2010a, p. 19-20); para além da capacidade de instituir desejos que não surgiram naturalmente, ele descobre um modo de fruir a liberdade em si mesma ao subtrair-se voluntariamente o objeto desejado:

Pois, tornar uma inclinação mais forte e mais durável, subtraindo seu objeto aos sentidos, já denota uma certa supremacia consciente da razão sobre os impulsos e não apenas, como acontecia no estágio inferior, uma faculdade de prestar-lhes um serviço em maior ou menor proporção. A *renúncia* foi o artifício que conduziu o homem dos estímulos puramente sensuais aos estímulos ideais... (ibid., p. 20);

Ele percebe, em seguida, que sua nova condição abre-lhe o horizonte do tempo, e agora ele pode, pelo trabalho, barganhar o sofrimento presente pelo gozo futuro; o ser humano torna-se legislador de si mesmo e alcança a característica no. 1 da autonomia descrita na seção II.

Por último, o momento próprio da instituição da igualdade civil, o ser humano se reconhece o *fim da natureza* e tudo o que o circunda não será mais que seu instrumento – “A pele que portas [ovelha], não te deu a natureza para ti, mas para mim” (*Gênesis*, 3:21). Porém,

⁷ Esta genealogia conjectural é um modelo tirado expressamente da História Natural. Kant já o havia ensaiado em seu campo de origem em 1755 na História Natural Universal e Teoria do Céu. Cf. Mensch, 2014, p. 188.

Essa representação implicava (embora de modo obscuro) a ideia oposta, ou seja, ele não poderia dirigir-se, nos mesmos termos, a nenhum homem, mas deveria considerar todos os homens iguais e coparticipes nos dons da natureza, numa preparação antecipada das limitações que a razão haveria de impor, no futuro, à sua vontade, tendo em vista os demais homens – algo muito mais necessário à instituição da sociedade que a inclinação e o amor (ibid., p. 22).

Por este ato, o humano se desgarra de sua condição animal, ele afirma-se a espécie fim face às espécies meio, mas isso não pode ser um condição individual, sob pena desta afirmação perder seu fundamento. Desse modo, ele alcança a característica no. 2 da autonomia.

A partir de então o ser humano se engajará num projeto – terceira característica da autonomia – de progresso ao qual a razão nunca o permitirá dar às costas: o reino dos fins. Ele trocou a felicidade pela perfectibilidade e a tranquilidade pelo trabalho. Não fosse aquela cláusula da citação acima: “embora de modo obscuro”, a representação de todo humano como seu próprio fim estaria invariavelmente ligada ao igual reconhecimento de todo semelhante e mal haveria ele saído dos braços da natureza e já estaria no reino dos fins. No entanto, ele se encontra no tempo da desigualdade. Isso porque o ser humano tem uma natureza anfíbia entre o empírico e o transcendental e a materialização de sua história não depende apenas da razão.

Na *Ideia para uma história universal...* representa-se o mesmo caminho, porém com o fio condutor da razão solto. O objetivo é demonstrar que a destinação moral ainda pode ser esperada da humanidade mesmo no mais tortuoso curso ditado pela severidade da natureza. Na verdade, não houvesse contribuição da natureza, ou melhor, não houvesse providência, por mais precários e dolorosos que sejam seus ensinamentos, não haveria sequer o começo. Kant chama insociabilidade sociável a esse jogo no qual a hostilidade entre os homens fá-los afastarem-se entre si e espalharem-se pelo globo, mas, em seguida, leva o lapão, para conseguir madeira, a entrar em comércio com as mesmas comunidades continentais das quais fugira.⁸

Jennifer Mensch, uma comentadora geralmente preocupada com as relações entre Kant e a História Natural, recupera a distinção feita logo no início do *Começo conjectural...* entre uma *história da liberdade* (o que é feito na conjectura) e uma *história do progresso da liberdade humana* (“fundada apenas em documentos”) (ibid., p.14):

