

O Progresso Kantiano dos Insociáveis: Unir a História e a Moral numa Realidade Agonística¹

Inês Pinheiro

Instituto de Filosofia da NOVA, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa  

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.94846>

PT Resumo: O ponto de partida para este artigo é a questão: “Onde é que o progresso kantiano deixa os mais vulneráveis?” Consequentemente, o nosso propósito é estudar a ideia de “progresso” no domínio prático do pensamento kantiano, nomeadamente nas suas dimensões política, social e histórica, relacionando-o com a noção antropológica de “sociabilidade insociável”. Ao fazê-lo, o nosso derradeiro objetivo é propor uma reflexão sobre o progresso kantiano que questione como é que este lida com a realidade, não apenas no sentido mais lato da sua possibilidade, mas principalmente naquilo que concerne a enfrentar a arena agonística das nossas sociedades, na qual não conseguimos escapar à existência de conflitos sociais que deixam muitos vulneráveis e em sofrimento.

Palavras-chave: Immanuel Kant; Sociabilidade Insociável; Progresso; Sofrimento; Vulnerabilidade.

ENG The Kantian Progress of the Unsociables: Bridging History and Morals in an Agonistic Reality

Abstract: The point of departure for this paper is the question: “Where does the Kantian progress leave the most vulnerable?” Consequently, our aim is to study the idea of “progress” in the practical realm of Kant’s thought, namely in its political, social, and historical dimensions, while relating it with the anthropological notion of “unsocial sociability”. By doing so, our ultimate goal is to propose a reflection on Kantian progress that questions how it copes with reality, not only in the broad sense of its possibility, but mainly when it comes to tackling the agonistic arena of our societies where we can’t escape the existence of social conflicts that leave many in suffering and vulnerability.

Keywords: Immanuel Kant; Unsocial Sociability; Progress; Suffering; Vulnerability.

Resumo: 1. Introdução. 2. A natureza humana: a sociabilidade insociável. 3. O progresso histórico. 4. O progresso moral. 5. Enfrentar uma realidade agonística. 6. Conclusão. Referências

Como citar: Pinheiro, I., (2024). O Progresso Kantiano dos Insociáveis: Unir a História e a Moral numa Realidade Agonística. *Con-Textos Kantianos*, 19, 157-171. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.94846>

¹ Inês Pinheiro é estudante de mestrado em Filosofia, na área de especialização em Filosofia Política, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade NOVA de Lisboa, sendo também colaboradora no Instituto de Filosofia da NOVA, onde pertence ao Grupo Kant Lisboa. Pode ser contactada através do e-mail: ines.pinheiro@campus.fcsh.unl.pt. O seu projeto de mestrado intitula-se “Esperança e Nostalgia no Pensamento Filosófico-Político de Judith Shklar”, pelo qual recebeu uma bolsa de investigação. Este artigo é o resultado de um trabalho iniciado no Programa Intensivo Misto: “Kant e o Idealismo Alemão: o Progresso”, na Universidade de Bergen (Noruega), em Setembro de 2023. Gostaria de agradecer aos organizadores e a todos os participantes pelas discussões interessantes, e pelas questões que me colocaram. Dirijo um agradecimento especial ao Doutor João Lemos, que me convidou para participar neste programa, e para escrever para este dossier. Gostaria também de agradecer aos dois revisores anónimos pelos seus úteis comentários.

1. Introdução

*De um lenho tão retorcido, de que o homem é feito,
nada de inteiramente direito se pode fazer*
(laG, AA 08: 23)²

A busca pelo progresso³, enquanto um esforço contínuo pela melhoria da condição humana, pareceria, à partida, algo desejável. Porém, desde finais do século XIX, a ideia de progresso tornou-se particularmente polémica e envolta em ceticismo. Num panorama social e político cada vez mais incerto, de crise, desconfiança, e hostilidade para com o próximo, trabalhar por este progresso, crendo que o mesmo é possível, parece ser pouco plausível. Porém, facto é que ambicionamos melhorar a nossa situação, tanto do ponto de vista individual como coletivo.

Para tal, propomo-nos a recuperar uma conceção de progresso em particular, a kantiana, que será analisada sobre três prismas diferentes: a sua vertente histórica, a sua dimensão moral, e a sua abrangência humana e contextual. As duas primeiras linhas de análise estão intimamente relacionadas, ainda que encederem em si planos distintos, confluindo na pergunta central sobre a possibilidade deste mesmo progresso histórico-moral, à qual procuraremos oferecer uma resposta. A terceira questão extrapola, de certo modo, a problematização de Kant, pois enfatiza uma dimensão que o filósofo relegou para segundo plano, que se prende com determinar quem faz parte deste progresso.

Como procuramos expor no último capítulo desta reflexão, o progresso histórico-moral não se pode dissociar da realidade, nem mesmo partindo de um raciocínio *a priori*, como o de Kant, pelo que importa perceber como é que o mesmo se conjuga com as condições nas quais deverá ter lugar. Contrariamente à justiça, o progresso não pode ser cego, pois sendo um caminho de desenvolvimento, é importante manter presente que os indivíduos partem de estágios diferentes, e que por isso o esforço individual varia, tanto consoante o ponto de partida de cada um, como de acordo com o domínio que tenham sobre os impulsos da natureza humana. De facto, consideramos que o progresso kantiano vê as diferenças, mas, paradoxalmente, incorre no risco de privilegiar os privilegiados e excluir os mais desfavorecidos, aprofundando desigualdades e, inclusive, regredindo sob variados pontos de vista, tendo em conta as exigências que a nossa interpretação coloca a este conceito de progresso histórico-moral.

Tendo em conta estas premissas, a nossa reflexão sobre o progresso kantiano aborda os dois principais polos que enformam este esforço por uma constante melhoria: o substrato humano, caracterizado pela noção antropológica de “sociabilidade insociável”; e a realidade social e política, conotada por tendências agonísticas que tornam os indivíduos vulneráveis a cenários de sofrimento. A pergunta que nos move é, portanto, como é que o progresso kantiano se coaduna com este contexto volátil? De forma a iniciar o esboço de uma resposta, há que começar pelo elemento mais primordial e entender quem são os objetos deste progresso, os seres humanos.

2. A natureza humana: a sociabilidade insociável

*Não há ser tão insociável e tão sociável quanto o homem:
um [explica-se] pelo vício, o outro pela sua natureza*
(Montaigne, *Ensaio*, I. 39)

A natureza humana é a fonte do progresso, pois são os seres humanos que o idealizam e encetam. Enquanto tal, é também o elemento do qual este mais depende, pois o tipo de progresso variará consoante a predisposição dos seus agentes. Acresce que, questionarmo-nos sobre aquilo que somos é uma pergunta filosófica que tem a capacidade de unir todas as outras, e uma à qual Kant dedicou particular atenção, centralidade essa que está expressa quando escreve que:

Todo o progresso cultural, por meio do qual o ser humano avança a sua educação, tem o objetivo de aplicar este conhecimento e competência adquiridos para o uso do mundo. Mas o objeto mais importante do mundo, no qual ele pode aplicá-los é o ser humano: porque o ser humano é o seu próprio fim (Anth, AA 07:119).

Assim sendo, importa perceber como Kant via a natureza humana, e como este entendimento influenciaria a construção de um caminho de melhoria social. Porém, ainda antes de aprofundarmos o entendimento antropológico de Kant, é relevante posicionarmo-nos no seu sistema filosófico, pois o problema que estamos aqui a levantar parte de um conflito entre duas dimensões distintas do pensamento de Kant: o *ser* e o *dever ser*. A nossa reflexão sobre o progresso kantiano insere-se no domínio da filosofia política, um ramo que Kant considerava como fazendo parte da filosofia prática, por oposição à filosofia teórica⁴. Porém, é

² Tradução de Artur Morão (em: Kant, [1784] 2020, p. 28). Salvo quando indicado, as traduções dos textos de Kant são da nossa autoria, a partir do inglês. As referências às obras de Kant seguem a notação da Edição da Academia, exceção feita à *Crítica da Razão Pura*, que segue o esquema de notação de acordo com as páginas das suas edições A e B originais.

³ Para efeitos da presente reflexão, utilizamos aqui o termo progresso, sem qualificação, para nos referirmos a um processo de melhoria do ponto de vista *histórico-moral*. Para evitar a constante repetição deste binómio, a utilização do termo progresso, isoladamente, deve ser lida como referindo-se a estas duas dimensões. Sempre que nos estivermos a referir a apenas uma delas, ou a outro tipo de progresso em particular, o mesmo será indicado.

⁴ Em traços muito gerais, podemos considerar que a filosofia teórica diz respeito ao *ser* e questiona-se: “como é o mundo?” O princípio que a rege é a autoconsciência, que fundamenta o nosso conhecimento das leis da natureza, de tal forma que a sua principal preocupação é a “regra do conhecimento” (KrV, A633/B661). A filosofia prática, por outro lado, trata do *dever ser*, inte-

importante sublinhar que não devemos considerar que existe aqui uma separação absoluta entre teórico e prático⁵, desde logo porque Kant formula uma *doutrina da unidade da razão*, segundo a qual a razão é uma, independentemente de ser aplicada teoricamente, ao domínio daquilo que é, ou praticamente, ao domínio daquilo que *deve ser*. De notar, contudo, que a filosofia prática abrange todas as ações humanas, tanto nas suas vertentes puras como aplicadas (isto é, empíricas ou “impuras”).

A filosofia pura prática, que diz respeito aos elementos racionais da filosofia prática, abstraídos de quaisquer dados empíricos, é designada por Kant como “metafísica dos costumes”, sendo que Kant privilegiava de tal modo este aspeto puro da filosofia política que ao escrever *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (1793), dedicou uma parte substancial do seu ensaio a criticar a posição *hobbesiana* segundo a qual um político não se deveria preocupar com o direito abstrato, apenas com a governação efetiva (TP, AA 08: 289-306).

