

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS
CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

João Roberto Barros II

Progresso moral na Filosofia da História de Kant entre 1781 e 1788

São Leopoldo

2006

João Roberto Barros II

Progresso moral na Filosofia da História de Kant entre 1781 e 1788

Monografia apresentada à
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
- UNISINOS - como requisito parcial
para a obtenção do título de mestre em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

**São Leopoldo
2006**

À minha mãe, Carmem.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Ha Shem (Deus) por ter sido um verdadeiro pai (Aba), por ter me dado uma família (mãe, Carmem, e irmã, Luiza) que, em todos os momentos, se portou como verdadeira amiga, e proporcionou que conhecesse amigos que desempenharam, não poucas vezes, o papel de uma família.

Tive a grande oportunidade de ter como orientador, e ocasionalmente professor de francês, o prof. Dr. Inácio Helfer, que por muitas vezes foi solidário comigo nesse período de estudos; a ti também meu agradecimento.

Contei com o auxílio técnico-administrativo da querida Luciana Aquino nos mais variados momentos e situações, o que me deixa muito grato pela prontidão, simpatia e carisma como características marcantes de sua conduta.

Fui agraciado, nesse último semestre, com um convite do prof. Dr. Alfredo Culleton, para participar como Editor Associado da Revista *Controvérsia*, ligada ao PPG Filosofia, o qual aceitei com prontidão. Meu mais profundo agradecimento pela oportunidade de aprender e participar de um trabalho dessa envergadura.

Faço menção, sobretudo, ao meu querido prof. Dr. Marcelo Aquino que, em momentos cruciais, foi um parceiro de pesquisa e de vivência. Levo comigo a boa lembrança desse meu conterrâneo.

Estou agradecido ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS, pela recepção e acolhida.

Agradeço à UNISINOS pelas oportunidades a mim oferecidas, que somaram muito a minha formação, pela infra-estrutura disponibilizada e pelo rotineiro bom atendimento nas diversas repartições (algo que faz diferença em nosso dia-a-dia).

Faço menção não menos importante ao Posto de Serviços Cristo Rei, na pessoa de Erica Horwarht, pela oportunidade de trabalho durante esse último ano.

Agradeço também a CAPES pela bolsa.

“[...] pois quantas forem as promessas feitas por Deus, tantas têm em Cristo [Yehoshua] o “sim”. Por isso, por meio dele, o “Amém” é pronunciado por nós para a glória de Deus. Ora, é Deus que faz que nós e vocês permaneçamos firmes em Cristo. Ele nos [escolheu], nos selou como sua propriedade e pôs o seu Espírito em nossos corações como garantia do que está por vir.”

(Supostamente) Paulo, 2 Co 1.20 e 21

“Um homem pode ser compreendido quando se conhece as perguntas que queimam ardentes dentro dele. Para muitos homens, uma pergunta se destaca dentre outras como a mais importante: “O que devo fazer?””

“Das profundezas do nosso coração, naqueles lugares do nosso ser que não compreendemos, brota um anelo. É um anelo desesperado por uma resposta, um vácuo que precisa ser preenchido. É também uma turbulência zangada que não nos deixa permanecer quietos. Pelo menos até certo grau, todo homem sabe que não é perfeitamente feliz. E quando seus desejos não satisfeitos emergem à luz do dia, ele é confrontado com a escolha essencial da existência humana: confiar em Deus ou não confiar nEle; acender seu próprio fogo ou depender do nome do Senhor.”

Larry Crabb, *O silêncio de Adão*.

RESUMO

A pesquisa tem como foco principal ressaltar os pontos de contato dos textos de Filosofia da História com os textos do considerado período crítico, 1781 a 1788, de Immanuel Kant (1704-1784). Para tanto, é feita uma explanação introdutória a respeito do tratamento dado por Kant aos conceitos de dever, liberdade, imortalidade da alma e Deus, pertinentes a sua Ética nos textos *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, acrescentado uma reflexão sobre a noção de progresso. Em um segundo momento, é feita uma transição do campo da moral para a Filosofia da História, salientando o papel da espécie humana como noção que sobrepõe e desempenha com maior eficiência o papel antes delegado ao conceito da imortalidade da alma; nesta parte também se procura explorar o conceito de insociável sociabilidade. A partir dessa fase, a pesquisa é direcionada a uma análise das Quarta, Quinta, Sexta e Sétima proposições de *Idéia Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, erigindo-a ao patamar de obra-chave da investigação ao servir de eixo ao redor do qual giram outras obras utilizadas. Para finalizar, na terceira parte, se retoma as obras *Crítica da Razão Pura*, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*, evidenciando a conexão temática com os escritos de Filosofia da História no que concerne ao progresso e ao sumo bem. A investigação conclui evidenciando os pontos de contato entre Ética e Filosofia da História, salientando que os escritos kantianos sobre Ética são muito mais ricos e profícuos quando se leva em consideração a abordagem da Filosofia da História.

RÉSUMÉ

La recherche a comme but principale mettre en évidence les points de contact des textes de la Philosophie de l'Histoire avec les textes de la période critique, 1781-1788, de Immanuel Kant (1704-1784). De cette façon, c'est faite une exposition introductive à propos du traitement donné par Kant aux concepts du devoir, liberté, immortalité de l'âme et Dieu, tous ayant un rapport à son Étique dans les textes *Critique de la Raison Pure*, *Critique de la Raison Pratique* et *Fondamentement de la Métaphysique des Coutumes*, dont est accrochée une réflexion sur la notion du progrès. Dans un second moment, c'est faite une transition du champ de la morale pour la Philosophie de l'Histoire, en donnant une prépondérance au rôle de l'espèce humaine comme notion qui surmonte et joue avec plus d'efficacité un rôle avant donné aux concepts de l'immortalité de l'âme; dans cette partie aussi se vise exploiter le concept de l'insociable insociabilité. À partir de cette phase, la recherche est adressée à une analyse des Quatrième, Cinquième, Sixième et Septième propositions de l'*Idée Universelle d'un point de vue cosmopolite*, en remettant au niveau d'une oeuvre chef de l'investigation ce sujet en tant qu'elle serve de point de référence dont, dans l'entourage, tournent des autres oeuvres utilisées. Finalement, dans la troisième partie, il sont repris les oeuvres *Critique de la Raison Pure*, *Fondamentement de la Métaphysique des Coutumes* et *Critique de la Raison Pratique* en mettant en relief la connexion thématique avec les écrits de la Philosophie de l'histoire dans ce qui concerne le progrès et le souverain bien. L'investigation s'achève en mettant en évidence les points de contact entre l'Étique et la Philosophie de l'histoire en soulignant que les écrits kantien sur l'Étique sont beaucoup plus riches et avantageux quand ils sont considérés à partir du propos de la Philosophie de l'histoire.

LISTA DE SIGLAS

Paz = À paz perpétua

Início = Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine

CRPr = Crítica da razão prática

CRP = Crítica da razão pura

FMC = Fundamentação da metafísica dos costumes

Idéia = Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita;

_____. Idee zu einer allgemeinen geschichte

_____. Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique

Iluminismo = Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?

Pedagogia = Sobre a Pedagogia

Progresso = Reprise de la question: L'ê genre humain est-il em progrès constant ?

TP = Sobre a expressão corrente: Isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O DEVER E OS POSTULADOS DA RAZÃO PRÁTICA EM KANT	12
1.1 A possibilidade da liberdade na Crítica da Razão Pura	12
1.2 O dever e a liberdade	19
1.3 O dever e os postulados: imortalidade da alma, Deus e progresso	39
1.3.1 Imortalidade da alma.....	41
1.3.2 Deus.....	42
2 ÉTICA E FILOSOFIA DA HISTÓRIA	47
2.1 Progresso	47
2.2 Da moral à Filosofia da História	53
2.3 A insociável sociabilidade	58
2.3.1 A Quarta proposição.....	59
2.3.2 A Quinta proposição.....	65
2.3.3 A Sexta proposição.....	71
2.3.4 A Sétima proposição.....	77
2.3 Esfera pública	80
3 A CONSUMAÇÃO DO PROGRESSO	88
3.1 Progresso moral: uma trajetória assintótica	88
3.2 O sumo bem	99
CONCLUSÃO	104

INTRODUÇÃO

Apresentamos aqui o resultado de nossa pesquisa intitulada Progresso moral na Filosofia da História¹ de Kant entre 1781 e 1788. Delimitamos nossa pesquisa ao período especificado por conta do próprio objetivo que há em tal empreendimento, qual seja: o de averiguar possíveis pontos de contato entre as obras críticas de Kant, notadamente a *Crítica da Razão Pura*, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*, e os escritos de Filosofia da História elaborados durante o mesmo período. Escolhemos tais datas, então, como já uma sinalização no sentido de termos como azimutes as marcas da filosofia crítica de Kant ao abordarmos seus textos sobre Filosofia da História.

Para iniciarmos nosso trajeto, começaremos a discorrer sobre a possibilidade da liberdade ainda na *Crítica da Razão Pura*, explanando o tratamento dado por Immanuel Kant às idéias da razão pura. Passaremos, então, às obras sobre ética, notadamente a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*, buscando evidenciar a fundamentação da liberdade e da moralidade traçada nesses escritos. Nos últimos tópicos desse primeiro capítulo, retomaremos os conceitos inicialmente trabalhados na *CRP* e *CRPr*, acrescentando um tratamento inicial à noção de progresso que, no nosso entender, perpassa a abordagem dos outros tópicos.

Tentamos, ao longo do primeiro capítulo, dar um tratamento introdutório aos conceitos da Ética que são pertinentes a nossa pesquisa. O tratamento dado às idéias da razão pura é reapropriado de maneira próxima mas diversa, em virtude do primado prático

¹ Kant não usa a expressão Filosofia da História, preterido por História Filosófica, mas pedimos a licença de acompanhar essa substituição usual. Cf. Aramayo, R. R. *El "utopismo ucronico" de la reflexion kantiana sobre la historia; In* Idéas para una hitoria universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia; tradução de Roberto Rodríguez Aramayo – 2ª ed -. Madri: Tecnos, 1994, p. IX, n. 1.

concedido a essas mesmas idéias, agora consideradas como postulados da razão no seu uso prático. Houve uma abordagem inicial da idéia de progresso, já manuseando os escritos concernentes à Filosofia da História, o que servirá a uma abordagem mais incisiva no terceiro capítulo.

No capítulo segundo é feita uma transição do campo da moral, da reflexão ética, para o da Filosofia da História. O argumento vai seguir as linhas genéricas de uma relação de continuidade entre esses dois campos. O que defendemos é que a amplitude da reflexão ética somente pode ser entendida se levada em consideração o âmbito da Filosofia da História, seus horizontes e suas implicações conceituais; essa é nossa defesa principal. Para tanto, detemos-nos, principalmente, na obra *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de 1784, enriquecendo os argumentos com passagens também de outras obras, apontando para o conceito chave da insociável sociabilidade; o que acarretará, por fim, uma abordagem da esfera pública como espaço de legitimação racional da sociedade.

Concluimos esse segundo capítulo enfatizando que a reflexão sobre a Filosofia da História se dá de maneira conseqüente e válida se ligada de forma íntima com a Ética kantiana. A passagem da imortalidade da alma para a adoção da imortalidade da espécie ao trabalhar com o texto *Idéia* faz notória uma continuidade entre essas duas áreas temáticas. Somado a isso, podemos evidenciar as implicações do conceito de insociável sociabilidade dentro da obra *Idéia* e sua repercussão também para o campo da Ética e da Filosofia Política, que aqui também se faz presente. Por fim, o tratamento dado ao tema da esfera pública possibilitou um maior esclarecimento do papel desse conceito para um autor que

defendia um progressivo aprimoramento das liberdades individuais em uma sociedade civil cada vez mais esclarecida.

O ponto que nos cabe analisar no terceiro capítulo é o encontro definitivo entre as reflexões éticas e histórico-filosóficas concernentes a nossa pesquisa. Será tratada com atenção a questão do progresso moral como uma trajetória assintótica, ou seja, uma lenta e gradual aproximação do objetivo que se busca. Serão expostas também as nuances do conceito de sumo bem e seu enquadramento na temática de nossa pesquisa, finalizando, assim, o esforço aqui empreendido.

Ao terminarmos, veremos que é possível conceber a lei moral, a lei da liberdade, então, como permitindo esperar e confiar no advento de dias melhores. Não obstante o uso de postulados como os da imortalidade da alma, de Deus, do sumo bem e do progresso, é possível admitir um bom desfecho para aquilo que o agir moral aponta sem ferir os princípios racionais práticos antes delimitados.

A abordagem feita quanto ao conteúdo das obras críticas está disposta dispersamente ao longo da obra, e não apenas no primeiro capítulo. Procuramos evidenciar com isso a imbricação dos conceitos tratados e especificados nessas obras com aqueles abordados nos escritos de Filosofia da História, concernente às temáticas que lhe são próprias; salientando também a união entre razão pura e razão prática.

Todas as citações dos textos de Kant estão acompanhadas das devidas referências logo em seguida e, em nota de rodapé, coloco os respectivos trechos da edição alemã *Kant's Werke*, seguidos das referências. Quando utilizadas citações de fontes bibliográficas que não tenham tradução para o português, coloco, no corpo do texto, a tradução de minha autoria e, em nota de rodapé, os respectivos trechos nos idiomas originais, conforme o caso, acompanhados das referências.

1 O dever e os postulados da razão prática em Kant

Começaremos a discorrer sobre a possibilidade da liberdade ainda na *Crítica da Razão Pura*, passaremos, então, às obras sobre ética, notadamente a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *Crítica da Razão Prática*, buscando evidenciar a fundamentação da liberdade e da moralidade traçada por Immanuel Kant nesses escritos. Nos últimos tópicos desse capítulo, retomaremos os conceitos inicialmente trabalhados na *CRP* e *CRPr*, acrescentando uma introdução à noção de progresso que, no nosso entender, perpassa a abordagem dos outros tópicos.

1.1 A possibilidade da liberdade na *Crítica da Razão Pura*

Kant afirma na tese da Terceira Antinomia:

A causalidade 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 que é necessário admitir para os explicar (1997, p. 406; B 473)².

A razão teórica exige uma universalidade do princípio de causalidade, exigência esta que leva a uma carência, já que ela não é satisfeita levando em conta apenas as leis da natureza que regem os fenômenos. Percebemos então um dilema da razão que se autoflagela por requerer de si mesma uma total compreensão do encadeamento dos

² “Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig” (1956, pp. 427-428; B 473). Todas as citações do texto de Kant estarão acompanhadas, em forma de nota de rodapé, do respectivo trecho da edição alemã *Kant's Werke*, Frankfurt: Shurkamp Verlag, 1956 – 1964. Quando utilizarmos um comentador que não esteja o texto em português, colocaremos nossa tradução no corpo principal da pesquisa e acrescentaremos a nota de rodapé com o referido trecho na língua original.

fenômenos, evidentes em sua singularidade, contudo, arredios quanto a um encadeamento satisfatório, entenda-se completo, em se tratando da pluralidade. Nada pode faltar ou ficar de fora das leis que a racionalidade promove, já que tais leis são resultado das categorias puras do entendimento aplicadas à realidade empírica.

A temeridade de considerar, no âmbito teórico, a realidade de uma causalidade livre arredia ao cerco do discurso racional gera uma incongruência, todavia a sua mera possibilidade salva a razão de um aprisionamento nas leis que controlam toda a sucessão dos fenômenos ocorridos no mundo empírico. A possibilidade da liberdade confere ao homem um lugar neste mundo condizente com sua natureza, ou seja, não determinado pelos fenômenos e capaz de ensejar espontaneamente nele uma série de acontecimentos.

Kant vê sua época imersa em um dilema do qual a filosofia não está dando conta: se consideramos os objetos como coisas em si mesmas e as leis que os regem, a humanidade está fadada a viver de maneira completamente condicionada e predeterminada pelos ininterruptos acontecimentos que se dão em série; no entanto, se passamos a encarar a humanidade capaz de viver paralelamente a este mundo de maneira livre e independente de suas leis, vemo-nos em pé de guerra com estas leis, produtos do nosso entendimento, como que voltando a razão contra seus próprios princípios e, conseqüentemente, levando a uma anarquia sem igual.³

[C1] Comentário: Corrigir a palavra "Schdlashaltung".

³ "A natureza e a liberdade transcendental distinguem-se entre si como a submissão às leis e ausência das leis; pelo que [n]a primeira" o entendimento busca levar ao extremo a série condicionada dos fenômenos, almejando "uma unidade da experiência universal [...]; enquanto, pelo contrário, a ilusão da liberdade promete [...] uma causalidade incondicionada, que começa a agir por si própria, mas como essa causalidade é cega, quebra o fio condutor das regras, único pelo qual é possível uma experiência totalmente encadeada." "Natur also und transzendente Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmässigkeit und Gesetzlosigkeit, davon jene zwar den Verstand mit der Schwierigkeit belästigt, die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursachen immer höher hinauf zu suchen, weil die Kausalität an ihnen jederzeit bedingt ist, aber zur Schdlashaltung durchgängige und gesetzmässige Einheit der Erfahrung verspricht, da hingegen das Blendwerk von Freiheit zwar dem forschenden Verstande in der Kette der Ursachen Ruhe verheisst, indem sie ihn zu einer

A crítica kantiana vai, então, no sentido de diferenciar o mundo fenomênico do mundo inteligível. O primeiro é caracterizado pelas coisas constatadas na ordem do espaço e do tempo, aquelas que aparecem e que podem ser pensadas na circunscrição dos conceitos puros do entendimento (WEBER, 1997, p. 916). Este é o mundo do conhecimento, onde as categorias do entendimento atuam com sucesso ao sintetizar os dados empíricos que atacam a percepção do homem, dados caracterizados pela contingência e mutabilidade. A sensibilidade contribui com a identificação dos fenômenos condicionados em suas particularidades e o entendimento relaciona-os de maneira a considerar um fio condutor que perpassa uma série causal no tempo e no espaço. O conhecimento, então, é vedado para além do campo da experiência.

Por seu turno, o mundo inteligível é da ordem das coisas em si mesmas, elas não são determinadas pelas leis da natureza, as leis que predominam sobre os fenômenos, e, por conseguinte, não estão submetidas às categorias do entendimento. Nessa perspectiva não há participação da empiria, portanto também não há a efetividade do conhecimento, aqui é o campo de atuação da razão pura, limpa de qualquer dado que a possa macular. É o mundo do simplesmente pensável, daquilo que deve ser, do númeno. Apesar das idéias da razão não serem passíveis de cognição, seu valor reside no fato de serem imutáveis. São elas que possibilitam o conhecimento, pois se não as tivéssemos, estaríamos imersos nos dados da empiria de forma confusa e seríamos levados pela mutabilidade dos fenômenos.

unbedingten Kausalität führet, die von selbst zu handeln anhebr, die aber, da sie selbst blind ist, den Leitfaden der Regeln abreisst, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist.” (KANT, 1997, p. 409, B 475; 1956, pp. 429,431; B 475).

Essa divisão é feita por uma exigência da razão⁴; ela, a razão, definitivamente afirma sua posição ao impor um incondicionado para todo condicionado. Delimitando o domínio do conhecimento no mundo dos fenômenos, chegamos à conclusão de que a capacidade discursiva da razão apenas alcança a aparência dos objetos. No entanto, a exigência da razão em buscar um incondicionado para essas aparências não cala⁵. Na série sucessiva de fenômenos, onde o presente busca sua causa no passado, e este, por sua vez, faz o mesmo com aquele que o antecedeu, o inteligível assume a figura do incondicionado, daquele que não tem sua causa inscrita no tempo. Os númenos, apesar de não poderem ser conhecidos, mesmo tendo correspondentes no mundo dos fenômenos, são pensados como

478). Qual a diferença? Na filosofia kantiana, a liberdade é uma causa inteligível, ou numenal, que é capaz de iniciar uma série de fenômenos sem ser influenciada por nenhuma causa anterior, pois é uma causalidade proveniente da razão pura. A “razão pura” é uma faculdade tão-somente inteligível (KANT, 1997, p. 474, B 579), que, por sua vez, não é submetida ao tempo, que não vem a ser.

O que podemos perceber – essa é a conclusão a que queremos chegar – é o efeito de sua causalidade no mundo dos fenômenos, uma série de eventos sucessivos entre os quais identificamos um entrelaçamento causal próprio do modo como as categorias do nosso entendimento são aplicadas ao mundo. A razão pura não pode ser subordinada ao tempo porque esta condição é exclusiva dos fenômenos regidos pelas leis da natureza. Quando observamos os dados fornecidos pela empiria, relacionamo-los em uma ordem causal sucessiva: o fato observado remete a uma causa fenomênica anterior, que, por sua vez, também faz referência a uma outra anteriormente dada no tempo, e assim continuamente. Não há possibilidade de uma ação espontânea ser iniciada em meio à “série de eventos” já determinados por antecedentes (KANT, 1997, p. 406, B 474).

A submissão incondicional às leis naturais levaria o ser humano a um patamar de amoralidade pela falta da causalidade da liberdade, a lei moral, acarretando o desperdício de sua característica ímpar que é a possibilidade de uma personalidade. O ser humano como participante do mundo sensível carrega a semente de uma espontaneidade absoluta; é inerente à natureza racional uma inteligibilidade única capaz de libertar-se da receptividade da sensibilidade e ser autora de ações puramente guiadas pelas leis oriundas de si mesma, leis estas com uma “determinação inteligível”, leis da liberdade (KANT, 1997, p. 471, B 575).

