



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 1, n. 2 (2021) • ISSN: 2763-7689

Artigo

Para um mundo moral:
as disposições da natureza
humana para a transição do
estado natural à formação do
estado civil

Matheus Maciel Paiva

Universidade Federal do Paraná (UFPR)
Curitiba (PR)

DOI: 10.36942/rfim.v1i2.431

Recebido em: 16 de fevereiro de 2021.

Aprovado em: 16 de abril de 2021.

Contato do autor: matheusmacielpaivacxb@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6856280513931401>

Para um mundo moral: as disposições da natureza humana para a transição do estado natural à formação do estado civil

Resumo

A proposta do artigo é investigar a compreensão kantiana do estado de natureza, como esta noção se encontra inserida dentro do sistema filosófico de Kant e sua relação com o gênero humano no que se refere à moralidade, que emerge enquanto um dever para sair deste estado pré-jurídico para um estado de direito público. Neste sentido, este movimento de transição, compreendido no sentido de perfectibilidade da espécie humana, é também trabalhado. Para tanto, alguns conceitos devem ser tratados, como por exemplo a noção de *mundo*, sua ideia, seu ideal e sua significação existencial, uma vez que permite compreender a extensão do mundo moral kantiano. Assim, o trabalho aproxima, na medida do possível, o pensamento crítico-epistemológico de Kant, com sua doutrina do direito e seu projeto antropológico-pragmático a fim de compreender o móbil da perfectibilidade e do dever moral da espécie humana que caminha, necessariamente, para um estado civil, mesmo que este não seja o ápice do ideal moral.

Palavras-chave: antropologia; estado; moralidade; natureza; perfectibilidade

—

For a moral world: the provisions of human nature for the transition from the natural state to the formation of civil state

Abstract

The proposal of this paper is to investigate the Kantian idea about the natural state, how this notion is founded within the philosophical system of Kant and their relation with the humankind in regard to morality, that arises as a duty to cease this pre-legal state to a state of public rights. In this respect, the movement of transition, comprehended in the perfectibility sense of human species, is discussed as well. Therefore, some concepts must be treated, such as the *world* notion, their idea, ideal and their existential significance, once they allow to understand the extension of Kant's moral world. In conclusion the paper approaches, as far as possible, Kant's critical-epistemological thought with his doctrine of rights and the anthropological-pragmatic project in order to understand the reason of perfectibility and moral duty of human species that moves, necessarily, to a civil state, even that it is not the apex of the moral ideal.

Keywords: anthropology; state.; morality; nature; perfectibility.

—

Por un mundo moral: las disposiciones de la naturaleza humana para la transición del estado natural a la formación del estado civil

Resumen

El propósito del artículo es investigar la comprensión kantiana del

estado de naturaleza, cómo esta noción se inserta dentro del sistema filosófico de Kant y su relación con la humanidad en lo que respecta a la moral, que surge como un deber de dejar este estado pre-legal para un estado de derecho público. En este sentido, también se trabaja en este movimiento de transición, entendido en el sentido de perfectibilidad de la especie humana. Para eso, se deben tratar algunos conceptos, como por ejemplo la noción de *mundo*, su idea, su ideal y su significado existencial, ya que permite comprender la extensión del mundo moral kantiano. Así, la obra trae, en la medida de lo posible, el pensamiento crítico-epistemológico de Kant, con su doctrina del derecho y su proyecto antropológico-pragmático para comprender el motivo de la perfectibilidad y el deber moral de la especie humana que necesariamente camina por un estado civil, incluso si esto no es la culminación del ideal moral.

Palabras clave: antropología; estado; moralidad; naturaleza; perfectibilidad

Para um mundo moral: as disposições da natureza humana para a transição do estado natural à formação do estado civil

Matheus Maciel Paiva

Introdução

O presente empreendimento propõe como objetivo geral a investigação sobre a compreensão kantiana de estado de natureza¹ e sua relação com o gênero humano tendo em vista a transição, a partir de um dever moral, deste estado natural ao estado político-jurídico, isto é, a consecução de um Estado moderno em geral; ou, conforme léxico kantiano, do estado de direito privado ao estado de direito público. Entretanto, o empreendimento buscou o máximo possível aproximar a doutrina do direito – principalmente a *Metafísica dos Costumes* – ao pensamento crítico-epistemológico – em maior grau aquele da *Crítica da Razão Pura*. Este modo de tratamento se desenvolveu naturalmente, tendo em vista alguns conceitos kantianos que são

1. Estado de natureza é, em suma, o conceito elaborado pelos filósofos políticos da modernidade para se referir ao estágio pré-político da espécie humana. Ou seja, trata-se de um momento anterior à elaboração do Estado-nação como pensado pelos modernos. Vale ressaltar que se trata, em regra, de simples abstração, isto é, um recurso heurístico para identificar as problemáticas que dariam ensejo à passagem ao Estado Civil.

trabalhados em diversos momentos distintos de sua obra; por exemplo a noção de mundo, que recebe na *Crítica da Razão Pura* determinada significação e na *Antropologia* uma significação diversa que, no entanto, não contradiz a primeira, mas tem um caráter mais específico e próprio.

Não obstante, a transição investigada traz a perspectiva de dever moral do ser humano, principalmente quando tomado no sentido de espécie e seu aperfeiçoamento histórico-prático. Espera-se que fique claro, ao final do trabalho, que este dever se remeterá ao imperativo categórico de ação, ou seja, "*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" (KANT, 2007, p. 59). Neste sentido, pareceu interessante uma investigação sobre esta imposição, em certo sentido ontológica do ser cognoscente (o homem), para a constituição de um estado civil enquanto realização necessária para seu avanço moral; mas não como algo *per se*, e sim enquanto processo que permite a coexistência das liberdades individuais em uma totalidade (a sociedade) e, portanto, a garantia da manutenção deste direito inato (a liberdade), que do contrário, no estado natural, não seria possível. Portanto, manter-se no estado natural, seria negar a própria razão. Além disso, não enquanto um movimento que possua outro móbil que não o dever moral em si e, portanto, a razão; como, por exemplo, depositar a problemática sobre as questões em torno da posse sensível e inteligível, isto é, como a posse e/ou a propriedade pode ser garantida.

Num primeiro momento, investigar-se-á a compreensão de Kant sobre o estado de natureza e as alterações de perspectiva que o autor apresenta ao longo de sua obra geral. Trata-se de um processo de amadurecimento da ideia até o arranjo encontrado na *Metafísica dos Costumes*. Kant possui uma noção *sui generis* sobre o estado de natureza que, no entanto, não deixa de apresentar algumas proximidades genéricas com o pensamento de certos contratualistas, como por exemplo Locke. De qualquer forma, a proposta não é elucidar tais aproximações e discordâncias, mas sim esclarecer o desenvolvimento de tal ideia no próprio pensamento kantiano. O caminho levará à relação entre natureza e liberdade, precisamente entre a causalidade natural e a causalidade da liberdade, problema enfrentado por Kant a partir da Terceira Antinomia. O tratamento permitirá melhor compreensão sobre o caráter do estado natural dentro do sistema kantiano, assim como observar a dinâmica destas duas leis – da liberdade e da natureza – sob o mundo. A lei da liberdade mostra a evolução humana para superar a lei de natureza.

Após este momento, empenhar-se-á em elucidar precisamente o que Kant compreende por mundo. Conforme se avança, o empreendimento ganha contornos mais claros no que concerne à influência ou presença dentro do objetivo geral. Devido à complexidade do tema, tratou-se de pontuar os aspectos mais relevantes para o trabalho, tendo como guia a leitura de Heidegger sobre Kant, principalmente da obra *Crítica da Razão Pura* e, num

segundo momento, da *Antropologia*. Desenvolve-se o mundo enquanto ideia, posteriormente enquanto ideal – momento em que se aproxima do mundo moral – e, por último, a significação existenciária do mundo, segundo Heidegger, que permitirá adentrar ao projeto antropológico-pragmático kantiano. Além disso, perpassa-se algumas noções peculiares para o sistema kantiano, permitindo enaltecer suas características, como é o caso do ideal de mundo. Ainda, demonstra-se que o mundo é uma ideia pura *a priori* da razão, ao lado da liberdade transcendental.

Por fim, trabalha-se precisamente a noção de mundo moral, o ideal que move os seres cognoscentes enquanto espécie para o seu aperfeiçoamento. Neste sentido, o projeto antropológico pragmático de Kant será importante, uma vez que trata precisamente daquilo que os homens fazem de si próprios e, portanto, dos homens enquanto fins para si mesmos. Pretende-se, ao final, enaltecer o alinhamento entre o estado natural com a ideia de mundo kantiano e o próprio ser cognoscente, isto é, o homem e a liberdade que o move, base de seu arbítrio e de sua vontade, bem como seu único direito inato. Assim, a perfectibilidade do gênero humano está vinculada diretamente ao mundo moral e as ações morais que devem ser realizadas para obtê-lo, não a partir de um móbil externo ao sujeito e à razão, mas sim pelo dever enquanto móbil da ação mesma; como aquilo que efetivamente move o gênero humano a sair do estado natural.