O estudo do comportamento humano, que é a força motriz do progresso, também se insere no domínio da filosofia prática. Assim, a antropologia kantiana é o estudo empírico dos seres humanos, com a ressalva de que estes são agentes que estão inseridos em culturas específicas e com capacidades naturais particulares. Uma das características mais relevantes da antropologia kantiana é o seu pragmatismo, isto é, o seu questionamento sobre aquilo que o ser humano é enquanto um ser livre para agir por si próprio, e que pode e deve fazer consigo mesmo aquilo que escolher (Anth, AA 07: 119). A antropologia pragmática de Kant ensina-nos sobre a natureza humana de forma que possamos escolher os meios necessários para alcançar a felicidade, não apenas a nossa, mas também a dos outros. Neste sentido, Kant argumenta que a reflexão sobre os nossos deveres morais, aliada à nossa necessidade de felicidade, nos leva a pensar num mundo ideal, num arquétipo do nosso conceito de bem, que o filósofo designa como *summum bonum*, ou sumo bem, [*Höchstes Gut*]⁶. Tendo em conta que a forma como o mundo é não corresponde à forma como este *deve ser*, os seres humanos ambicionam tornar o mundo melhor através da construção deste *summum bonum*, sendo esta, por isso, uma parte central da noção de progresso. O pragmatismo antropológico de Kant ensina-nos ainda a interagir de forma desenvolta com os nossos pares, para que possamos confiar uns nos outros de forma a atingir os nossos objetivos. Fá-lo «[...] mostrando como é que podemos usar os seres humanos para os nossos fins. As regras da prudência são ensinadas, não nas escolas, mas na cognição mundana» (V-Anth/Busolt, AA 25/2: 1436).

Chegados a este ponto, importa esclarecer o que encerram dois termos que, apesar de semelhantes, são distintos entre si: a “ideia” e o “ideal”. Como veremos, estes são dois conceitos fundamentais da noção de progresso, pois ao seu âmbito que esta pertence. Para Kant, uma ideia é um “conceito necessário da razão”. Isto é, as ideias são “transcendentais”, e não são arbitrariamente inventadas por nós, mas sim dadas enquanto problemas, pela própria natureza da razão (KrV, A328/B385). Para a razão teórica, um conceito deste género parecerá vazio, pois ao ser *apenas* uma ideia, é desprovido de qualquer correspondência empírica. Porém, no exercício prático da razão, quando se trata de decidir aquilo que devemos fazer, estas ideias são essenciais, nas palavras de Kant “frutíferas ao mais alto nível” (Ibid.), pois são as ideias que guiam a razão prática, fazendo-a avançar aquilo que o seu conceito contém. Neste sentido, devem servir como regra, condição original e, pelo menos, limitadora de tudo aquilo que é prático (Ibid.).

Um ideal, tal como uma ideia, é um conceito produzido pela razão pura (KrV, A554/B582, A556/B584, A569-570/B597-598, A573-574/B601-602, A576/B604). Ainda assim, um ideal trata-se de um conceito ainda mais específico do que uma ideia, pois deriva-se através da razão pura a partir de uma ideia à qual corresponde. Nas palavras de Kant, um ideal é «o conceito de um objeto individual que é determinado exaustivamente, apenas através da ideia⁷» (KrV, A573-574/B601-602). Um ideal é, portanto, um conceito completamente formulado *a priori* a partir de uma ideia, sendo que esta última nos indica quais as características que devem ser predicadas de um objeto, de modo que este lhe seja adequado: «uma ideia, enquanto um conceito original, exclui uma multiplicidade de predicados que, enquanto são derivados de outros, já são dados, ou não podem coexistir uns com os outros⁸» (Ibid.).

Veja-se o caso da ideia e do ideal de humanidade⁹. Segundo Kant, o nosso ideal de humanidade é mais abrangente do que a ideia de “humanidade perfeita” correspondente, pois a ideia apenas abarca «todas aquelas propriedades que pertencem, essencialmente, à sua natureza», ao passo que o ideal contém ainda

rrogando-se: “como é que o mundo *deve ser*?” O seu princípio supremo é a lei moral, da qual nós retiramos deveres que nos indicam como é que devemos agir em determinadas circunstâncias, sendo que a sua preocupação são as “regras do comportamento em relação à livre escolha” (KrV, A633/B661, A800-801/B828-829).

⁵ Apesar de não ser o nosso propósito refletir aqui sobre esta questão, a relação entre a teoria e a prática na filosofia kantiana é objeto de um extenso debate na literatura secundária sobre Kant. Sobre esta questão ver, por exemplo: Engstrom, 2002; Klein-geld, 1998; König, 2022; Timmermann, 2007.

⁶ O *summum bonum* é um conceito particularmente debatido da filosofia kantiana, e levanta problemas interpretativos, nos quais não entraremos. Para os propósitos desta reflexão manter-nos-emos pelo argumento que Kant avança na *Crítica da Razão Prática*, segundo o qual o *summum bonum* da humanidade seria alcançar a virtude moral completa e a felicidade plena, sendo a primeira a condição de merecimento da segunda. Todavia, Kant também sublinha que a virtude não é um garante do bem-estar, podendo mesmo colidir com este, e que não há nenhuma possibilidade real de alcançar a perfeição moral, sendo que pouquíssimos de nós mereceriam a felicidade de que desfrutaram. É precisamente aqui que reside o problema do progresso moral, que abordaremos mais à frente.

⁷ Tradução nossa.

⁸ Tradução nossa.

⁹ Para uma análise detalhada da ideia e do ideal de humanidade ver: Dean, 2013.

«tudo aquilo para além deste conceito, que pertence à determinação desta ideia¹⁰» (KrV, A568/B596). Deste modo, o ideal de humanidade indica-nos como é que um ser humano teria de ser, de forma a ser racionalmente perfeito. O ideal, tal como a ideia, nunca será concretizado na experiência, mas ambos encerram em si um “poder prático”, enquanto princípios reguladores (KrV, A569/B597). Adicionalmente, Kant escreve que os ideais «fornecem à razão um padrão que lhe é indispensável, providenciando-lhe um conceito daquilo, do seu tipo, que é inteiramente completo¹¹» (KrV, A569-570/B597-598).

Outra característica chave da antropologia kantiana, que é particularmente importante para esta reflexão, é o seu cosmopolitismo, dado que para Kant esta apenas pode ser pragmática se englobar o conhecimento do ser humano enquanto cidadão do mundo. Aquilo que está aqui em causa é, portanto, não apenas o estudo da natureza humana, mas também a assunção de que a vocação, ou destino último, da espécie humana é desenvolver-se até chegar ao ponto de uma sociedade cosmopolita.

Para compreender as premissas antropológicas de Kant, devemos voltar-nos para a *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784). Neste texto, é-nos dito que é intenção da natureza que todas as nossas capacidades sejam desenvolvidas até ao seu potencial máximo na espécie humana, mas não ao nível individual, e que cabe a cada um dos seres humanos providenciar o que quer que seja que nos traz felicidade (laG, AA 08: 18-20). A forma pela qual a natureza facilita este resultado é através de uma característica humana distintiva: a “sociabilidade insociável” [*ungesellige Geselligkeit*], como está explícito quando Kant escreve:

*O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições. Entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável dos homens [...]*¹² (laG, AA 08: 20).

É relevante notar que Kant não foi quem introduziu este debate, pois a sociabilidade humana fora um tópico recorrente das discussões entre os filósofos modernos, que procuravam explicar o desenvolvimento histórico das sociedades. A título de exemplo, Hugo Grócio, ao desenvolver a sua teoria do direito natural, no *De Jure Belli ac Pacis* (1625), acaba mesmo por afirmar que sendo nós criaturas sociáveis que procuram viver em conjunto, também temos incontáveis diferenças sobre matérias de propriedade e poder, pelo que o direito natural poderia servir como um conjunto de maneiras, empiricamente descobriáveis, graças às quais poderíamos viver em conjunto. Contrariamente, Thomas Hobbes, no *De Cive* (1642), defende que não nascemos prontos para a sociedade, sendo aquilo que nos move o medo da morte. A par de Hobbes, Samuel Pufendorf discorre sobre a natureza humana no *De Jure Naturae et Gentium* (1672), considerando também que a sociabilidade deve ser imposta, neste caso pela construção de uma disposição que nos una pela benevolência, paz e caridade. Contudo, não foram apenas os teóricos do direito natural que entraram neste debate. Moralistas, como o terceiro Conde de Shaftesbury, voltaram-se para os sentimentos, afirmando que nascemos com um afeto natural uns pelos outros, posições essas que foram criticadas por Bernard Mandeville na *Fábula das Abelhas*, onde expôs, provocatoriamente, que aquilo que nos tornava sociáveis eram os nossos vícios¹³.

Tomar consciência do panorama histórico-filosófico por detrás da “sociabilidade insociável” permite-nos perceber que as ideias de Kant se inserem no contínuo deste debate. Para o filósofo prussiano, este é um traço aparentemente paradoxal, que leva os seres humanos a serem constantemente puxados por duas forças opostas, uma que nos impele em direção à sociedade, e outra que nos retira desta última para o isolamento. O desenvolvimento da sociedade, contudo, depende de, e é impulsionado pela sociabilidade insociável dos seres humanos, que nos faz sentir desconfortáveis quando vivemos em conjunto com outras pessoas, e que ainda assim nos obriga a fazê-lo para que nos sintamos unos. Para Kant, sendo esta a característica responsável pelo progresso, é também ela que orienta a História. Na quarta proposição da *Ideia de uma história universal*, percebemos que é a sociabilidade insociável dos seres humanos que é a causa antropológica da passagem do estado de natureza para o estado civil, sendo aqui que reside a razão da existência do Estado enquanto entidade política, pois é devido a este elemento antropológico dualístico que é necessário que exista um poder externo capaz de reprimir as nossas tendências antissociais.

A noção de sociabilidade insociável é ainda aquilo que nos motiva para ultrapassar a nossa condição natural de inconsequência e preguiça. Como Kant argumenta em *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?* (1784), quando o ser humano não faz uma utilização plena das suas capacidades cognitivas, seja por cobardia ou por medo, então é culpado de se fazer inferior propositadamente. O iluminismo corresponderia, então, à libertação do indivíduo da sua condição de inferioridade, algo que é praticamente natural para nós, que nos acostumamos a esta comodidade e repetição habitual. Consequentemente, é naturalmente mais fácil para nós deixar os outros pensar por nós próprios, tal como não deixa de ser natural contrariar esta tendência graças à colisão da combinação dos traços da nossa sociabilidade insociável.

O que propulsiona o desenvolvimento humano é este antagonismo de forças. Por um lado, não queremos viver isolados de outros seres humanos, por outro, também somos profundamente egoístas e procuramos ter tudo aquilo que queremos da forma por nós idealizada. Considerando que cada ser humano

¹⁰ Tradução nossa.

¹¹ Tradução nossa.

¹² Tradução de Artur Morão (em: Kant, [1784] 2020, p. 24).

¹³ Não se esgotando aqui, esta súpula ilustra parte da herança filosófica que Kant tinha.

naturalmente se sente assim, os nossos interesses colidem, invariavelmente, assim que entramos na sociedade, mas é também nesta fase que cada agente, naturalmente, tenta controlar a impetuosidade desmesurada dos seus pares. Assim que sentimos esta resistência, o nosso próprio ser incentiva-nos a ultrapassá-la e a assumir uma posição superior em comparação com os nossos antagonistas. É o esforço que colocamos em demonstrar como somos melhores que acende a nossa veia criativa, e ulteriormente traz o progresso (Schneewind, 2009, p. 94).