A liberdade consiste na causalidade inteligível que influencia o mundo dos objetos sensíveis. Ela age diretamente nas coisas-em-si que são fundamento dos fenômenos. Tal fundamento é possível por pensarmos os objetos da sensibilidade sob uma dupla perspectiva: sensível, encarando o objeto da maneira como aparece aos sentidos, e “inteligível”, fundamento que o determina como simples aparência, já que é dada a diferenciação daquela frente à coisa-em-si (KANT, 1997, p. 467, B 568).

O ser racional finito participa do mundo dos fenômenos e se percebe capaz de imiscuir seus atos na série causal que conduz os objetos da sensibilidade como um amontoado de engrenagens justapostas umas às outras. Cada uma dessas engrenagens tem seu movimento condicionado por aquela que a motiva, uma outra, estranha a ela mesma, condicionando as ações que deverá realizar necessariamente por estar de maneira irreversível subordinada a uma tal cadeia, que não lhe permite alternativa. Prisão seria se não fosse ele portador de uma faculdade de representar suas leis. Seu alcance permite conceber um caráter inteligível dos objetos, dissociando-se dos fenômenos e agindo eficazmente nos fundamentos destes, isto é, nas coisas-em-si.

Ao desligar-se dos fenômenos quanto à sua identificação com o númeno, ele é capaz de conceber uma causalidade da ordem do inteligível, uma causalidade que tem por determinação a própria razão não subordinada ao tempo, já que o tempo predomina sobre os fenômenos. Deste modo, viabiliza uma autonomia das idéias da razão ao poder ensejar na série causal do mundo fenomênico uma “causalidade atemporal” no que se refere à sua determinação, afetando as coisas-em-si mesmas que são a base dos fenômenos, sendo a ação livre possível (KANT, 1997, p. 466, B 566).

A ação do homem, então, apenas pode ser considerada livre na medida em que é condicionada “fora da série dos fenômenos” (KANT, 1997, p. 474, B 580) e é independente de todo e qualquer móbil sensível, pois qualque

1.2 O dever e a liberdade

A batalha argumentativa de Kant tem como foco algo muito simples: fazer com que o princípio da moral não seja tomado de nenhuma matéria, ou seja, nenhum objeto da experiência ou exemplo que possamos averiguar empiricamente, já que o que aparece é efêmero, é fenomênico.

Uma ação realmente livre é uma ação moral. Para que desenrole um melhor esclarecimento, a ação moral será sempre dita tal em relação ao conceito de dever, que constitui o corolário valorativo de todas as nossas ações (KANT, 2002a, p. 26; BA 8). A ação por respeito à lei prática é o que lhe confere necessidade e o que constitui o dever em sua mais profunda essência, sendo ele o único capaz de motivar a vontade de maneira que sua ação seja tida também por necessária para todos os seres racionais⁸. A ação por dever é uma exigência da razão que prescreve uma lei incondicional e faz valer sua faculdade determinante da vontade por desprezo a todas as influências externas que possam servir de fundamento desviante de uma ação completamente livre e perfeitamente moral; a razão, como parte inteligível constituinte do ser humano, determina a ação exclusivamente e não deixa margem para que fatores empíricos exerçam atividade na base da ação, o que descaracterizaria esta de sua universalidade e necessidade, tão caras à moralidade.

Conforme Kant, a razão tem por ofício influenciar a vontade e produzir uma ação moral. Essa faculdade prática da razão deixa-nos ver um campo onde a razão, como faculdade superior, coloca-se na base das ações e faz da motivação dessas ações algo que não visa um fim aleatório, mas encara a ação como fim em si mesma. A necessidade

⁸ A necessidade e a universalidade são atributos que apenas podem ser remetidos a uma ação imbuída de boa vontade, e esta está contida no conceito de dever.

advinda do puro respeito à lei prática aclara a grandeza do dever e relega à penumbra as inclinações como quaisquer matérias da ação (2002a, pp. 27, 35 e 47; BA 8, 20 e 36).

O que deve acontecer em uma ação moral é a inclinação imediata da vontade em favor dos mandamentos da razão.

Apoiar as ações em algo material é confundir a busca da felicidade com a efetivação da moralidade, pois a felicidade caracteriza-se como a busca da plena satisfação dos desejos. Ela, a felicidade, está sujeita a uma infinidade de variantes quanto ao objeto de sua apreciação devido à grande soma de inclinações que se apresenta nessa idéia. O maior desafio para a fundamentação de uma moral genuína, diz Kant, é separar e distinguir o “princípio determinante” da felicidade e o princípio determinante da moral (2002b, p. 149; A 165). O primeiro apresenta-se à vontade como um fundamento determinante empírico que restringe a ação a uma particularidade e contingência inaceitáveis para uma ação que se quer moral. Todo objeto empírico está susceptível a várias oscilações, e, portanto, a ação que tiver como seu fundamento determinante um dado empírico está fadada a fracassar, moralmente falando. Já o segundo, o princípio determinante da moral, tem que brotar única e exclusivamente da razão, dando a forma que a ação deve seguir, elevando-a ao cimo da universalidade e da necessidade. A solitária determinação formal por parte da razão é o único caminho a ser trilhado por um agir que tem como fim a realização do bem supremo da moral. Buscar a felicidade, contudo, não chega a ser uma jornada execrável. Motivar as ações somente pela razão não é de todo incongruente com o contentamento das expectativas com relação a algo exterior à vontade; devemos atentar, isto sim, para que o “interesse” por algo alheio ao simples respeito à lei não esteja na base do agir (2002a, p. 29; BA 11-2; 2002b, p. 151; A 166-7).

O aceiro teórico feito por Kant na *CRP* assegura uma autonomia desta mesma razão pura agora na esfera prática. A liberdade somente será possível se nenhuma interferência ocorrer na determinação da vontade do sujeito, interferência promovida por algum conteúdo empírico. Razão pura teórica e razão pura prática são a mesma, apenas com uma diferença quanto ao campo de atuação. A razão prática será eficaz na medida em que tiver como aio de suas ações uma lei proveniente do seu interior, isto é, tendo uma motivação puramente racional, ou inteligível, que a livrará de qualquer inclinação em favor de algum objeto material.

Kant coloca que “nos princípios gerais da moral não deve haver nada incerto, porque as proposições ou são de todo em todo nulas e vazias de sentido ou têm que derivar simplesmente dos nossos conceitos da razão”⁹ (1997, p. 430; B 508). Os atos serão ditos livres sob a condição irrevogável da razão pura prática determinar a vontade do sujeito através de um canal direto de inteligibilidade, ou seja, estando isenta dos fenômenos, assim como a razão teórica determina as condições de possibilidade do conhecimento (WEBER, 1997, p. 915).

A moral deve ser entendida como a ciência do bem agir (KANT, 1997, p. 430; B 508). A efetividade da razão pura no mundo dos fenômenos prescreve uma determinação imediata da vontade do sujeito, assim a razão pura será prática e a ação terá por fundamento um princípio exclusivamente racional. Quando a determinação da ação não é ocasionada inteiramente pela razão pura e há a interferência de móbeis sensíveis no fundamento da mesma, a razão é dita pragmática. Este termo leva em conta a influência da matéria na base da ação, comprometendo sobremaneira qualquer pretensão de universalidade que é

⁹ “In den allgemeinen Prinzipien der Sitten kann nichts ungewisses sein, weil die Sätze entweder ganz und gar richtig und sinnleer sind oder bloss aus unseren Vernunftbegriffen fließen müssen.” (KANT, 1956; B 508)

indispensável para a constituição de uma ciência do bem agir¹⁰. Façamos, então, uma digressão acerca da discriminação que separa a razão prática da razão pragmática.

A razão prática mantém um caráter puro mediante a abstinência por ela feita de todos os dados da matéria ao motivar a vontade, sendo “pureza” um estado que acarreta universalidade, posto que ela representa a exclusividade da razão em determinar a ação de maneira imediata e formal, sem a paridade de alguma inclinação em favor da matéria. E por que universalidade? Porque a razão confere ao homem a capacidade de motivar sua vontade levando em conta apenas o inteligível, o que não é condicionado pelo tempo. Somente o inteligível traz a vontade humana para uma esfera de necessidade e universalidade onde a forma da ação predomina, em detrimento da matéria. A aversão à matéria dá-se pela busca de uma autonomia da razão; esta passa a ser considerada prática unicamente por poder estar na dependência de si mesma, sem o vínculo comprometedor com quaisquer outros fatores que não sejam a sua capacidade de basilar ações orientadas pelo respeito aos seus ditames particulares¹¹. “A razão é prática quando possui em si própria um fundamento suficiente para a determinação da vontade [...], isto é, quando a razão mesma é determinada pela liberdade” (ROHDEN, 1981, p. 31). É a pureza na força motriz da ação que caracteriza a liberdade, visto que a forma nada mais é que a razão exercendo sua capacidade de determinar a vontade usando somente o inteligível que lhe é peculiar. Considerando todos

¹⁰ O termo “ciência” é empregado com significado semelhante ao já usado pelas ciências naturais vigentes no tempo de Kant: a razão apenas encontra as respostas das perguntas que ela mesma faz de acordo com um projeto predeterminado. Isso significa que qualquer um poderá alcançar as mesmas respostas caso repita as mesmas condições utilizadas no primeiro caso; assim, voltando ao caso da moral, a universalidade é alcançada porque todos os sujeitos podem determinar a ação de maneira idêntica, obedecendo apenas à racionalidade que é comum a todos, tal qual fizeram Torricelli, Copérnico, Galileu e Newton nas ciências naturais.

¹¹ Colocamos uma questão feita por Rohden (1981, p. 107): “Mas que sentido poderia ter para um ente racional a substituição de uma dependência por outra?” Ao nosso ver, a dependência de si ao agir é o único caminho para o ser humano depois de conceber uma epistemologia que preferiu a natureza em detrimento de Deus como fundamento para compreender o mundo.

os seres racionais, cada um poderá concordar com tal motivação por possuir a aptidão de motivar a vontade levando em conta a simples ordenança da razão que é comum à totalidade dos indivíduos. A universalidade da razão prática, então, é fruto de um querer racional que prescindir do material para determinar a vontade ao estar ela observando as marcas fronteiriças estabelecidas formalmente pela razão pura na sua faculdade prática.

Ao exilar a matéria do “fundamento determinante da vontade”, resta apenas a forma que poderá conferir o carimbo de universalidade à ação inserida no mundo fenomênico; não fosse assim, afirma Kant, a razão pura não poderia ser prática ao determinar a vontade considerando a contingência; seria levada nas oscilações da matéria que impedem a razão de exercer seu ofício, e a vontade passaria a escrava daquilo que não é próprio da razão (2002b, p. 45; A 48).

Por sua vez, a razão pragmática é caracterizada como aquela que determina a vontade de suas ações de maneira heterônoma. Ela não tem a sua determinação nascendo no seu interior, mas recebe de uma fonte estranha a lei que governa o seu agir. A heteronomia da razão pragmática é contraposta à autonomia da razão prática, seu fundamento está calcado nos objetos que o mundo da matéria tais como aparecem, objetos estes que não podem propiciar uma estabilidade necessária na qual a vontade esteja apoiada com confiança.

A mutabilidade dos objetos percebidos pelos sentidos acarreta uma variação insustentável para a reta conduta racional. Eles estão submetidos às leis da natureza e patentemente transformam-se com uma facilidade não aceitável para uma vontade que necessita ser constante em suas determinações. Os objetos dos sentidos são mutáveis na sua maneira de aparecer, causando assim uma inconstância na determinação dos fins

vislumbrados. Se a razão passar a buscar neles algo que possa embasar a sua vontade no momento da ação, ela estará condenada a vasculhar todo o leque de opções do mundo empírico e chegar apenas a uma mera generalidade, mas nunca à universalidade (WEBER, 1996, p. 676). Esta somente é possível por via da razão pura, que traz consigo a capacidade de servir de fundamento para a vontade do sujeito, quando ele dá preferência ao seu caráter númeral e impinge à vontade a universalidade peculiar da lei racional, a lei da liberdade.

Acrescenta-se a isso o fato de serem os objetos sensíveis estranhos à razão pura, só podendo, conseqüentemente, influenciar a vontade de maneira externa; o que acontece ao ser a vontade determinada pela matéria da ação é o fundamento estar fora do próprio sujeito, levando a uma contradição este mesmo sujeito que busca a liberdade nos objetos do mundo natural para poder exercer o tino concernente apenas a um sujeito racional. A razão pragmática, então, é motivada por algo que é estranho à racionalidade e, portanto, cai na contingência e na falta de universalidade tão repudiadas por uma ciência do agir.

A diferença, portanto, pode ser dita com esse delineamento: enquanto a razão quer a liberdade e a busca empregando suas leis à vontade de maneira autônoma – razão prática –, os objetos dos sentidos levam o homem pelo desejo de saciar-se desorientadamente nas inúmeras opções que se apresentam, escravizando-o em um processo que não oferece nenhuma base segura para suas ações – razão pragmática – e que não pode ser igualado à determinação racional na motivação do agir.

Há de se ressaltar que Kant diz ser possível conciliar a causa númeral da liberdade com a causalidade empírica regente dos fenômenos, propiciando ao homem condição de alcançar a felicidade, parte constituinte do sumo bem, objeto da lei racional, pois a distinção feita entre matéria e forma, fenômeno e númeral, não opõe essas duas categorias

em primeira instância, apenas o faz quanto ao fundamento do agir. A matéria não pode ser em qualquer circunstância considerada em se tratando da fundamentação das ações, mas sempre participa delas em um “papel secundário” (2002a, p. 29; BA 11-2; 2002b, p. 151; A 166). Estando o homem no mundo sob duas perspectivas, a inteligível e a material, Kant apenas está rejeitando a possibilidade de fundamentarmos as regras do agir em princípios materiais que não podem nos conceder a universalidade, mas não está dizendo para nos abstermos deles com a pretensão de formarmos uma comunidade santa. A influência ou a postura basilar de uma perspectiva para a outra é que deve ser unilateral, sendo a “razão” sempre preponderante frente às inclinações (KANT, 1997, pp. 471 e 477; B 574 e 584).

Assim, podemos distinguir dois tipos de vontade: a santa e a não absolutamente boa. A primeira concorda necessariamente com as leis da autonomia, suas máximas nunca se desviam das diretrizes estabelecidas para uma ação perfeitamente moral; já a última não goza da mesma reputação. A vontade que não é absolutamente boa tem uma dependência com relação à atuação do princípio de autonomia em suas máximas que se traduz por uma verdadeira relação de obrigação. O dever, nos parâmetros de Kant, caracteriza-se pela necessidade objetiva de uma ação frente ao “princípio” de autonomia que se insinua à vontade (2002a, p. 84; BA 86).

[U2] Comentário: Contextualizar

As máximas são compostas das seguintes partes: uma forma que prega a universalidade por analogia às leis da natureza; uma matéria como fim a que se destina a ação; e uma determinação completa para que se possa pensar um reino dos fins possível. A forma, sozinha, poderia direcionar a vontade em concordância com a lei moral, mas por motivos pedagógicos é preferível aproximar a lei moral o máximo possível da intuição. Entretanto, por maior que seja nosso esforço, não poderemos achar na experiência uma

única ação sequer da qual possamos afirmar um respeito indubitável à lei moral. Sendo assim, resta-nos digressionar acerca das regras universais da razão até que se aclare o conceito de dever em sua faculdade prática.

O dever expressa a universalização de uma máxima como lei universal da natureza ao desprezar todas as inclinações que podem afetar a máxima da ação e particularizá-la, proporcionando que dela se faça um estandarte respeitoso da moral, respeito este que brotaria de todos os seres racionais. Tal sentimento moral é fruto do simples respeito à lei prática da razão que se faz soberana e louva seus puros princípios. Todos os motivos devem se render ao respeito à lei prática, e isso é que faz do dever o que ele é, sendo, ao contrário, a inclinação de cunho material apresentada à vontade como determinante da máxima da ação pequena em envergadura e incapaz de motivá-la de maneira que esta máxima seja universal. Ao apresentar-se a uma vontade finita que não está necessariamente e a todo tempo em concordância com a razão, o princípio determinante racionalmente originado faz da sua prescrição um mandamento que traz uma obrigação a ser cumprida: a motivação da vontade e a realização da ação de acordo com os puros princípios da moral.

O princípio que é proveniente da razão permite que o agir racionalmente seja algo querido por todos os seres humanos que almejam a construção de uma comunidade na qual os fins mais nobres imperarão; sendo assim, “racional é o que todos os seres humanos podem querer” (ROHDEN, 1981, p. 46).

A necessidade de uma ação por respeito à lei é o que simboliza o dever, pois tal ação se dará não por inclinação, mas por um respeito que só é direcionado à lei imanente da razão. Qualquer inclinação exterior tem como alvo um objeto que é contingente e aleatório, já que é regido pelas leis dos fenômenos e ora pode aparecer de uma maneira, ora de outra.

A determinação da razão, contudo, é a única digna de respeito, pois seu objeto é um simples efeito da ação no mundo fenomênico, mas é igualmente seu princípio determinante de um mandamento puro com os atributos da universalidade e da necessidade. Esse princípio determinante do querer é independente da realidade do objeto exterior, e é justamente aí que reside sua grandeza: estando livre das determinações sensíveis, a vontade determinada racionalmente tem um valor incondicionado, valor que não varia ou oscila na flutuação dos desejos humanos impertinentes à moralidade, mas se mantém imaculado e firme, garantindo à ação um propósito moral, bom e livre. O dever é a maneira pela qual a lei objetiva da razão se apresenta à vontade subjetiva do agente mandando que esta cumpra seu papel de obediência para uma perfeita conformidade das ações dele com princípios objetivos que garantam a efetividade de uma moral neste mundo.

Somente a vontade em conformidade com a lei universal da razão e despojada de todas as tendências que a possam afastar de seu mais glorioso fim, e que se prestam apenas ao papel de penduricalhos extravagantes que ornamentam a vaidade daqueles que se deixam levar pelas seduções deste mundo ímpio, pode ser considerada livre e válida para todos os seres racionais. O único fundamento que pode assumir o posto de princípio determinante da vontade e, ao mesmo tempo, ser querido por todos os seres racionais como fim último e almejado é o princípio determinante da razão assumido como lei a ser seguida. Kant apresenta o respeito prestado à lei prática como uma exigência da própria razão que se faz sublime frente às seduções dos objetos da inclinação e admoesta a um louvor da vontade em forma de puro respeito à “lei prática” (2002a, p. 35; BA 20). As inclinações materiais são pequenas em envergadura e não são capazes de motivar máximas universais, por mais que se deva aproximar delas face à constituição finita e carente do ser humano.

Assim, a máxima que é elevada a princípio de uma legislação universal está perfeitamente em sintonia com a lei prática da razão, caracterizando a relação de dever (de) obediência daquela máxima para com esta lei. A lei é incondicional, pois é fim em si mesma, isto é, expressa uma determinação imediata da vontade pela razão, não estando aquela sujeita a ser descartada por uma contingência que assale a vontade ao esta ser atacada por uma inclinação.

Estar no âmbito inteligível da razão é, em realidade, perceber que as ações podem mostrar a presença de uma lei incondicional da razão que se faz efetiva “neste mundo” e exhibe toda a capacidade da razão em ser prática, em ser factível, isto é, em poder determinar a vontade independentemente de todo fator empírico (HERRERO, 1991, p. 19). Que a razão pode determinar peremptoriamente a máxima da vontade e fazer dela uma lei universal que todos os seres racionais possam querer é admitido, mas é passível de realização?

dominá-los pouco a pouco é o que possibilitará ao homem chegar à consciência plena de sua dignidade, percebendo que os princípios racionais puros são práticos e supremos, de valor ilimitado. A evidência da existência da liberdade está diretamente ligada à consciência da lei moral. A lei moral é a primeira oferenda da razão que vem para clarear nossos pensamentos no sentido de perceber a liberdade como corolário do incondicionalmente prático.

A lei é posta pela razão mesmo antes dos objetos para os quais a vontade se insinua; é totalmente a priori, portanto independente da experiência e não submetida ao tempo, esboçando a consciência da razão prática pura ao se dar sua própria lei, sendo esta o primeiro passo cognitivo da efetividade da razão no mundo dos fenômenos. A “lei moral”, diz Kant, leva à liberdade, e o inverso não se dá por ser a liberdade concebida de maneira negativa em primeira instância como independência das inclinações aos objetos para só posteriormente ser tida como positivamente efetiva.

Pergunto onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se pela liberdade ou pela lei prática. Pela liberdade ele não pode começar; pois nem podemos tornar-nos imediatamente conscientes dela, porque seu primeiro conceito é negativo, nem podemos inferi-la da experiência, pois a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos, por conseguinte o mecanismo da natureza, o exato oposto da liberdade. Logo, é a lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece primeiramente a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente delas, conduz diretamente ao conceito de liberdade.¹² (KANT, 2002b, p. 49; A 52-53).