Sobre o Estado de Natureza em Kant: relação entre Natureza e Liberdade

Kant se utiliza do léxico corrente à época para desenvolver seu pensamento filosófico-político e sua doutrina do direito. É o caso do estado de natureza que, assim como ocorre entre os contratualistas², caracteriza-se como um estágio pré-estatal, ou melhor dizendo pré-jurídico. No entanto, Kant desenvolve uma noção de estado de natureza muito particular, afastando-se do lugar-comum do significado do termo, presente na teoria contratual. É esta particularidade, bem como a posição desta noção na totalidade do pensamento kantiano que será objeto do presente capítulo, mas também algumas aproximações gerais no que concerne às influências contratualistas sobre o pensamento de Kant. Para o autor, mesmo no estado natural é possível haver organizações sociais ou comunitárias simples, porém legítimas, como por exemplo união matrimonial, parentesco etc. Assim, como se verá, o contraste proposto pelo autor é entre o estado de natureza e um estado jurídico, no qual as organizações são mais complexas (BYRD e HRUSCHKA, 2010, p. 46).

Parte-se da afirmação do estado de natureza kantiano se tratar de uma "ideia". Ricardo Terra debruça-se sobre o estatuto teórico

2. São três os principais contratualistas: Hobbes – *Leviatã* (1651); John Locke – *Segundo tratado sobre o governo* (1689); Jean-Jacques Rousseau – *O Contrato Social* (1762).

do estado de natureza, buscando identificar suas características em textos e momentos diversos do pensamento do autor. Num primeiro momento – que se passa nos escritos *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* – o estado de natureza seria um “ideal” comparativo, ou seja, uma espécie de “padrão de medida” para a sociedade civil; ele permitiria uma avaliação do estado civilizado separando o que é “contingente e estranho à natureza daquilo que é próprio ao homem”. Além disso, vale ressaltar, neste estágio do pensamento kantiano, a reflexão sobre o estado de natureza não consiste num estudo empírico, nem mesmo numa reconstrução histórica, mas se mantém no âmbito heurístico (TERRA, 1995, p. 27), característica esta que se manterá no estágio amadurecido – sobre o tema em questão – do pensamento de Kant, na *Metafísica dos Costumes* por exemplo.

Neste momento, Terra aponta uma proximidade de Kant com Rousseau³ uma vez que, para o filósofo genebrino, o estado de natureza é caracterizado como um momento de simplicidade, no qual a vida humana transcorre em liberdade e igualdade, e sem conflitos; Rousseau abre a possibilidade de crítica à sociedade

3. Apesar desta proximidade, Terra assinala diferenças que o próprio Kant busca assegurar. De maneira resumida, Rousseau, na obra *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade*, parte do homem natural, procede sinteticamente; enquanto Kant se inicia do homem civilizado, um processo analítico, diferenças metodológicas que, para o sistema kantiano, torna-se relevante. Não obstante, menciona-se que Kant se encontra “temeroso com as mudanças bruscas ou radicais, não querendo o duro confronto, sem mediações, do ideal com a realidade da injustiça” (TERRA, 1995, p. 31).

da época, sustentando o fomento pela simplicidade da vida – do homem natural – em meio à vida civilizada, caracterizada pelas desigualdades, defesa que não significa, vale pontuar, uma proposta de retorno à natureza pura e simples. Por outro lado, no estado natural rousseauiano, já está presente o caráter da insociabilidade – que será retomado à frente – responsável por acarretar um estado de guerra. Portanto, apesar do estado de natureza ser um “ideal” comparativo, um momento de simplicidade, de liberdade e igualdade entre os homens, ele também adere à insociabilidade e a possibilidade da guerra (TERRA, 1995, p. 28).

Vale, entretanto, ressaltar um aspecto conceitual que se manterá: a inadequação da oposição do estado de natureza frente ao estado social. Dito em outros termos, o estado natural pode ser tanto individual quanto social, a diferença é a inexistência de um juiz competente e comum a todos, uma vez que vigora o juízo privado – portanto, um estágio pré-jurídico. Este mesmo aspecto pode ser encontrado em Locke – guardada as devidas divergências. Segundo o contratualista inglês, tendo em vista o estado de perfeita igualdade, inexistente superioridade de um para com o outro, muito menos jurisdição capaz de subordiná-los, *“todos tem o direito de castigar o ofensor, tornando-se executores da lei da natureza”* (LOCKE, 1973, p. 42/43).

A concepção do estado natural de Kant sofrerá modificações a partir da década de 1770, momento em que a crítica ao paradigma

da sociedade civil declina-se e, conseqüentemente, uma visão negativa adere, agora, ao estado de natureza. Esta virada produz um afastamento de Rousseau e uma reaproximação do Kant, desta vez ao Hobbes. Kant sustentará que “o estado de natureza é um estado de injustiça e violência, sendo necessário que o abandonemos para nos submeter à coerção da lei” (KANT, 2015, B 780). Esta visão do abandono do estado natural para a submissão à lei, ou seja, formando-se um Estado civil organizado (TERRA, 1995, p. 32), está presente na *Metafísica dos Costumes*, aderindo a roupagem de um dever moral – como se verá. O mesmo pode ser encontrado na obra *À Paz Perpétua* sob a perspectiva cosmopolita.

No entanto, a preocupação de Kant é voltada estritamente à doutrina do direito e da moral – bem como quanto à concretização da liberdade –, isto é, o problema não é o estado de guerra de todos contra todos, ou ao menos a possibilidade de sua irrupção, mas sim a inexistência de uma autoridade pública, “neste estado cada um é juiz em causa própria e para se defender ninguém possui nenhuma garantia, a não ser a própria força” (TERRA, 1995, p. 33). Este é o mesmo aspecto problemático que Locke, como mencionado, encontrou no estado de natureza, ou seja, que neste estágio “todo o mundo tem o poder executivo da lei da natureza”⁴, sendo o governo civil “o remédio acertado para os

4. Vale observar que, para Locke, a lei da natureza é a Razão, sendo esta obra

inconvenientes do estado de natureza" (LOCKE, 1973, p. 44).

Este novo posicionamento do Kant quanto ao estado de natureza ainda sofre pontuais, mas significativas, alterações na obra *Metafísica dos Costumes*. O autor não mais compreenderá o estado natural como sendo de injustiça, como visto anteriormente em Hobbes, mas sim como inexistência ou ausência de justiça; portanto, numa situação de guerra de todos contra todos, não se comete injustiça⁵: "certamente o seu estado de natureza não deveria ser, por isso, um estado de *injustiça (iniustus)* [...] mas era na verdade um estado desprovido de direito" (KANT, 2017, p. 118). A partir desta acepção negativa do estado natural, o autor

de um "Artífice onipotente e infinitamente sábio" (LOCKE, 1973, p. 42). A Razão, portanto, governa os homens no estado de natureza, buscando garantir a igualdade e liberdade plena dos sujeitos individuais. Deste modo, qualquer violação à lei da natureza é uma ofensa à Razão – o que representa um modo de viver pautado em outra regra. O "ofensor torna-se perigoso à Humanidade" e, portanto, em virtude do dever de preservar a Humanidade, qualquer homem recebe o direito de castigá-lo (LOCKE, 1793, p. 44).

5. Cabe aqui um breve comentário quanto ao pensamento de Hobbes. Ordinariamente, a partir do entendimento vulgar de sua teoria, atribui-se à essência humana hobbesiana a qualidade de ser má por natureza. Entretanto, há uma complexidade pouco expressada por detrás de tal proposição que aproxima Hobbes das considerações realizadas por Kant: "há uma consequência dessa guerra entre os homens: nada pode ser injusto. As noções de bem e mal, de justiça e injustiça, não encontram lugar nesse procedimento; não há lei onde não há poder comum e, onde não há lei, não há injustiça" (HOBBS, 2017, p. 110). Atribuir, portanto, a qualidade "má" à essência do homem é, em realidade, uma etapa posterior ao próprio estado de natureza, como se pode facilmente compreender. Em verdade, Hobbes atribui qualidades naturais aos homens, as paixões humanas, que levam às interpretações genéricas, ocultando a complexidade existente. Hobbes atribui ao homem natural todas as qualidades negativas do homem da sua época.

sustentará a necessidade da evasão e constituição de um ente Estatal, uma organização civil, tratando-a como um *a priori*⁶ da razão – desta forma, torna-se um dever moral a ser realizado pelos sujeitos. Terra ainda aponta ser esta exigência algo “puramente racional”:

Trata-se no caso de uma ideia: prescindimos da experiência e não descrevemos um fato, como não é algum fato que torna necessária a saída do estado de natureza, o qual não é apresentado como composto de fases; a mudança não seria forçada pelo agravamento da situação de guerra. A exigência de sair do estado de natureza será caracterizada como *a priori*, como uma exigência puramente racional, e não como um misto de razão e paixão. (TERRA, 1995, p. 34)

A mesma disposição sobre a ideia *a priori* do estado natural pode ser encontrada na *Crítica da Razão Pura*, que o compreende como um “estado de violência e de prepotência”; a submissão à coerção legal também surge como a condição de possibilidade de conciliação da liberdade do sujeito com a liberdade de outrem e, portanto, com o bem comum (KANT, 2015, B 780). Insere-se aqui uma questão epistêmica no interior do sistema kantiano: o

6. Heidegger é elucidativo quanto à significação da noção de “*a priori*” no pensamento kantiano: “a um conhecimento tal que, antes de toda experiência do ente, determina justamente a constituição ontológica do ente, Kant denomina um conhecimento *a priori*, um conhecimento que é anterior no sentido de que ele é precedente na ordem de fundamentação da experiência empírica” (HEIDEGGER, 2009, p. 273).