A dinâmica intrínseca dos seres humanos leva-os ao desenvolvimento de processos de socialização, mas também de moralização. É relativamente intuitivo considerar que os nossos desejos insaciáveis por poder e prestígio, conflituantes como são, geram bastante atrito, e é por isso que não deixamos de precisar de instituições que nos impeçam de atuar de maneira perigosa. Porém, apesar de inicialmente estarmos dependentes de ameaças de punição, que nos impeçam de nos destruirmos mutuamente, o progresso levar-nos-ia a aprofundar a nossa capacidade para pensar em termos morais. Para Kant, a moralidade implica a identificação entre a máxima de uma ação e a ação ela mesma, não dependendo de fatores externos. Tal significa que se todos os seres humanos agissem moralmente, um conjunto de normas morais externas que nos fizesse agir de determinada maneira não seria necessário. Portanto, assim que nós nos apercebêssemos coletivamente que agir incorretamente é imoral, deixaríamos de o fazer, o que resultaria numa adesão espontânea à sociedade. Desta forma, tornar-nos-íamos cada vez mais sociáveis, e a desagregação que resulta do egoísmo individualista ir-se-ia erodindo cada vez mais em resultado da socialização. No fundo, ao desenvolver a nossa capacidade inerente de pensar em termos morais, passamos a substituir uma união social agregada em torno do medo por uma que é livremente desejada, e, portanto, moral (Ibid., p. 95) Este processo, de acordo com Kant, orientar-se-ia em direção a um propósito “divino” no nosso ser (IaG, AA 08: 21-22).

3. O progresso histórico

É tendo como ponto de partida a noção antropológica de “sociabilidade insociável” que Kant constrói o seu entendimento de progresso histórico. Este baseia-se num raciocínio *a priori* e enfatiza a importância da paz mundial, contendo descrições detalhadas das instituições domésticas e internacionais que são necessárias para alcançar, com sucesso, condições de paz. No que toca a inferir determinadas tendências de factos, Kant aponta que algumas destas podem ser compatíveis com o progresso, mas avisa que nenhuma trajetória linear indubitável pode ser retirada das mesmas. O seu argumento *a priori* começa com a premissa de que todos os animais têm faculdades naturais, e para que a natureza não seja em vão, estas faculdades devem ser desenvolvidas. Contrariamente aos restantes animais, o ser humano não consegue, individualmente, desenvolver todas as suas faculdades ao longo de uma vida. Assim, para que estas não caiam na inutilidade, cabe à espécie humana, no seu todo, fazê-las florescer. A medida do progresso é, portanto, o desenvolvimento das faculdades humanas à medida que o tempo vai passando. Isto significa que, para Kant, a racionalidade política não pode ser de curto-prazo – uma reflexão com a qual Bentham e Rousseau estariam de acordo. Um exemplo claro dos problemas que uma mentalidade de curto-prazo encerra encontra-se, por exemplo, na doutrina da razão de Estado, que, ao ser instrumental e estratégica, apenas resolve alguns problemas específicos, mas esquece-se dos mais profundos e prolongados no tempo.

De acordo com Kant, as faculdades humanas apenas podem alcançar o seu potencial máximo em circunstâncias de liberdade e paz, o que depende de um conjunto específico de instituições, espelhadas numa *constituição civil justa*:

[...] uma sociedade em que a *liberdade sob leis exteriores* se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*, que deve constituir para o género humano a mais elevada tarefa da Natureza; porque só mediante a solução e o cumprimento de semelhante tarefa pode a Natureza levar a cabo os seus restantes intentos relativos à nossa espécie. (IaG, AA 08: 22)¹⁴.

O projeto histórico kantiano é-nos apresentado n’*A Paz Perpétua* (1795), e como o próprio título da obra dá a entender, a paz é entendida como o fim último da humanidade, de forma bastante similar ao que Erasmo de Roterdão e Thomas More tinham já defendido, sendo que a diferença entre estes autores reside na realização deste ideal. Acresce que é ainda um projeto político, uma vez que tem de ser concretizado na história. Em termos cronológicos, é relevante que *A Paz Perpétua* tenha sido escrita no pós-Revolução Francesa, o que a torna num texto com dimensões tanto utópicas¹⁵ como realistas, mas que não deixa por isso de ser enunciado como um projeto, e como tal, é pensado para ser seguido.

O progresso histórico da humanidade, ao depender da nossa natureza, resulta numa existência que pode ser dividida em duas grandes etapas. A primeira é uma fase pré-política, o tão conhecido “estado de natureza”, de conflito generalizado entre os indivíduos, ou de ameaça de conflito. Nesta fase, a nossa sociabilidade

¹⁴ Tradução de Artur Morão (em: Kant, [1984] 2020, p. 26).

¹⁵ O termo utópico é aqui utilizado no seu sentido mais literário, enquanto sinónimo de quimérico, algo que representa um estado de perfeição imaginária e inatingível. Não pretendemos, portanto, classificar o pensamento kantiano como sendo *utópico*, nem entrar no extenso debate em torno das conotações que este termo tem vindo a adquirir ao longo dos anos. Aquilo que procuramos aqui destacar é que coexistem duas dimensões muito diferentes nos textos de Kant, a numérica e a fenoménica, que encontram no ser humano, pelas suas qualidades, tanto terrenas como racionais, um elo de ligação entre ambas. A associação de Kant ao utopismo filosófico não é, contudo, implausível ou inédita. Sobre esta matéria ver: Hill, Jr., 2021; Lettevall, 2020; e Tundo Ferente, 1998.

insociável está, de certo modo, por desempenhar o seu papel. É apenas quando entramos na sociedade, e quando as instituições, que são concebidas para impedir que este conflito degenerem, são implementadas, que se inicia a fase seguinte do progresso. Como vimos, Kant foi um herdeiro da tradição filosófico-política do século XVI, que lidou com o problema da justificação da existência do Estado, para o qual a resposta clássica era o contrato social. Apesar de Kant concordar, em larga medida, com a imagem descrita, também sabia que o contrato social não era nada mais do que uma ideia. Porém, havia algo que ainda faltava ser solucionado: o problema do conflito entre os Estados. Sobre esta matéria, Hobbes fora claro: ao nível estatal, a situação continuava a ser de uma luta de todos contra todos, tal como acontecera no estado de natureza. Perante este cenário, a transição que Kant propõe vai na direção de uma evolução política¹⁶ que aplica a lógica interna dos Estados ao domínio internacional. Deste ponto de vista, o ideal kantiano da república universal dos povos deve ser encarado como uma fase da evolução da humanidade, na qual se implementariam instituições republicanas do tipo representativo, cujos associados estabeleceriam normas (os legisladores), e os subordinados segui-las-iam (os súbditos).

No progresso histórico kantiano, a etapa final do desenvolvimento humano é incorporada pela solução institucional kantiana de uma federação internacional de repúblicas. Contudo, do ponto de vista governamental, estas continuariam a ser monarquias, pois aquilo que as tornaria republicanas seria o facto do processo de decisão ser levado a cabo por representantes. De acordo com Kant, uma república é um Estado baseado no primado do direito, cujos membros são cidadãos livres e iguais, sendo que do ponto de vista internacional, uma federação seria um grupo de nações que concordariam em observar regras de conduta pacíficas nas suas relações mútuas. Kant chega ao ponto de argumentar que as características domésticas e internacionais desta estrutura internacional refortalecê-las-iam mutuamente, uma vez que as repúblicas não entrariam em guerra umas com as outras (dado que uma declaração de guerra requer o consentimento do público, que tende a não estar disposto a pagar o preço da guerra). Por sua vez, as condições domésticas seriam melhoradas, pois o Estado não estaria constantemente envolvido em conflitos, e do ponto de vista jurídico, Kant considera que a passagem do direito nacional para o direito internacional é uma etapa necessária da evolução do direito público.

Esta idealização d'*A Paz Perpétua* traduz a ideia de uma tarefa sem fim, algo que deve existir sempre enquanto um princípio regulador, sendo que o chefe de Estado deveria atuar *como se fosse possível* atingir este objetivo (mesmo não o sendo, uma vez que o ideal pertence ao mundo dos fins e não dos factos). Ao fazê-lo, o ideal estaria, constantemente, a ser parcialmente realizado em múltiplos momentos ao longo da história, apenas não seria inteiramente completado. Todavia, deve permanecer no horizonte das nossas ações políticas. Assim, o ideal kantiano não é completamente utópico, pois estimula uma ação, maioritariamente política, e concreta, mas não pode ser perfeitamente realizado por ser uma ideia da razão.

4. O progresso moral

Por detrás deste progresso histórico, existe um outro tipo de progresso que é necessário para que o primeiro seja sequer imaginado: o progresso moral. No apêndice d'*A Paz Perpétua*, Kant defende que no ideal que este apresenta, existe uma discrepância entre moral e política. De acordo com o filósofo, considerar que a política e a moral sejam dois reinos separados implica que não haja uma hierarquia entre os dois. Em Kant, contudo, há uma primazia da moral racional sobre a política. Assim, um imperativo hipotético, por exemplo, que poderia encontrar-se no domínio da política, é uma regra externa que rege as nossas ações, pois aplica-se a um indivíduo apenas se este desejar um determinado resultado, e tiver decidido agir sobre esse desejo, sendo que estes imperativos dependem, frequentemente, do medo e da punição. Consequentemente, não garantem autonomia moral, como no imperativo categórico, de acordo com o qual a ação moral assenta na universalização da sua máxima. Isto sucede-se porque o problema teórico é diferente do prático, e, portanto, não conseguimos prever, nem exigir, que as pessoas ajam sempre de acordo com o imperativo moral.

No início deste apêndice, Kant começa por sublinhar como o prático é, por excelência, moral, ao passo que o instrumental, ou a racionalidade estratégica é, pelo contrário, feita de várias máximas mais pequenas. Por outras palavras, a moralidade é o exercício prático da razão, mas não é utilizada para obter poder: «Em vez da prática [*Praxis*], de que estes astutos políticos se ufanam, lidam com práticas [*Praktiken*], porque só pensam em adular o poder agora dominante [...]» (ZeF, AA 08: 373).

Tendo em consideração estas variações, é importante analisar os traços gerais do desenvolvimento moral da humanidade que subjaz à vertente histórica do progresso. Até este ponto, expusemos como a humanidade está repleta de competitividade natural, maldade e egoísmo, mas também sabemos que Kant tem uma perspetiva otimista sobre o progresso, devido aos efeitos positivos que uma reforma moral pode ter. Tal como somos socialmente insociáveis, também somos sensíveis e racionais, facilmente suscetíveis, mas ainda assim autônomos. Portanto, é mais do que legítimo perguntarmo-nos se é sequer possível fazer-se este progresso moral; sabendo, claro está, que o estado de perfeição será sempre inatingível, mas o progresso é isso mesmo: o caminho, não a meta.