¹² “[...] sondern wovon unsere Erkenntnis des unbedingt-Praktischen anhege, ob von der Freiheit, oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewusst werden, weil sein erster Begriff negative ist, noch darauf aus der Erfahrung schliessen, denn Erfahrung gibt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanism der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen. Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewusst wärden (so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich uns zuerst darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch deine sinnliche Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich

O fato da razão, a lei moral, é indissolúvelmente ligado à “consciência da liberdade” da vontade, e essa consciência é o que identifica a moralidade, pois consciência da lei e liberdade fazem-se uma e mesma coisa. A consciência da liberdade como consciência do dever é já presente na razão de todos os seres humanos quando esta os eleva a um reino onde a lei causal da natureza não alcança a determinação de suas ações. Suas ações estão sob a legalidade de uma perspectiva inteligível para a qual somos transportados quando tomamos posse da lei moral dada pela razão ao determinar as ações, não ficando presos à determinação fenomênica do mundo físico, mas legislando e executando nossas ações com base em uma legislação superior, uma legislação inteligível, um exercício livre da vontade (KANT, 2002b, p. 68; A 72).

[U4] Comentário: Consciência e liberdade: a 1ª. é legislativa e a 2ª. é executiva?

Somente um ser dotado de razão pode agir pela representação de leis, princípios, fazendo valer sua vontade desembaraçada de toda determinação natural. A vontade, para Kant, é a própria “razão prática”, é a coincidência da máxima da vontade, subjetivamente necessária, com a lei moral, objetivamente necessária (KANT, 2002a, pp. 47 e 67; BA 36 e 63). O ato de representar é pôr um fim à vontade, e aceitar o fim é também aceitar os meios para alcançá-lo, por isso a lei moral é um fim em si, pois só com a sua admissão pela máxima da vontade é que a ação alcança a universalidade do querer por parte dos seres racionais. A necessidade subjetiva determinada pelos princípios da razão torna-se necessidade também para todos os seres racionais, necessidade objetiva, e para as vontades

unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt.” (KANT, 1956, p. 52; A 53)

que não são plenamente conformes à razão a lei objetiva impõe uma necessidade¹³, uma obrigação. A representação de um princípio objetivo que obriga uma vontade é um mandamento da razão, e a fórmula do mandamento tem o nome de “imperativo” (KANT, 2002b, p. 130; A 143; 2002a, p. 48; BA 37).

Na filosofia prática de Kant, o “dever”¹⁴ é o verbo que exprime os imperativos, nomeando a relação entre uma lei objetiva da razão e uma vontade subjetiva que não é necessariamente concordante com ela (KANT, 2002a, p. 49; BA 39). Se admitido o princípio determinante da vontade, o imperativo é a fórmula de determinação da ação, e nesse caso ele é categórico por determinar a ação como objetivamente necessária por si mesma, sem qualquer objetivo ulterior que não o respeito à lei prática. O imperativo categórico diz que a ação é necessária e vale como princípio apodítico.

A necessidade do uso do imperativo se faz conforme a constituição dos seres agentes, que são dependentes de um artil da razão para que suas máximas sejam alinhadas a uma legislação universal que valha para todos os seres racionais, e não somente para os seres humanos. Os imperativos da moralidade são a garantia de um bom direcionamento da razão dado à vontade. Representando a necessidade da conformidade da máxima da vontade com a lei universal da razão, o imperativo categórico pode ser exposto pela seguinte formulação: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo

[U5] Comentário: Gancho para a Filosofia da História. Não parece bom; EXCLUIR?

¹³ Adotamos aqui a terminologia utilizada por Rohden na tradução do termo *Nötigung*, presente na página 130 (A 143) e também nas páginas 54, 132 e 135 (A 57, 145 e 149, respectivamente) da *Crítica da razão prática* (KANT, 2002b).

¹⁴ A palavra usada por Kant na inserção do conceito de “dever” é *sollen*, significando um dever no sentido de idealidade, de meta a ser alcançada, considerando que a experiência dá exemplos inúmeros que não retratam esse intento. Tal palavra em alemão tem igual uso em português quando a colocamos em expressões como “isso deveria ser assim”, transmitindo uma idealidade e um *maximum* a ser alcançado e que não deixa de ser almejado mesmo quando não se encontra exemplos a experiência.

querer que ela se torne lei universal”¹⁵ (KANT, 2002a, p. 59; BA 51). Desse único imperativo podem-se derivar todos os imperativos do dever e querer que seus efeitos façam parte da natureza.

O caráter não contraditório das ações que estão adequadas à forma da lei moral que é o imperativo categórico é concebido fazendo uso de uma assimilação da lei moral com as leis da natureza, a chamada *típica da lei moral*, termo que somente será introduzido na *CRPr*¹⁶, mas que Kant já prenuncia em uma outra fórmula do imperativo categórico: “[...] age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.”¹⁷

A lei da razão pede emprestado à da natureza a forma com que suas leis adquirem e têm validade universal. Enquanto a natureza se dá a conhecer por leis universais do entendimento e as pressupõe para seu funcionamento perfeito, a razão também faz suas leis universais tomando única e exclusivamente a lei da moralidade, que se apresenta sob uma universalidade lógica incontestada, pois há a necessidade de que todos os seres racionais possam querê-la para que ela seja tida por universal e necessária.

[U6] Comentário: Típica da lei moral.

É aparentemente fácil perceber que esse enunciado é uma transformação do que é dito do imperativo categórico da moralidade em uma de suas formulações, dizendo-nos que “age como se a máxima¹⁸ da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.”¹⁹

¹⁵ “Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.” (KANT, 1954, BA 52)

¹⁶ KANT, 2002b, pp. 108-114; A 119-126.

¹⁷ “[...] handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.” (KANT, 2002a, p. 59; BA 52; 1956, p. 51; BA 52)

¹⁸ Nota explicativa de Kant: “Máxima é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do *princípio objetivo*, quer dizer, da lei prática. Aquela contém a lei prática que determina a razão com conformidade com

O objetivo é que a lei moral valha por toda parte como uma lei natural. A liberdade deve ser realizada no mundo natural conforme a lei da natureza, mas apenas quanto à “forma” que dela se utiliza para que seja válida universalmente e sem nenhuma contradição; é o tipo da lei moral emprestado por Kant da física de seu tempo²⁰ (2002b, p. 110; A 122). A comparação das máximas com leis universais da natureza serve de um tipo de ajuizamento daquelas máximas levando em conta os princípios morais. Como não há exemplo concreto no qual a ação moral pode ser baseada, a lei da liberdade é representada da mesma maneira que uma lei da natureza, conforme o seu tipo.

É perfeitamente válido o movimento que a razão faz ao tomar do mundo sensorial a forma com que deve ser exposto e organizado o mundo inteligível referindo-se à “conformidade” às leis em geral, por um uso prático puro da razão (KANT, 2002b, p. 112; A 124). A função da típica da faculdade de julgar determinante é conservar a moral imaculada, preservando seus princípios do determinismo e tirando-os da pura razão no seu intento de ser prática. Assim, a razão pura prática confere universalidade a suas ações e não substitui o dever por uma inclinação empírica que venha aliciar as máximas. O querer de um ser finito carente que tem a pretensão da moralidade deve ser tal que possa ser também cobijado por todos os seres racionais. E mesmo que exceções práticas aconteçam, não há um demérito na validade do imperativo categórico; ainda assim o sujeito quer a lei

as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com sua ignorância ou as suas inclinações), e é, portanto, o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objetivo válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer, um imperativo.” *FMC*, BA 51.

¹⁹ KANT, 2002a, p. 33; BA 17.

²⁰ Aproveitaremos a colocação acima para salientar a influência da Física newtoniana presente nessa concepção de Direito. Kant suscita que um impedimento (oposição) que se faça ao livre arbítrio do sujeito de maneira ilegítima fere sua liberdade. Isso se deve à nova concepção metafísica extraída da Física de Newton de que os corpos estão naturalmente em movimento, diferentemente da metafísica clássica que os considerava naturalmente em repouso; passando, a partir disso, a ser considerado qualquer impedimento como algo contra a natureza. Com essa fundamentação podemos perceber a noção moderna de liberdade como falta de oposição.

universal, não obstante a sua infração, encarada por ele como uma concessão que não deve de maneira alguma servir de regra.

Se o mundo natural deixa-se ver por leis universais como frutos do entendimento, uma faceta moral neste mesmo mundo também pode ser concebida por leis universais próprias da razão. O fim que serve de princípio objetivo determinante para a vontade só pode advir da razão como autodeterminação e é contrastante com um mero meio para o alcance dos objetos da vontade: no primeiro caso, o fim é incondicionado, concedendo a forma da ação e se colocando como motivo para a mesma; já no último, é apenas um móbil que se prende a efeitos vacilantes, sendo insuficiente para uma perfeita fundamentação da moral pura por ser relativo e sempre condicionado, em última instância, a um objeto do mundo sensível que nunca pode ser objeto de um querer “universal”, nos parâmetros colocados por Kant (2002a, p. 67; BA 64). A ação livre pode ser caracterizada por ter como princípio um fim inextirpável concedido pela determinação imediata da vontade pela razão, afastada dos móveis sensíveis que transfiguram a moralidade em um emaranhado de quererres estranhos e particulares sem a mínima grandeza para embasarem uma obra tão magnífica e cara à humanidade que é o erigir do edifício da moral. Esta é uma tarefa que requer o trabalho conjunto de todos os seres que possam usufruir desse benefício, à medida que representa a máxima realização das disposições postas nos seres humanos sendo a garantia de uma comunidade moralmente sadia e livre das mesquinhas que reinam sobre os apetites individuais.

As máximas afetadas por condicionantes empíricos resultam dos desejos e tendências somados ao concurso da razão, mas as máximas determinadas de maneira realmente pura jamais são contaminadas com aquela classe de desejos (cf. pp. 14-15). As

inclinações como fonte das necessidades estão muito distantes de um valor absoluto e, conseqüentemente, do desejo universal de todos os seres racionais que buscam a liberdade. Não obstante, o ser humano participante da perspectiva inteligível do mundo através da razão tem a capacidade de ser a base de uma lei prática incondicionada que ordene seus objetivos e moveres em um mundo onde tudo o mais, a não ser o ser humano dotado de razão, tem um valor relativo e serve apenas como meio para um fim realmente virtuoso.

[U7] Comentário: Outra formulação do I.C.

Kant salienta que um grande erro é tomar por “fim” as coisas que não são dignas de tal *status* e por “meio” as pessoas, que de maneira alguma podem se prestar a um papel tão vil para com a vontade dos outros e para com a sua própria (2002b, p. 141; A 155-6; 2002a, p. 68; BA 65).

Um fim é uma representação que determina a vontade. Se a representação é de algum modo exterior à vontade, não importa que ela seja sensível ou apenas racional; ela só determina o querer pela satisfação ligada ao “objeto” que representa (DELEUZE, 1976, p. 12). As pessoas são os únicos seres dignos de terem um valor absoluto e serem fins objetivos de toda a ação. A pessoa humana na sua condição de ser racional é o último baluarte para o fundamento da moralidade. Se, pois, não ocupasse ela esse posto, nada haveria com valor absoluto, e, em decorrência, não haveria um princípio prático para a razão, e a moral estaria fadada à relatividade do pragmatismo.

O ter-se a si como fim é algo de querer universal, um princípio objetivo, um objetivo prático supremo do qual é possível derivar todas as leis da vontade. Diferentemente da ação por inclinação, na qual o ser humano é apenas um meio para a satisfação de seus desejos sempre em relação a outro objeto que não é sua própria pessoa, a

ação por autodeterminação tem como meio e simultaneamente como fim o ser humano agente, ou outro que dela participe, visto também como um ser dotado de razão.

Na sistemática kantiana, o dever expressado pela formulação do imperativo categórico limita, então, as inclinações do agente e faz imperar a universalidade da pura forma racional da ação que resulta em uma legislação prática suprema conforme uma lei da natureza. Esta vontade universal é inseparável de um “interesse” moral²¹ que tem no cumprimento do dever o seu alvo primordial (KANT, 2002b, p. 130; A 142). O dever, num primeiro momento em que restringe as inclinações, exige uma submissão à lei, que, mesmo a contragosto, causa um certo desprazer na ação. Contudo, em um instante posterior, leva a um sentimento de respeito à lei moral justamente por estar, nessa ação de restrição da ação à motivação puramente racional, elevando o princípio que a determina a um patamar de universalidade. O “dever” de restringir a máxima é o que a eleva à condição de lei para todo sujeito racional (KANT, 2002a, p. 81; BA 82). Cercar para fazer do ser humano um ser livre, esse é o modo pelo qual a razão concebida por Kant procede.

Se a razão pura fizer como o entendimento, que exerce sobre os fenômenos o interesse especulativo, legislando sobre outra coisa que não ele mesmo, ela de maneira alguma estará sendo prática. Mas se ela se atira a legislar por um interesse moral, um interesse prático, estará legislando unicamente “sobre sua existência inteligível independente de qualquer condição sensível”, pois o número estará colocando para a razão a identidade do legislador e do sujeito (DELEUZE, 1976, p. 49).

21 Kant afirma na *FMC* (p. 74; BA 72), que o imperativo categórico não se funda em nenhum interesse e justamente por isso é o único que é incondicional. Entretanto, na p. 112/ BA 122, Kant faz uma diferenciação entre “ser movido por um interesse” e “tomar interesse por”, dizendo que a segunda acepção é aquela pela qual a razão se torna prática, posição esta que permanece na *CRPr*, p. 130; A 142.

É necessário, afirma Kant, que o princípio supremo do dever seja imanente à razão, e é daí que brota o conceito de autonomia como o verdadeiro ato de um ser que busca a condição de legislador universal em um “reino dos fins” como um entrelaçamento de querereres dos vários seres racionais por leis comuns (2002a, p. 75; BA 74). Visto que as máximas de seres racionais e finitos não são necessariamente concordantes com os princípios objetivos que a razão prescreve, o dever expressa a relação de obrigação, de coação, que a razão exerce para com a vontade do agente, que está sempre arriscada a perder sua condição de universalidade por sucumbir a um objeto desiderato. O dever traz consigo a noção de agir por uma necessidade prática segundo um princípio objetivo. Com um fim independente, a vontade livre passa a lei universal para ações possíveis e, por analogia com as leis da natureza que regem e ligam as coisas no mundo dos fenômenos, “elemento formal da natureza”, liga também os querereres de todos os seres racionais como uma lei prática da razão. Vejamos:

[U8] Comentário: Outra formulação do I.C.

e pois que a validade da vontade, como lei universal para ações possíveis, tem analogia com a ligação universal da existência das coisas segundo leis universais, que é o elemento formal da natureza em geral, o imperativo categórico pode exprimir-se também assim: Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza.²² (KANT, 2002a, p. 80-81; BA 81)

[U9] Comentário: Contextualizar.

Também presente na *CRPr*:

Essa lei deve proporcionar ao mundo sensorial, enquanto natureza sensível (no que concerne aos entes racionais), a forma de um

²² “Weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseins der Dinge nach allgemeinen Gesetzen, die das Formale der Natur überhaupt ist, Analogie hat, so kann der kategorische Imperativ auch so ausgedrückt werden: Handle nach Maximen, die sich selbst zubleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können.” (KANT, 1956, p. 70; BA 81)

mundo inteligível, isto é, de uma natureza supra-sensível, sem com isso romper seu mecanismo.²³ (KANT, 2002b, p. 69)

A lei prática pura circunscreve a máxima da ação e limita o amor de si, que é a fonte de todos os desejos de consumação da felicidade, e, abatendo a presunção do agente, leva a uma concordância irrestrita da máxima com a lei universal da moralidade, caracterizando o “amor de si racional” da moral kantiana (KANT, 2002b, p. 119; A 129). A lei, portanto, é positiva em si e, com sua forma pura, libera uma causalidade intelectual fundante de um possível reino dos fins. Essa causalidade incondicional consiste na consciência da lei incondicionada da vontade, a lei moral. Esta, por sua vez, confere realidade objetiva à idéia de liberdade, que nada mais é que a independência das causas determinantes do mundo sensível quando a razão se autodetermina, efetivando uma realidade “por meio de ações na natureza” (HERRERO, 1991, p. 20). A vontade livre é a vontade submetida a leis morais que não deixa que móveis da sensibilidade assentem na motivação da ação e reserva unicamente para a razão a faculdade de determinar suas ações com vistas não só à sua satisfação, mas também à simples obediência da lei moral.

A liberdade, enfim, é esboçada de uma maneira segura e efetiva como a única idéia da razão pura da qual temos um saber e que está justificada por uma lei apodítica da razão prática. Mesmo sendo um postulado da razão pura, ela é intimamente ligada à lei moral, sendo condição de possibilidade desta, e por isso ganha realidade objetiva.

²³ “Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur (was die vernünftigen Wesen betrifft), die Form einer Verstandeswelt, d. i. einer übersinnlichen Natur verschaffen, ohne doch jener ihrem Mechanism Abbruch zu tun.” (KANT, 1956, p. 156; A 74)

Assim, a bondade e a maldade das ações estão sujeitas ao crivo da lei moral e só por ela são julgadas como tais, tendo em vista o fim moral. A moralidade e a humanidade como sua realizadora são os únicos outeiros onde a dignidade pode ser assentada.

[U10] Comentário: Outra formulação do I.C.

1.3 O dever e os postulados: imortalidade da alma, Deus e progresso

O objeto da lei moral que determina a vontade é o sumo bem. A possibilidade de realização do sumo bem depende, por sua vez, da possibilidade das idéias da razão pura. Essas idéias são supostas para viabilizar uma necessidade da razão prática de considerar a possibilidade do sumo bem como fim último da lei moral. As idéias da razão das quais Kant fala aqui são a liberdade, a imortalidade da alma e Deus. Quanto à primeira, já vimos que é deduzida imediatamente da lei moral e é condição de possibilidade para a mesma, sendo o único saber sem evidência empírica, mas conhecida apenas mediante o fato da razão que é a lei moral, com a qual é ligada umbilicalmente. As demais são exigências da própria razão pura na sua faculdade prática, fundadas no dever de fazer do sumo bem o objeto da vontade.

[U11] Comentário: Gancho para a Filosofia da História: realização das disposições originárias, da união entre virtude e felicidade, e de uma perfeita constituição política. Ver BECK.

Tratando dessas duas últimas, elas são postulados, ou seja, proposições da razão pura prática que podem ser pensadas sem, com isso, implicarem um alargamento da razão no campo especulativo. Para Kant, não se trata de objetos supra-sensíveis dados, o que de maneira alguma é fornecido para a razão, mas de um incremento proveniente da sua faculdade prática.

Portanto não se trata de nenhuma ampliação do conhecimento de objetos supra-sensíveis dados, mas de uma ampliação da razão teórica e do conhecimento da mesma em relação ao supra-sensível em geral, na medida em que ela, ao ser coagida a conceder que tais objetos existem, sem todavia os determinar mais proximamente, por conseguinte, sem ela mesma poder ampliar esse conhecimento dos objetos (que agora lhe foram dados a partir de razões práticas e somente para o uso prático), a razão teórica pura, portanto, para a qual todas aquelas idéias são transcendentais e sem objeto, deve esse incremento unicamente à sua faculdade prática pura. Aqui elas se tornam imanentes e constitutivas, enquanto elas são fundamentos da possibilidade de tornar efetivo o objeto necessário da razão prática pura (o sumo bem), uma vez que sem isso elas são transcendentais e são princípios meramente regulativos da razão especulativa, que não lhe impõem admitir um novo objeto para além da experiência mas somente aproximar-se da completude de seu uso na experiência.²⁴ (2002b, p. 217)

Na determinação da vontade pela lei, os postulados são condições subjetivas para a realização do dever e devem ser considerados unicamente em relação à lei moral; eles produzem uma certeza quanto à efetividade desta lei em um mundo dominado pelas leis da simples causalidade empírica, com a qual o ser humano atesta sua dignidade. A questão prática não é de todo abrangida no sistema crítico da razão pura, que somente pode “adiantar os princípios de possibilidade” de determinação da razão na esfera prática (TERRA, 2003, p. 68). Todavia, o que é possibilidade para a razão pura na sua faculdade

²⁴ “Also war es keine Erweiterung der Erkenntnis von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntnis derselben in Ansehung des Übersinnlichen überhaupt, so fern als sie genötigt wurde, dass es solche Gegenstände gebe, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen, mithin dieses Erkenntnis von den Objekten (die ihr nunmehr aus praktischem Grunde, und auch nur zum praktischen Gebrauche, gegeben worden) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transzendent und ohne Objekt sind, lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden sie immanent und konstitutiv, indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das notwendig Objekt der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen, da sie, ohne dies transzendent und bloss regulative Prinzipien der spekulativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Objekt über die Erfahrung der Vollständigkeit zu näheren, auferlegen.” (KANT, 1956, p. 268; A 244)

de conhecimento é, na sua faculdade prática, ou seja, no uso prático de seus princípios para determinar a vontade, uma necessidade para a autodeterminação da razão.

1.3.1 Imortalidade da alma

A efetivação da moralidade encontra na própria lei moral o seu primeiro obstáculo: a consciência da lei moral põe ao ser humano um alvo tão digno quanto distante de ser alcançado em um tempo de vida sobremodo curto que o agente tem à sua disposição.

A sublime moralidade exigida pela razão na determinação da vontade faz o ser humano esbarrar numa incapacidade de adequar-se perfeitamente à lei, tendo em vista o curto tempo que lhe é prestado para tal feito, pois a lei da santidade, a lei da moralidade, exige uma conformidade plena das máximas da vontade com a sua pureza. Uma vontade santa, contudo, é inalcançável para aquele que não tem em sua natureza uma submissão completa e a todo tempo das máximas em relação à razão. Não obstante, o dever também é dever de fazer do sumo bem o objeto da vontade, pois a lei necessita que o bem supremo seja possível, sem o que o esforço da razão em estabelecer princípios práticos à vontade caia em um lânguido despropósito que beira a ineficiência.