Porque, como formulado por Kant, enquanto a reconhecimento da igualdade marca o nascimento do uso livre da razão humana, ela também inaugura a história da liberdade humana e sua progressão temporal na terra. E essa história se move através das duras realidades das desigualdades política e social. Kant expressa isso como levando à uma tensão crônica entre a moral e os aspectos naturais da vida humana, com o primeiro tentando parer-se a ou repreendendo o segundo. Mas enquanto tudo isso leva alguém a desejar que “ele poderia sonhar ou desperdiçar sua existência numa igualdade tranquila e paz constante”, Kant argumenta que a desigualdade impulsiona a competição e o progressivo desenvolvimento dos talentos do indivíduo, e isto é, portanto, algo bom (MENSCH, 2017, p. 142-143, tradução nossa)

Thomas McCarthy (2009), em outro comentário inserido num contexto puramente ético-político, fala de uma tensão entre o julgamento teleológico e a razão prática na qual a história é vista sob dois pontos de vista diferentes: um, ao qual ele chama *funcional*, no qual se enxerga o progresso tecnológico e cultural e outro, *normativo*, no qual se enxerga a adequação ou não às categorias da

⁸ Temos, aqui, mais uma aproximação entre a filosofia da história humana e da história natural. Pimenta (2021) mostra que a pergunta do “o que leva determinados povos a viverem em lugares tão inóspitos?” é respondida primeiro no §63 da CFJ e depois retomada, sob a chave da razão prática, no opúsculo *À Paz Perpétua, Um projeto filosófico* (2020).

moralidade. Aos males causados pelo progresso, ele chama *developmentally functional evil* (o mal funcional do desenvolvimento).

Este projeto vinculado à ação autônoma não pode, no entanto, ser a representação em vista da qual ele age, sob o risco dela tornar-se heterônoma. Portanto, a escatologia do reino dos fins não será, conclui Lebrun, nem um utopismo, nem a consecução guiada de um plano divino, mas uma disposição posta em germe na origem natural de um ser que deve desgarrar-se da natureza em direção à comunidade racional. Antes de representar um horizonte futuro, a razão sobretudo justifica-se:

A confiança do sujeito moral repousa sobre um coisa totalmente outra: sobre o olhar para trás que lhe permite constatar que a humanidade, sem o querer, já avançou nesta via, e que o suprassensível já abriu um caminho terrestre (através do antagonismo de interesses, através das guerras, através da cultura e dos vícios propagados por ela – por muito que isso desagrade à Rousseau (LEBRUN, 2009, p.325, tradução nossa).

Este julgamento da história como um todo sistemático é instado por um interesse prático da razão, já que, do ponto de vista teórico, o desenrolar empírico dos acontecimentos não forma sistema nenhum. Isso leva o comentador francês a chamar tal militância da razão prática de um *mínimo ideológico* que evita certo niilismo⁹ frente à história sem precisar recorrer à utopia ou à direta intervenção divina (ibid., pp. 320-22).

A liberdade como autonomia será, então, o ponto de acesso entre essas duas vias da história. Através dela, a ação individual, um evento, se identifica com a ação moral, a destinação. O que o *Começo conjectural...* revela é esse encontro entre o empírico e o transcendental que se deu em algum momento do tempo histórico e que permitiu ao ser humano deixar de ser levado pela história da natureza e começar a guiar-se, mesmo que precariamente, pela história da razão. Quando alguém passa da minoridade para a maioria, segundo os moldes dados em “*O que é o Iluminismo?*”, o sujeito está performando novamente esse momento, como um ritual de passagem da razão ao qual todo cidadão deve ser submetido. Ora, que o início da história moral – e da desigualdade – fora um evento empiricamente localizado no tempo e espaço é o que a crítica de povos não-brancos como os ameríndios trouxe para a consciência da filosofia, e o discurso de Rousseau não fez mais que pintar esse quadro de forma clara o suficiente para não restar dúvida sobre esse ponto em solo europeu.