No prefácio à *Crítica da Razão Prática*, Kant argumenta que graças à lei moral podemos ter um conhecimento prático da nossa própria liberdade, e esta é a única ideia da razão especulativa à qual temos acesso *a priori*. A lei moral e a liberdade implicam-se mutuamente e «[...] a liberdade é real, pois esta ideia revela-se a si própria através da lei moral» (KpV, AA 05: 4). Esta linha de pensamento pode levar-nos a concluir que

¹⁶ No que diz respeito à dimensão política do progresso histórico kantiano, consultar os trabalhos de: Caranti, 2017; e Dupré, 1998.

¹⁷ Tradução de Artur Morão (em: Kant, [1795/96] 2020, p. 168).

a maneira através da qual nós temos conhecimento da nossa liberdade – através da nossa obrigação para com a lei moral – facilita o nosso conhecimento da nossa própria capacidade para o progresso (Moran, 2021, p. 34). Afinal, todas as ações virtuosas requerem que os seus agentes desejem do ponto de vista de um agente autónomo, o que faz com que a liberdade seja um pré-requisito para o desejo moral. Ainda assim, apesar de termos um conhecimento prático da nossa capacidade moral, devemos impedir que este seja inviabilizado por dúvidas resultantes da sensibilidade. Também parece que um indivíduo nunca pode ter a certeza de ter feito esse mesmo progresso devido à estrutura do mundo fenoménico, que confunde os nossos motivos de tal modo que se torna praticamente impossível para nós discernir se estamos, ou não, a ser guiados apenas pela razão.

Deste modo, o nosso dever de nos esforçarmos para atingir a perfeição moral nunca está completo, e apesar de ser possível fazermos esse progresso moral, é, todavia, impossível sabermos se fomos bem-sucedidos, não apenas porque os nossos motivos são obscurecidos, mas também porque tendemos a enganar-nos a nós próprios ao subestimar a exigência da lei moral e sobrestimar as nossas ações (Moran, 2021, p. 34).

De um ponto de vista moral, também estamos vinculados à busca pelo *summum bonum*, enquanto uma necessidade que advém da razão, cenário esse que se realizasse, com todos os agentes a agir de acordo com a lei moral, faria com que todos utilizassem a sua liberdade de uma maneira consistente com a liberdade dos outros (Ibid., p. 40). Adicionalmente, quando agimos por dever, estamos a agir, necessariamente, em linha com este *summum bonum*, pelo que não é possível ser-se virtuoso sem o procurar alcançar. Contudo, a relação entre a lei moral e o *summum bonum* não é como aquela que encontramos entre a liberdade e a lei moral, pois o primeiro especifica os nossos deveres relacionados com a moralidade e diz respeito às dimensões racional e sensível do nosso ser, ao passo que a liberdade se restringe ao reino racional.

O princípio racional que torna a boa vontade “boa” é o imperativo categórico. Dito isto, fazer uma ação moralmente boa é diferente de fazer aquilo que está correto. Para que uma ação seja considerada correta, deve estar em conformidade com a igual liberdade de todos, mas há ações corretas que podem ser moralmente insignificantes, pois apenas estar de acordo com o dever não é suficiente. Apenas as ações que são feitas *por dever*, isto é, por respeito para com a lei moral, podem ser consideradas boas. Logo, fazer um progresso moral não é simplesmente fazer mais e mais ações corretas. Para Kant, o julgamento deve ter um papel decisivo na determinação de uma ação moral, é por isso que não é suficiente que uma ação esteja, acidentalmente, em conformidade aparente com os padrões morais. Uma ação moralmente boa tem de ser desencadeada por um julgamento de adequação moral. Logo, o progresso moral implica que o agente adote um comprometimento cada vez mais forte para com a lei moral, e aja de forma concordante, como Kant deixa claro ao escrever que:

[A perfeição moral] consiste, subjetivamente, na *pureza* [*puritas moralis*] da disposição para o dever, nomeadamente, em que a lei seja por si só o incentivo, mesmo sem a mistura de objetivos derivados da sensibilidade, e em que as ações sejam praticadas não só em conformidade com o dever, mas também a partir do dever [...]. Mas o esforço do ser humano para atingir este fim permanece sempre apenas um progresso de uma perfeição para outra (MS-TL, AA 06: 446).

Kant ainda acrescenta que o dever de nos esforçarmos pela perfeição moral é “estreito e perfeito em termos da sua qualidade”, mas “largo e imperfeito em termos do seu grau, devido à fragilidade [*fragilitas*] da natureza humana” (GMS, AA 04: 411). Portanto, “ser bom para algo” é uma asserção instrumental na qual o fim justifica a ação e não a adequação do meio. Para sermos moralmente bons, precisamos de pensar sobre as nossas ações da perspetiva da razão pura prática, e não nos deixarmos influenciar pelas nossas inclinações.

Do ponto de vista coletivo, segundo Kant, temos razões para acreditar [*glauben*] no *summum bonum*, que é algo que nos diz respeito a todos enquanto um grupo, e neste caso aquilo que mais importa é o facto de que a própria moralidade nos faz acreditar nesta possibilidade de sucesso moral que se desdobra ao longo do tempo. Ainda assim, Kant não apresenta apenas argumentos abstratos em favor do progresso moral. Ao abordar as reações tidas face à Revolução Francesa, Kant apresenta-nos a ideia de que temos “provas empíricas” da possibilidade do progresso por se ter testemunhado que os espetadores da Revolução tinham tido uma postura recetiva e de apoio, sendo que para estes a demonstração desse suporte e parcialidade já seria um risco considerável (SF, AA 07: 85)¹⁸. É esta partilha de apoio que leva Kant a atestar a existência de motivos morais noutras pessoas.

Quanto ao progresso moral de outros indivíduos, se partimos da assunção de que eles também são seres racionais e vinculados à lei moral, então também devemos ter algum tipo de conhecimento prático da sua capacidade para o progresso moral, mas também é verdade que estamos sempre a enfrentar situações nas quais os nossos pares são egoístas e descartam o dever. No caso individual de cada um, sabemos que somos capazes de ser morais, mas é recomendado ceticismo em relação ao progresso moral, pois é-nos impossível ter certezas quanto à sua realização. Ao olhar para as outras pessoas, tal como Kate Moran, entendemos que a melhor abordagem é conceder-lhes o benefício da dúvida, em prol da própria moralidade (Moran, 2021, p. 42).

Neste âmbito, e abordando a relação temporal entre o progresso histórico e o progresso moral, alguns dos intérpretes de Kant, como Yirmiyahu Yovel, aproximam-no de Hegel, defendendo que a filosofia da história kantiana se teria orientado em direção a este segundo, por meio de uma “historicização da razão”, que

¹⁸ Em relação à centralidade da Revolução Francesa no desenvolvimento da tese dos “sinais históricos” de Kant, ver: Golob, 2021.

apela à “des-transcendentalização” da mesma, de forma que esta seja compreendida como algo com uma significância histórica crescente (Yovel, 1980). Na nossa interpretação, contudo, esta passagem não é compatível com os pressupostos da filosofia moral kantiana¹⁹, pois se a razão se alterasse ao longo do tempo, então a lei moral também mudaria. Como poderemos, então, pensar a relação temporal entre o progresso histórico e o progresso moral? Antes de abordar esta questão, é necessário voltar a sublinhar que, na nossa interpretação, estes dois tipos de progresso acompanham-se um ao outro. Não existe um progresso histórico (e inclusive político) sem haver um progresso moral, pois é graças ao aperfeiçoamento das nossas capacidades racionais que se desenvolvem as instituições cosmopolitas preconizadas na *Ideia de uma história universal*. Por outro lado, também não existe propriamente um progresso moral sem existir um progresso histórico, não porque o segundo “gere” o primeiro, mas porque o aperfeiçoamento dos nossos julgamentos e ações racionais conduz, para Kant, às repercussões institucionais enunciadas na *Ideia*, e porque a paz é uma pré-condição para o desenvolvimento integral de todas as predisposições humanas, já que num cenário pacífico, as pessoas canalizarão as suas energias para melhores causas, o que trará um desenvolvimento racional mais aprofundado. Todavia, se assim for, como pode Kant defender a noção de desenvolvimento racional (que, pelo que aqui argumentamos, tem uma dimensão temporal) e simultaneamente formular a tese da validade universal da lei moral?

Pode fazê-lo por duas ordens de razão. Em primeiro lugar, há que notar como segundo Kant não é a razão que se desenvolve, ou progride, mas sim as *predisposições*²⁰ para o uso desta razão. Assim, ao longo das gerações, estas vão-se consolidando – de notar que não há uma mudança, mas sim um fortalecimento, dado que como Kant escreve na *Crítica da Razão Pura*, o crescimento dá-se “sem mudança de proporção” (KrV, A8333/B861), indicando que tudo aquilo que é necessário já lá está inicialmente. Em segundo lugar, poder-se-ia considerar que sendo a razão e a moral elementos pertencentes ao mundo numérico, então deveriam ser “atemporais”, o que colocaria em causa a relação temporal que estamos a defender entre progresso histórico e moral. Novamente, contudo, trata-se de uma questão de pormenor, mas determinante. Aquilo que Kant argumenta na sua filosofia da história é que as reivindicações morais podem vir a ser conhecidas por completo numa dada altura – o progresso é, portanto, em direção a esta plenitude. Tal não significa que elas sejam criadas, temporalmente. Note-se, assim, que há uma diferença entre a *criação* e a *descoberta* dos princípios morais. No progresso histórico e moral não é a razão que progride, mas sim o nosso entendimento da moralidade.

5. Enfrentar uma realidade agonística

Existe, todavia, um problema de grande envergadura que consideramos ser importante ter em conta quando abordamos a questão do progresso kantiano: a sua aplicação à realidade. Pela sua natureza, o progresso não é um conceito que se possa restringir ao reino da razão. Como vimos, é, em larga medida, um projeto que devemos encarar seriamente. Porém, entre o período em que Kant escreveu e o momento presente, deram-se mudanças históricas profundas e significativas, que mudaram o panorama social e político no qual o progresso se desenvolve. Importa por isso questionar criticamente as premissas kantianas, que nos indicam quem toma parte neste progresso, e colmatar as suas lacunas.