A razão na sua faculdade prática postula, com isso, a idéia da imortalidade da alma como um progresso para o moralmente melhor, um progresso que avança ao infinito para a realização de uma vontade cada vez mais santa. É pensando em uma gradual e ascendente conversão da vontade para os puros “princípios” da razão que se admite essa jornada

infinita, que tem como ponto final a consumação da moralidade defendida por Kant (2002b, p. 198; A 220).

A utilidade subjetiva desse postulado é inegável. Segundo o modo em que a imortalidade da alma influencia a determinação da vontade pela razão, tal é o que acontece com a humanidade ao ser compelida pela natureza a alcançar a máxima desenvoltura das suas disposições consubstanciada em uma moralidade possível. Aventamos até a hipótese, sustentada também por comentadores, da concepção e formulação desse postulado da imortalidade da alma ser um fruto direto da consideração da imortalidade da humanidade na Filosofia da História, preenchendo a lacuna apontada pela objeção de que as gerações anteriores trabalham para as futuras, não podendo assim usufruir da colheita de seus esforços (MORAIS, 2000, p. 617; PHILONENKO, 1986, p. 86).

O progresso infinito só é possível por uma **personalidade infinita**, isto é, por uma imprecável faculdade de determinação da vontade abster-se da matéria. A “esperança” do agente em estar conforme com os princípios incondicionados de determinação é o que concede perseverança a uma vontade que se quer santa (HERRERO, 1991, p. 72).

[U12] Comentário: Personalidade infinita só é útil para um sumo bem transcendente.

1.3.2 Deus

Discorrendo **agora da idéia de Deus, mesmo ao buscar a realização da lei moral incansavelmente, o ser humano não tem nela a garantia da felicidade, mas a união necessária entre moralidade e felicidade constitui o sumo bem no mundo**, e este deve ser possível de ser produzido através da liberdade. Tal garantia não ocorre por ser a felicidade a

[U13] Comentário: Sumo bem moral.

realização máxima dos desejos e da vontade do agente em uma suposta concordância dos fins da natureza com os seus próprios. Para que essa concordância ocorra, afirma Kant, seria necessário que o ente racional fosse, ao mesmo tempo, “causa” deste mundo e da natureza nele contida, o que obviamente não é o caso por ser ele próprio membro da natureza (2002b, p. 201; A 224).

Deus, então, figura como o autor do mundo e também como vínculo entre a moralidade e a felicidade, já que a natureza passa a ser originária de uma causa que dispõe o mundo de maneira que ele venha a corroborar os fins morais do ser humano. A causa do mundo, que é distinta dele, agora possibilita que aquele contenha uma causalidade congruente com a causalidade da moralidade.

Nessa concordância entre os fins da natureza e os fins do ser racional finito, a natureza empírica assume uma posição de condição útil para que o ser humano possa realizar o sumo bem proposto pela razão. Toda a natureza é disposta no sentido de viabilizar a moralidade, sendo a humanidade na pessoa de cada um o fim último da natureza e, conseqüentemente, o seu próprio. A natureza, portanto, é apenas um meio para que a razão prática seja efetivamente livre no mundo, pois, na mesma medida em que o conjunto de coisas é também um agregado sistematizado pelo entendimento, a disposição prática é “naturalizada” por um caráter inteligível influente no mundo sensível (ZINGANO, 1989, p. 249-50). Quando o ser humano consegue fazer prevalecer sua razão na determinação da vontade contra todos os móveis empíricos, a natureza e as leis que a regem passam a ser aliadas na consecução do fim moral.

A moral sustentada por Kant, com esses esclarecimentos, perfaz a condição “racional” para a felicidade, sendo esta o fim natural de todo ser humano (2002b, p. 210; A 235; 2002a, p. 71; BA 69).

Além disso, como ser de máxima perfeição, Deus é um exemplo a ser seguido pela vontade na disposição de suas máximas, pois para uma determinação absoluta é necessária uma finalidade absoluta, e Deus, como governante moral do mundo, é um exemplo a ser seguido por todo agente racional que se interessa pela moralidade. Deus, como “idéia” na argumentação kantiana, gera uma motivação interior para a vontade que é determinada pela razão prática, unindo à idéia de perfeição moral o conceito de vontade livre (KANT, 2002b, p. 42; BA 29).

A esse novo papel não se soma que Deus possa dispor da humanidade conforme os seus intentos, já que a humanidade, na pessoa de cada um como fonte da lei moral, é um fim em si mesma e nunca pode servir de meio para algum outro fim que não seja determinado de maneira autônoma quando se trata da moralidade. O sumo bem, como totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura, é uma comunidade natural de única responsabilidade do agente em realizá-la e não mais um dom de um Deus que faz justiça por remissão. O postulado da existência de Deus, tal como o postulado da imortalidade da alma, está intimamente ligado ao dever por contribuir para a realização do sumo bem no mundo, que é o fim último da lei moral, a lei da liberdade.

Fica claro que as idéias da metafísica tradicional, colocadas como postulados da razão pura em seu exercício prático, exercem uma simples função de instrumento na sistemática de Kant na medida em que são de máxima utilidade na consecução de um fim moral que é inerente ao ser humano. Nesse caso, a teologia é concebida simplesmente sob o

ponto de vista moral, e Deus, do qual é menos necessária a demonstração de sua existência do que a possibilidade de ser pensado, ganha uma realidade unicamente por consequência de um interesse da razão em fazer de seus princípios determinantes a força motriz de uma vontade que vislumbra nos seus fins uma “concordância” com os fins da natureza e se vê, desse modo, completamente imbuída da busca de realização do soberano bem no mundo (SALA, 2002, p. 175). A quimera que Kant acusou envolver os predecessores é desfeita em uma virada conceitual que anula a manipulação do mundo por parte de Deus e o coloca como um utensílio do qual a razão lança mão para ser capaz de exteriorizar uma lei moral universal que seja imanente, adquirindo essas idéias – a da imortalidade da alma também é arrolada – realidade objetiva unicamente por referência à prática da lei moral, sem nenhum fim especulativo.

A possibilidade da efetivação do sumo bem está intrinsecamente ligada às idéias da razão. Este mundo, contudo, não é um campo fértil para a promoção da felicidade, o que emperra o desenrolar em direção ao máximo progresso moral, pois, subjetivamente, a razão não concebe uma interconexão, que deve ser exaustiva, entre as causalidades que se dão no mundo com tão distintas leis; mas a virtude, que provém da lei moral e deve ser somada à felicidade para a promoção do sumo bem, torna a humanidade digna da última apenas em um tempo distante, o que leva a efetivação do sumo bem para um tempo futuro que necessita de uma esperança o mais durável possível para ser alcançado pela razão; enquanto a moralidade é uma **efetividade**, a felicidade é uma promessa para a vontade de um ser racional finito.

[U14] Comentário: Em *Idéia* a moralidade é uma efetividade para esse mundo, mas em *Paz* continua sendo uma promessa.

Tentamos, ao longo desse primeiro capítulo, dar um tratamento introdutório aos conceitos da Ética que são pertinentes a nossa pesquisa. O tratamento dado às idéias da razão pura é reapropriado de maneira próxima mas diversa, em virtude do primado prático concedido a essas mesmas idéias, agora consideradas como postulados da razão no seu uso prático. Houve uma abordagem inicial da idéia de progresso, já manuseando os escritos concernentes à Filosofia da História, o que servirá a uma abordagem mais incisiva no terceiro capítulo.

2 Ética e Filosofia da História

No capítulo que se segue, será feita uma transição do campo da moral, da reflexão ética, para o da Filosofia da História. O argumento vai seguir as linhas genéricas de uma relação de continuidade entre esses dois campos.

A amplitude da reflexão ética somente pode ser entendida se levada em consideração o âmbito da Filosofia da História, seus horizontes e suas implicações conceituais; essa é nossa defesa principal. Para tanto, começaremos tratando da idéia de progresso para depois nos determos, principalmente, na obra *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de 1784, apontando para o conceito chave da insociável sociabilidade e lançando mão de outras obras de Filosofia da História; o que acarretará, por fim, uma abordagem da esfera pública como espaço de legitimação racional da sociedade.

2.1 Progresso

Ao se considerar a idéia de Deus e postular sua existência, a razão somente busca satisfazer um anseio sob o qual jaz a noção de progresso. A idéia de um autor moral do mundo, de um regente que opera em favor daqueles que agem moralmente, é concebida tendo em vista que essa mesma razão pressupõe e conta com um constante progredir moral no desenrolar dos acontecimentos da vida.

O mesmo caso se repete com relação à idéia de imortalidade da alma: qual outro pano de fundo teria uma idéia que tem a função de manter a esperança por dias melhores? Que ajuda a sustentar a promessa de recompensa pelo esforço empreendido? Tal recompensa nada mais é que a efetivação de um melhor daquilo que se tem habitualmente, ou seja, um progresso.

Quanto à liberdade, nada mais impregnado pela noção de progresso nos escritos de Kant aqui elencados do que esse conceito. A liberdade é a força motriz do Iluminismo, do progressivo iluminar-se; é a característica *sui generis* do ser humano que possibilita a saída do estado de animalidade para o reino da dignidade racional, isto é, um passo adiante, um progresso.

Em nosso entender, a noção de progresso perpassa e é pressuposta em todos os postulados da razão prática.

Não obstante, há de se levar em consideração dois pontos problemáticos para se falar da idéia de progresso em Kant: (1) apresentação dispersa em várias obras, sem um tratamento cuidadoso em nenhuma delas²⁵, e (2) variação de sua acepção em diferentes

²⁵ Malgrado essa dispersão, é possível de se considerar o texto *Resposta à pergunta: o gênero humano está em constante progresso? (Reprise de la question: Le genre humain est-il en progrès constant?, In Kant – Opuscles sur l’histoire; tradução par Stéphane Piobetta. Paris: Flammarion, pp. 203-221, 1990a. Daqui por diante referido como *Progresso*)* como um escrito privilegiado para se discutir o tema do progresso. Apesar desse texto de Kant fazer parte da obra *O conflito das Faculdades*, que foi publicado em 1798, portanto um tanto distante do período ao qual nos propomos a dedicar nossa pesquisa, é temerário asseverar definitivamente a data de sua confecção, e é possível ainda cogitar sua concepção durante o período crítico. Aramayo (*apud* KANT, 1994, p. 79, n. 1) nos diz que a escrita do referido texto deu-se dois anos antes de sua publicação, ou seja, em 1796. Já Philonenko (1986, p. 177) coloca que mesmo sendo impossível determinar com precisão tal data, ainda sim crê que sua confecção tenha ocorrido no período crítico. Kant assevera nessa obra que “não se trata de uma questão sobre a história natural dos homens (saber se no futuro surgirão novas raças humanas), mas da *história moral*, e mais precisamente não segundo o *conceito de gênero (singulorum)*, mais segundo a *totalidade* dos homens unidos em sociedade sobre a terra e repartidos em diversos povos (*universorum*), quando se põe a questão de saber se a *espécie* humana (em geral) progride de maneira constante.” “D’ailleurs il n’est pas non plus question de l’histoire naturelle de l’homme (savoir si dans l’avenir surgiront de nouvelles races humaines), mais de *l’histoire morale*, et plus précisément non pas en suivant le *concept de genre (singulorum)*, mais selon la *totalité* des hommes unis en société sur terre et

obras durante os anos. Circunscrever-nos-emos, então, às passagens de *Idéia de uma História Univeral de um Ponto de Vista Cosmopolita*²⁶, 1784, buscando elucidar seus conteúdos e a concernência com o restante do trabalho feito anteriormente.

Na Segunda Proposição, Kant coloca: “Ela [a razão] não atua sozinha de maneira instintiva mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro.”²⁷ (KANT, 2003, pp. 5-6). Kant faz apelo à virtude e à razão prática para esboçar sua idéia de progresso e necessidade de considerá-la.²⁸ Ir de um grau de inteligência a outro nada mais é do que a passagem de um grau de animalidade característica do estado de natureza à civilidade e à moralização concernentes ao Estado regulado por leis. “O que potencializa a Filosofia a admitir um progresso sem barbáries [...] é nada mais nada menos que a razão prática ela mesma.”²⁹ (PHILONENKO, 1974, p. 447).

répartis en divers peupels (*universorum*), lorsque'on pose la question de savoir si l'espèce humaine (en général) progresse de façon constante.” (KANT, 1990a, pp. 203-204). Kant aborda brevemente três concepções de progresso: (1) terrorista, (2) eudemonista e (3) abeterista. O primeiro Kant diz que (1) o contínuo progresso para o pior tem como efeito inexorável a extinção da humanidade, pois ela se destruiria a si mesma; o segundo prega (2) o progresso constante em direção ao bem, mas para isso conta com um grau de liberdade e bondade no indivíduo que são insustentáveis; e, por fim, o terceiro concebe (3) uma trajetória da humanidade marcada pela inércia, continuamente desfazendo com sua próprias mãos o bem que havia antes erigido e voltando ao estado anterior, em nada alterando seu estado no final das contas. Cf. *Progresso*, 1990a, pp. 205-207.

²⁶ Daqui por diante referida como *Idéia*. A tradução utilizada para citações é a de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. –2ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003, acompanhada do trecho correspondente da edição alemã *Idee zu einer allgemeinen geschichte*; In Kant's Werke, Frankfurt: Shurkamp Verlag, 1964, Band XI, pp. 33-50. Quando utilizada uma outra tradução, será referida expressamente.

²⁷ “Sie [Vernunft] wirkt aber selbst nicht instinktmässig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählich fortzuschreiten.” (KANT, 1964, p. 35; A 389)

²⁸ Dentre os argumentos a favor do progresso lembramos a ocasião em que é publicado seu texto contra Mendelssohn, por advento da publicação de *Jerusalém*. Cf. Philonenko, 1974, p. 450.

²⁹ “[...] ce qui pousse le philosophe à admettre un progrès sans barrières [...] est ni plus ni moins que la raison pratique elle-même.” Philonenko ainda afirma que há dois movimentos em *Idéia*: (1) progresso movido pelas paixões que acontece no homem mas sem o homem, proposições I – VI, e (2) utopia que é perseguida, aí sim, pelo homem, proposições VII – IX. “[...] L'Idée pour une histoire universelle au point de vue cosmopolitique introduit un système de doubles portes, Il y a en effet un premier moment vers le progrès qui correspond au jeu des passion et qui, pour ainsi dire, s'effectue en l'homme sans l'homme, le conduisant à une totalité morale extorquée, mais effective. Puis il y a les portes étroites : pour aller plus loin, alors que la conclusion de

A idéia de progresso é uma decorrência necessária da reflexão empreendida na *CRP*, identificando-o com o sentido de Iluminismo (*Aufklärung*). Considerando o ambiente de pujante avanço tecnológico e científico, Kant assimila as tendências de seu tempo e concebe o progresso como sendo intermediariamente técnico e essencialmente moral (PHILONENKO, 1974, p. 436). Desse modo, o jogo natural das paixões dá lugar a algo mais sublime mediante a anulação das mesmas e a constituição de uma totalidade moral.

Mais adiante, em outra proposição, Kant dirá:

Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*.³⁰ (KANT, 2003, pp. 8-9)

Há dois fatores principais constituintes do progresso humano que são a razão da natureza e a vontade moral dos homens. Contrariando uma primeira impressão, consideramos que esses fatores não são de nenhuma maneira opostos, mas sim complementares.

la sixième proposition ne parle plus de progrès, mais seulement d'approximation [...] elle fait intervenir l'homme." (1974, p. 446).

³⁰ "Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kaultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet, un selbst durch forgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in Bestinnte praktisch Prinzipien, und so eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann." (KANT, 1964, p. 38; A 393)

[...] quando Kant invoca a razão da natureza é para dar a nossa convicção em um progresso moral da humanidade um fundamento realista. [...] falta-lhe igualmente reconhecer que, se a natureza pode forçar o homem a entrar no seio de uma sociedade [regida por leis], na qual o antagonismo das paixões e das inclinações é contido e limitado pelas normas universais, favorecendo assim a eclosão da cultura e o desenvolvimento das luzes, é então plausível que, sob o efeito dessa cultura, a humanidade tome lentamente consciência de sua destinação moral e dos meios que permitirão à espécie [...] atingi-la mais rapidamente.³¹ (MORAIS, 2000, p. 619).

Um passo mais adiante percebemos que, em *Idéia*, a idéia de um progresso moral da humanidade está intimamente ligada ao estabelecimento de manutenção de um Estado regido por leis republicanas e, como se isso não bastasse, um bom relacionamento entre os Estados mediante uma constituição cosmopolita que possibilite uma convivência pacífica entre todos os habitantes dessa terra.

O que o Estado sem finalidade dos selvagens fez – ou seja, travou todas as disposições naturais em nossa espécie, mas finalmente, por meio dos males, onde ele a colocou, obrigou-a a sair desse Estado e entrar na constituição civil, na qual todos aqueles germes podem ser desenvolvidos -, faz também a liberdade bárbara dos Estados já constituídos, a saber: que por meio do emprego de todas as forças das repúblicas (*gemeines Wesen*) em se armar umas contra as outras, que por meio das devastações ocasionadas pelas guerras, mas ainda mais por meio da necessidade permanente de estar de prontidão, na verdade impede-se o pleno desenvolvimento das disposições naturais em seu progresso, mas, por outro lado, também os males que surgem daí obrigam nossa espécie a encontrar uma lei de equilíbrio para a oposição em si mesma saudável, nascida da sua liberdade, entre Estados vizinhos, e um poder unificador que dê peso a esta lei, de modo a introduzir um Estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados – que não elimine todo perigo, para

³¹ “Lorsque Kant invoque la ruse de la nature, c’est pour donner à notre croyance en un progrès moral de l’humanité un fondement *réaliste*. [...] il faut également reconnaître que, si la nature peut forcer l’homme à entrer au sein d’un État de droit où l’antagonisme des passions et des penchants est contenu et limité par des normes universelles, favorisant ainsi l’éclosion de la culture et le développement des lumières, il est alors plausible que, sous l’effet de cete culture, l’humanité prenne lentement conscience de sa destination morale et des moyens qui permettraient à espèce [...] d’y parvenir plus rapidement.”

que as forças da humanidade não adormeçam, mas que também não careça de um princípio de igualdade de suas ações e reações mútuas, a fim de que não se destruam uns aos outros.³² (KANT, 2003, pp. 15-16)

Nessa passagem entrevemos uma questão de sobrevivência sendo considerada. Racionalmente, é perceptível e temido que os seres humanos exterminem-se uns aos outros através de seus incessantes conflitos senão se guiarem por propósitos e princípios racionais que, além de garantir a continuidade da espécie em um primeiro momento, aludem a um desenvolvimento progressivo da razão e da liberdade.³³

A idéia de um progresso é intimamente ligada à garantia da liberdade em sociedade e ao contínuo cultivo da razão, em contraposição às mazelas do estado de natureza no qual vemos reinar a selvageria das paixões, levando o ser humano à completa penúria e destruição. No mais, a idéia de progresso pode ser assimilada a uma questão de auto-preservação, de manutenção da vida racional sobre a terra.

32 “Was also der zwecklose Zustand der Wilden tat, dass er nämlich alle Anlagen in unserer Gattung zurück hielt, aber endlich durch die Übel, worin er diese versetzte, sie nötigte, aus diesem Zustande hinaus und in eine bürgerliche Verfassung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können: das tut auch die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten, nämlich: dass durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegen einander, durch die Verwüstungen die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Notwendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten, zwar die völlige Entwicklung der Anlagen in ihrem Fortgange gehemmet wird, dagegen aber auch die Übel, die daraus entspringen, unsere Gattung nötigen, zu dem an sich heilsamen Widerstande vieler Staaten gegen einander, der aus ihrer Freiheit entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichts auszufinden, und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck gibt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen; der nicht ohne alle Gefahr sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Prinzip der Gleichheit in ihrer wechselseitigen Wirkung und Gegenwirkung, damit sie einander nicht zerstören.” (KANT, 1964, p. 44; A 401-402)

33 Em um trecho seguinte será colocado que “atualmente os Estados se encontram numa relação tão artificial entre si que nenhum deles pode negligenciar a cultura interna sem perder em poder e influência diante dos outros; assim os propósitos ambiciosos asseguram bem, se não o progresso, ao menos a manutenção dessa finalidade da natureza.” (KANT, 2003, p. 18) “Jetzt sind die Staaten schon in einem so künstlichen Verhältnisse gegen einander, dass keiner in der inneren Kultur nachlassen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluss zu verlieren; also ist, wo nicht der Fortschritt, dennoch die Erhaltung dieses Zwecks der Natur, selbst durch die ehrsüchtigen Absichten derselben ziemlich gesichert.” (KANT, 1964, p. 46; A 405)

2.2 Da moral à Filosofia da História

A partir da distinção entre conhecer e pensar³⁴ Kant coloca que os indivíduos podem admitir idéias que tornam possíveis, no plano prático, uma vida com sentido. As idéias da razão prática são como que úteis para a consecução do fim prático da mesma; são postulados que são pensados e admitidos pela faculdade prática da razão, mas não são passíveis de serem conhecidos. Na *CRP*, Kant cita três idéias desse tipo que são a liberdade, a imortalidade da alma e Deus.³⁵ Quanto a primeira, sua realidade é tratada, sob dois enfoques distintos é verdade, tanto na *FMC*³⁶ quanto na *CRP*³⁷. Cabe ao assunto dessa parte da pesquisa explicar como as duas outras são significativas na Filosofia da História.