estado de natureza, enquanto ideia *a priori* seria pura e, portanto, teria o mesmo qualitativo transcendental de outras categorias do entendimento, como o tempo e o espaço? Na verdade, não se deve assim compreender esta ideia da razão; através da perspectiva da arquitetura de Kant, é preciso distinguir ideias puras e *a priori*, bem como a possibilidade de uma ideia *a priori* que não é pura – sendo este o caso do estado de natureza. Dito de outro modo, o estado natural é uma ideia *a priori* metafísica, mas não transcendental no sentido mais estrito. O mesmo pode se aplicar a outros conceitos da doutrina do direito, como a ideia do contrato originário, conforme orienta Kant:

Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um facto (e nem sequer é possível pressupô-lo); como se, por assim dizer, houvesse primeiro de se provar a partir da história que um povo, em cujo direito e obrigações entrámos enquanto descendentes, tivesse um dia de haver realizado efetivamente semelhante ato e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se considerar ligado a uma constituição civil já existente. Mas é uma simples ideia da razão, a qual tem, todavia a sua realidade (prática) indubitável [...]. (KANT, 2013, p. 88)

Não obstante, o §6º da *Metafísica dos Costumes* é esclarecedor neste sentido, momento em que trata sobre a dedução do conceito da posse meramente jurídica, ou seja, da posse *noumeno*, Kant afirma que "todas as proposições jurídicas são proposições *a priori* porque são leis racionais (*dictamina rationis*)" (KANT, 2017, p. 55). Neste sentido, a ideia do estado de natureza, apesar de ser uma formulação racional e *a priori*, não deve ser compreendida como transcendental e, portanto, pura – observação que deve fazer ao ler a afirmação de Terra, acima mencionada. Portanto, a ideia do estado natural seria metafísica, dentro do sistema kantiano, mais próxima à razão prática. É desta maneira que se compreende o sentido da "ideia" do estado natural e de outros conceitos da doutrina do direito, sem que se incorra em uma violação ou contradição interna do sistema kantiano.

Após esta breve exposição sobre a evolução da ideia kantiana do estado de natureza, vale tratar de outros elementos que compõem a doutrina do direito, precisamente investigando a relação entre a natureza e a liberdade, e como tal relação se apresenta na passagem do direito privado ao direito público, ou do estado natural ao Estado-nação moderno, à sociedade juridicamente organizada. Trata-se da natureza e da liberdade como causalidade, empreendimento realizado por Kant na obra *Crítica da Razão Pura*; isto é, toda ocorrência pressupõe uma causa. Segundo Kant, o simples surgir, o mero acontecimento já é digno de investigação, um "objeto de pesquisa", ainda: "a

passagem do não ser de um estado a esse estado (...) já é algo que, por si só, tem de ser investigado" (KANT, 2015, B 251). É este movimento de transição – do pré-jurídico ao civil –, e suas causas, que importam ser analisadas no presente item.

Apesar da causalidade ser tratada de maneira mais incisiva na *Crítica da Razão Pura*, no que concerne à liberdade, ela também pode ser encontrada na *Metafísica dos Costumes*, na parte introdutória da obra e mostra um sentido próprio. Entretanto, antes de adentrar na doutrina do direito, é necessária uma exposição geral do tema. Kant aponta que há duas formas de causalidade: segundo a *natureza* e da *liberdade*. A primeira se trata de uma imposição, uma regra externa fixa e determinante (que pode ser conhecida pela ciência), o que, em última análise, se remete à Deus (KANT, 2015, B 560) – uma das formas *a priori* da razão, ou seja, uma ideia, assim como a liberdade. Quanto à segunda, ela não é uma imposição externa, mas sim a possibilidade de iniciar por si um estado, é compreendida, portanto, como *espontaneidade*⁷;

7. É interessante notar a relevância da espontaneidade na caracterização da vida humana que está presente no campo de pensamento kantiano, como demonstra Lebrun em sua obra *Kant e o fim da metafísica*: "por tanto, opondremos los vivientes, entendendo por esta palabra las máquinas naturales que poseen un alma y constituyen sistemas, al resto de las 'máquinas naturales.' Facultad de un ser para actuar conforme a sus representaciones': la definicion kantiana de la vida será siempre ésta. (...) Vida es, por tanto, espontaneidad" (LEBRUN, 2008, p. 253). Neste sentido, percebe-se a relevante relação entre a liberdade enquanto ideia *a priori* da razão e conseqüentemente a espontaneidade enquanto qualidade ímpar do humano, tendo conseqüências práticas para a doutrina do direito.

desta forma, o próprio homem será caracterizado como fenômeno e o seu arbítrio, com bases na liberdade e espontaneidade, “tem um caráter empírico que é a causa (empírica) de todas as suas ações” (KANT, 2015, B 580).

A questão que se coloca na relação entre as duas formas de causalidade acima mencionadas é a possibilidade de conciliá-las, conforme bem coloca Kant:

[...] Dificuldade de saber se a liberdade em geral será possível e, no caso afirmativo, se poderá coexistir com a universalidade da lei natural da causalidade; ou seja, por conseguinte, se se trata de uma proposição verdadeiramente disjuntiva como esta: todo o efeito no mundo deve ser proveniente ou da natureza ou da liberdade, ou se não poderão ambas verificar-se simultaneamente, num mesmo acontecimento, em diferente perspectiva. (KANT, 2015, B 564)

Kant tratará desta questão a partir da Terceira Antinomia⁸ da Razão, tendo como tese a afirmação de que a “causalidade

8. Antinomia representa, de modo geral, a existência de dois argumentos incompatíveis entre si, ou seja, de uma tese e uma antítese que, apesar de tal contradição, pretende estabelecer um resultado que mantenha as duas posições – no caso a lei da liberdade e a lei da natureza. São, assim, contradições reais ou aparentes. As Antinomias da Razão são elaboradas por Kant no segundo capítulo do segundo livro da Dialética Transcendental, sendo elaboradas quatro versando, basicamente, sobre a ideia cosmológica, o mundo enquanto totalidade absoluta (PINZANI, 2012, p. 564-66).

segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade"; e, por outro lado, a antítese sustentando que "não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza" (KANT, 2015, B 472/473). Para auxiliar na leitura do problema, vale utilizar-se dos comentários de Pinzani no texto *Sobre a terceira antinomia*. O comentador aponta que "causalidade" (*Kausalität*) não significa necessariamente uma cadeia de eventos em termos de causa e efeito, mas também "a capacidade de dar lugar a efeitos, isto é, certa eficácia em provocar efeitos" (PINZANI, 2012, p. 567). A partir deste ponto identifica-se uma distinção entre as formas de causalidade – natureza e liberdade. No que concerne às leis da natureza, a causalidade é determinante, elas possuem a capacidade de produzir efeitos necessários; por outro lado, quanto à liberdade, há uma capacidade de produzir efeitos que não são necessários; é isso que representa a espontaneidade, nomeada por Kant como "liberdade em sentido transcendental" (KANT, 2015, B 473).

Essa observação é relevante, pois ajusta a compreensão dos termos empregados na Terceira Antinomia dentro do sistema kantiano, isto é, trata-se de um contexto estritamente epistemológico, não havendo que se falar, portanto, em uma liberdade empírica ou prática, em um livre arbítrio – como surgirá posteriormente na *Metafísica dos Costumes*, na doutrina do direito. Não obstante,

Pinzani faz um apontamento crucial que amarra as questões aqui em debate:

Contudo, a liberdade transcendental representa uma condição imprescindível da liberdade prática, já que esta não poderia existir, se não for possível imaginar uma causa livre do determinismo provocado pelas leis da natureza. Em outras palavras, a liberdade prática não existiria, se não existisse a liberdade transcendental. (PINZANI, 2012, p. 568)

Kant trata do problema da Terceira Antinomia buscando compatibilizar tese e antítese uma vez que ambas podem ser verdadeiras, sem, no entanto, violar o princípio da não contradição. A solução se dará por meio do recurso ao idealismo transcendental. Desta forma, o autor demonstra que as causalidades pela liberdade e pela natureza não são contraditórias, pois pertencem a dimensões distintas do sistema: quanto à liberdade (transcendental), encontra-se no mundo inteligível (numênico); por outro lado, a causalidade da natureza se processa no âmbito do mundo sensível (fenomênico). Liberdade seria um conceito puro da razão e, desta forma, "transcendente para a filosofia teórica", o que significa que é um conceito incapaz de encontrar uma representação empírica, na experiência possível (KANT, 2017, p. 27). A liberdade transcendental, sendo pura e *a priori*, possui o caráter de ideia da razão – como ainda se verá.

Conforme Pinzani, o “erro lógico” desta antinomia é pressupor a existência de apenas um âmbito epistêmico, ou seja, que os “epifenômenos” seriam coisas-em-si, isto é, seriam meros fenômenos; anulando, assim, o âmbito numênico. Como resultado, não seria possível prescindir do determinismo derivado da causalidade da natureza, uma vez que é esta a pertencente ao mundo sensível. Nos termos de Pinzani: “a antítese seria mais convincente do que a tese”; ainda: “para admitir a existência da liberdade, é necessário tomar a perspectiva do idealismo transcendental, pelo qual os objetos da experiência (epifenômenos) são, na realidade, meros fenômenos que não possuem existência independente fora do pensamento” (PINZANI, 2012, p. 580). Trata-se, portanto, de uma antinomia aparente.