Poder-nos-íamos perguntar se, na perspetiva de Kant, seria sequer relevante pensar sobre quem são aqueles que tomam parte no progresso moral da humanidade. Como apontámos anteriormente, é inquestionável que ao escrever sobre este progresso, Kant nos remete para o nível da espécie, e não do indivíduo, o que talvez nos pudesse indicar que para o filósofo teria sido irrelevante esta questão. Porém, tal não nos parece ser o caso. Se Kant advogasse plenamente que o progresso pode ser encetado por toda a humanidade sem exceção, então de facto esta questão não seria tão premente²¹. A referência à humanidade indica-nos, precisamente, que o progresso não se restringe a um grupo de indivíduos, mas sim à totalidade dos seres humanos. Assim, aquilo que daqui retiramos é que para Kant, deveria importar que participassem todos, e não uns poucos, ou a maioria. Todavia, de entre o conjunto de todos os seres humanos, há alguns que Kant considera inaptos e moralmente deficitários, pelo que estes não podem tomar parte no progresso moral. Portanto, não só é relevante para Kant determinar quem participa no progresso moral, como este chega ao ponto de explicitar quem não o pode fazer. Se não fosse necessário para Kant pensar sobre quem pode e deve progredir, então esta segregação não teria sido postulada. Acresce que, face a esta constatação, identificamos a existência de uma discrepância entre quem está incluído na noção de humanidade, que engloba *todos* os seres humanos, e quem Kant contempla como tendo a possibilidade de agir moralmente, e, por conseguinte, poder vir a progredir. Se o progresso apenas é concebível ao nível da espécie humana, mas ao mesmo tempo Kant afirma que nem toda a humanidade pode progredir, então parece-nos pertinente debruçarmo-nos sobre esta questão.

Em relação à aplicação do progresso à realidade, é de notar que sendo o progresso um ideal resultante da razão pura, a sua definição não se constrange pelas situações reais de dado momento histórico, pelo que o progresso kantiano aplicar-se-ia a todo e qualquer período. Não consideramos, portanto, que seja

¹⁹ Posição esta que é suportada na literatura por: Honneth, 2007; Kleingeld, 1999; ou Stern, 1986.

²⁰ Como Kleingeld aponta, Kant distingue três modos diferentes do uso da razão, aos quais correspondem três predisposições: ao uso técnico corresponde a capacidade; ao uso pragmático, a prudência; e ao uso moral, a moralidade (1999, pp. 62-63).

²¹ Ainda assim, entendemos que continuaria a ser legítimo refletirmos sobre quem participa neste progresso, pois mesmo que em termos conceptuais todos o pudessem fazer, as condições em que o fariam não seriam as mesmas, dado que nem todos os indivíduos teriam o mesmo ponto de partida para o aperfeiçoamento moral preconizado por Kant, no mundo fenoménico.

particularmente determinante para o nosso argumento alongarmo-nos sobre o contexto histórico-intelectual em que Kant escreveu²², mas não deixa de ser meritório fazer-lhe uma breve referência, apenas com o propósito não tanto de recapitular as suas influências, mas sim de esclarecer como esse contexto não serve para justificar as suas posições que atualmente entendemos serem condenáveis. Veja-se, para este fim, a perspetiva que Kant tinha sobre as mulheres. Para o filósofo prussiano, as mulheres eram seres humanos “anómalos”, cujas predisposições morais nunca se desenvolveriam inteiramente, e que conseqüentemente seriam perpetuamente imaturas, justificando-se por isso a sua subalternização em relação aos homens, e a sua exclusão do progresso, tanto o moral, pois a sua capacidade de exercício racional seria deficitária, como o histórico e político, uma vez que não eram consideradas cidadãs, e portanto não teriam sequer a oportunidade de participar na vida pública.

Devemos considerar que estas ideias foram apenas uma “expressão dos tempos” em que Kant viveu? No nosso entendimento, a resposta deverá ser negativa. Como Kleingeld argumenta, é perfeitamente aceitável criticar gerações passadas por aquilo que, atualmente, entendemos serem falhas morais, *se estes indivíduos pudessem ter feito melhor*. Assim, não é injusto condenar Kant por ter tratado as mulheres como seres humanos inferiores, pois Kant poderia e, admitamos inclusive, deveria ter sabido melhor. Esta asserção não é implausível dado que, «tendo em conta que Kant elaborou a sua teoria moral inteiramente em termos daquilo que se aplica a “seres racionais finitos”, que o estatuto da mulher era matéria de debate à época, que um conhecido de Königsberg de Kant tinha publicado um tratado feminista, e que as mulheres, à data, confrontaram Kant com os seus estereótipos de género²³» (Kleingeld, 1999, p. 73).

Assim sendo, de forma a colocar o progresso e a realidade lado a lado, procurámos identificar o elemento desta última que seria constante ao longo do tempo, e que estaria invariavelmente presente ao encararmos este ideal: a sociabilidade insociável do ser humano. Assim sendo, a nossa análise sobre a relação entre o progresso histórico e moral kantiano, e a realidade agonística na qual os seres humanos vivem radica na asunção de que o conflito é não só a força motriz da mudança, como é também inalienável. Aplicando-se este tipo de progresso aos seres humanos, e sendo estes duplamente racionais e passionais, passamos agora a considerar como é que este processo de melhoramento se conjuga com esta ambivalência.

Começemos por abordar uma questão de perspetiva, que torna clara a diferença entre pensar em nós mesmos e nos outros, mesmo que tenhamos em conta o terreno comum da natureza humana. Sendo errar humano, também é verdade que tendemos a ser muito menos benevolentes para com as falhas dos outros do que para com as nossas. De facto, poder-se-ia dizer que os humanos demonstram, com alguma frequência, um tipo extremo de sociabilidade insociável, algo que é comumente conhecido como misantropia: o ódio pela humanidade. Kant aborda este problema, e avança uma diferença entre aqueles que, ativamente, alimentam um ódio pelos seus pares, e aqueles que se isolam:

A falsidade, a ingratidão, a injustiça, a infantilidade dos fins que nós próprios consideramos importantes e grandiosos, e para os quais se faz todo o mal possível uns aos outros, contradizem de tal modo a ideia do que poderiam ser se quisessem, e opõem-se de tal modo ao vivo desejo de os ver melhor, que, para não os odiar, uma vez que não se pode amá-los, prescindir de todas as alegrias sociais parece ser apenas um pequeno sacrifício (KU, AA 50: 275-276).

A misantropia é, assim, despoletada por um certo desapontamento moral, radicado no falhanço em encontrar nos outros aquilo que nós procuramos, podendo inclusive estender-se a nós próprios, o que inviabilizaria inteiramente a nossa moralidade. A resposta do misantropo é retirar-se por completo da companhia humana. Porém, esta solução traz consigo um problema, pois mesmo que uma pessoa siga os deveres morais por si própria, continuaria a não ser completamente virtuosa, uma vez que a moralidade requiere a nossa participação na comunidade, de forma que nós adotemos os fins dos outros como os nossos.

Para contrariar os impulsos misantrópicos que podemos desenvolver quando enfrentamos vícios como a ingratidão, o egoísmo, a falsidade e as práticas de injustiça, devemos, nas palavras de Kant, “cultivar uma disposição para a reciprocidade”, o que pode apontar para uma ideia de caridade para com o próximo. Tal pode ser particularmente decisivo quando estamos a lidar com as falhas dos outros, situação na qual devemos contrariar a tendência para os censurar por completo, incluindo a sua capacidade para a moralidade. Deste modo, a resposta à misantropia reside no reconhecimento do outro. Kant é claro ao defender que os deveres morais alargam a nossa prática da virtude (MS, AA 06: 390), trazendo-nos um autocontentamento que advém da ajuda que damos ao próximo, contribuindo deste modo para a união social e para o desenvolvimento moral coletivo.

O que temos aqui presente é, assim, a conceção kantiana de beneficência, que Kant considera como sendo um dever abrangente (MS, AA 06: 360), isto é, um dever que permite ao sujeito escolher a forma

²² Immanuel Kant (1724-1804) viveu toda a sua vida na cidade de Königsberg, na Prússia, mas o isolamento geográfico não se refletiu num distanciamento dos grandes movimentos intelectuais e políticos da sua época, que foi particularmente rica. Durante os seus primeiros anos foi influenciado pelo racionalismo de Gottfried Leibniz (1646-1716) e Christian Wolff (1679-1754), naquele que é conhecido como o período “pré-crítico” (entre 1770 e 1781). Posteriormente, encontrou em David Hume (1711-1776) um interlocutor de referência, e foi em larga medida como resposta ao ceticismo do filósofo escocês que Kant empreendeu a escrita da primeira *Crítica*. Do ponto de vista político, Kant desenvolveu o seu pensamento num ambiente de grande controvérsia entre os observadores, de um lado conservadores e de outro radicais, da Revolução Francesa, na qual, segundo Reidar Malik, Kant reconheceu o seu conceito de liberdade, subjacente à sua teoria do direito e do Estado (Malik, 2024). Para duas biografias de referência sobre Kant ver: Cassirer, 1983; e Kuehn, 2001.

²³ Tradução nossa.

de obedecer aos propósitos exigidos pela virtude, significando por isso que, contrariamente aos deveres legais, os deveres morais alargam a prática da virtude (Ibid.)²⁴. Em interpretações mais recentes, como a de Formosa e Sticker (2019), a beneficência pode ser lida de forma moderada, pois Kant não recusa que seja moralmente permissível darmos prioridade aos nossos fins, desde que não sejamos indiferentes aos outros. Ainda assim, consideramos ser relevante manter uma conceção de beneficência relativamente forte, de forma a manter presente um sentimento de remorso na nossa consciência, despoletado pela confrontação com o sofrimento dos outros. Como Nuria Sánchez Madrid argumenta, esta postura mais demarcada responde à posição republicana que requer que as crenças partilhadas da sociedade vão de encontro aos princípios da liberdade, equidade e independência (Sánchez Madrid, 2024, p. 156).

Neste sentido, sabemos que Kant não ignora as desigualdades sociais. Aliás, trata deste tipo de problemas, como as disparidades socioeconómicas da população e as condições de vulnerabilidade de situações de pobreza que daí advêm. A questão prende-se em determinar como é que as aborda, nomeadamente no conjunto das suas ideias sobre o progresso humano. Sobre esta matéria, Kant atribui deveres muito diferentes ao legislador e ao cidadão. O entendimento kantiano do papel e estrutura do Estado não abrange um dever explícito para salvaguardar as vidas das pessoas mais vulneráveis, mas apela a uma união estatal coerente, o que por sua vez pode influenciar o legislador para considerar o bem-estar dos cidadãos. O Estado deve, portanto, conter-se a si próprio de interferir nas dinâmicas sociais, nomeadamente naquilo que diz respeito a eventuais funções redistributivas.