Lançando mão do postulado da imortalidade da alma, Kant procura uma alternativa para que a longa busca pela completa efetivação da lei moral do mundo por parte do indivíduo não seja tomada por um desânimo fulminante. Para que o sujeito livre e conhecedor da lei moral possa gradativamente se aproximar da perfeita execução dos ditames da razão no determinar suas ações, é necessário postular uma vida futura além desse mundo na qual ele poderia não só se aproximar cada vez mais da santidade da referida lei (cf. p. 29), como também poderia esperar colher os frutos das retas ações praticadas durante a vida.

Como estratégia de fomento do agir moral, a imortalidade da alma também é um postulado que auxilia na concepção de uma vida e de um mundo com sentido, que os

³⁴ *Conhecer* é determinar por leis naturais um objeto e compreende-lo na espaço-temporalidade como auxiliar dos conceitos fundamentais e *pensar* é, de um lado, conceber a totalidade acabada das substâncias em si e, de outro, a unidade do mundo natural e humano conforme as aspirações moralmente fundadas da humanidade. Cf. WEIL, E. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1998, p. 112, n. 2.

³⁵ Cf. 1997, p. 398 a 417; A 434 / B 462 a A 461 / B 489.

³⁶ KANT, 2002a, p. 85; BA 87-88.

³⁷ KANT, 2002b, p. 55; A 58.

resultados de sua conduta poderão corresponder à pureza da intenção de suas ações e seu esforço não será eternamente meritório e vão³⁸, que a crença em suas aspirações não serão frustradas.

O papel que a imortalidade da alma desempenha na Ética, a espécie o faz na Filosofia da História.³⁹ Kant mesmo se coloca nestes termos:

[...] as gerações passadas parecem cumprir suas penosas tarefas somente em nome das gerações vindouras [...] e que somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra que uma longa linhagem de antepassados [...] edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou. E por enigmático que isso seja, é, entretanto, também necessário, quando se aceita que uma espécie animal deve ser dotada de razão e, como classe de seres racionais, todos mortais, mas cuja *espécie é imortal*, deve todavia atingir a plenitude do desenvolvimento de suas disposições.⁴⁰ (KANT, 2003, pp. 7-8) (grifo nosso)

“A moral conduz à Filosofia da História”.⁴¹ A espécie, então, perfaz a **condição de possibilidade** para que o indivíduo creia na exequibilidade desse fim, dessa idéia dada *a priori* pela razão, e persiga incondicionalmente, sem esmorecer jamais, a realização de uma comunidade de seres regidos por leis racionalmente fundamentadas, garantindo assim a

[U16] Comentário: Em algum texto de comentador há essa expressão.

³⁸ Cf. *CRPr*, p. 197; A 219ss; e Weil, 1998, p. 113. Na referida passagem da *CRPr*, Kant trata da consecução do sumo bem e, para tanto, aborda a questão dos postulados da imortalidade da alma e de Deus. Quanto ao nosso interesse, cabe salientar que restringiremos nossa investigação à consequência que tais postulados têm para sua Filosofia da História, não discorrendo, portanto, sobre sua função no campo moral tomado em específico; o que será discutido no ponto 3.2, pp. 84ss.

³⁹ ARAMAYO, 1992, p. 92, n. 105. Cf. também GOLDMANN, L., *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*. Zurich: Europa Verlag, 1945, p. 292. Há também uma versão em francês: *Introduction à la philosophie de Kant*. Paris: Gallimard, 1967 e outra em espanhol: *Introducción a la filosofía de Kant*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

⁴⁰ “[...] dass die ältern Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und dass doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können. Allein so rätselhaft dieses auch ist, so notwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Tiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Bollständigkeit der Entwicklung ihrer Anlagen gelangen.” (KANT, 1964, p. 37; A 391-392)

⁴¹ WEIL, 1998, p. 116.

coexistência das liberdades individuais e proporcionando o desenvolvimento das disposições. Trata-se da tarefa histórica de construir um sistema de leis demandadas no interesse da conservação própria⁴², num primeiro instante, e que possibilitem o crescente exercício da liberdade conforme a lei da razão, pois tal sistema de leis garante que o problema da responsabilidade possa ser posto para indivíduos racionais.

Na história, pois, não se trata, em primeiro plano, de efetivar a universalidade das máximas, mas de instituir um sistema de leis que possibilite a humanidade chegar ao alcance desse fim.

Isso somente se dá durante o progresso histórico e no âmbito coletivo, já que os indivíduos isolados não são capazes de levar tal intento a cabo. “Essa confiança, não

A fé na humanidade não só é indispensável, como é mais ainda um dever trabalhar para a consecução do fim prescrito pela razão quando consideramos a idéia de uma história que caminha em direção ao pleno exercício das liberdades individuais de modo não contraditório.

O sentido da história é delineado como a realização da moral e da liberdade racional sob leis.⁴⁵ A história é movida por interesse e dever (cf. pp. 62ss) : o primeiro, mediante as paixões, lança os homens nessa empresa que lhes alimenta a esperança por dias melhores, o segundo, mediante a liberdade, obriga-os a perseguir, se podemos nos expressar assim, um fim que é prescrito pela razão.

No que concerne ao postulado da existência de Deus, Kant declara que a possibilidade de um supremo criador moral possibilita ao homem ter a confiança de que os resultados de suas ações serão compatíveis com os acontecimentos que transcorrem no mundo natural. É sobre esse mundo que ele, como indivíduo racional e finito, não tem controle e não somente ele, mas a humanidade em sua inteireza. Diante, então, da condição de fiéis seguidores da lei moral, o postulado da existência de Deus está garantindo assim a consecução de uma comunidade moral pautada por princípios de virtude; nestes termos Deus seria o fiador, no âmbito subjetivo, do bem máximo buscado pelos indivíduos.⁴⁶

Em se tratando do postulado da existência de Deus, este é considerado como o autor moral do mundo, aquele que garante uma conexão exata entre os intentos morais da humanidade e os acontecimentos naturais próprios desse mundo.

aufzugeben; noch weniger aber eine moralische, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonstrative-unmöglich ist, Pflicht wird." (KANT, 2002d, p. 97; A 276-277; 1964, p. 168; A 276-277)

⁴⁵ WEIL, 1998, p. 134.

⁴⁶ Cf. *CRPr*, p. 200, A 223ss. Cf. BECK, 1984, p. 251.

Ao dever cabe aqui somente o empenho para a produção do sumo bem no mundo, cuja possibilidade, pois, pode ser postulada, mas não é considerada pela nossa razão como pensável senão sob pressuposição de uma *inteligência suprema*.⁴⁷ (KANT, 2002b, p. 245; A 226-227) (grifo nosso)

E salienta também:

[...] uma tal justificação [...] da *Providência* não é um motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo. De que serve enaltecer a magnificência da sabedoria da criação num reino da natureza privado de razão, de que serve recomendar a sua observação, se a parte da vasta cena da suprema sabedoria que contém o fim de todas as demais – a *história do gênero humano* – deve permanecer uma constante objeção cuja visão nos obriga a desviar os olhos a contragosto a desesperar de encontrar um *propósito racional completo*, levando-nos a esperá-lo apenas em um outro mundo?⁴⁸ (KANT, 2003, pp. 21-22) (grifo nosso)

O postulado de Deus, portanto, se comporta como uma garantia da razão ao indivíduo que busca um sentido racional para os acontecimentos no mundo e lhe permite, mesmo diante da decepção do presente, esperar que se realize em um tempo futuro um propósito racional completo na história do gênero humano. A necessidade do postulado surge do próprio imperativo categórico; sem a pressuposição daquele, o objeto de uma vontade moralmente determinada seria impossível.

⁴⁷ “Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz [...]” (KANT, 1956, pp. 256-257; A 226-227).

⁴⁸ “Eine solche Rechtfertigung [...] Vorsehung – ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilft’s, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu perisen und der Betrachtung zu empfehlen: wenn der Teil des grossen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesen den Zweck enthält, - die Geschichte des menschlichen Geschlechts – ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen?” (KANT, 1964, p. 49; A 410)

O postulado é apenas uma máxima de conduta, para que o sujeito possa agir como se contasse com o apoio de um governante moral do mundo, pois se é dever dos indivíduos guiar suas ações com vistas a um objetivo, também a razão está autorizada, isso sem ferir sua conduta no campo teórico, a aceitar as condições com as quais é possível alcançá-lo, mesmo que não seja viável obter nenhum conhecimento delas (das condições).⁴⁹

No delineamento dos argumentos kantianos, então, vemos que Deus está a serviço da razão do sujeito racional finito. Isto é, mesmo lidando com resquícios argumentativos da tardia Idade Média, podemos perceber que Kant traça seu roteiro filosófico centrado no sujeito moral dotado de razão e consolida de maneira definitiva o debate filosófico que erige como azimutes os princípios racionais próprios da humanidade considerada como espécie.

2.3 A *insociável sociabilidade* - Uma análise da repercussão do conceito na Quarta, Quinta, Sexta e Sétima Proposições de *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*

Podemos agrupar o trecho compreendido entre a Quarta e a Sexta proposição de *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*⁵⁰ (1784) e classificá-lo como a parte na qual a regulação da liberdade dentro de uma sociedade regida por leis é

⁴⁹ ARAMAYO, 1992, p. 155.

⁵⁰ Daqui por diante referida como *Idéia*. A tradução utilizada para citações é a de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. –2ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003, acompanhada da referência da edição alemã *Idee zu einer allgemeinen geschichte*; In Kant's Werke, Frankfurt: Shurkamp Verlag, 1964, Band XI, pp. 33-50. Quando utilizada uma outra tradução, será referida expressamente.

tratada como assunto principal. A Sétima proposição trata também da liberdade regulada por leis, mas com referência a uma circunscrição mais abrangente, a saber: aquela da relação entre os Estados. Passaremos a discorrer sobre elas em seqüência.

Ao final da Sexta proposição, Kant coloca três requisitos para que a humanidade possa realizar a idéia de um supremo chefe justo por si mesmo: a exigência de “[1] conceitos exatos da natureza [...], [2] grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo e, acima de tudo, [3] uma boa vontade predisposta a aceitar essa constituição [...]”⁵¹ (KANT, 2003, 12). Acrescenta ainda ele que muito dificilmente esses três pontos coincidem e que tal confluência somente pode ocorrer após muitas tentativas frustradas.

Nas próximas seções percorreremos o caminho traçado por Kant ao longo das Quarta, Quinta, Sexta e Sétima proposições, enfatizando as passagens que mais nos pareceram pertinentes à temática de nossa pesquisa, que é o progresso moral da humanidade no transcorrer da história. Consideramos que a passagem transcrita no parágrafo anterior é altamente expressiva para nosso intento e, por isso, nas seções seguintes delinearemos os traços de nossa reflexão em torno de seu conteúdo.

2.3.1 A Quarta proposição

A obrigatoriedade de ser um bom cidadão é exigida nesse contexto por um corpo republicano de leis civis que regula a manifestação de uma característica muito singular da

⁵¹ “Dass sie auch diejenige sei, welche am spätesten ins Werk gerichtet wird, folgt überdem auch daraus: dass hiezu richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung, grosse durch viel Weltläufe geübte Erfahrungheit, und, über das alles, ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille erfordert wird [...]“ (KANT, 1964, p. 41; A 397)

natureza humana que é a “insociável sociabilidade”⁵². Este é o conceito com o qual identificamos uma tendência dos homens a entrar em sociedade e, sucessivamente, a agirem de maneira egoísta tentando tirar proveito das situações. Em um primeiro momento da história, o que já foi ilustrado com a parábola dos agricultores, os homens percebem que a vivência em sociedade é o que lhes permite realizar sua própria natureza, assegurando o desenvolvimento de seu trabalho e o desfrute daquilo que dele retira.

Entretanto, essa tendência associativa logo é superada por um modo de ação que visa apenas a satisfação própria dos querer egoístas, o que caracteriza assim um conflito generalizado entre as liberdades daqueles que compõe a comunidade, situação que é contrária ao ideal prático da razão.

A importância de um corpo civil concebido sob o viés republicano pode ser assinalada em dois pontos: (1) primeiro o estabelecimento de mecanismos legais que limitam e controlam o poder da autoridade governante (SOROMENHO-MARQUES, 1998, p. 455), atendendo assim o princípio da submissão de todos os integrantes da comunidade a uma lei comum, e, concomitantemente, (2) a regulação dos antagonismos de maneira pacífica.

Detenhamo-nos, pois, a essa altura do texto, no requisito aventado por Kant – grande experiência adquirida - e consideremos sua relevância salientando a importância da experiência no progresso moral da humanidade, isto é, no desenvolvimento de suas disposições originárias.

Parece-nos que depois de tanto avançar em suas proposições no que concerne ao roteiro de *Idéia*, Kant dá um passo atrás e reserva umas poucas palavras em sua Sexta

⁵² KANT, 2003, p. 8.

proposição para elencar os requisitos necessários para que tão audaciosos alvos sejam alcançados pela espécie humana no que concerne ao desenvolvimento de suas disposições naturais. Cabe, então, voltar à Quarta Proposição para podermos discorrer sobre o papel da natureza nessa grande empresa.

Citemos Kant:

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o *antagonismo* [insociável sociabilidade] delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade.⁵³ (2003, p. 8)

A concepção que seguiremos é a de que a insociável sociabilidade é o sintoma de uma conduta incitada por móbeis externos, o que fomenta as paixões do homem (PHILONENKO, 1986, p. 90). Esse sintoma é propulsor e não objetivo a ser perseguido e mantido. A influência das paixões se dá “da mesma maneira que ele afirma a força de sua liberdade selvagem”, entrando em contato, “e mais exatamente em conflito, com os outros indivíduos; e mesmo tendo tudo contra si, é que ele afirma a força de sua vontade [...]”⁵⁴ (RAULET, 1996, p. 37). A selvageria pode ser apreendida como falta de um treinamento da vontade que somente é estabelecido via confrontação entre os indivíduos e afirmação constante da razão no direcionamento daqueles estímulos.⁵⁵

⁵³ “Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmässigen Ordnung derselben wird.“ (KANT, 1964, p. 37; A 392)

⁵⁴ “[...] du fait même qu’il affirme la force de sa liberté indomptée [...] et plus exactement en conflit, avec les autres individus; c’est même avant tout contre eux qu’il affirme la force de sa volonté [...]”

⁵⁵ “O conceito central da Quarta Proposição é com efeito aquele da “resistência” (Widerstand). [...] é pelo fato da resistência àqueles que ele se choca [melindra] que o indivíduo desenvolve as faculdades de julgamento superiores e acede ao sentido das disposições morais.” (RAULET, 1996, p. 37-38). A parecença de tal colocação com a lei de atração e repulsão dos corpos concebida por Newton é nítida e figura como mais uma assimilação das ciências exatas empreendida por nosso autor em pauta. Confirmamos uma passagem de Kant: “[...] aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (Aufklärung), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo

Diante da comodidade e indolência do homem, a natureza o impele ao trabalho e à fadiga para que sua inteligência seja desenvolvida; para que ele perceba que sua maior tarefa como membro da humanidade é não permanecer ocioso e indolente frente aos objetivos que se apresentam diante das possibilidades originadas; tarefa que salta aos olhos pelo simples dote de suas disposições. O ser humano, então, está fadado ao melindre, ao confronto com o outro. Com a rotina desse processo, a razão tem satisfeito sua necessidade de ensaios e treinamentos para atender seus ideais. Esse é o caminho a ser percorrido pela humanidade.

As ferramentas utilizadas nesse processo são as paixões próprias do ser humano, enumeradas por Kant como “busca de projeção”, “ânsia de dominação” e “cobiça” (2003, p. 8; A 392). Sem elas, as disposições naturais próprias da humanidade permaneceriam em uma inércia de repouso. Já que o homem opta por viver cômoda e prazerosamente na fruição de suas paixões, ele sofre o revés da natureza que utiliza também suas paixões para promover um caminho contrário à simples vida prazerosa, promovendo o desenvolvimento de suas disposições originárias. Adotado o ponto de vista de suas necessidades, o homem age incitado por suas paixões e busca a satisfação daquilo que é do seu querer sem respeitar os ditames da razão e comportando-se mais como um animal do que como um ser racional portador de moralidade (PHILONENKO, 1986, p. 90).

Resgatemos uma passagem da Terceira proposição para enriquecer nosso trajeto: “Com efeito, a natureza não faz nada em vão e ela não é pródiga no emprego dos meios

as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados [...]”. “[...] da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet, und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien [...]“ (KANT, 2003, p. 9; 1964, p. 38; A 393)

para alcançar⁵⁶ seus fins” (KANT, 1990c, p. 72). Um fator determinante que distingue o homem de todas as outras criaturas é a posse de uma disposição bem particular, a saber, a razão. Como todas as outras, esta disposição é voltada a se desenvolver. Em contrapartida, ela inevitavelmente demanda mais tempo que as outras para “alcançar” sua completa realização (RAULET, 1996, p. 31).

O verbo utilizado também pelo comentador é *atteindre*, o que nos permite entrever como que um clamor da razão para ser *atendida* em seu pleito, no sentido de um desenvolvimento sempre necessário, pois, à diferença dos instintos, ela é infinita. A movimentação da humanidade, objetivando a idéia de uma constituição civil, é precedida por um clamor da razão que anseia por essa meta. É com o cumprimento dessa etapa que a razão concebe e fomenta sua gradativa afirmação frente às paixões egoístas que assolam os indivíduos.

Diante do já exposto, é inegociável a condição do ser humano como fim em si mesmo, diferentemente dos outros seres e coisas no mundo, isto é, não podendo servir apenas de meio para nenhum objetivo que seja.

Todavia, o que nos faz defender que o homem tem uma posição especial no conjunto das espécies para ser a única a não servir de meio para uma outra, mas apenas para si mesma? Kant mesmo nos dá essa resposta em *FMC* ao dizer que aquilo que constitui a condição à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tendo somente um valor relativo, mas um valor íntimo, é a moralidade. Esta, por sua vez, é a única condição que

⁵⁶ Em sua tradução de *Idéia*, Terra utilizou o verbo “atingir”: “A natureza não faz verdadeiramente nada supérfluo e não é perdulária no uso dos meios para atingir seus fins.” (KANT, 2003, p. 6). Contudo na passagem em alemão, “Die Natur tut nämlich nicht überflüssig, und ist im Gebrauche der Mittes zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch” (KANT, 1964, 36; A 390), não há verbo referente nem à opção de Terra, nem à opção de Piobetta, “En effet la nature ne fait rien en vain, et elle n’est pas prodigue dans l’emploi des moyens pour atteindre ses buts.” (Stephane Piobetta. *Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*; In *Opuscules sur l’histoire*. Paris: Flammarion, 1990b, pp. 69-89). Então, julgamos lícito lidar com as duas traduções conforme o andar do argumento, preservando a integridade do original.

pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo (Zweck [...] selbst)⁵⁷. A moralidade, e a humanidade, finaliza ele, “enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade”⁵⁸ (2002a, pp. 77-78; BA 77).

A lei moral provinda da razão de que somente a humanidade é dotada é que confere uma condição especial dos seres humanos em relação aos outros animais da natureza. No animal, ao contrário do homem que deve se comportar como seu Selbstzweck (fim em si), suas disposições se desenvolvem nele, mas sem ele (Philonenko, 1986, p. 88). A humanidade é a única espécie capaz de moralidade e por isso mesmo a única chamada por sua natureza a ser protagonista no desenvolvimento de suas disposições naturais, não ficando relegada a um papel de coadjuvante. “Como sujeito da lei moral, o homem tem o fim de sua existência em si mesmo. Dele não podemos perguntar de novo em vista de que outro ser ele existe, pois é fim em si mesmo [Selbstzweck]” (HERRERO, 1991, p. 64).

Ressaltando, então, o papel das paixões como ferramental da natureza para que as disposições naturais da espécie humana voltadas para o uso da razão se desenvolvam é tido como indispensável diante da situação cômoda preferida pelos seres humanos quando acomodados em sua preguiça. Com as paixões, aumenta-se a força das disposições naturais, multiplica-se a engenhosidade, estendem-se os domínios do entendimento e das técnicas e, por conseqüência⁵⁹, conduz-se ao desenvolvimento da razão (PHILONENKO, 1986, p. 93).

⁵⁷ Kant repete por duas (02) vezes consecutivas em um espaço de quatro (04) linhas a seguinte formulação neste trecho: “Zweck an sich *selbst* sein kann”. (grifo nosso)

⁵⁸ “Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.” (KANT, 1956, p. 68; BA 77)

⁵⁹ Por essa colocação podemos perceber a crença moderna de que o melhoramento moral seria produto do esclarecimento; ou melhor, que o esclarecimento compreendia tanto o avanço técnico como o moral.

2.3.2 A Quinta Proposição

A abertura da Quinta Proposição reza o seguinte: “O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é *alcançar* uma sociedade civil que administre universalmente o direito.”⁶⁰ (KANT, 2003, p. 10; grifo nosso)

As paixões são efemeridades (ilusões) que promovem uma busca desenfreada para sempre subjugar o outro no sentido de favorecer seus objetivos nem sempre muito nobres. Parece que o homem é enganado por sua própria ambição, lembremos a expressão de Kant (2003, p. 9) referindo-se a um “acordo patologicamente extorquido”, ao ser motivado a entrar no estado civil por não poder satisfazer todas as suas necessidades, e acaba por ser limitado em sua conduta por conta de suas pretensões.