Vale pontuar que, na *Crítica da Razão Pura*, Kant deixa claro que não pretendeu “expor a realidade da liberdade”, nem mesmo “demonstrar a possibilidade da liberdade”, uma vez que não seria possível mediante conceitos *a priori*. Kant trata da liberdade como mera ideia transcendental, “mercê da qual a razão pensa iniciar absolutamente, pelo incondicionado do ponto de vista sensível, a série de condições no fenômeno”. O autor demonstra, então, que a antinomia trabalhada se assenta sob “mera aparência” uma vez que tais causalidades não se encontram em conflito (KANT, 2015, B 586). É possível concluir que o mundo se regerá por duas leis distintas – a da natureza e a da liberdade. A primeira por uma causalidade determinista, de causa e efeito, sendo

possível investigá-la no âmbito sensível; e a segunda enquanto ideia da razão, meramente inteligível, tratada como uma espécie de condição de possibilidade, justificando também alterações, modificações no mundo sensível. Pinzani aponta que a Terceira Antinomia “surge quando se aplica uma categoria dinâmica”, admitindo uma síntese de elementos heterogêneos; em suma, sendo este arranjo o que tornaria possível a causalidade por liberdade se aplicar no mundo sensível, “que lhe é heterogêneo” (PINZANI, 2012, p. 581).

Tal organização conceitual de Kant, permite pensar assim um mundo moral e, conseqüentemente, a passagem do estado natural ao Estado-nação moderno. Ainda, a liberdade do homem, mesmo que não possa ser, pela experiência, cognoscível, através da ideia (transcendental) torna-se *possível*. Movendo-se para a *Metafísica dos Costumes*, Kant dirá que “a faculdade de um ser de agir conforme suas representações chama-se vida” (KANT, 2017, p. 17). O autor chamará de *arbítrio* a “faculdade de apetição” vinculada à consciência da capacidade de sua ação em relação à produção do objeto. Do contrário, quando não há consciência de tal capacidade, chama-se *desejo*. Além disso, Kant compreende a *vontade* no sentido de não estar ligada à ação em si – como é o *arbítrio* – mas sim “ao fundamento de determinação do arbítrio à ação” (KANT, 2017, p. 19).

Tanto o arbítrio quanto o simples desejo podem ser contidos pela vontade. Sob tal pressuposto, Kant erige a distinção entre o livre-arbítrio, o arbítrio animal e o arbítrio humano. O primeiro seria determinado pela razão pura, denominado livre-arbítrio; o segundo norteado pelas "*inclinações*", isto é, pelos impulsos sensíveis, e aqui se encontra a lei da natureza, ou a causalidade natural acima exposta; o último se posiciona como meio termo entre os dois primeiros, ele é "*certamente afetado, mas não determinado, pelos impulsos, e não é, pois, puro por si mesmo*" (KANT, 2017, p. 19). A liberdade seria, portanto, a independência das determinações dos "*impulsos sensíveis*", da causalidade natural – conceito negativo; ela é a "*capacidade da razão pura de ser prática por si mesma*" – conceito positivo; isso ficará mais claro ao falar sobre o imperativo categórico e a autonomia da vontade. É por este caminho que Kant desenvolve sua doutrina do direito e da moral: as leis da liberdade são denominadas *morais*; destas há uma subdivisão entre as *jurídicas* e as *éticas* (KANT, 2017, p. 20).

Sobre o mundo: ideia, ideal e significação existencial

Como se pôde observar a partir das reflexões derivadas do problema da Terceira Antinomia, constata-se que o mundo é afetado tanto pelas causalidades da natureza quanto as da liberdade. É necessário, no entanto, iluminar o conceito de "mundo"

para o pensamento de Kant, a fim de tornar possível uma melhor compreensão da transição do estado natural ao Estado-nação moderno; assim como a noção de mundo moral. Para Kant, "mundo" compreende a totalidade das representações, dos fenômenos, sejam eles sensíveis ou inteligíveis; conforme afirma o autor, seria "o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese", podendo ser denominado, também, de natureza (KANT, 2015, B 446) – vale ressaltar que Heidegger assinala uma carência de explicitação da diferença entre "natureza" e "mundo" no pensamento kantiano (HEIDEGGER, 2009, p. 307). Mundo seria, então, uma ideia pura *a priori* do espírito pertencente à razão, assim como a ideia de liberdade transcendental e de Deus. Uma vez que possui esta forma, a ideia de mundo é anterior ao mundo empírico, buscando transcendê-lo, superá-lo.

A fim de tornar mais clara a compreensão de "mundo", vale tratar preliminarmente o que Kant compreende como "ideia", ou seja, como essa noção se encontra dentro do sistema kantiano, uma vez que não deve ser retida ordinariamente, ao contrário, "ideia" para Kant possui um aspecto peculiar dentro da arquitetura⁹. A relevância de tratar sobre a noção de "ideia" no contexto deste

9. Utiliza-se o termo "arquitetônica" no sentido mesmo que Kant o empreendeu na *Crítica da Razão Pura*, ou seja, da filosofia transcendental enquanto uma ciência, um sistema articulado e complexo com base em princípios; dito de outro modo, um edifício teórico robusto e seguro. Conforme Kant: "ela é o sistema de todos os princípios da razão pura" (KANT, 2015, B 27).

empreendimento pode ser visualizada, por exemplo, em uma passagem na qual Heidegger esclarece o seguinte: "'mundo' não é nem intuição pura, nem conceito (*notio*) puro, tampouco categoria como noção apresentável no tempo puro [...] ele se mostra, inversamente, uma representação necessária de um tipo próprio, uma ideia" (HEIDEGGER, 2009, p. 297). Não cabe aqui tratar minuciosamente de toda a argumentação, mas apenas apontar o "resultado" ou a estrutura conceitual que compõe a noção de "ideia".

Um primeiro aspecto da ideia é ela ser representação prévia de uma totalidade absoluta, uma vez que esta não pode ser empiricamente compreendida – mensurada e conquistada; desta maneira, a ideia está para além de qualquer totalidade empírica possível (HEIDEGGER, 2009, p. 298). Ela extrapola a dimensão do sensível e, como se verá, até mesmo dos conceitos do entendimento. Conforme Kant: "o todo absoluto de todos os fenômenos é apenas uma ideia" (KANT, 2015, B 384). Isso significa que a ideia, ou sua unidade representacional, não se relaciona com a intuição, mas sim à unidade do entendimento; ela trabalha como norte para determinada unidade conceitual no qual essa faculdade – do entendimento – não possui, ainda, conceito algum. De acordo com Heidegger, as ideias estão sempre vinculadas ao entendimento e "àquilo que ele unifica como faculdade dos conceitos, da síntese" (HEIDEGGER, 2009, p. 299).

As ideias também se diferenciam dos princípios e conceitos ordinários. Heidegger assinala que o "intuito da razão nessas inferências", isto é, nas ideias, é encontrar o incondicionado do conhecimento condicionado do entendimento – entra aqui a relação de causalidade. O modo como isso se dará na razão é a partir da "inferência". Em realidade, o que se deve reter, sumamente, é que nem toda proposição universal é propriamente princípio; mesmo as proposições *a priori*, fundadas na causalidade, estão vinculadas à intuição pura. Princípios são, em última análise, conhecimentos sintéticos a partir de conceitos (HEIDEGGER, 2009, p. 300). Tais conceitos são inferidos pelas ideias, fazendo com que Kant as denomine "conceitos inferenciais" em contraposição aos "conceitos puros do entendimento". Estes são considerados como a "unidade da reflexão sobre os fenômenos, na medida em que devem pertencer a uma consciência empírica possível" (KANT, 2015, B 367). Aqueles, por sua vez – as ideias, os conceitos inferenciais – não se dão de forma alguma empiricamente, eles emergem de maneira ainda mais profunda e originária da razão (HEIDEGGER, 2009, p. 301).

A partir do exposto acima, pode-se organizar esquematicamente os aspectos gerais da ideia: trata-se de um modo de representação, que pretende representar uma totalidade pura e simples, uma síntese do entendimento, conceitos sintéticos; neste sentido, é um "conceito inferencial", ou seja, fornece as condições de possibilidade da síntese, está fora da relação

de causalidade e, portanto, é um incondicionado. Sendo um conceito racional e sintético da razão, ele é *a priori*, mantendo ligação com o entendimento – proporcionando a essa faculdade seu direcionamento para unidades conceituais – e, portanto, “não pode ser satisfeito de forma intuitiva”. Esses conceitos inferenciais, as ideias, dizem respeito simplesmente a uma condição transcendental e apriorística (HEIDEGGER, 2009, p. 302):

O conceito kantiano de ideia significa então: a ideia é uma representação conceitual apriorística da totalidade absoluta, uma representação que prescreve a direção e é impossível de ser satisfeita por meio da intuição; uma representação que dá uma unidade à síntese do entendimento como tal e funciona como um fundamento da síntese do condicionado, isto é, uma representação conceitual, transcendentalmente real do incondicionado. (HEIDEGGER, 2009, p. 304)

Mundo, portanto, em Kant deve ser compreendido a partir dos pressupostos da noção de ideia acima mencionados. Heidegger assinala, ainda, a existência de três classes de ideias, sendo que cada uma corresponderá a uma disciplina da *metaphysica specialis*¹⁰: há, portanto, a doutrina transcendental da alma

10. Kant produz, de um lado, a *metaphysica generalis*, voltada para a questão do ser, a “metafísica enquanto questionamento acerca do ente”; e por outro lado, a *metaphysica specialis* que trata da teologia, cosmologia e psicologia, sendo considerados questionamentos acerca dos “domínios particulares do ente” (HEIDEGGER, 1987,

(*psychologia rationalis*); a ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*); e o conhecimento transcendental de Deus (*theologia transcendentalis*). A primeira se refere à “unidade incondicionada do sujeito pensante”; a segunda à “unidade incondicionada da série de condições dos fenômenos”; e, por fim, a terceira enquanto “unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral” (HEIDEGGER, 2009, p. 305). Dito de maneira simplificada, as formas *a priori* da razão são as ideias, as quais se pode assinalar, neste momento, três, respectivamente: Alma, Mundo e Deus. A liberdade transcendental, anteriormente tratada, também entrará enquanto uma ideia da razão pura prática.