De uma perspetiva diferente, o cidadão individual enfrenta um problema difícil quando se trata de identificar e assumir as suas responsabilidades em resposta aos problemas da desigualdade social. Neste respeito, Kant elabora o conceito de cidadania ativa, que assenta nos três princípios *a priori* da própria comunidade republicana: liberdade, equidade e independência, cada um dos quais os cidadãos devem procurar alcançar. Porém, não é uma questão de somenos importância que Kant considere que os legisladores da república apenas podem ser sujeitos masculinos economicamente independentes, uma vez que são estes que garantem as vidas das suas famílias:

Aquele que tem o direito de votar nesta legislação chama-se cidadão (*citoyen*, ou seja, cidadão de um Estado, não de uma cidade, burguês). A qualidade que lhe é exigida, para além da natural (de não ser criança ou mulher), é apenas a de ser senhor de si próprio (*sui iuris*), ou seja, ter uma propriedade (e qualquer arte, ofício, arte plástica ou ciência pode ser considerada como propriedade) que o sustente – isto é, se tiver de adquirir de outros para viver, não o faz apenas alienando o que é seu e não dando a outros autorização para utilizarem os seus poderes – e, por conseguinte, que, no sentido estrito desta palavra, não sirva ninguém para além da comunidade. Aqui, artesãos e grandes (ou pequenos) proprietários são todos iguais, ou seja, cada um tem direito a apenas um voto (TP AA 08: 295-296).

Para Kant, a dignidade humana não está em risco no estabelecimento destas condições para participar ativamente na legislação do Estado, apesar de claramente excluir um número considerável de pessoas de serem moralmente livres, o que, na nossa leitura, indica que o progresso está vedado a um número substancial de pessoas, não só as mais desfavorecidas, uma vez que para Kant bastaria ser-se mulher para se ser moralmente incapaz. Estes cidadãos passivos são, de facto, forçados a viver uma vida de isolamento cívico, e impedidos de alguma vez tentarem procurar o progresso moral, muito menos ambicionar a sua plenitude, no sentido kantiano que apresentámos, levando a que sejam quase “misanthropos forçados”, no sentido em que são indivíduos que vivem afastados dos seus pares. Esta conceção de misantropia forçada não reflete, necessariamente, uma reclusão social em termos físicos, isto é, não pretendemos com ela indicar que os cidadãos passivos viveriam à parte dos cidadãos ativos. Porém, visa explicitar o fosso existente entre os indivíduos que tomam parte no progresso histórico e moral, e aqueles que não o fazem. Adicionalmente, e naquilo que concerne à vertente do repúdio pela humanidade, que o conceito de misantropia acarreta, é difícil não conceber que os cidadãos passivos acabassem por desenvolver alguma forma de desapontamento, ou mesmo ódio, pelos seus pares, ao testemunharem uma tão clara discriminação.

Neste contexto, é ainda relevante mencionar que os participantes no progresso histórico e moral kantiano são, na nossa interpretação, os mesmos, isto é, os cidadãos ativos.

Esta distinção entre cidadãos ativos e passivos é, sem dúvida, muitíssimo problemática, em particular para a nossa discussão sobre o progresso, até porque Kant não a apresenta como sendo apenas uma medida exclusivista, mas sim como um requerimento para a construção de um Estado republicano robusto (Sánchez Madrid, 2019, p. 40). Kant parece estar a argumentar que os indivíduos devem, primeiro, esforçar-se por alcançar uma situação melhor antes de lhes ser permitido exercer a sua liberdade, enquanto esta mesma liberdade é um direito inato que todos os seres humanos têm. Kant complica ainda mais esta questão quando mostra relutância em relação à intervenção estatal, optando antes por uma posição que defende praticamente a inviolabilidade da esfera social, algo que nós agora apelidariamos de estritamente liberal. A liberdade parece, então, algo que depende do esforço de cada indivíduo, e não um direito merecedor da proteção do Estado, o que não se verifica no âmago da filosofia kantiana, para a qual o Estado está predominantemente comprometido com a proteção e liberdade da sua nação (Sánchez Madrid, 2023, p. 131).

Apesar de em algumas passagens dos escritos políticos de Kant se dissociar do conceito de direito quaisquer alegações sobre a necessidade de satisfação das necessidades dos indivíduos, e de se negar

²⁴ Para análises aprofundadas sobre o papel desempenhado pela virtude na conceção kantiana de progresso moral, ver: Surprenant, 2007; e Timmermann, 2018.

que considerações de bem-estar possam constituir uma base adequada para uma legislação externa²⁵, há uma exceção. De facto, numa conhecida passagem da “Doutrina do Direito”, Kant concede ao Estado o direito de taxar os ricos, de forma a redistribuir para os pobres:

Ao comandante supremo pertence indiretamente, isto é, na medida em que ele assumiu o dever do povo, o direito de impor impostos ao povo para a sua própria preservação, tais como impostos para apoiar organizações que prestam assistência aos pobres, lares para órfãos e organizações eclesiais, geralmente chamadas instituições de caridade ou piedosas. A vontade geral do povo uniu-se numa sociedade que se deve manter perpetuamente e, para esse efeito, submeteu-se à autoridade interna do Estado, a fim de manter os membros da sociedade que não conseguem manter-se a si próprios. Por razões de Estado, o governo está, portanto, autorizado a obrigar os ricos a fornecer os meios de subsistência àqueles que são incapazes de prover às suas necessidades naturais mais necessárias (MS-RL, AA 06: 325-326).

É importante manter presente que o propósito do direito kantiano não se trata de promover a felicidade dos seres humanos, nem mesmo de satisfazer necessidades consideradas como elementares²⁶. O objetivo do direito é assegurar as liberdades externas, que são as liberdades de ação, de acordo com leis universais (AA 08: 289). Os casos nos quais a “mão” do Estado é necessária são sempre extremos, como naquele ilustrado pelo excerto supracitado. De notar também que o problema interpretativo desta passagem não advém de Kant estar a justificar um dever de beneficência para com os mais necessitados, pois como vimos este é um dever que já se encontrava na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS, AA 04: 423; AA 04: 430), e que foi apresentado em detalhe na “Doutrina da Virtude” (MS-TL, AA 06: 452-454). A questão prende-se com a atribuição de um carácter jurídico a este dever (Loriaux, 2023, p. 235).

A literatura tende a dividir-se sobre a interpretação desta, aparente, contradição. Para alguns trata-se de uma pura e simples incoerência, que não tem propriamente uma solução. Para outros, o Estado kantiano tem o direito a combater a pobreza, pois é necessário um limiar mínimo de felicidade para que este se possa manter em existência²⁷. Adicionalmente, existe ainda uma leitura que insere o combate à pobreza num dever jurídico mais lato de eliminar determinados tipos de relações de dependência entre membros da sociedade. Sylvie Loriaux aproxima-se mais desta última corrente, mas diverge ao considerar que se trata de uma questão de despersonalização e não tanto de dependência (Loriaux, 2023).

O ponto que consideramos ser mais relevante para a nossa problemática do progresso reside aqui, mas encaramo-lo de outra perspetiva. Independentemente da incongruência, ou não, desta medida de redistribuição, uma das questões mais difíceis de ultrapassar é que para Kant a pobreza é incompatível com os atributos da cidadania: liberdade legal, igualdade civil e independência civil (MS, AA 06: 314), que fazem parte das razões da existência do Estado.

A preocupação de Kant é, assim, a segurança da comunidade civil no seu todo, e não necessariamente a dignidade das pessoas que vivem nela. Apesar de o Estado kantiano não desempenhar um papel suficientemente significativo na diminuição das desigualdades sociais, é esperado que cada indivíduo cultive uma forte percepção de injustiça e aja de acordo com a mesma. Neste sentido, Kant observa as diferenças que poderíamos apontar entre justiça e caridade, chegando ao ponto de argumentar que aquilo que poderíamos pensar ser um ato de caridade pode, na verdade, ser o retorno do que era devido. Passamos de uma situação de caridade para uma de restituição quando se trata de uma injustiça generalizada, frequentemente perpetrada pelo governo, na qual acabámos por participar:

Pode-se participar na injustiça geral, mesmo que não se faça mal a ninguém, segundo as leis e as práticas civis. Assim, se fizermos agora uma gentileza a um infeliz, não lhe fizemos uma dádiva gratuita, mas restituímos-lhe o que estávamos a ajudar a tirar-lhe através de uma injustiça geral (V-Mo/Collins, AA 27: 416).

Pensando sobre a generalização das injustiças e sobre as nuances que muitas situações deste tipo acarretam, as palavras de Kant acabam, inclusive, por ressoar nas de Judith Shklar, como Sánchez Madrid tem vindo a destacar (2023, p. 131; 2024, p. 153), ao discorrer sobre a distinção entre injustiça e infortúnio, e entre injustiça ativa e passiva:

A própria distinção entre injustiça e infortúnio pode, por vezes, ser maliciosa. Encoraja-nos frequentemente a fazer demasiado ou demasiado pouco. O facto de algo ser obra da natureza ou de uma mão social invisível não nos isenta da responsabilidade de reparar os danos e de evitar, tanto quanto possível, a sua repetição. Também não podemos responder a todos os atos injustos. O jogo favorito da América, a atribuição de culpas, nem sempre é construtivo [...]. Na fronteira entre o infortúnio e a

²⁵ Nomeadamente na Introdução à “Doutrina do Direito”, na qual Kant alega que o conceito de direito tem que ver, apenas, com relações externas entre escolhas, até ao ponto em que várias pessoas se podem afetar mutuamente através das suas ações externas, e não pela relação de uma escolha com um mero desejo, e, portanto, com uma mera necessidade de outrem, como se sucede com atos de beneficência (MS-RL, AA 06: 230).

²⁶ Para Kant, a felicidade e o bem-estar estão intimamente relacionadas, pois a primeira diz respeito a um máximo de bem-estar na nossa condição atual e em todas as condições futuras (GMS, AA 04: 418).

²⁷ Para uma leitura mais detalhada sobre o papel que o combate à pobreza desempenha no pensamento kantiano, nomeadamente sobre a sua relação com a noção de liberdade e autonomia e, por conseguinte, com o progresso, ver: Hasan, 2018.

injustiça, devemos lidar com a vítima o melhor que pudermos, sem perguntar de que lado está o seu caso²⁸ (Shklar, 1990, p. 55).

A noção de progresso deve ter em atenção estas nuances para as quais Shklar aponta. Kant não tem propriamente um modelo global de justiça, mas tal não significa que não tenha uma percepção global sobre a injustiça²⁹, que pode ser infinitamente mais valiosa para colmatar as restrições que a sua noção de cidadania acarreta.