Ao longo da Quarta proposição, o “meio apropriado (*zweckmässig*: conforme a um fim visado)”⁶¹ para canalizar e ultrapassar a individualidade particular e direcioná-la para uma convergência na universalidade da espécie é a sociedade civil. É sobre esse pilar que a Quinta Proposição é delineada (RAULET, 1996, p. 38).

Estamos, pois, diante de dois problemas na Quinta proposição: (1) a história universal dos homens se inicia com a socialização e com a constituição da sociedade civil, e (2) o problema fulcral, o delineamento da sociedade civil mediante regras universalmente válidas, ou, dito de outra maneira, a adaptação do homem ao homem no seio da organização social (RAULET, 1996, p. 38; PHILONENKO, 1986, p. 94). Quanto ao primeiro,

⁶⁰ “Das grösste Problemem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft.” (KANT, 1964, p. 39; A 394)

⁶¹ “[...] le moyen approprié (*zweckmässig*: conforme à la fin visée) [...]”

(1) Kant mesmo nos afirma em sua obra *Provável início da história humana*⁶² que a “discórdia” é que catalisa a entrada dos seres humanos em sociedade, fomentando uma idéia prática que é uma “disposição para a constituição civil e para a justiça pública”⁶³ (1990c, p. 158).

A natureza⁶⁴ tão recorrente nessas linhas é nada mais que a tomada de um uso heurístico do conceito para os propósitos concernentes à idéia de uma história como palco para o desenvolvimento das disposições originárias do ser humano. Esse argumento torna possível falar do desenvolvimento ativo das disposições originárias do ser humano sem ferir o núcleo crítico que marca a filosofia kantiana em seu período áureo.

A garantia que a natureza oferece para uma leitura da história caracterizada por um progresso moral com vistas ao melhor é o enfoque não puramente mecânico de seu conceito. Com efeito, um enfoque heurístico possibilita entrever, no emaranhado de acontecimentos considerados dispersamente e tido como contraditórios a essa visão de um

⁶² Conjectures sur les débuts de l’histoire humaine; In Kant – Opuscules sur l’histoire; traduction de Stéphane Piobetta. Paris: Flammarion, 1990a, pp 145-164. Daqui para frente referida como *Início*.

⁶³ “Mais, fait essentiel, là aussi prirent naissance les premiers rudiments de la constitution civile et de la justice publique [...]”. “[...] was aber das Vornehmste ist, auch einige Anstalt zur bürgerlichen Verfassung und öffentlicher Gerchtigkeit [...]” (KANT, 1964, p. 97; A 20). Kant menciona em sua obra *Início* (1990c, p. 157) que a primeira grande discórdia acontecida entre os homens foi entre aqueles que se ocupavam do pastoreio e os que se ocupavam da agricultura. Os pastores, que tinham no usufruto de seus animais uma fonte de sustento seguro, precisavam de vastas terras para manter seus rebanhos bem alimentados, evitando assim a depreciação dos animais por decorrência do desgaste natural das pastagens. Por sua vez, os agricultores lidavam com a desvantagem de estarem mais suscetíveis às intempéries do clima, o que causava uma maior instabilidade na produção de mantimentos, exigindo ainda deles uma vivência sedentária visando a propriedade do solo, fazendo-se imprescindível os recursos necessários para assegurar sua posse sobre tal localidade. Do encontro desses modos de produção distintos é que surge a discórdia: no momento em que os pastores se sentem limitados em sua liberdade pelo fato de os agricultores impedirem violentamente o acesso dos rebanhos a determinadas terras, demarcando-as e exercerem a posse exclusiva sobre elas, pois, a seu turno, os agricultores vêem sua produção ameaçada pelos animais que invadem seu plantio e destroem os frutos de tão árduo esforço. Como resultado, ocorreu a migração daqueles para pastagens que ainda não estavam sob a posse de ninguém e, por parte destes, houve a primeira forma de reunião em comunidade justamente com o intuito de salvaguardar suas propriedades de eventuais invasores.

⁶⁴ Raullet vai mais além e chega a dizer que “a sociedade civil nasce necessariamente (zwangsläufig); os homens somente consentem sob a coação [contrição] (Zwang) da natureza – de sua própria natureza é verdade.” “La société civile naît ‘nécessairement’ (zwangsläufig), les hommes n’y consentent que sous la contrainte (Zwang) de la nature – de leur propre nature em vérité.” (1996, p. 41)

desenvolvimento contínuo das disposições naturais, um fim a ser consumado pela humanidade em se tratando do apuramento de suas disposições (MORAIS, 2000, p. 607).

Kant mesmo chega a igualar, no campo da Filosofia da História, natureza e Deus, ou Providência como é nomeado em *Idéia*, mencionando na Nona proposição que

uma tal justificação da natureza – ou melhor, da Providência – não é um motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo. De que serve enaltecer a magnificência e a sabedoria da criação num reino da natureza privado de razão, de que serve recomendar a sua observação, se a parte da vasta cena da superma sabedoria que contém o fim de todas as demais – a história do gênero humano – deve permanecer uma constante objeção cuja visão nos obriga a desviar os olhos a contragosto e a desesperar de encontrar um propósito racional completo, levando-nos a esperá-lo apenas em um outro mundo? (KANT, 2003, pp. 21-22)

A natureza, então, é entendida como uma sabedoria providencial na qual “a possibilidade repousa sobre a existência hipotética de uma natureza supra-sensível da natureza e do mundo”⁶⁵ (MORAIS, 2000, p. 607). A partir de um ponto de vista cosmopolita, o ser humano adota uma leitura da história amparada pela natureza.

Não se pode encarar aqui a natureza como uma fonte de leis inexoráveis quando a relacionamos com as ações humanas. Podemos sim é encará-la metaforicamente e, olhando para o histórico de nossas ações, conceber um propósito a ser alcançado que é garantido por ela mediante seu propósito.

[...] do ponto de vista de Kant, pode ser observado que é legítimo falar de um plano da natureza revelado no estudo dos fenômenos pelo historiados tal como leis da natureza reveladas naquilo estudado pelo cientista. O que leis da natureza são para o cientista, leis da natureza são para o historiador. Quando o cientista descreve a descoberta de leis da natureza, ele não quer dizer que há um legislador chamado natureza; o que ele quer

⁶⁵ “[...] la possibilité repose sur l’existence hypotétique d’un substrat suprasensible de la nature et du monde. »

dizer é que os fenômenos mostram uma regularidade e ordenança que não somente podem mas devem ser descritas com tal metáfora.⁶⁶ (COLLINGWOOD, 1994, p. 95-96)

Não há nenhum alargamento da razão pura para objetos supra-sensíveis e não há também nada de extrínseco à moralidade fundamentada por Kant em seu período crítico.

O caminho para a constituição civil tem, em nosso entender, dois passos: o primeiro tratado na proposição anterior é de (1) uma contrição da razão para com o indivíduo, fazendo-o entrar em sociedade e, o segundo, tema mais próprio dessa Quinta proposição, é relativo a (2) uma coação de um poder legal legitimamente constituído no seio da sociedade civil, estruturada mediante leis universalmente válidas. Pois, “se a espécie deve atender sua destinação” tal acontecimento deve se dar em uma sociedade “sem que este antagonismo conduza o homem a invadir a liberdade do outro.”⁶⁷ (PHILONENKO, 1986, p. 94)

O fato, então, de estar em uma comunidade não necessariamente significa estar em uma situação de garantia de um exercício pleno da liberdade racional, mas sim apenas proporciona a vivência de uma liberdade grotesca que em nada difere da liberdade selvagem do estado sem lei que é caracterizada por uma situação de conflito perene, uma barbárie degradante da humanidade.⁶⁸

⁶⁶ “It may further be observed that from Kant’s point of view it was just as legitimate to talk about a plan of nature revealed in the phenomena studied by the historian as to talk about laws of nature revealed in those studied by the scientist, What laws of nature are to the scientist, plans of nature are to the historian. When the scientist describes himself as discovering laws of nature, he does not mean that there is a legislator called nature; what he means is that phenomena show a regularity and orderliness which not only can be but must be described in some such metaphor.”

⁶⁷ “Si l’espèce doit atteindre sa destination [...] sans que cet antagonisme conduise l’homme à empiéter sur la liberté d’autrui.”

⁶⁸ Kant expressará essa posição em *Paz* dizendo: “[...] o apego dos selvagens a sua liberdade sem lei de preferir brigar incessantemente a submeter-se a uma coerção legal a ser constituída por eles mesmos, por conseguinte preferir a liberdade insensata à racional, e consideramos como estado bruto, grosseria e degradação animalesca da humanidade [...]”. “[...] die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu konstituierenden, Zwange zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung ansehen, und als

Defendemos que “a razão começa a se desenvolver porque os instintos, que o homem tem em comum com os animais, não são suficientes para assegurar sua sobrevivência”⁶⁹ (RAULET, 1996, p. 42). A necessidade, então, advém de uma tomada de consciência do fato de não mais poder manter sua sobrevivência senão através de uma disciplina legal. A lei é a resposta da razão para que a avalanche de conflitos inevitáveis não arruíne a empresa de uma sociedade civil. Parece-nos que, mediante os confrontos⁷⁰, a disposição que seria unicamente resistente seria a razão, desenvolvida como que por um processo depurativo. A partir de uma série incessante de exercícios provindos da experiência, a razão afirma-se cada vez mais no que concerne à fundamentação da ação mediante princípios universalmente válidos.

O resultado dessa atitude da razão deve ser um sistema de leis com validade universal que preserve e potencialize a riqueza do agir livre que é próprio dos seres humanos. “Deve-se conceber uma sociedade na qual a liberdade, além das ilusões

Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürrung der Menschheit betrachten [...]” (KANT, 1989, p. 38-39; B 31; 1964, p. 209; BA 31).

⁶⁹ “La raison commence à se développer pqrce que lès instincts, que l’homme a em commun avec lès aimaux, ne suffisent pas à assurer as survie.”

⁷⁰ No que interessa mais propriamente ao nosso tema, dessas primeiras formações comunitárias surge uma certa “disposição para a constituição civil e para a justiça pública” (KANT, 1990c, p. 158). Ressaltamos que o estado de natureza selvagem, no qual a liberdade é também uma não-liberdade para o outro, pode ser abandonado e aquela simples reunião de agricultores representa o início de uma idéia prática que se desenvolveu por toda a história da humanidade, pois aquele grupo de pessoas concordou mutuamente em se submeter a uma legislação que não era mais a vontade individual de cada um, mas deram início à legitimação da sociabilidade e da seguridade civil como efeitos benéficos de uma vontade coletiva que conhecemos hoje pelo nome de constituição civil (preferimos o uso de “seguridade”, seguindo a tradução francesa de Piobetta, ao invés de “segurança” objetivando o acento no aspecto social do convívio em comunidade). Esse estado de relativa paz, então, é precedido, e por que não ocasionado, por um estado de guerra que imperou no estado de natureza. Kant em *Paz* chegará mesmo a igualar esses dois últimos caracterizando o estado de natureza como um estado de ameaça permanente, sendo justamente a busca de uma seguridade o motivo pelo qual os homens formaram suas primeiras comunidades políticas. “O estado de paz entre os homens que vivem lado a lado não é um estado de natureza (*status naturalis*), que antes é um estado de guerra, isto é, posto que nem sempre uma eclosão de hostilidades, contudo [é] uma ameaça permanente destas.” (1989, p. 32). Há de se reconhecer que a guerra tem nesse contexto uma influência positiva no desenvolvimento da cultura através da história do gênero humano: o fato de mencionar o surgimento das primeiras comunidades, em um grau de importância maior que os meros conjuntos familiares, já deixa entrever o papel decisivo que tais hostilidades tiveram no desabrochar de um germe da espécie que é a disposição para a constituição civil.

passionais, possa se desenvolver sob leis exteriores perfeitamente justas”⁷¹ (PHILONENKO, 1986, p. 95). As forças somente se equilibram se as liberdades maximizadas responderem a um contrato de mesmo nível; a liberdade deve ser máxima, mas a força da lei “deve ser irresistível”, resultando não em uma limitação pura e simples da liberdade, mas em uma canalização que faz convergirem as liberdades individuais em prol de um fim que é a sociedade civil como celeiro do desenvolvimento das disposições naturais (RAULET, 1996, p. 39-40).

A instabilidade advinda da fatigante tensão de um jogo desregrado de liberdades se mostra completamente contrária ao objetivo primordial da união civil devidamente constituída. O objetivo que almejavam os indivíduos ao entrarem em tal estado era o de empregarem suas forças no exercício pleno da liberdade, sem grandes tribulações, revelando também uma disposição racional da humanidade para desenvolver uma constituição civil que regulasse as liberdades dos indivíduos e possibilitasse assim o progressivo desenvolvimento das disposições originárias da humanidade ao longo da história. Não acontecendo o esperado, faz-se necessário uma mudança. E ela acontece.

É nesse momento que aflora e torna-se premente a consciência da necessidade da paz.⁷² Contudo, a passagem ao estado civil não se deve somente a essa influência, mas também pela identificação da paz com uma dignidade racional. Pode-se considerar esse o ponto de inflexão, isto é, de convergência, no qual os indivíduos percebem a necessidade de constituírem um Estado que lhes seja propiciador de benefícios até então não alcançados de

⁷¹ “On doit donc concevoir une société en laquelle la *liberté*, au delà des illusions passionnelles, puisse se développer sous des lois extérieures parfaitement justes.”

⁷² Com relação a isso, Kant aproxima-se muito de Hobbes em se tratando desse ponto ao considerar “uma intervenção das pulsões elementares de sobrevivência [...] como fator decisivo para levar [...] os indivíduos a formarem o Estado” (SOROMENHO-MARQUES, 1998, p. 501).

maneira satisfatória: a paz e o exercício pleno da liberdade. Ambos estão mutuamente implicados, e isso é perceptível através da Filosofia da História.

O aperfeiçoamento institucional da humanidade progride impulsionado também por um entusiasmo da razão, colocando na pauta da história humana uma alteração do viver comunitário em conformidade com os imperativos racionais (SOROMENHO-MARQUES, 1998, p. 287). É justamente nesse novo modo de ação que respeita a legalidade de uma constituição fundada em princípios da liberdade, igualdade e dependência mútua da lei que os indivíduos progressivamente adquirem o hábito de realizar suas ações conforme os padrões racionais.⁷³ Disso dependem as forças motrizes do progresso.

2.3.3 A Sexta Proposição

Por experiência, os indivíduos já sabem que o simples fato de se reunirem em uma comunidade não garante nada muito diferente do que podem obter no estado de natureza. Um Estado, para perfazer as condições necessárias de um garantidor da paz e promotor da liberdade plenamente racional deve ser tal que seja regido por uma constituição republicana.⁷⁴

⁷³ O princípio da liberdade é mantido e os outros dois são desenvolvidos em *Paz*. Onde também é colocado que, com a constituição republicana “o homem é coagido a ser [...] um bom cidadão” (1989, p. 53).

⁷⁴ Posteriormente, em *Paz*, Kant definirá este tipo de constituição como aquela baseada na *liberdade*, na *igualdade* e na dependência de *todos* em relação a uma *única legislação* (1989, 127-8). Podemos entender as exigências postas por Kant aproximando-nos um pouco de seu contexto. A Europa do tempo histórico em que ele escreveu sua obra *A paz perpétua* era assolada por guerras que se sucederam à Revolução Francesa. Napoleão e seu exército fizeram dos países vizinhos um campo de batalhas sem fim. A Prússia estava em um caos social e econômico por conta dos constantes conflitos ocorridos em seu território ocasionados sobretudo pelo avanço das tropas francesas favorecido também pela pluralidade de feudos políticos, cada um com sua legislação e, em alguns casos, moeda própria, que compunham o território dos povos germânicos. O rei e a

Retomando o início de nosso estudo (cf. pp. 58ss), a Sexta proposição coloca a dificuldade de realizar essa idéia da razão que concerne a uma república perfeitamente justa e regida por leis universais e aventa mesmo sua impossibilidade. Vejamos os dizeres de Kant:

Ele [o homem] tem necessidade de um senhor que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres. Mas de onde tirar esse senhor? De nenhum outro lugar senão da espécie humana. Mas este é também um animal que tem necessidade de um senhor. [...] O supremo chefe deve ser justo por si mesmo e todavia ser um homem. Essa tarefa é, por isso, a mais difícil de todas; sua solução perfeita é impossível [...]. Apenas a aproximação a essa idéia nos é ordenada pela natureza.⁷⁵ (KANT, 2003, pp. 11-12)

A constatação até certo ponto pessimista de nosso autor em questão se dá porque em *Idéia* Kant confundiria ainda moral e política, ‘reino dos fins’ e constituição republicana: somente em 1785 na *FMC* é que haveria a separação restrita entre esses dois campos e justamente por essa não distinção entre o registro moral e do jurídico-político é que Kant teria tido dificuldades em solucionar o problema político da sociedade civil sadia

nobreza pouco sofriam com esse estado de guerra comparados ao povo exposto aos conflitos, sendo os menos prejudicados pela guerra os que mais a incentivavam. A miséria e a instabilidade política se faziam sentir de todos os lados por conta da violência generalizada. Apresentamos a reflexão de Czempie (1997, p. 34) buscando a contextualização da proposta de Kant na atualidade: “Quando principalmente as parcelas não ativas de uma sociedade são oneradas com o serviço militar e as conseqüências econômicas de uma política belicista (...), enquanto os cidadãos votantes ativos e ricos são protegidos desses ônus, o teorema de Kant não pode entrar em ação.” (CZEMPIE, 1997, pp. 121-42). Mesmo servindo para nossa reflexão, a apropriação do autor é indevida, pois Kant faz uma diferenciação entre república e democracia no que concerne à forma de governo e acusa esta de ser uma não-forma, e até um despotismo, em sentido estrito, já que a entende como originariamente não representativa, sendo o cidadão legislador e executor de suas leis. Isso leva à conseqüência de um cidadão ser punido pela vontade de todos contra a sua própria, faltando ao componente “todos”, a vontade daquele que foi punido, acarretando uma contradição com as próprias leis da liberdade (KANT, 1989, p. 36).

⁷⁵ “Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieses ist eben so wohl ein Tier, das einen Herrn nötig hat. [...] Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst, und doch ein Mensch sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich [...] Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.” (KANT, 1964, p. 40; A 396-397)

(notadamente na Sexta Proposição), mesmo a estrutura da solução estando já na Quinta proposição. Ao contrário, em 1795, falando agora de um texto de caráter eminentemente político, quando Kant volta ao problema político no *Primeiro Suplemento de À Paz Perpétua*, ele leva esse exame sobre uma distinção traçada entre direito e moral: desde então, e somente desde então, a solução considerada em 1784 e anulada pela aporia da Quinta proposição foi passível de assunção⁷⁶ (RENAUT, pp. 365-366).

Kant julga que apenas a aproximação a essa idéia de uma sociedade que administre universalmente o direito seja possível, justamente pelo fato de ter que contar com um soberano que seja justo por ele mesmo e, assim, seja o desfecho de uma cadeia interminável de pessoas que incorrem nos vícios e paixões enumerados acima⁷⁷. Mesmo tendo que lidar com essas agruras, a certeza dessa aproximação se deve à esperança na imortalidade da espécie para o perseguir incessante das idéias da razão. Vejamos como.

Apesar de ser já notória a influência do modelo da Física newtoniana na Quinta Proposição com sua utilização “de maneira heurística, ‘como se’ o conjunto da evolução pudesse ser explicado por encadeamento de causas e efeitos a partir de relações entre as forças”⁷⁸, é na Sexta Proposição que essa utilização fica mais clara e evidente (RAULET, 1996, pp. 39). Kant concede aqui toda sua significação à idéia de uma lenta e progressiva aproximação. Na composição das forças, a equação da lei e da liberdade não se faz plenamente justa jamais. A constituição civil perfeita é uma idéia, uma idéia de futuro que não somente esperamos alcançar, mas que trabalhamos para ela.

⁷⁶ Em *Paz*, Kant vai dizer que “o legislador não pode ser em uma e mesma pessoa ao mesmo tempo executor de sua vontade” (1989, p. 36). Com esse posicionamento, abre-se espaço para a concepção de mecanismos que regulem e limitem o poder daquele que está incumbido de sua execução dentro de um Estado. Podemos entender essa exigência relembrando que a Europa do século XVIII estava atravessada pelas estruturas feudais das monarquias absolutas e pulverização da legislação.

⁷⁷ Cf. p. 44.

⁷⁸ “[...] de façon heuristique, ‘comme si’ l’ensemble de l’évolution pouvait être expliqué comme un enchaînement de causes et d’effets à partir de rapports entre forces.”

Não fosse por essa idéia, o chamado para o trabalho mediante a falta completa de garantias de um resultado satisfatório chegaria a soar como zombeteiro e até expropriante. Contudo, a incompreensão não leva inexoravelmente à impossibilidade, pois a liberdade é um mistério e dela não podemos duvidar. Quanto à idéia de uma República perfeita, é “melhor (...) fazer novos esforços⁷⁹ para trazê-la a luz do que rejeitá-la como inútil sob o muito miserável e pernicioso pretexto de que ela é impraticável”⁸⁰; e mesmo se ela fosse reputada impossível, seria legítimo querê-la (PHILONENKO, 1986, p. 95).