Para compreender toda a extensão do problema do mundo kantiano, e como isso se vincula à natureza e à liberdade, é preciso tratar do ideal de mundo. “mundo é a totalidade dos fenômenos, uma totalidade incondicionada ainda condicionada. Mundo é a ideia da totalidade do ente criado na perspectiva possível de um ser cognoscente que também é, por sua vez, um ente criado” (HEIDEGGER, 2009, p. 308). O “ideal”, aqui pensado, surge pelo fato da ideia de mundo, que é um incondicionado, subsumir ou abarcar um ente do interior deste próprio mundo, um ser finito e,

p. 113). Neste sentido da *metaphysica generalis*, Heidegger afirmou que o autor da Crítica da Razão Pura não produz uma “teoria do conhecimento”, uma epistemologia, mas sim uma ontologia, ou pelo menos sua possibilidade e tentativa (HEIDEGGER, 2014, §3°).

portanto, condicionado. Segundo Heidegger, a relação com esses fenômenos do mundo não é concebida como uma totalidade incondicionada exatamente pelo fato do ente cognoscente ser um objeto do conhecimento incondicionado, da "intuição criadora de Deus, *intuitus originarius*".

Ocorre que, ao estabelecer uma totalidade incondicionada, ao pensar o mundo, o ente cognoscente (o homem) extrapola os fenômenos e sua própria correlação. Conforme Heidegger: "não ultrapassamos apenas aquilo que como tal nos é dado no âmbito do conhecimento finito, mas nós retiramos do conhecimento finito em geral, nós lançamos para fora de toda experiência possível" (HEIDEGGER, 2009, p. 309). Dito de outro modo, não é apenas os fenômenos do interior do mundo que são ultrapassados, mas os próprios conceitos e conhecimentos finitos e sua relação com aqueles. É este âmbito denominado por Kant *ideal*. De maneira sumária, enquanto as categorias possuem realidade objetiva; e enquanto as ideias já se distanciam dessa realidade empírica, pois não há fenômeno concreto capaz de representá-las *in concreto*; ainda mais distante da ordem objetiva está o ideal, que pode ser compreendido como uma coisa singular que apenas pode ser determinado por meio da ideia: "com isso, o objeto formal do ideal não é nada além do *intuitus originarius*" (HEIDEGGER, 2009, p. 310). Vale ainda ressaltar que tanto a ideia quanto principalmente o ideal possuem menos realidade objetiva e mais realidade subjetiva. O ideal, na verdade, possui uma realidade puramente

subjetiva, está vinculado à essência do sujeito cognoscente.

Segundo Kant, a razão humana não possui apenas ideias, mas também ideais (KANT, 2015, B 597); isso não significa que ela possua uma força criadora como Deus, mas sim uma força prática de ação, de e para um devir que corresponde à possibilidade de perfeição ou, dito de outro modo, ao aperfeiçoamento constante do mundo em conexão com o ente cognoscente que o pensa (ideal). Neste sentido, o ideal funciona como um parâmetro ou critério de regulamentação e avaliação das ações e comportamentos dos homens empiricamente; aquilo que Kant denomina como o “homem divino em nós” a partir do qual sempre nos comparamos e pretendemos incessantemente, pois não é possível atingi-lo, nos tornar. Vale acentuar a leitura de Heidegger que demonstra o ideal como a essência do homem e, portanto, diretamente vinculado à “humanidade” trabalhada por Kant: “à essência do homem pertence a ‘ideia da humanidade perfeita’ como ideal, a ideia do homem divino em nós” (HEIDEGGER, 2009, p. 312).

A ideia de mundo conjugará, assim, tanto aquela dimensão inteligível, quanto a sensível; aderindo, deste modo, a uma qualidade reguladora das representações possíveis. Conforme Kant: “a segunda ideia reguladora da razão especulativa é o conceito de mundo em geral”. Kant realiza uma importante consideração quanto à razão; quando esta for considerada causa determinante, ou seja, como é o caso da liberdade, assim

afirma que: "devemos proceder *como se estivéssemos* perante um objeto, não dos sentidos, mas do entendimento puro, em que as condições já não podem ser postas na série de fenômenos, mas fora dela", sustentando, por fim, que as ideias cosmológicas – e aqui a ideia de mundo se insere – são apenas princípios reguladores (KANT, 2015, B 713). Em outro momento, é possível observar melhor esta peculiaridade da ideia de mundo: "ascende do condicionado no fenômeno ao incondicionado no conceito", sendo este incondicionado a condição necessária da "totalidade absoluta da série" (KANT, 2015, B 484); é a partir da ideia cosmológica de mundo que o condicionado se consuma no próprio homem e no seu agir sobre o mundo, a partir da liberdade. Dito de outro modo, os fenômenos são dados e compreendidos a partir da cognição do homem, assim o "mundo" tem seu início e seu fechamento no próprio homem, em suas representações, nas ideias da razão, nas intuições sensíveis e, até mesmo, no ideal de mundo que o transforma. De acordo com Heidegger: "mundo é a ideia da totalidade do ente criado na perspectiva possível de um ser cognoscente que também é, por sua vez, um ente criado" (HEIDEGGER, 2009, p. 308):

Disso decorre que o mundo – como ideia da totalidade dos fenômenos – ainda está inscrito na totalidade mais elevada do ideal transcendental. Não no sentido de uma dependência ôntica com respeito às coisas finitas como criaturas em relação ao criador existente, *mas na medida em que a totalidade das condições do todo*

possível da experiência se mostra como uma limitação possível da totalidade absoluta das coisas possíveis e de sua essência em geral. (...). Precisamente por meio da caracterização da ideia mais abrangente que é o ideal transcendental, ficou ainda mais claro que o mundo expressa a totalidade do ente com o qual o homem pode se relacionar com o ser finito, e, de fato, de tal modo que ele mesmo pertence ao mundo. *Mundo e possibilidade (ser e possibilidade)*. (HEIDEGGER, 2009, p. 314, grifo nosso)

Com a ideia e o ideal de mundo elucidados, nos limites possíveis do presente trabalho, torna-se relevante abordar outra ótica, ainda dentro do pensamento kantiano, do conceito de mundo; Heidegger a denomina como "significação existencial" do mundo, e auxiliará na visualização do movimento de transição que decorre do estado natural ao estado civil ou jurídico, a partir do próprio conceito mesmo de mundo. Como se pode antecipar, este outro ângulo da questão coloca no centro do seu tratamento a humanidade e sua relação com o mundo; por um léxico antecipativo e heideggeriano, o ser-um-com-o-outro. Antes, no entanto, vale ainda mencionar que a leitura neste momento deixa em boa medida a *Crítica da Razão Pura* e concentra-se na obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*; de qualquer forma, esta significação outra do mundo não nega o arcabouço conceitual acima exposto, tendo em vista o próprio projeto arquitetônico kantiano:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, porque ele é seu próprio fim último. - Conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de conhecimento do mundo, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas. (KANT, 2006b, p. 21)

Heidegger é preciso ao demonstrar que, num primeiro momento, Kant utiliza o *mundus* enquanto *universum creaturarum*, "totalidade das coisas finitas existentes", ou seja, a significação cosmológica acima desenvolvida. No entanto, num segundo momento, e sem uma menção explícita, *mundus* passa a significar os homens e sua peculiar posição em relação ao mundo – *amatores mundi*, crianças do mundo: "mundo significa agora: os homens entre si em sua relação recíproca" (HEIDEGGER, 2009, p. 316). Segundo Heidegger, o termo latino que melhor caracteriza essa distinção é *mondaine*, a vida mundana própria da existência do homem. A partir do primeiro parágrafo do prefácio da Antropologia – acima citado – já fica claro que "conhecimento do mundo" deve ser compreendido como conhecimento do homem, sendo este conhecimento aquilo que Kant denominará de antropologia pragmática – uma vez que se tem em vista o todo comportamental deste ente no interior do mundo e com outros entes. Kant menciona que o conhecimento

(antropologia) fisiológico investiga a forma como a natureza age sobre o homem, o que ela “faz do homem”; por outro lado, o conhecimento pragmático tem por fim o que o homem faz de si mesmo enquanto ser livre. A antropologia pragmática “contém um conhecimento do ser humano como cidadão do mundo” (KANT, 2006b, p.21).