Assim, na nossa leitura, o rigorismo kantiano não impede a prevalência de um profundo sentido de compreensão para com as injustiças sistémicas, e Kant apela à atenção individual sobre os cenários de sofrimento nas nossas sociedades. Acresce que este tipo de injustiça generalizada adquire, na filosofia moral kantiana, um lugar de destaque, principalmente devido à distinção que Kant elabora entre deveres perfeitos e deveres imperfeitos, e que se insere numa moldura sistemática mais abrangente da qual faz parte a sua teoria política sobre a justificação e a forma das instituições políticas legítimas, nomeadamente a propriedade e o direito contratual (Moran, 2017, p. 478).

Deste modo, Kant exorta os cidadãos comuns a assumirem a responsabilidade pelas consequências imprevistas dos seus atos. Assim, na nossa interpretação, a noção kantiana de injustiça deve aliar-se à conceção de progresso, de forma que a humanidade, no seu todo, possa ter a esperança de se melhorar individual e coletivamente³⁰. Há, contudo, elementos de dificuldade. Por um lado, a tendência de Kant para afastar o Estado enquanto elemento crucial no reequilíbrio das desigualdades. Por outro, a sua visão de uma cidadania segregadora e misógina, inteiramente inaceitável nos dias de hoje, que coloca barreiras à liberdade cívica e, por conseguinte, moral dos mais desfavorecidos.

Em relação ao ponto que temos vindo a desenvolver ao longo desta última secção, na qual procuramos argumentar que a noção de progresso moral kantiano exclui uma parte dos seres humanos, tidos por Kant como “cidadãos passivos”, avançaremos ainda uma possível objeção à mesma. Numa perspetiva kantiana, poder-se-ia contrapor com uma crítica aparentemente idêntica, ou seja, acusando-a de ser irreal e tentando mesmo classificar a nossa abordagem como sendo utópica? Estaremos nós a sugerir que a inclusão de toda a humanidade nesta ideia de progresso conduziria à eliminação do agonismo inerente à vida humana e à sociedade civil?

Em primeiro lugar, importa esclarecer que este trabalho não é uma crítica ao idealismo transcendental kantiano *per se*, em prol de uma perspetiva puramente realista. Assim, o nosso argumento não se consubstancia numa apreciação sobre a “irrealidade” do progresso moral e histórico kantiano, que preconiza que por esta razão o mesmo deva ser descartado. Pelo contrário, esforçamo-nos aqui por pensar kantianamente, e não como um observador externo ao sistema do filósofo prussiano. Logo, sendo o progresso kantiano um ideal, assumimos que pertence ao domínio da razão pura, e que deve servir-nos enquanto princípio regulador. De facto, consideramos que a sua função de guia é essencial, sendo precisamente aí que reside o seu valor. Atualmente, um dos debates mais presentes em âmbito filosófico é, precisamente, entre as abordagens “idealistas” e “não idealistas”, troca essa onde ressoam ecos da filosofia kantiana. Porém, esta é uma questão face à qual o nosso posicionamento é moderado, pois consideramos que tanto é necessário ter em conta os princípios orientadores da “teoria ideal”, como é imprescindível reter os pressupostos mais realistas da “teoria não ideal”³¹.

Por outro lado, há que sublinhar que não consideramos que a nossa proposta seja kantianamente insustentável, pois encaramo-la como uma defesa das palavras de Kant, quando este define que o progresso só será concebível ao nível da espécie humana, do *todo*, não do indivíduo, nem de apenas alguns dos seus elementos. Neste sentido, o ponto no qual discordamos profundamente dos enunciados de Kant é relativo à segregação, explícita, entre cidadãos ativos e passivos, que se baseia em critérios misóginos e socioeconómicos. Tratando-se este de um pensador tão assumidamente sistemático, o nosso esforço foi, deste modo, no sentido de refletir sobre a relação entre os elementos da sua arquitetura filosófica que associamos à noção de progresso.

Por fim, e retomando o noção de utopia à qual fizemos alusão na secção 3, no que diz respeito à hipotética eliminação do agonismo social, fruto da inclusão dos ditos “cidadãos passivos” no processo de progresso moral kantiano, consideramos que desta alteração não resultaria nunca a eliminação da realidade agonística, pois esta é inerente à própria natureza humana, algo que é inclusive evidenciado pelo facto de a paz perpétua ser um ideal, um princípio regulador, e não uma realidade concretizável. Acresce que mesmo ao nível da beneficência social, da justiça redistributiva e de todos os outros esforços que visam combater as injustiças e providenciar apoio aos mais desfavorecidos, em nenhuma instância seria concebível defender a eliminação do conflito social, pensando que se atingiria um estágio de absoluta igualdade. Não é este o intuito da nossa argumentação, dado que neste caso culminaríamos num cenário tanto *eutópico* como *utópico*, algo perfeitamente feliz, mas que não estaria em lado algum. Aquilo que procuramos evidenciar é a necessidade de ser feita esta observação, tanto à luz da perspetiva de Kant, como, e talvez ainda mais prementemente, à luz da nossa perspetiva atual.

²⁸ Tradução nossa.

²⁹ Sobre esta matéria ver: Corvino, 2019; Gilbert, 2010; Pinheiro Walla, 2020; e Sensen, 2023.

³⁰ Apesar de a esperança não ser o nosso objeto de estudo nesta reflexão, como acabámos de evidenciar é um elemento que faz parte da construção de um modelo de progresso, que pela sua natureza se orienta para o futuro. Para uma análise sobre o papel desempenhado pela esperança na construção de perspetivas e ações políticas, mas também no âmbito do progresso histórico e moral kantiano, consultar: Lí, 2023.

³¹ Para uma perspetiva interessante, que aborda a dinâmica atual entre teoria ideal, não ideal e o realismo, e que defende que os ideais kantianos são um suporte para a liberdade ver: Levine, 2022.

Ainda assim, se, em dado momento, a nossa tese for tida como utópica, faremos nossas as palavras de Judith Shklar, pois «poderemos muito bem avançar sem a utopia, mas não sem a energia política necessária para pensar tanto crítica como positivamente sobre o estado em que estamos, e como melhorá-lo. E mesmo que a utopia não seja útil, devemos ter esperança de que a inspiração para uma forma de literatura tão imaginativa e fascinante possa renascer para nos *iluminar de novo*³²» (Shklar, 1998, p. 190). É apenas este o nosso intuito, pensar sobre a nossa condição, de forma a melhorá-la. Nesta reflexão, procurámos fazê-lo por intermédio de Kant, analisando a sua noção de progresso, questionando-a e tentando acrescentar-lhe mais dimensões, nomeadamente uma maior inclusão, e a contemplação de preocupações sociais.

6. Conclusão

A reflexão que aqui elaborámos teve como propósito pensar sobre a conceção kantiana de progresso histórico e moral à luz dos intervenientes neste processo. À partida, a noção de progresso de Kant é estimulante por radicar no conceito de sociabilidade insociável, mas as suas posições sobre quem toma parte neste progresso fazem com que este esteja negativamente enviesado em relação às muitas pessoas que mais precisam de melhorar as suas vidas. Por um lado, a sociabilidade insociável é, indubitavelmente, uma força motriz para o desenvolvimento de mecanismos que nos permitam destacarmo-nos dos nossos pares, e este pode ser um elemento positivo do nosso carácter. Porém, também facilita o aprofundamento da injustiça social e exponencia o crescimento da dimensão misantrópica do nosso ser, seja porque nos sentimos repugnados pelos atos vis de outros cidadãos, ou porque enfrentar as desigualdades nos faça querer entrar em negação. A misantrópia pode mesmo ter uma preponderância mais sub-reptícia do que aquela que pensamos à partida, se nos colocarmos na posição dos mais desfavorecidos. Não podem estas pessoas começar a sentir um ódio pelos seus congéneres que os abandonam? Afastar-se da sociedade não nega apenas o progresso moral de um indivíduo, mas também prejudica a comunidade no seu todo, pelo que a própria ideia de progresso parece estar aqui em questão. Para Kant, este poderia não parecer um problema tão significativo, pois o seu progresso histórico e moral simplesmente não contava com os cidadãos passivos. Contudo, este é um ponto que procurámos contrapor, nomeadamente ao estabelecer uma relação entre o progresso moral e os conceitos de vulnerabilidade e sofrimento. Consideramos que estes devem ser pensados em conjunto por estarmos a lidar com seres humanos que são suscetíveis a impulsos irracionais e às condicionantes do mundo terreno. Tal implica que, para a moralidade, as condições empíricas através das quais os seres humanos podem exercitar as suas capacidades racionais são de uma relevância central. Deste modo, as vulnerabilidades humanas, e o sofrimento que tão frequentemente resulta das mesmas, é um aspeto que entendemos como sendo crucial para a idealização do progresso moral, pois as consequências daí resultantes podem ser impeditivas do desenvolvimento das predisposições racionais dos indivíduos, nomeadamente dos grupos mais desfavorecidos.

De forma algo similar, a teoria moral de Kant está fortemente ligada aos seus conceitos de cidadãos passivos e ativos, pois a noção de cidadania kantiana distingue entre aqueles que estão aptos a participar na vida pública da sua comunidade política e aqueles que não o estão. Segundo Kant, esta aptidão dependeria, por um lado, de se ser homem ou mulher, o que imediatamente colocaria de parte cerca de metade da humanidade. Por outro lado, seria também determinada pelo estatuto socioeconómico em que os indivíduos, neste caso apenas masculinos, viveriam, excluindo então aqueles que não teriam posses suficientes para subsistirem por eles próprios. Ao não poderem ser cidadãos na plena asserção desta palavra, os cidadãos passivos não poderiam também desenvolver as suas predisposições racionais e trabalhar para o progresso moral, pois a cidadania é uma condição necessária do progresso, que apenas pode ser levado a cabo por seres autónomos e racionais, algo que, para Kant, mais de metade dos seres humanos não era.

Por fim, gostaríamos ainda de retomar o ponto que introduzimos em relação à ponte que estabelecemos entre os conceitos de progresso histórico e moral kantianos, e o aprofundamento das desigualdades. Na interpretação que procurámos avançar, esta idealização do progresso tem o potencial de gerar maiores desigualdades por assentar de forma tão explícita e determinante na separação entre os indivíduos que são válidos e inválidos para a agência moral. Deste modo, ao invés de o progresso, que pela sua natureza acarretaria sempre uma melhoria, trazer condições mais virtuosas e benéficas, aquilo que acabaria por incentivar seria uma segregação cada vez maior dentro da humanidade, com base no género e no estatuto socioeconómico. Procurámos, contudo, colmatar esta questão, recuperando alguns dos elementos kantianos mais orientados para as preocupações sociais, como a noção de beneficência.