Mesmo em um sistema crítico no qual as idéias da razão são circunscritas a um patamar de fé prática, elas não são tidas como produtos arbitrários e fantásticos. Elas figuram como prognósticos conjecturais de fundamentos a serem descobertos, para que sirvam de suporte às realidades a serem desveladas.

Façamos um breve paralelo entre a Filosofia da História e as disciplinas científicas. No que concerne às disciplinas do conhecimento empírico, nosso alcance é sempre limitado e relativo. O limite de nosso saber é delineado a partir do momento que vamos questionando sobre o porquê de cada coisa. Então, nesse limite, aquilo que ainda está por ser conhecido concede validade ao já apreendido e o longínquo insondável do incógnito se faz presente no processo investigativo. Pois bem, a confiança que o espírito humano tem no ainda incógnito e inescrutável é expressada pelas idéias da razão ao encarar o que está por ser descoberto como regido por leis firmes e seguras que ainda podem, e que provavelmente serão descobertas. Essa confiança que nos permite esperar pelos passos seguintes é que nos dá recursos para prosseguir a obra da investigação científica.

⁷⁹ Aqui novamente deparamo-nos com a noção de exercício e experiência.

⁸⁰ “[...] mieux [...] faire de nouveaux efforts pour la mettre en lumière, que la rejeter comme inutile, sous ce très misérable et perniciosus prétexte qu’elle est impraticable.”

Não obstante, por outro lado, a investigação científica seria um vão propósito, se não estivéssemos convencidos de que atrás dos limites de nossos atuais conhecimentos há lugar sempre para mais conhecimento. Os problemas científicos são sempre problemas de limites, e as idéias da

O que a humanidade deve fazer é muito claro: trabalhar⁸⁵ para o fomento de suas idéias e perseguir o mais possível os sonhos que a razão concebe de maneira coerente. A humanidade racionalmente considerada justifica a possibilidade da realização dessas idéias fundada sobre a eternidade; citemos Kant ao final da Terceira Proposição:

[...] se aceita que uma espécie dotada de razão e, como classe de seres racionais, todos mortais, mas cuja espécie é imortal, deve todavia atingir a plenitude do desenvolvimento de suas disposições.⁸⁶ (KANT, 2003, p. 8).

O problema de como conceber leis perfeitamente justas se não há um legislador em tal condição e por não sabermos exatamente o que é o homem, a pergunta transcendental por excelência, é direcionado à humanidade como espécie em 1784⁸⁷ (PHILONENKO, 1986, p. 96-97). Como essa destinação está inscrita na ordem natural, e não em algo transcendente, é levando em consideração a imortalidade da espécie que o homem pode esperar realizá-la, confiando em um legado de habilidades e realizações transmitido de geração para geração.

Kant mesmo nos diz que “parece que a natureza não se preocupa com que ele [o homem] viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por

⁸⁵ “O homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia. Ele quer viver cômoda e prazerosamente, mas a natureza quer que ele abandone a indolência e o contentamento ocioso e lance-se ao trabalho [Arbeit] e à fadiga, de modo a conseguir os meios que ao fim o livrem inteligentemente dos últimos.” “Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht, Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und untätigen Genügsamkeit hinaus, sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letztern heraus zu ziehen.“ (KANT, 2003, p. 9; 1964, p. 38-39; A 394)

⁸⁶ “Allein so rätselhaft dieses auch ist, so notwendig ist es doch, zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Tiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwicklung ihrer Anlagen gelangen.“ (KANT, 1964, A 391-392)

⁸⁷ É importante mencionar o transcórre do argumento de Philonenko no qual ele diz que a idéia da República platônica ultrapassa a humanidade e é apenas um princípio regulador que serve a uma trajetória assintótica (PHILONENKO, 1986, p. 97).

sua conduta, da vida e do bem-estar”⁸⁸ (KANT, 2003, p. 7). A natureza faz com que o ser humano se esforce e afrente esses problemas, mobilizando-se para resolvê-los, devido a uma necessidade racional, uma questão de sobrevivência.

É possível, então, perceber e averiguar os elementos que estão presentes nessa tensão que perpassa as páginas de *Idéia* aqui enfocadas: a insociável sociabilidade canalizada para uma idéia de uma república regida por leis universais, isto é, perfeitamente justas.

Estados dos diferentes povos sem a qual a paz interna se torna frágil e insustentável. Kant viu bem que os Estados se comportavam um em relação ao outro de maneira similar aos indivíduos entre si no estado de natureza: cada um como um todo moral que não responde para e por leis externas que regulam seu agir, prejudicando-se mutuamente pelo mero estado de coexistência.

Assim, a constante tensão entre as comunidades, buscando cada qual humilhar e submeter a outra a seus caprichos, deixa-as em um estado que de nada favorece o desenvolvimento das disposições originárias da humanidade (KANT, 2003, p. 16)⁹⁰.

Objetivando a sua segurança, cada um deve reivindicar do outro a necessidade racional de entrarem juntos em uma constituição semelhante à constituição civil. Tendo em vista que, se na busca de seus objetivos em âmbito externo os Estados não contam com um mecanismo legal que lhes prescreva, de comum acordo, um processo a respeitar para a reivindicação de seus objetivos, não se lhes restará nenhum outro caminho para a aquisição de suas metas que não seja a guerra insana e decididamente irracional. a constituição de um estado civil resolve o problema da relação entre os indivíduos, mas o triunfo da legalidade não será completo enquanto não houver uma relação análoga entre os Estados⁹¹, pois quando a estrutura de relações entre os Estados se dá de maneira anárquica, os mesmos são forçados

“à prevenção da segurança por meio do esforço armamentista para fins defensivos (Verteidigungsaufrüstung), [criando] o dilema da segurança. A prevenção da segurança de um será interpretada pelo outro [Estado] como preparativo de uma ofensiva, resultando daí corridas armamentistas

⁹⁰ Cf. também *TP*, p. 99.

⁹¹ BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*; tradução de Alfredo Fait. Brasília: EdUnb, 1984, p. 153.

e, eventualmente, guerras. Assim, é o comportamento criado à força pela estrutura [de relações] que acaba produzindo o perigo, contra o qual [ela] pretendia proteger-se.” (CZEMPIE, 1997, p. 126)

Desse esforço belicista incessante que é incentivado pelo temor de um conflito externo, advém a opressão característica de um estado de paz no qual, na verdade, prevalece um mero armistício. Um armistício que coloca todos os esforços da cultura em perigo. Uma situação conflituosa em sua raiz que impede a humanidade de avançar no desenvolvimento de suas disposições originárias fazendo uso devido da liberdade. Kant afirma que

Tão fantástica (schwärmerisch) quanto esta idéia possa parecer [...] é a saída inevitável da miséria em que os homens se colocam mutuamente e que deve obrigar os Estados à mesma decisão [...]: abdicar de sua liberdade brutal e buscar tranquilidade e segurança numa constituição conforme as leis.⁹² (KANT, 2003, pp. 13-14)

⁹² “So schwärmerisch diese Idee auch zu sein schint [...] : so ist es doch der unvermeidliche Ausgang der Not, worein sich Menschen einander versetzen, die die Staaten zu eben der Entschliessung [...] zwingen muss [...]: seine brutale Freiheit aufzugeben, und in einer gesetzmässigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen.” (KANT, 1964, p. 42; A 399). Em *TP*, também será afirmado que “em nenhum lugar a natureza humana aparece menos digna de ser amada do que nas relações mútuas entre os povos [...]. Nenhum Estado, em relação ao outro, se encontra um só instante seguro quanto à sua independência ou propriedade. A vontade de se subjugar uns aos outros ou de empequenecer o que é seu está aí sempre presente e o armamento para a defesa, que muitas vezes torna a paz mais opressiva e mais prejudicial para a prosperidade interna do que a própria guerra, jamais pode afrouxar.” “Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbständigkeit, oder seines Eigentums, einen Augenblick gesichert. Der Wille, einander zu unterjochen, oder an dem Seinen zu schmälern, ist jederzeit da; und die Rüstung zur Verteidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerstörender macht, als selbst den Krieg, darf nie nachlassen.” (2002c, p. 100-01; A 282; 1964, p. 171; A 282). Por essa passagem, fica claro o ambiente belicista ao qual Kant vivia e ao qual se referia com tanta aversão. Pode parecer, à primeira vista, um cenário típico de uma Europa composta por Estados territorialmente indefinidos para os padrões contemporâneos. Rivalidades recorrentes advindas de uma legislação disforme e inconstante, do encastelamento do que era para ser encarado como *res-pública* e da falta de processos decisórios que possibilitassem a vigência de princípios racionais na conduta pública. Contudo, pode-se averiguar que esse não foi um privilégio circunscrito a um tempo tão distante. Durante muitas décadas do século XX vivemos em um mundo polarizado em dois blocos: os EUA e a URSS, ambos acompanhados, por bem ou por mal, por seus aliados. Gerações inteiras que foram subtraídas em seus recursos presenciaram uma insana corrida armamentista na qual mesmo o potencial agressor era ameaçado com armas nucleares com o intuito de revidar um ataque dos mais convencionais. O que antes poderia ser um grupo de conselheiros reais que optavam muito facilmente pela guerra, muito próximos de nós viveram

2.3 Esfera pública

A paz pode ser entendida, assim, como uma situação de vivência estruturada por uma formação de leis legítimas e na qual a liberdade é expressa em um espaço público através de mecanismos institucionais que proporcionam o perfeito ajuste dos indivíduos e dos Estados entre si.

É justamente nesse espaço público que acontece o desenvolvimento pacífico de todos os antagonismo sem pender para o horror da guerra, ele é uma “regulamentação do exercício da liberdade” (SOROMENHO-MARQUES, 1998, p. 428). A teia de relações naturais que outrora vigorava na comunidade é substituída por um debate público das vontades regido por leis que respeitam princípios racionais. Essa expressão da liberdade regulamentada de maneira racional é o que acrescenta à existência bruta de uma sociedade a civilidade necessária para que se possa progredir moralmente no decorrer da história. As orientações normativas e as barreiras do processo de regulamentação dos conflitos providenciam a desistência do recurso à violência.⁹³

Um ponto fulcral do estabelecimento da constituição republicana é a normatização das ações por mecanismos legais que asseguram o desenvolvimento pacífico de todos os antagonismos, objetivando o exercício da liberdade em um estado de paz. Ao instaurar nessa comunidade de agentes uma constituição republicana acompanhada de seus mecanismos reguladores, passa a vigorar uma reflexão que recupera um “espaço transcendental de legitimação da racionalidade das ações [...] com uma idéia que inscreve o

“gerais e intelectuais nucleares” que proporcionavam, com suas estratégias e idéias, o sustento de um contingente cada vez maior de homens e recursos na preparação para a guerra (HOBBSAWM, 1995, p. 233).

⁹³ Kant enfatizará em *Paz* a importância do referido espaço dizendo que “as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas” (1989, p. 73).

dever-ser como tarefa prática”, eliminando a mazela do conflito nocivo entre os indivíduos (ZINGANO, 1989, p. 256).

Um indivíduo não mais pode se fechar em suas intenções egoístas e buscar a realização de seus fins, estes sendo incongruentes com o postulado da razão pura, sem sofrer a resistência legítima de seus convivas através do uso de mecanismos legais que permitem a salvaguarda do puro exercício da liberdade motivada por princípios racionais.

Essa resistência legítima somente pode se dar em um espaço público fundado mediante a exigência de que todos exteriorizem suas máximas de ação para que possam ser expostas ao consentimento livre por parte dos outros agentes. Esse espaço é denominado esfera pública.

Ainda frente aos exemplos de liberdade grotesca, a paz continua a ser uma necessidade racional. Levando em consideração as posições e os exemplos expostos, a política como temática abordada na sistemática kantiana tem que ser pensada em relação à história, sob uma óptica reformista (TERRA, 2003, p. 87).

Os mecanismos institucionais são formados e aperfeiçoados mediante o uso público da razão em uma comunidade que ainda não é, mas tem o objetivo de ser cosmopolita. Esses **construtos da civilização**, então, são ferramentas utilizadas na consecução do fim prático da razão e são, elas próprias, efetividades da razão prática no mundo. A passagem da instabilidade social para uma convivência pacífica no estado civil se dá pelo reconhecimento recíproco entre os indivíduos, passando a serem cidadãos (KANT, 2002a, p. 147). Com essa mudança, acontece uma submissão da liberdade a um conjunto de ordenamentos que regulam seu exercício de forma que esta não passe a ser uma não liberdade para o outro.

[U17] Comentário: Civilização o leva à moralização; não utilizando a passagem de Pedagogia e privilegiando o texto de Idéia; ver p. 61.

A formulação de mecanismos cada vez mais racionais para a expressão da liberdade sinaliza um caminho que está sendo percorrido rumo à consecução de uma sociedade civil perfeita regida por uma constituição cosmopolita. Com o aumento da institucionalização, a natural contradição de interesses é substituída gradativamente por uma mútua regulação das liberdades com o uso de instrumentos legais legítimos do ponto de vista racional.

Esse é um dos pontos principais da *res-pública*: a efetivação de um modo de ação no qual os indivíduos não mais busquem seus objetivos particulares e com isso levem a comunidade à ruína, mas que possam ainda sim continuar a laborar para a consecução de suas pretensões e, efetivamente, estarem contribuindo para que o tecido social mais e mais se torne estável e consistente.

Tal modo de ação é viabilizado por uma constituição cosmopolita que administre o exercício da liberdade em geral, uma constituição para com a qual todos estejam em pé de igualdade como cidadãos e, através dela, possam vislumbrar o bem comum. Com a exposição das máximas das ações em um espaço público prévia e devidamente regulamentado, os cidadãos podem coordenar o antagonismo de suas disposições de modo a se obrigarem mutuamente às leis e suscitarem um exercício livre da razão em um estado de paz e prosperidade moral. Podemos dizer que

[...] a humanidade [propriamente dita, consiste em] referir toda ação à legitimação racional e exigir do outro esta mesma referência, de modo a [...] estabelecer uma comunidade que se abre ao espaço público prenhe de racionalidade. (ZINGANO, 1989, p. 258)

A indolência e o egoísmo dos indivíduos ao se fecharem em seus propósitos de maneira a ofender o outro com o mau uso de sua liberdade dá espaço a um modo de ação civilizado que proporciona o advento de uma moralização da comunidade no transcorrer dos acontecimentos.⁹⁴

A pretensão de Kant é justamente considerar a história como um trajeto que tenha como foco a elevação moral da humanidade considerada como espécie. Ele coloca seu descontentamento da seguinte maneira:

Mediante a arte a ciência, somos *cultivados* em alto grau. Somos *civilizados* até a saturação por toda a espécie de boas maneiras e decoro sociais. Mas ainda falta muito para nos considerarmos *moralizados*. Se, com efeito, a idéia de moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta idéia, que não vai além de uma aparência de moralidade

⁹⁴ Em *Pedagogia*, obra que veio à lume somente em 1803 mas que é fruto de cursos dados por Kant em 1776/77, 1783/84 e 1786/87, portanto majoritariamente concebida no período concernente à nossa pesquisa, Kant define níveis de formação do indivíduo, sendo eles disciplina, cultura, civilidade e moralidade. A disciplina consiste em domar a selvageria e impedir que a animalidade prejudique o caráter humano. A cultura concerne à habilidade útil para alcançar os fins a que o ser humano se propõe. A civilidade é uma espécie de cultura que compreende a cortesia e a prudência de se servir dos outros para o alcance de seus fins. Chegamos, então à moralidade, que é a capacidade de escolher os bons fins, aqueles que todos podem querer (*Sobre a Pedagogia*; tradução de Francisco Cock Fontanella - 3ª ed. - Piracicaba: UNIMEP, 2002d, pp. 25-26). Não nos esquivando da autoridade e pertinência desse texto para nossa pesquisa, aludimos a um estudo sociológico, considerado uma referência, que cita explicitamente Kant e a acepção de cultura do povo alemão naqueles tempos. Havia, àquela época, uma distinção sucinta entre civilidade e cultura que é feita nos tempos de Kant. A civilidade é caracterizada por algo de exterior e superficial, enquanto a cultura expressa algo de virtuoso e intrínseco. Essa é uma diferença fundamental entre as concepções de cultura do povo inglês e francês, de um lado, e o alemão, do outro, vigorante nos dias de Kant. Quanto aos dois primeiros, as expressões do progresso do povo, dos avanços e das benfeitorias históricas são nomeadas pela palavra “cultura”. A grandeza dos saberes, o portento da produção agrícola e industrial, a beleza das artes, a riqueza das cidades e as demais benesses que o progresso possa trazer são, para ingleses e franceses, manifestações da avançada cultura do povo. Já para os alemães, todas essas manifestações são nomeadas especificamente pela palavra “civilização” (*Zivilisation*), ou “civilidade”, e “significam algo de fato útil, mas [...] apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos” (ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*; Revisão e apresentação de Renato Janine Ribeiro; tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990-1996, v. 1, pp. 23-4). Para a palavra “cultura” (*Kultur*), os alemães reservam um emprego especial. Ela é usada para denotar algo que é mais essencial e nobre, algo que realmente revela aquilo de mais precioso e digno em um povo, o que indubitavelmente o faz superior do ponto de vista moral. É a intenção das ações que é tratada pela moralidade, e não uma mera prudência, habilidade ou destreza quanto à maneira de se agir frente às outras pessoas (KANT, 2002d, p. 51). Esse emprego distinto de “cultura” no alemão revela um contraste para com o que é dito por “civilização”, uma diferença entre a virtude autêntica e a cortesia externa enganadora.

(*Sittenähnliche*), no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização.⁹⁵ (2003, p. 16)

Portanto, para Kant, a maior tarefa da humanidade se configura no âmbito de uma formação interior dela mesma, de maneira a desenvolver sua moralidade completa e perenemente.

Porém, mesmo a formação moral da espécie não tendo na civilidade seu estado final, a razão pode se servir desse modo de ser para converter os corações dos homens à consecução de seus princípios, de maneira que, através de uma prática reiterada e longa, os integrantes da comunidade passarão a conviver de maneira respeitosa e refinada em seu dia a dia. Emerge uma nova faceta do processo progressivo de moralização: é a reiteração que leva à transformação. A simples imitação “decorre de uma fórmula repetitiva para a aceitação coletiva que, pelo seu caráter reiterativo, educa os homens para a vida em comum” (MENEZES, 2000, p. 244).

Esse modo de condução reiterado das relações entre os componentes de uma comunidade somente pode se sustentar quando amparado por um corpo legal cosmopolita que garanta o estado de paz por um tempo propício a tal empreendimento.

Podemos entrever nessa colocação que não é preciso estar em um estágio muito avançado para estabelecer tal constituição, não é necessário que a humanidade esteja muito moralizada (pelo visto semelhante condição não se faz), pois é justamente com tal mecanismo institucional que o processo de moralização ganha novo fôlego para começar a dar passos mais largos.

⁹⁵ “Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert, bis zum Überlätstingen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äusseren Anständigkeit hinausläuft, macht bloss die Zivilisierung aus. (KANT, 1956, p. 44; A 402-403)

Mesmo em tempos cheios de tantas desgraças e infortúnios, de tantos fatos passíveis de expressiva reprovação moral, tem-se já caminhado no emprego de meios institucionais que já dão uma pequena amostra de uma perfeita constituição cosmopolita que possa embasar uma melhor formação das gerações vindouras. A partir dessa estrutura institucional que proporciona o exercício regulamentado das liberdades, a cortesia externa enganadora “não passará de um capítulo (necessário) da história da moralização humana” (MENEZES, 2000, p. 145).

Assim, a razão é constantemente submetida a novas realidades e procedimentos que forcem a uma reaprendizagem objetivando uma adaptação a um *modus operandis* cada vez mais moralizado. A legislação cosmopolita é uma faceta desse processo moralizador: submetidos a métodos e procedimentos concebidos para a otimização das relações em escala mundial, a humanidade se vê praticando regramentos que podem ser referidos ao anseio racional de uma relação bem amalgamada entre os Estados, propiciando assim uma estabilidade internacional acompanhada de uma cultura de paz.

Tal cultura de paz pode ser entendida como o comprometimento das comunidades com os princípios racionais do exercício da liberdade, pois aquilo que realmente está em pauta no Iluminismo é, antes, a primazia de se definir e garantir a continuidade de uma interação social e comunitária sadia, do que uma perspectiva de simples aperfeiçoamento individual; sob esse aspecto, a emancipação intelectual é da humanidade em seu conjunto, no exercício do “pensar em comunidade”, contando com a eventualidade de erros, com a ferramenta da crítica e da reiteração (SOROMENHO-MARQUES, 1998, p. 417).

O grande desafio é proporcionar à humanidade a oportunidade de apre(e)nder uma nova forma de pensar, pois somente assim a universalidade dos indivíduos será capaz de exercer sua capacidade racional na interação, no exercício da liberdade, que acontece no

espaço público, na confluência das liberdades que deve ser regulada por princípios racionais universais; é necessário um percurso de formação que se traduza no conhecimento do modo de interação de nossos dias, modo de interação esse que é maciçamente mediado pelas vias institucionais.

É somente através de um corpo de leis republicano e cosmopolita que uma comunidade pode encontrar o equilíbrio das liberdades, a mais adequada fórmula de regulação comunitária pautada em princípios racionais que propiciarão uma convivência e um constante desenvolvimento das disposições originárias da natureza humana. Apenas em uma constituição que propicie o pleno exercício da liberdade é que poderá haver uma ligação sistemática entre os agentes no âmbito da fundamentação de suas ações; verdadeiras conversões de suas intenções de maneira a formarem um ambiente de fomento recíproco da seguridade civil e do incremento da cultura, já que para os parâmetros de Kant, a humanidade ou é, no modo de suas interações, um reino da consciência, ou não é nada.