Enquanto ser que age livremente, Heidegger sustenta que o princípio interno do mundo – tomado nestes termos – é a liberdade. O homem é determinado a alcançar a perfeição por meio do seu agir livre; “porque ele é seu próprio fim último”. Sobre este ser cognoscente, racional – o homem – Kant afirma que deve considerar-se como *inteligência*, pertencendo ao mundo inteligível, não tanto ao sensível. Há aqui dois pontos de vista: o primeiro é enquanto ser pertencente ao mundo sensível, sob leis naturais – que, como visto, o afeta, mas não necessariamente o determina; e segundo, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis fundadas na razão, independente da natureza. Deste modo, o homem não pode pensar jamais a causalidade de sua própria vontade “senão sob a ideia de liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível é liberdade” (KANT, 2007, p. 102). Ainda nesta passagem da *Fundamentação*, Kant assinala o indissociável vínculo ente liberdade e autonomia – acima já mencionado – e o princípio racional da moralidade que está na base de todas as ações dos seres racionais, “assim como a lei da natureza está na base de todos os fenômenos”.

O traço que vincula liberdade e mundo é iluminado por Heidegger ao afirmar que mundo designa o ser-aí humano, bem como participantes desta dimensão sensível – conforme Kant, ele tem consciência de si mesmo como parte do mundo sensível, sendo suas ações compreendidas como fenômenos e fazendo parte do todo causal (KANT, 2007, p. 103). Heidegger designa esse caráter como “agora participantes ativos no jogo”, jogo este do ser-um-com-o-outro e as relações do homem (*Dasein*) com o ente do interior do mundo. Em síntese, mundo enquanto “termo para designar os homens, mas não como elementos do cosmo, como coisas naturais, mas em suas relações históricas existenciais” (HEIDEGGER, 2009, p. 319). É evidente que a noção cosmológica não é negada nem suspensa – pelo menos por completo – a partir deste conceito de mundo. Tanto o mundo quanto a natureza são abarcados pelo conceito existencial e, como visto anteriormente, não há uma expressa distinção entre estes elementos, o que não impossibilita acentuar suas peculiaridades e diferenças. De acordo com Heidegger, essa significação existencial do mundo também pode ser expressa como “visão de mundo”, não sendo um conceito estreito, mas amplo e “muito mais originário” (HEIDEGGER, 2009, p. 321).

Para um mundo moral: sobre o gênero humano e seu progresso

Tendo em vista o arcabouço epistêmico acima elencado, trata

agora de buscar um fechamento do trabalho no sentido de alinhar o que fora dito sobre o estado natural e a natureza humana e, num segundo momento, sobre o conceito de mundo e suas significações no pensamento Kantiano. Desta maneira, pretende-se iluminar a transição do estado de natureza ao estado civil ou jurídico, tendo como ponto de partida a noção de mundo moral, bem como a tendência constante de aperfeiçoamento da humanidade que, como se verá, é uma qualidade intrínseca à esta – tanto enquanto indivíduo quanto, principalmente, como espécie, conforme estabelecido na *Antropologia*. Primeiramente, deve-se compreender que a ideia de mundo é composta por múltiplos sistemas, dentre os quais se encontra o sistema moral que, por sua vez, se remete ao mundo moral. Já na *Crítica da Razão Pura* é possível extrair a compreensão de Kant sobre esta noção, mundo moral seria aquele conforme as leis morais:

Neste sentido é, pois, uma simples ideia, embora prática, que pode e deve ter realmente a sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto possível, conforme a essa ideia. A ideia de um mundo moral tem, portanto, uma realidade objetiva, não como se ela se reportasse a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos conceber objetos deste gênero), mas na medida em que se reporta ao mundo sensível, considerado somente como um objeto da razão pura no seu uso prático e a um *corpus mysticum* dos seres racionais que nele se encontram, na medida em que o livre arbítrio de cada um, sob o império das leis morais,

tem em si uma unidade sistemática completa tanto consigo mesmo, como com a liberdade de qualquer outro. (KANT, 2015, B 836)

O mundo moral se relaciona com o mundo sensível como sendo este um objeto da razão pura no seu uso prático, ou seja, aqui se encontra a liberdade enquanto ideia da razão pura prática que tenciona toda as ações dos homens, enquanto seres racionais e, como dito anteriormente, sendo ela (a liberdade) o princípio interno do mundo e o pressuposto do arbítrio humano; relação esta que fica clara, por exemplo, no pensamento kantiano na *Antropologia*. Neste sentido, o mundo moral, tendo por base a liberdade, contrapõe-se ao mundo natural regido pelas causalidades naturais – tópico visto no primeiro item. Vale ainda observar que, diferente do mundo natural, o mundo moral não se verifica enquanto representação sensível, captada empiricamente pela experiência possível. Na verdade, ele é uma ideia e um ideal derivados da razão que, portanto, e como ficará claro, torna-se um dever, um imperativo imposto sobre o gênero humano impulsionando, desta forma, um *continuum* progresso da espécie.

No que concerne a esta qualidade de progresso, ou melhor, aprimoramento da espécie, vale apontar a influência de Rousseau que, mesmo timidamente, ainda permeia o pensamento de Kant,

isto é, a ideia da perfectibilidade¹¹ do homem enquanto uma destinação da humanidade (MARTINS, 2018b, p. 35); é evidente que, assim como Rousseau, Kant não planeja um retorno ao estado natural. É preciso, então, elucidar os elementos que constituem este aprimoramento da espécie que, como já deve estar claro, é o responsável pela transição do estado de natureza ao estado civil/jurídico. Para tanto, vale retornar uma vez mais à alguns pressupostos sobre a natureza humana. Recorda-se que, a partir da liberdade e do arbítrio, bem como da qualidade de ser racional¹², o ser humano é capaz de estabelecer para si próprio fins e, portanto, agir conforme estes para um sentido de aperfeiçoamento; no pensamento kantiano presente na *Antropologia*, o homem faz-se um animal racional a partir do progresso cultural (KANT, 2006b, p. 2016). Concepções como

11. De maneira geral, para Rousseau o homem distingue-se do animal por possuir duas características metafísicas: a liberdade e a perfectibilidade. Esta está submetida às condições do mundo (tempo e espaço) e às necessidades do homem. Conforme Rousseau: “é a faculdade de aperfeiçoar-se, faculdade que, com o auxílio das circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e se encontra, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo” e prossegue apontando seu papel para a transição ao Estado Civil: “que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes” (Rousseau, 1973, p. 249).

12. A Terceira Proposição de Kant na *Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita*, elucida o arranjo existencial do homem com relação à animalidade: “a natureza nada faz em vão e não é perdulária no emprego dos meios para os seus fins. Que tenha dotado o homem de razão e da liberdade da vontade, que nela se funda, era já um indício claro da sua intenção no tocante ao seu equipamento. Ele não deveria ser dirigido pelo instinto ou ser objeto de cuidado e ensinado mediante conhecimentos adquiridos; deveria, pelo contrário, extrair tudo de si mesmo” (KANT, 2004, p. 06).

esta podem ser encontradas em outras obras do autor: na *Crítica do Juízo*, "a cultura é a produção da aptidão de um ser racional para fins desejados", a cultura surge, então, como um fim último da espécie; mais ainda, em *Sobre a Pedagogia*, "Kant reafirma que a disciplina é que impede o homem de desviar-se de seu destino, de desviar-se da humanidade" (NAHRA, 2018a, p. 13).

Neste sentido, elementos como a cultura, a educação e a disciplina, tornam-se pontos nevrálgicos para Kant no sentido da perfectibilidade do homem, deixando de lado, no entanto, a felicidade humana enquanto fim último; em realidade, a felicidade está subordinada à moralidade, sendo sua consecução algo apenas possível, mas não certo (NAHRA, 2018a, p. 14). No que concerne à natureza humana, a noção de sociabilidade insociável do homem é central para compreensão de todo o movimento aqui em questão, uma vez que é por meio desta que a natureza obtém seu desenvolvimento. "Se há uma natureza má, ela é celebrada como um meio de se chegar ao bem, de sorte que as inclinações humanas são utilizadas pela própria natureza como um mecanismo para chegar àquele fim" (MARTINS, 2018b, p. 34). Dito de outro modo, esta insociabilidade, que pode ser compreendida a partir do egoísmo – e os diferentes tipos elencados por Kant na *Antropologia* – age como fundamento de determinação da espécie para uma necessária organização político-jurídica e, portanto, para garantia e promoção da liberdade – o que ficará mais claro adiante; a sociabilidade insociável possui um caráter dialético ou,

no léxico kantiano, antagônico: "entendo aqui por antagonismo a *sociabilidade insociável* dos homens, isto é, a sua tendência para entrar em sociedade" e continua: "esta tendência, porém, está unida a uma resistência universal que, incessantemente, ameaça dissolver a sociedade" (KANT, 2004, p. 07). Em suma, existe uma tensão no homem, entre viver em sociedade (pelas vantagens práticas) e isolar-se (uma espécie de retorno à natureza)¹³.