Para contornar esse problema, Kant funda uma nova dimensão da história, na qual a alteridade rousseuista desaparece na ascense formalizante do sujeito transcendental¹⁰ e todo ser humano é assimilado por uma mesma razão e uma mesma moral. Essa perspectiva ilumina uma passagem da explicação da nona proposição para uma história universal:

Com efeito, se partirmos da história grega – como aquela pela qual se nos conservou ou, pelo menos, se deve autenticar toda a outra história mais antiga ou coetânea; se seguirmos a sua influência na formação e na desintegração do corpo político do povo romano, que absorveu o Estado grego, e a influência daquele sobre os bárbaros que, por seu turno, destruíram o Estado romano, e assim sucessivamente até aos nossos dias; se, além disso, acrescentarmos episodicamente a história política dos outros povos, cujo conhecimento chegou gradualmente até nós por intermédio dessas nações ilus-

9 Quanto a este tema, Lebrun remete ao §87 da CFJ.

10 “Aussi la pensée de l’autre change-t-elle de sens avec l’autonomie” (LEBRUN, 2009, p.301).

tradas: descobrir-se-á um curso regular da melhoria da constituição estatal *na nossa parte do mundo* (que, provavelmente, algum dia dará leis a todas as outras) (KANT, 1784a, p. 18, grifo nosso).

O que justifica, para Kant, que sua parte do mundo (a Europa) “provavelmente, algum dia dará leis a todas as outras” é justamente sua crença na ligação histórica com esse ponto originário da racionalidade e da liberdade. Não por relações de força, nem por desígnio divino manifesto, mas porque, *supostamente*, foram os europeus que primeiro atingiram a maioria, então eles devem ser os mestres a guiar os alunos na superação desta etapa.¹¹ Identificar tal suposição reabre a possibilidade de crítica à ideia da universalidade do pensamento europeu, e especialmente da universalidade da razão kantiana, como faz Thomas McCarty em *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Até porque, como demonstra Graeber, as transformações do pensamento europeu aqui discutidas não são tanto fruto de uma crítica autônoma, mas do confronto com um outro pensamento cujo espírito é tão crítico quanto o kantiano.

¹¹ Kant oferece inúmeros argumentos teleológicos nesse sentido que se acumulam em seus cursos de Antropologia e Geografia Física e nos textos publicados que se conectam de alguma forma ao complexo de temas que estamos tratando (moral, história, antropologia e história natural), tais podem ser encontrados ao menos em alguma nota de rodapé. As contradições entre o aproveitamento da filosofia kantiana e seu eurocentrismo manifesto é tema dos trabalhos citados de Thomas McCarty e Jennifer Mensch.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

GRAEBER, D. “La sagesse de Kandiaronk : la critique indigène, le mythe du progrès et la naissance de la Gauche” , *Revue du MAUSS permanente*. Disponível em: <http://www.journaldumauss.net/?La-sagesse-de-Kandiaronk-la-critique-indigene-le-mythe-du-progres-et-la>

KANT, I. *Ideia para uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784a). Tradução de Artur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf

_____. *Resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo?”* (1784b). Tradução de Artur Morão. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (2006). Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

_____. *Começo conjectural da história Humana* (2010a). Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp.

_____. (2010b). “Das diferentes raças humanas”. Tradução de Alexandre Hahn. *Revista Kant e-prints*, 5(5), pp 10-26.

_____. (2012). “Determinação do conceito de uma raça humana”. Tradução de Alexandre Hahn. *Revista Kant e-prints*, 7(2), pp. 28-45.

_____. *Crítica da Faculdade de Julgar* (2016). Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes.

_____. *À paz perpétua : um projeto filosófico* (2020). Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes.

LEBRUN, Gérard. *Kant sans Kantisme* (2009). Paris: Fayard.

MENSCH, J. “From Crooked Wood to Moral Agency: on Anthropology and Ethics in Kant”. *Estudos kantianos*, 2(1), 2014, pp. 185-204.

_____. (2017). “Caught Between Character and Race: ‘Temperament in Kant’s Lectures on Antrhopology” . *Australian Feminist Law Journal*, 43(1), pp.125-144. DOI: 10.1080/13200968.2017.1322023

MCCARTHY, T. *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (2009). Nova York: Cambridge University Press.

PIMENTA, P. P. (2021). O Direito do Senhor (Crítica do Juízo, 63). *Studia Kantiana*. v. 19, n. 1, pp. 9-29.

ROUSEEAU, J-J. *A origem da desigualdade entre os homens* (2017). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

SUZUKI, M. “O Homem do Homem e o Eu de Si-Mesmo”. *Discurso*, 30, pp. 25-62. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1999.38026>.