Atualmente, cabe-nos a nós construir sobre aquilo que nos foi deixado pelos pensadores passados, como Kant. Realisticamente, todos os dias há muitas pessoas que continuam a lutar pela sua existência em condições paupérrimas e desumanas. Para estas, a possibilidade de alcançarem, por si só, a autonomia kantiana que lhes abriria o caminho para o progresso moral e a participação plena nas matérias civis não é nada mais do que uma miragem. Todavia, a luta contra a injustiça pertence, em parte, à condição cosmopolita que Kant elogia na sua apresentação do terceiro artigo definitivo d'*A Paz Perpétua*, e à consciência moral de cada indivíduo, de quem se espera que denuncie a “injustiça do governo” que deixa a sociedade dividir-se entre os beneficiados e os desfavorecidos. Por isso mesmo, talvez um dos ensinamentos kantianos que podemos retirar das suas reflexões sobre a natureza humana e o progresso seja duplice: por um lado, a nossa sede incansável de melhoria, que nos incita a nunca desistir de alcançar a perfeição moral; por outro lado, este papel, que merece aprofundamento, enquanto agentes ativos contra as injustiças.

³² Tradução e ênfase nossas.

Referências

- Caranti, Luigi. 2017. *Kant's Political Legacy: Human Rights, Peace, Progress*. Cardiff: The University of Wales Press.
- Cassirer, Ernst. 1983. *Kant's Life and Thought*, traduzido por James Haden. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Corvino, Fausto. 2019. "Kant on Human Progress and Global Inequality." *Revista Portuguesa de Filosofia* 75, no. 1: 477-512. DOI: 10.17990/RPF/2019_75_1_0477.
- Dean, Richard. 2013. "Humanity as an Idea, as an Ideal, and as an End in Itself." *Kantian Review* 18, no. 2: 171-195. DOI: 10.1017/S1369415413000083.
- Dupré, Louis. 1998. "Kant's Theory of History and Progress." *The Review of Metaphysics* 51, no. 4: 813-828.
- Engstrom, Stephen. 2002. "Kant's Distinction Between Theoretical and Practical Knowledge." *The Harvard Review of Philosophy* 10, no. 1: 49-63. DOI: 10.5840/harvardreview20021017.
- Formosa, Paul, e Martin Sticker. 2019. "Kant and the demandingness of the virtue of beneficence." *European Journal of Philosophy* 27, no. 3: 625-642. DOI: 10.1111/ejop.12455.
- Gilbert, Pablo. 2010. "Kant and the Claims of the Poor." *Philosophy and Phenomenological Research* 81, no. 2: 382-418.
- Golob, Sacha. 2021. "Kant on revolution as a sign of moral progress." *Journal of Philosophy of Education* 55, no. 6: 977-989. DOI: 10.1111/1467-9752.12598.
- Hasan, Rafeeq. 2018. "Freedom and poverty in the Kantian state." *European Journal of Philosophy* 26, no. 3: 911-931. DOI: 10.1111/ejop.12331.
- Hill, Jr., Thomas E. 2021. "Kantian Ethics and Utopian Thinking." In *Beyond Duty: Kantian Ideals of Respect, Beneficence, and Appreciation*, 106-126. Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/oso/9780192845481.003.0009.
- Honneth, Axel. 2007. "The Irreducibility of Progress: Kant's Account of the Relationship between Morality and History." *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory* 8, no. 1: 1-17. DOI: 10.1558/crit.v8i1.1.
- Lettevall, Rebecka. 2020. "Cosmopolitanism as Utopia." In *Conviviality at the Crossroads: The Poetics and Politics of Everyday Encounters*, editado por Oscar Hemer, Maja Povrzanović Frykman, e Per-Markku Ristilampi, 89-103. Cham: Palgrave Macmillan. DOI: 10.1007/978-3-030-28979-9_5.
- Levine, William. 2022. "Kant, Realism, and the Theory of Ideals." *Philosophy & Social Criticism* 0, no. 0. DOI: 10.1177/01914537221146181.
- König, Robert. 2022. "Towards a Unity of Theoretical and Practical Reason: On the Constitutive Significance of the Transcendental Dialectic." *Open Philosophy* 5, no. 1: 622-635. DOI: 10.1515/opphil-2022-0218.
- [GMS] Kant, Immanuel. 1996a. "Groundwork of the metaphysics of morals (1785)." In *Practical Philosophy* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), editado por Mary J. Gregor, 37-108. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511813306.007.
- [KpV] Kant, Immanuel. 1996b. "Critique of practical reason (1788)." In *Practical Philosophy* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), editado por Mary J. Gregor, 133-272. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511813306.010.
- [TP] Kant, Immanuel. 1996c. "On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice (1793)." In *Practical Philosophy* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), editado por Mary J. Gregor, 273-310. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511813306.011.
- [MS] Kant, Immanuel. 1996d. "The metaphysics of morals (1797)." In *Practical Philosophy* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), editado por Mary J. Gregor, 353-604. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511813306.013.
- [SF] Kant, Immanuel. 1996e. "The conflict of the faculties (1798)." In *Religion and Rational Theology* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), editado por Allen W. Wood e George di Giovanni, 233-328. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511814433.007.
- [V-Mo/Collins] Kant, Immanuel. 1997. "PART II - Moral Philosophy: Collins's lecture notes." In *Lectures on Ethics* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), editado por Peter Heath e J. B. Schneewind, 37-222. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9781107049512.004.
- [KrV] Kant, Immanuel. 1998. *Critique of Pure Reason* (Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), editado por Paul Guyer e Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511804649.
- [KU] Kant, Immanuel. 2000. *Critique of the Power of Judgment* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), editado por Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511804656.
- [Anth] Kant, Immanuel. 2006. *Anthropology From a Pragmatic Point of View* (Cambridge Texts in the History of Philosophy), editado por Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9780511809569.
- [V-Anth/Busolt] Kant, Immanuel. 2012. "Anthropology Busolt, 1788-1789." In *Lectures on Anthropology* (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), editado por Robert B. Louden e Allen W. Wood, 511-524. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9781139028639.
- [laG] Kant, Immanuel. (1784) 2020. "Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita (1784)." In *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, traduzido por Artur Morão, 19-37. Lisboa: Edições 70.
- [ZeF] Kant, Immanuel. (1795/96) 2020. "A paz perpétua. Um projeto filosófico (1795/96)." In *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, traduzido por Artur Morão, 129-185. Lisboa: Edições 70.

- Kleingeld, Pauline. 1999. "Kant, History, and the Idea of Moral Development." *History of Philosophy Quarterly* 16, no. 1: 59-80.
- Kleingeld, Pauline. 1998. "Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason." *The Review of Metaphysics* 52, no. 2: 311-339.
- Kuehn, Manfred. 2001. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI: 10.1017/CBO9781107050433.
- Li, Qiannan. 2023. "A Kantian Account of Political Hopes as Fundamental Hopes." *Kantian Review* 28, no. 2: 259-272. DOI: 10.1017/S1369415423000146.
- Loriaux, Sylvie. 2023. "Kant on Social Justice: Poverty, Dependence, and Depersonification." *The Southern Journal of Philosophy* 61, no. 1: 233-256. DOI: 10.1111/sjp.12494.
- Maliks, Reidar. 2014. *Kant's Politics in Context*. Oxford: Oxford University Press.
- Montaigne, Michel de. 2022. *Ensaíos* (Volume I), traduzido por Hugo Barros. Lisboa: E-Primatur.
- Moran, Kate. 2017. "Neither justice nor charity? Kant on 'general injustice'." *Canadian Journal of Philosophy* 47, no. 4: 477-498. DOI: 10.1080/00455091.2016.1251811.
- Moran, Kate. 2021. "Should We Believe in Moral Progress?" In *Kant and the Possibility of Progress: From Modern Hopes to Postmodern Anxieties*, editado por Paul T. Wilford e Samuel A. Stoner, 30-46. Filadélfia, Pensilvânia: University of Pennsylvania Press. DOI: 10.2307/j.ctv18dvnp.5.
- Pinheiro Walla, Alice. 2020. "A Kantian foundation for welfare rights." *Jurisprudence: An International Journal of Legal and Political Thought* 11, no. 1: 76-91. DOI: 10.1080/20403313.2019.1700700.
- Sánchez Madrid, Nuria. 2019. "Poverty and Civil Recognition in Kant's Juridical Philosophy. Critical Remarks." *Revista Portuguesa de Filosofia* 75, no. 1: 33-50. DOI: 10.17990/RPF/2019_75_1_0033.
- Sánchez Madrid, Nuria. 2023. "Kant on Social Suffering: Vulnerability as moral and legal value." In *Kant and the Problem of Politics: Rethinking the Contemporary World*, editado por Luigi Caranti e Alessandro Pinzani, 122-136. Nova Iorque: Routledge. DOI: 10.4324/9781003033837-7.
- Sánchez Madrid, Nuria. 2024. "Kant's Social Sympathy: Debunking Beneficence and Cultivating the Sense of Justice." In *The Kantian Subject: New Interpretative Essays*, editado por Fernando M.F. Silva e Luigi Caranti, 145-160. Nova Iorque: Routledge. DOI: 10.4324/9781003462415-13.
- Sensen, Oliver. 2023. "Universal Law and Poverty Relief." *Ethical Theory and Moral Practice* 26: 177-190. DOI: 10.1007/s10677-022-10281-0.
- Shklar, Judith N. 1990. *The Faces of Injustice*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Shklar, Judith N. 1998. "What Is the Use of Utopia?" In *Political Thought and Political Thinkers*, editado por Stanley Hoffmann, 175-190. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.
- Stern, Paul. 1986. "The Problem of History and Temporality in Kantian Ethics." *Review of Metaphysics* 39, no. 3: 505-545.
- Surprenant, Chris W. 2007. "Cultivating Virtue: Moral Progress and the Kantian State." *Kantian Review* 12, no. 1: 90-112. DOI: 10.1017/S1369415400000820.
- Timmermann, Jens. 2007. "Simplicity and Authority: Reflections on Theory and Practice in Kant's Moral Philosophy." *Journal of Moral Philosophy* 4, no. 2: 167-182. DOI: 10.1177/1740468107079248.
- Timmermann, Jens. 2018. "Autonomy, Progress and Virtue: Why Kant has Nothing to Fear from the Overdemandingness Objection." *Kantian Review* 23, no. 3: 379-397. DOI: 10.1017/S1369415418000201.
- Tundo Ferente, Laura. 1998. *Kant. Utopia e senso della storia: Progresso, cosmopoli, pace*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Yovel, Yirmiyahu. 1980. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Nova Jérsea, Princeton University Press.