Segundo Kant – a partir da Quarta Proposição dos escritos da *Ideia* –, o homem possui uma propensão para isolar-se, isto é, o caráter insocial que se manifesta no desejo de "dispor de tudo a seu gosto". Evidente que, se tal gesto for pensado universalmente, e o é, o homem depara-se naturalmente com inúmeras resistências que impedem a realização de suas inclinações egoísticas. Tal resistência advém também como elemento para formação de uma organização política, remetendo-se ao jusnaturalismo secularizado¹⁴. Conforme Kant, apesar do ser humano, enquanto indivíduo, não *suportar* a convivência com seus "congêneres", ele também não pode *prescindir* dela. O antagonismo, ou uma espécie de movimento dialético, anteriormente mencionado, ganha contornos claros conforme a seguinte passagem: "graças, pois, à Natureza pela incompatibilidade, pela vaidade invejosamente

13. Esta dualidade foi tratada por vários filósofos e psicólogos (por exemplo Freud, em *O mal-estar da civilização*).

14. Jusnaturalismo como doutrina do direito natural (*jus naturale*), muito vinculada, inicialmente, aos pressupostos teológicos.

emuladora, pela ânsia insaciável de posses ou também do mandar! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormitariam eternamente, sem desabrochar” (KANT, 2004, p. 08). O homem, enquanto ser racional e espécie, depara-se com a necessidade da concórdia para consecução de sua liberdade – como se verá, único direito inato – em contraposição à natureza que pugna pela discórdia e, entretanto, tal embate é necessário para o aperfeiçoamento da humanidade (KANT, 2004, p. 08).

A Quinta Proposição, por sua vez, proporciona a compreensão deste antagonismo e sua relação com a sociedade organizada, com o Estado político/jurídico. Kant aponta que o maior problema do gênero humano é a consecução da sociedade civil que administre o direito em geral. Apenas em sociedade – e o Estado aqui é pensado como republicano – é possível a coexistência das liberdades individuais e a realização da natureza em seu antagonismo. Apenas nela “se pode obter a mais elevada intenção da Natureza, posta na humanidade, a saber, o desenvolvimento de todas as suas disposições”. Kant neste momento já pensa a sociedade em que a liberdade se encontra sob leis exteriores, bem como vinculada a um poder irresistível, isto é, de coação a partir de uma constituição civil “perfeitamente *justa*”. Kant ainda sustenta que apenas dentro do arranjo de uma constituição civil é que as inclinações humanas podem alcançar o melhor resultado possível, ou seja, a perfectibilidade da espécie. Assim, para além

da cultura, educação e disciplina compreendida genericamente, insere-se também um elemento jurídico-político de regulação das condutas humanas: “toda a cultura e toda a arte, que ornamentam a humanidade, e a mais bela ordem social, são frutos da insociabilidade que, por si mesma, é forçada a disciplinar-se” (KANT, 2004, p. 10).

No que concerne ao dever moral de agir conforme unicamente as determinações da razão pura prática, é preciso compreender que, primeiramente, este ao agir de tal forma está-se agindo racionalmente e, portanto, de boa vontade, movido unicamente pela lei moral (NAHRA, 2018a, p. 18). Entretanto, conforme a Quinta Proposição, acima mencionada, e a doutrina do direito presente na *Metafísica dos Costumes*, são necessárias leis externas coercitivas na organização dos Estados civis; em realidade, é exatamente este elemento que efetiva a transição do estado natural para um estado jurídico: “esta determinação *a priori* do bem supremo, entretanto, no que concerne aos indivíduos, não pode ser nada mais do que a determinação da obrigação que temos de trabalhar pela sua existência” (NAHRA, 2018a, p. 19). A efetivação absoluta do bem supremo e incondicionado, isto é, o agir conforme a moral unicamente, deve ser compreendido como um ideal da espécie que pugna pelo aprimoramento da humanidade e sua transformação de animais dotados da faculdade da razão (*animal rationabile*), para animais racionais (*animal rationale*) (NAHRA, 2018a, p. 19).

Retomando e indo além do que fora anteriormente dito sobre a doutrina do direito kantiana, presente na *Metafísica dos Costumes*, como mostrado, Kant distingue no interior das leis da liberdade aquelas ações pautadas pelo ordenamento jurídico constituído, ou seja, um agir juridicamente adequado, porém meramente exterior; e, por outro lado, um agir que possui em si mesmo seu móbil, seu fundamento de determinação para a ação externa, sendo essas éticas. Há, portanto, respectivamente a legalidade e a moralidade da ação. Quanto à última, Kant enfatiza que a liberdade desta é determinada somente pela lei da razão, ou seja, não há uma coação externa de qualquer gênero que impõe determinada atitude do sujeito, mas apenas sua própria razão enquanto um agir a partir do dever moral (KANT, 2017, p. 20). Sobre a legislação dos homens, esta possui duas características: uma *objetiva* que faz da ação um dever, universal; e uma *subjetiva* que é precisamente o fundamento de determinação para realização do dever, isto é, para o arbítrio; segundo Kant “a lei faz do dever um móbil” (KANT, 2017, p. 24). Assim, a legislação que tem como móbil o próprio dever da ação é *ética*, enquanto aquela que admite outro móbil para além de si mesma e do dever de ação é *jurídica* (KANT, 2017, p. 25).

Isso demonstra que, mesmo inserido em uma constituição civil, e agindo conforme esta, se tal ação tem como móbil de determinação a coerção externa da lei, os sujeitos não agem

por dever moral, mas sim por uma obrigação jurídico-legislativa. Portanto, mesmo neste caso ainda não houve a passagem do "animal dotado da faculdade da razão" para o "animal racional", ou seja, a perfectibilidade do homem não atingiu o seu ápice e, então, o Estado civil não deve ser considerado, por si só, o fim último do aperfeiçoamento da espécie e da razão: "nota-se que há uma relação de legitimação teleológica, isto é, o desenvolvimento da prudência imposta pelo Estado não é um passo moral, mas um passo *para* a moralidade" (KLEIN, 2018c, p. 100). Tal consideração tem por base as três disposições humanas, isto é, a *habilidade*, a *prudência* e a *moralidade* – não cabe aqui desenvolver extensamente. A prudência "se refere à capacidade social do indivíduo", seu comportamento em meio à cultura e segundo o ordenamento jurídico estabelecido pelo Estado civil; já a disposição moral é aquela que possui um valor em si mesmo e não em relação a outro fim (KLEIN, 2018c, p. 88), retoma-se aqui a questão dos móveis vista anteriormente. Aquela, por sua vez, se refere a imperativos *hipotéticos* e estas a imperativos *categoricos* (KLEIN, 2018c, p. 87). Assim, a ação que possui como fundamento de determinação unicamente a legislação jurídica, e a coerção natural que desta deriva, age hipoteticamente e não categoricamente. E para Kant, somente o imperativo categorico tem valor moral, porque não é condicional a um fim particular ou a uma hipótese. De qualquer maneira, a disposição teleológica-pragmática apontada por Klein, sustenta que o aperfeiçoamento da espécie humana não prescinde de um ordenamento jurídico e,

portanto, da constituição de um Estado civil:

Nas relações exteriores dos *Estados*, contudo, esta maldade manifesta-se patentemente e de maneira incontestável. No interior de cada Estado mantém-se encoberta pela ação das leis civis, pois a tendência dos cidadãos à violência está compensada ativamente por um poder maior, o do governo. Desta maneira, recebe o conjunto uma aparência moral (*causac non causac*) e facilita-se o desenvolvimento da disposição moral a respeito do direito, ao impedir o advento das tendências contrárias à lei. Cada um acreditaria que respeitaria o conceito de Direito e o acataria com fidelidade se pudesse esperar o mesmo dos demais o que, em parte, o governo lhe garante. Com isso, dá-se um grande *passo à moralidade* (ainda que não se dê um passo moral), ao aderir-se a este conceito do dever por si mesmo sem considerar a reciprocidade. (KANT, 2006a, p. 102).

A passagem acima citada deixa clara a relevância da transição do estado de natureza, pré-jurídico, ao Estado civil enquanto um "*passo à moralidade*" e, portanto, um movimento de aperfeiçoamento da espécie humana. Quanto à liberdade, como mencionado anteriormente, Kant designa como único direito inato do ser humano. Por liberdade, deve-se compreender, neste momento, não a liberdade transcendental acima vista, mas sim "a independência em relação ao arbítrio coercitivo de um outro". Esta liberdade traz um caráter de *igualdade inata*, uma vez que

"a independência que consiste em não ser obrigado por outrem senão àquelas coisas a que também reciprocamente se pode obrigá-los" (KANT, 2017, p. 43). Neste sentido, a doutrina do direito kantiana, e, portanto, o Estado civil, tem como objetivo a conciliação ou coexistência das liberdades individuais e, neste sentido, a finalidade mesma de garantia eficaz da liberdade enquanto direito inato; o que significa que, em um estado natural, a liberdade inata é incapaz de se efetivar e, portanto, insurge o caráter de dever moral de realização da transição do paradigma de direito privado ao paradigma de direito público¹⁵. Quanto à legitimidade de coerção da constituição civil, Kant sustenta que se determinado uso da liberdade é, por ele mesmo "um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, incorreto) então a coerção se lhe opõe, enquanto *impedimento* de um *obstáculo da liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais, isto é, é *correta*" (KANT, 2017, p. 37).

Apesar de a liberdade aderir a uma significação diversa – no contexto da *Metafísica dos Costumes* –, ela não nega ou contradiz o que fora acima caracterizado, isto é, enquanto princípio interno do mundo e base do arbítrio humano e do livre-arbítrio da razão pura; neste sentido ilumina-se como a liberdade é responsável por erigir o mundo moral. Ainda, vale recuperar o que foi dito sobre

15. Para Kant: "o estado de natureza e o estado social podem ser denominados de *direito privado*, o estado civil, porém, estado de *direito público*" (KANT, 2017, p. 111).

as resistências que os indivíduos se deparam ao pretenderem realizar suas inclinações egoísticas e, junto a isso, brevemente o jusnaturalismo secularizado de Kant. A necessidade de transição do estado de natureza ao estado civil torna-se um postulado, denominado postulado do direito público:

Do direito privado no estado de natureza surge então o postulado do direito público: “em uma relação de inevitável coexistência com todos os outros, você deve passar daquele estado a um estado jurídico, ou seja, a um estado de justiça distributiva”. – A razão para isso pode ser desenvolvida analiticamente do conceito de direito na relação exterior, por oposição à violência (*violentia*). (KANT, 2017, p. 113)

Essa “relação de inevitável coexistência com todos os outros” permite enxergar o jusnaturalismo secularizado. Para Kant todos os homens estão “originariamente” sob posse do solo, ou seja, por natureza eles possuem uma posse sobre um lugar na terra – posse essa que é originária e comum. O fundamento que o leva a isso é a “superfície da terra como superfície esférica” e, acrescenta-se, limitada¹⁶ por uma série incontável de fatores externos. Neste sentido, “a posse de todos os homens sobre a terra, que precede a todo ato jurídico dos mesmos (e é constituída

16. Conforme Kant: “(...) como a terra não é ilimitada, mas uma superfície finita por si mesma, ambos tomados em conjunto conduzem inevitavelmente à ideia de um direito político das gentes (*ius gentium*) ou direito cosmopolita (*ius cosmopoliticum*)” (KANT, 2017, p. 117).

pela natureza mesma), é uma *posse comum originária (communio possessionis originaria)*" (KANT, 2017, p. 68). É precisamente essa posse comum originária que vincula todos os sujeitos e os obrigam à coexistência. Vale destacar que a ideia da posse originária comum não é um conceito empírico, dependente das condições temporais; na verdade é um conceito da razão prática que contém um princípio distributivo a priori da unidade da vontade geral (FLIKSCHUH, 2004, p. 153). Essa posse originária dos sujeitos pode ser interpretada como uma aquisição sem culpa (*blameless acquisition*) (FLIKSCHUH, 2004, p. 155). O problema geral pode ser resumido da seguinte forma:

Por um lado, tomando meu direito inato de liberdade como uma capacidade positiva, deve ser possível para mim reclamar objetos externos a minha escolha como meus. Por outro lado, dadas as restrições da natureza, qualquer ato de escolha compromete as reivindicações igualmente válidas para a liberdade de todos os outros¹⁷. (FLIKSCHUH, 2004, p. 144, tradução nossa)

Apesar de não ser o ponto do presente empreendimento, este problema pode ser trabalhado a partir da perspectiva da aquisição de objetos externos ao meu arbítrio, propriedade e posse, como

17. "On the one hand, given my innate right to freedom as a positive capacity, it must be possible for me to claim external objects of my choice as mine. On the other hand, given the constraints of nature, any such act of choice compromises the equally valid claims to freedom of everyone else." Todas as traduções são próprias.

fica ilustrado na citação acima. Em suma, Kant sustentará que apenas em uma constituição civil é possível uma aquisição peremptória ou absoluta dos objetos externos, ou seja, no estado de direito privado – natural – apenas há uma aquisição e posse provisória (KANT, 2017, §15), principalmente no que concerne à posse inteligível. Desta forma, fica clara o que se pode denominar, a partir de um léxico contemporâneo, por insegurança jurídica, pois a minha vontade não possui poder para garantir minhas posses, aquisições e direitos, até mesmo meu direito inato à liberdade nos termos da *Metafísica dos Costumes*. A vontade unilateral não é capaz de produzir leis ou direitos (RIPSTEIN, 2009, p. 151). A solução para tal problema se encontra na vontade omnilateral – não cabe aqui tratá-la extensivamente. Essa vontade omnilateral proporciona uma permissão de apropriação privada legítima, ou seja, que se torne peremptória, um direito; desta maneira, ela vincula todos os outros sujeitos por meio de um ato unilateral. O ato é unilateral, mas a autorização deste provém de um ato omnilateral¹⁸.

Considerações finais

Desta maneira, clarificou-se a relação proposta entre o estado

18. "An omnilateral permission to appropriate makes private appropriation rightful, and so entitles a private person to bind others through a unilateral act. The act is unilateral, but the authorization for the act is omnilateral" (RIPSTEIN, 2009, p. 151).

natural, a natureza humana tanto no sentido do ser cognoscente quanto no âmbito da espécie em seu sentido de progressão do gênero humano, bem como com o mundo e seus desdobramentos, isto é, o mundo enquanto ideia e ideal (incluindo aqui o mundo moral) e também no sentido da significação existencial trabalhada por Heidegger. A partir de tais elementos e suas correlações, pretendeu-se identificar os pressupostos que sustentam como dever moral a transição do estado natural para o estado civil ou do direito privado ao direito público, sem, no entanto, fixar-se estritamente sob as bases da doutrina do direito presente na *Metafísica dos Costumes*, mas sim em uma perspectiva geral do pensamento kantiano, acentuando as aproximações com o momento crítico e epistemológico, o projeto antropológico pragmático, o devir moral e, claro, a própria doutrina do direito.

Dito de outro modo, pretendeu-se elucidar o imperativo categórico que impõe a transição em questão e, conforme a *Fundamentação*, o imperativo representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, "sem relação com qualquer finalidade" (KANT, 2007, p. 50). Assim, mesmo que em um estado civil os sujeitos individualmente ajam de determinada forma que não pelo simples móbil moral, isto é, pelo dever, mas sim devido à coerção externa derivada do ordenamento jurídico-legal constituído, ou seja, um imperativo hipotético, o movimento em si de transição do estado natural ao estado civil, e mesmo todos os desdobramentos e avanços que devem haver neste estágio da espécie, tem por

base um imperativo categórico, cujos pressupostos pretendeu-se aqui esclarecer. Por fim, compreendendo que o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e que, enquanto ser cognoscente pertença ao mundo sensível, mas por outro lado minha vontade pertence ao inteligível, devo "reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, da razão", ou seja, considerá-las como imperativos que norteiam as minhas ações enquanto deveres. Conforme Kant: "se eu fosse só isto (membro do mundo inteligível), todas as minhas ações seriam sempre conformes à autonomia da vontade" e continua: "mas como ao mesmo tempo me vejo membro do mundo sensível, essas minhas ações *devem* ser conformes a esta autonomia" (KANT, 2007, p. 104). Fica estabelecido as razões para o dever moral de transição do estado natural ao estado civil e os elementos gerais por de trás de tal movimento.

Referências Bibliográficas

BYRD, Sharon; HRUSCHKA, Joachim. **Kant's doctrine of right: a commentary**. New York: Cambridge University Press, 2010.

FLIKSCHUH, Katrin. **Kant and modern political philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HEIDEGGER, Martin. **Que é uma coisa? Doutrina de Kant dos Princípios Transcendentais**. Lisboa: Edições 70, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 1ª reim. Campinas: Ed. UNICAMP, 2014.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. 4ª reim. São Paulo: Martin Claret, 2017.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma História Universal com um**

propósito cosmopolita. Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusosofia, 2004.

KANT, Immanuel. **Para a paz perpétua.** Tradução de Bárbara Kristensen. Galiza: Instituto Galego, 2006a.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** São Paulo: Iluminuras, 2006b.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, Immanuel. Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. *In:* KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 59-109, 2013.

KANT, Immanuel. A paz perpétua: um projeto filosófico. *In:* KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, p. 129-185, 2013.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes.** 3ª reimp. Petrópolis: Vozes, 2017.

KLEIN, Joel. Reflexão teleológica e o caráter da espécie humana na Antropologia de um ponto de vista pragmático. *In*: BORGES, Maria de Lourdes (Org.). **Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant**. Florianópolis: Nefiponline, p. 83-126, 2018.

LEBRUN, Gérard. **Kant y el final de la metafísica**: Ensayo sobre la Crítica del Juicio. 1ªed. Madrid: Escolar y mayo; 2008.

MARTINS, Clélia Aparecida. A "Antropologia de um ponto de vista pragmático" e a filosofia política de Kant. *In*: BORGES, Maria de Lourdes (Org.). **Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant**. Florianópolis: Nefiponline, p. 23-53, 2018.

NAHRA, Cinara. Sobre o aperfeiçoamento moral como destino da espécie humana. *In*: BORGES, Maria de Lourdes (Org.). **Comentários sobre a Antropologia de um ponto de vista pragmático de Kant**. Florianópolis: Nefiponline, p. 12-22, 2018.

LOCKE, John. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil**. 1º ed. São Paulo: Victor Civita, 1973.

PINZANI, Alessandro. Sobre a terceira antinomia. *In*: KLEIN, Joel Thiago. **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**. Florianópolis: Nefiponline, p. 561-590, 2012.

RIPSTEIN, Arthur. **Force and Freedom: Kant's legal and political philosophy**. Massachusetts: Harvard University Press, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discursos sobre a origem e os fundamentos da desigualdade**. São Paulo: Nova Cultural, 1973.

TERRA, Ricardo. **A Política Tensa: Ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.