* * *

Concluimos esse segundo capítulo enfatizando que a reflexão sobre a Filosofia da História se dá de maneira conseqüente e válida se ligada de forma íntima com a Ética kantiana. A passagem da imortalidade da alma para a adoção da imortalidade da espécie ao trabalhar com o texto *Idéia* faz notória uma continuidade entre essas duas áreas temáticas. Somado a isso, podemos evidenciar as implicações do conceito de insociável sociabilidade dentro da obra *Idéia* e sua repercussão também para o campo da Ética e da Filosofia Política. Por fim, o tratamento dado ao tema da esfera pública possibilitou um maior esclarecimento do papel desse conceito para um autor que defendia um progressivo

aprimoramento das liberdades individuais em uma sociedade civil cada vez mais esclarecida.

3 A consumação do progresso

O ponto que nos cabe analisar neste capítulo é o encontro definitivo entre as reflexões éticas e histórico-filosóficas concernentes a essa pesquisa. Será tratada com atenção a questão do progresso moral como uma trajetória assintótica, ou seja, uma lenta e gradual aproximação do objetivo que se busca. Serão expostas também as nuances do conceito de sumo bem e seu enquadramento na temática de nossa pesquisa, finalizando, assim, o esforço aqui empreendido.

3.1 Progresso moral: uma trajetória assintótica

A Filosofia da História desenvolvida por Kant pode ser conectada coerentemente com sua Ética e sua Filosofia Política, ambas pertencentes ao campo prático? Se a resposta for positiva, como isso se dá dentro do *corpus* kantiano? Quais as conseqüências advindas de tal aproximação? É justamente essas interrogações que serão abordadas durante o trecho que se segue. Passaremos, primeiramente, a uma breve exposição da Fundamentação Moral desenvolvida por Kant, depois o roteiro terá continuidade com uma digressão acerca do encontro dessa área com a Filosofia da História do autor em questão.

A *FMC*, primeira obra ética do período crítico de Immanuel Kant, é dividida em três seções que são organizadas da seguinte maneira⁹⁶: na Primeira Seção é adotado o método analítico partindo do conhecimento moral comum⁹⁷ para dali extrair princípios filosóficos;

⁹⁶ Para tal exposição seguiremos o roteiro empregado no ensaio de AQUINO, Marcelo F., *Sistema e liberdade – a fundamentação metafísica da ética em Hegel - I*. Belo Horizonte: Síntese, v. 31, n. 101, 2004.

⁹⁷ É importante ressaltar o diálogo com Huchtsom, filósofo da corrente conhecida por *Comum sense*, e também citar a célebre frase do Vigário de Savóia: “não é preciso ser sábio para ser homem”; duas posições bem

na Segunda Seção Kant ainda procede pelo método analítico fazendo a transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes; e na Terceira Seção é adotado o método sintético através do qual Kant tenta fundamentar um princípio moral universal transitando da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática.

A Primeira Seção é iniciada colocando a boa vontade como a única coisa boa em si mesma, isto é, que não remete seu valor a nenhuma referência exterior. Ao contrário, ela é o critério universal para julgar se as ações são moralmente boas. Todavia, a vontade absolutamente boa é uma pertença que não está ao alcance imediato de seres racionais finitos que têm sua vontade afetada por inclinações sensíveis em sua base. Para que os seres racionais finitos possam, então, proceder moralmente é preciso que a razão obrigue a vontade a se adequar à lei moral, prescrevendo-lhe um dever para com essa lei. Por não ser absolutamente boa, a vontade do sujeito racional finito é constrangida pela razão a se prostrar respeitosamente à sua lei. Esse vínculo de adequação da vontade para com a lei inicia-se pelo sentimento respeito⁹⁸. Através desse sentimento é que a vontade tributa à virtude, fruto da lei racional, o valor que ela merece e não fica preza a interesses outros ao escolher o fundamento de determinação de sua ação, caindo na armadilha da satisfação de seus desejos e anseio pelo bem-estar, sendo escravizada por móbeis empíricos que não concedem nenhuma base sólida para o exercício de uma liberdade plena, liberdade essa completamente alinhada com os anseios da razão de se fazer efetivamente prática.

difundidas no tempo de Kant. Ele chega a citar Hutcheson em uma nota dizendo o seguinte: “Ligo o princípio do sentimento moral ao da felicidade porque todo o interesse empírico promete uma contribuição para o bem-estar por meio do agrado que só alguma coisa nos produz, quer imediatamente e sem intuito de vantagem, quer com referência a esta vantagem. Igualmente se tem de ligar, com Hutcheson, o princípio da participação por simpatia na felicidade alheia ao mesmo sentido moral admitido por este filósofo.” (FMC, 2002a, p. ; BA 92). Veremos que Kant se recusa a fundamentar uma ética pautada em bases empíricas e almejando a felicidade, privilegiando princípios racionais *a priori*

Passando à Segunda Seção, aquele vínculo entre a vontade e a lei é posteriormente expresso por um imperativo (= universal) categórico (= necessário)⁹⁹ que expõe uma obrigação da vontade para com a lei em forma de mandamento. Assim se expressa Kant: “não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na intenção.”¹⁰⁰

A forma desse mandamento é um imperativo porque a vontade não pode simplesmente escolher algo conforme à razão, isto é, objetivamente correta mas subjetivamente contrária à lei. O imperativo garante que o mandamento da razão seja obedecido não só de maneira exterior, objetivamente, mas também de maneira interior, subjetivamente. Somente assim uma vontade finita pode ser considerada absolutamente boa e então capaz de ensejar ações morais no mundo dos fenômenos. Isso se faz necessário, nos dizeres de Kant, porque enquanto uma vontade não estiver completamente adequada à forma da lei que possibilita um agir moral no mundo dos fenômenos, leia-se também não contraditório, ela não será livre, e não será livre porque estará sendo afetada em sua base por motivações empíricas próprias de uma vontade finita.

Na Terceira Seção, Kant passa a utilizar um método sintético e se pergunta como é possível um juízo sintético a priori prático. Ou em outras palavras: como é possível um imperativo categórico que emane única e exclusivamente da razão sem nenhuma influência das contingências do mundo dos fenômenos para que possamos fundamentar uma moralidade sob uma pedra angular que esteja postada no sujeito racional finito? A liberdade, então, será caracterizada como a capacidade de iniciar no mundo dos fenômenos

⁹⁹ Note-se aqui a aparência entre os juízos sintéticos a priori da razão pura no campo epistemológico e o único juízo sintético a priori da mesma razão no seu uso prático: o imperativo categórico.

¹⁰⁰ KANT, 2002a, p. 52; BA 43.

uma série de ações sem estar regida pelas leis naturais, mas única e exclusivamente pela lei da razão, que é a lei moral, pois o princípio último da razão prática é dado a priori e não está condicionado pela série causal característica das leis da natureza.

Podemos, então, distinguir dois passos no caminho percorrido na *FMC*

Realizando o acordo entre as liberdades antagônicas a constituição republicana dá forma a uma sociedade justa que é a expressão da idéia de um progresso da humanidade.¹⁰³

Empreendemos um caminho que vai no sentido de conceber a história como o campo em que acontece um desenvolvimento moral da humanidade.

O próprio Kant afirma que

somente nela [na sociedade] [...] o desenvolvimento de todas as suas disposições pode ser alcançado pela humanidade [...]: assim uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana [...].¹⁰⁴ (KANT, 2003, p. 10))

¹⁰³ Antes, contudo, de continuarmos a expor e defender um progresso moral da humanidade na história por intermédio da instauração de um corpo legal, queremos colocar em cena um argumento que vá em direção oposta, afirmando que o progresso histórico é eminentemente exterior. Citemo-lo: “[...] o progresso da história não leva à consumação da moralidade [...]. Porque na história se trata de acontecimentos exteriores, tampouco é de modo algum possível que seu sentido último se encontre em um progresso “interior”, em um desenvolvimento da disposição moral. [...] A fundação de estados de direito e a sua convivência em uma comunidade mundial de paz é a suma tarefa, o fim terminal da humanidade.” (HÖFFE, O., *Immanuel Kant*; tradução de Christian Hamm e Valério Rohden. – São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 274-275). A promoção da moralidade através de uma constituição republicana e cosmopolita é expressamente rejeitada sob a acusação de se tratar de uma “tendência totalitária” (HÖFFE, 2005, p. 235); trata-se apenas da coexistência da liberdade externa que lhe é peculiar, sem consideração do âmbito interno. Höffe ainda acrescenta uma reflexão sobre o papel do Estado que vale mencionar: “contrariamente à idéia predominante hoje em dia, para Kant, o Estado social e de bem-estar não representa a justiça política. [...] ele nunca deve ser desenvolvido em detrimento do Estado de Direito. Assim que o Estado abandona ou reduz a sua função de garantir a liberdade em favor da promoção da felicidade, ele se torna injusto.” (Ibidem, p. 237) Isso se deve, ao nosso ver, ao fato de sua Filosofia Política estar perfeitamente congruente com os princípios expostos na *CRPr*; quais sejam, a liberdade é fundamentada unicamente levando em consideração seu aspecto formal e desconsiderando o empírico. Do âmbito formal extraímos os conceitos *a priori* da razão, isto é, universais, que nos levam ao exercício da liberdade e da moralidade; do âmbito empírico, que tem os sentidos como via de acesso, apenas extraímos aspectos contingenciais próprios da felicidade e do bem-estar, levando-nos à escravidão por parte das paixões.

¹⁰⁴ “[...] da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit [...]: so muss eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äusseren Gesetzen im grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d.i. eine vollkommen gerechte vürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein [...]“ (KANT, 1964, p. 39; A 395). Em *Paz*, encontraremos a seguinte afirmação: “[...] a tendência dos cidadãos para a violência recíproca é ativamente inibida por um poder maior, a saber, o governo, e assim não só fornece ao conjunto um verniz moral [...], mas também em virtude de impedir a erupção de tendências contrárias à *lei* facilita muito o desenvolvimento da disposição moral ao respeito pelo direito.” (KANT, 2002c, p. 158; B 85 - grifo nosso)

Assim sendo, a constituição republicana é encarada como uma ferramenta moralizadora levando em consideração que é fruto da razão humana e, portanto, é utilizada para a progressiva adequação do arbítrio aos princípios racionais e ao fomento da moral no seio da sociedade.

Contudo, essa tarefa moralizadora da constituição somente pode ser bem explanada e compreendida se enveredarmos na seara da Filosofia da História kantiana, na qual, em 1784, o progresso moral é o fim último da humanidade. Antes, contudo, vamos abordar o que Kant nos fala de proveitoso para nosso tema já na sua primeira grande obra do período crítico. Passaremos, então, a explicar melhor esses pontos.

A constituição legal de uma sociedade tem seu modelo em uma idéia da razão que deve ser seguida mesmo que assintoticamente.¹⁰⁵ Uma idéia da razão é, já na *CRP*, definida como aquilo que nunca é objeto da experiência, mas “que a razão conduz a partir de conclusões extraídas da experiência e mediante o qual avalia e mede o grau do seu uso empírico”¹⁰⁶ (KANT, 1997, p. 308; A 311/ B 367-368). Kant esclarece que nem a moral, nem a política devem ser tomadas por modelos empíricos, pois o crivo da razão é tão sublime que todo e qualquer fato que se apresente no mundo fenomênico é apenas uma aproximação daquilo que a razão nos prescreve em tão alto grau. Todas as experiências de virtude ou de legislação podem servir de exemplo para apurar cada vez mais a mira no alvo almejado e iluminar o caminho para a retidão nesse obscuro mundo de fenômenos opacos e insossos em que vivemos nossas experiências.

¹⁰⁵ ARAMAYO, R. R., *Crítica de la razón ucrónica*. – Madri: Tecnos, 1992, p. 177. O termo *assintótico* é emprestado da matemática e significa uma aproximação ao infinito entre uma linha reta e uma curva sem nunca chegarem a um encontro, mesmo considerando uma distância entre elas menor que toda quantidade finita determinada; podemos tomar como exemplo o que acontece nos trilhos de um trem, os quais observamos ao longe e, mesmo tendo a impressão que se cruzam em um ponto distante, sabemos que nunca chegam a sequer se tocar.

¹⁰⁶ “[...] die Vernunft in ihren Schlüssen aus der Erfahrung führt, und wornach sie den Grad ihres empirischen Gebrauchs schätzet und abmisst [...]” (KANT, 1956, p. 320; A 311/ B 367-368)

Contudo, o modelo, aquilo a que a razão mira e nos coloca como uma necessidade prática a ser perseguida por todo o sempre e diuturnamente sem cessar, esse é uma idéia da razão que, apesar de não ter uma realidade objetiva, possui uma realidade prática de grandeza imensurável. O simples fato de não haver um correspondente empírico para essa idéia não lhe tira o brilho e não lhe transforma em um sonho fugaz de um visionário; ela desempenha um papel fundamental para a razão à medida que corresponde ao padrão de avaliação, de aproximação ou afastamento, de toda perfeição moral¹⁰⁷ ou legal, das quais não temos nunca a medida exata.

Kant salienta que todo projeto de constituição política e todas as leis têm nessa idéia necessária da razão seu parâmetro de liberdade entendida como a melhor coexistência de cada um com todos os outros.¹⁰⁸ A dificuldade em alcançar tão longínquo objetivo não deve causar desânimo nem servir de pretexto para que a ela deixemos de perseguir, pois ela é justamente o fundamento e o “*maximum* como um arquétipo para [...] a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível.”¹⁰⁹ (KANT, 1997, p.311; A 317/B 374). Ressaltamos ainda que, independentemente do grau de perfeição a que a humanidade se encontre, ou muito próxima de sua realização por nós querida ou separada profundamente por um fosso sem fim de mazelas, essa idéia não deixa nunca que se coloquem limites a sua realização, já que estamos lidando com a liberdade e desta não podemos duvidar no que tange ao seu poder de alcance e vigor para superar obstáculos por mais reais e presentes que sejam.

Kant faz, na *CRP*, a seguinte colocação a qual transcrevemos abaixo:

¹⁰⁷ KANT, 1997, p. 310; A 315/ B 372.

¹⁰⁸ KANT, 1997, p. 310; A 316/ B 373.

¹⁰⁹ “[...] dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich grössten Vollkommenheit immer näher zu bringen.” (KANT, 1956, p. 325; A 317/B 374)

quem quisesse extrair da experiência os conceitos de virtude ou quisesse converter em modelo de fonte de conhecimento [...] o que apenas pode servir de exemplo para um esclarecimento imperfeito, teria convertido a virtude num fantasma equívoco, variável consoante o tempo e as circunstâncias e imutável como regra. Em contrapartida, qualquer se apercebe de que, se alguém lhe é apresentado como modelo de virtude, só na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretense modelo e pelo qual unicamente o julga. Assim é a idéia de virtude, com referência à qual todos os objetivos possíveis da experiência podem servir como exemplo (provas de que o que exige o conceito da razão é em certa medida realizável), mas não como modelo.¹¹⁰ (KANT, 1997, p. 310; A 315/ B 371-372)

[JR18] Comentário: A palavra usada para "modelo" na passagem em alemão é "Urbilder", que significa "idéia primordial"; ver livro comentador usado durante a disciplina Pe. Marcelo que fala do uso do prefixo "Ur" por Kant.

Logo em seguida a essa passagem nosso filósofo em pauta faz menção à República de Platão no campo político como também um modelo segundo o qual as leis têm de ser elaboradas para que a liberdade de todos possa coexistir de maneira harmoniosa.

Tanto os exemplos éticos, de virtude, como os políticos, de legislação, não podem ser erigidos a um patamar de máxima grandeza ou encarados como fronteiros em última instância. Eles são apenas ocorrências temporais e momentâneas que são avaliadas pelos modelos da razão postados em muito mais alto grau.

A nocividade de confundir esses exemplos leva a duas conseqüências prejudiciais para a humanidade: (1) os indivíduos racionais e finitos, considerados singularmente, ficam desmotivados na busca e consecução de seus fins por enxergarem os fatos ocorridos e julgá-los como o único modo de proceder possível no mundo; e (2) em seu conjunto, a humanidade perde um referencial mediante o qual se guiar e pelo qual mensurar a grandeza

¹¹⁰ "Wer die Begriffe der Tugend aus Erfahrung schöpfen wollte, wer das was nur allenfalls als Beispiel zur unvollkommenen Erläuterung dienen kann, als Muster zum Erkenntnisquell machen wollte [...], der würde aus der Tugend ein nach Zeit und Umständen wandelbares, zu keiner Regel brauchbares zweideutiges Unding machen. Dagegen wird ein jeder inne, dass, wenn ihm jemand als Muster der Tugend vorgestellt wird, er doch immer das wahre Original bloss in seinem eigenen Kopfe habe, womit er dieses angebliche Muster vergleicht, und es bloss darnach schätzt. Dieses ist aber die Idee der Tugend, in Ansehung deren alle mögliche Gegenstände der Erfahrung zwar als Beispiele (Beweise der Tunlichkeit desjenigen im gewissen Grade, was der Begriff der Vernunft heischt), aber nicht als Urbilder Dienste tun." (KANT, 1956, p. 323; A 315/ B 372-373)

de suas ações e, o mais importante, perde a esperança em uma melhora progressiva no decorrer da história, pois não tem mais um modelo a seguir, um ideal a ser alcançado pelo seu esforço próprio, caindo na desilusão e na desgraça frutos da perda de confiança na capacidade da razão de se fazer prática mediante princípios *a priori*.

É tendo o modelo pelo qual julgar os exemplos que se apresentam frente ao sujeito que a humanidade pode contar com uma progressiva aproximação à idéia da razão que se faz tão presente e pela qual balizamos nossa conduta. Nesse contexto, os exemplos¹¹¹ são ilustrações que servem para sensibilizar os sujeitos e para serem julgados mediante o *maximum* daquela idéia que se quer alcançar. Mesmo “o bom exemplo não deve servir de modelo, mas apenas de prova”¹¹² para mostrar que é possível praticá-lo. Tais exemplos têm a serventia de poderem ser comparados e experimentados tendo em vista a progressiva melhora com o decorrer das experiências. Podemos fazer um paralelo com a Matemática que se utiliza de modelos e medidas que não se apresentam *in concreto* no mundo, mas que nem por isso devem deixar de serem utilizados¹¹³; o mesmo acontece no campo moral e político.

Não é porque não encontramos modelos perfeitos na experiência de como devem ser as leis é que devemos deixar de almejá-los e persegui-los conforme a idéia *a priori* da razão que se nos apresenta de maneira perene. É pelo hábito de sempre mirar nas estrelas

¹¹¹ No alemão há dois termos, *Exempel* e *Beispiel*, que são traduzidos igualmente para o português por *exemplo*. Fazemos a diferenciação: “o exemplo (*Exempel*) é um caso particular de uma regra prática, enquanto essa regra apresenta uma ação como praticável ou impraticável. Ao contrário, o exemplo (*Beispiel*) é somente o particular (*concretum*) representado como contido no universal segundo conceitos (*abstractum*) e não passa de uma expressão teórica de um conceito.” É dessa última acepção que vamos nos servir para dar prosseguimento as nossas reflexões. Cf. MENEZES, E., *História e Esperança em Kant*. – São Cristóvão, SE: EdUFS, Fundação Oviêdo Teixeira, 2000, p. 241, nota 114. No texto em alemão é usada a palavra *Beispiel*, em contraposição à *Muster*, que corresponde à “modelo”, também encontrada na tradução para o português usada em nossa pesquisa.

¹¹² MENEZES, 2000, p. 243.

¹¹³ MENEZES, 2000, p. 244.

quando se trata do como proceder em sociedade que a humanidade pode se aproximar cada vez mais do perfeito cumprimento tanto das leis políticas como, por consequência, da lei moral que emana já anterior e independentemente de toda experiência.

O reconhecimento de que há muito por progredir ao fundamentar as ações e ao dirimir os conflitos que diuturnamente se nos fazem presentes a cada amanhecer não nos pode desanimar, pois temos o dever de estar sempre fitando as mais sublimes idéias da razão que sempre nos dão a esperança, que nos fazem acreditar, que o porvir pode ser melhor, pode vir a ser a realização daquele *maximum* que temos sempre conosco.

Nessa trajetória, o objetivo é que progressivamente a razão vá efetivando aquilo que já carrega como idéia e com isso vá convertendo as intenções do sujeito agente, e também da humanidade considerada como espécie. Com isso, transformando uma natureza bárbara e tosca em um diamante cada vez mais lapidado e polido conforme os ditames racionais que podem exclusivamente viabilizar a consecução de uma comunidade de agentes imbuídos das mais retas intenções. O objetivo é consumir uma sociedade na qual as liberdades possam coexistir realmente conformes à constituição republicana e cosmopolita, em um primeiro instante, e também, posteriormente, segundo princípios éticos.

A sabedoria ao reconhecer as atuais limitações livra a humanidade da revolta e do inconformismo e lhe propicia a esperança e o confiança para a cada alvorada deixar-se renovar pelas idéias grandiosas da razão em seu esplendor que a faz crer e perseguir um porvir conforme seus retos princípios. Não é tendo os exemplos como parâmetro que a humanidade conseguirá consumir os objetivos de uma sociedade regida por um corpo de leis que regule a liberdade de todos de maneira excelente e também indivíduos procedendo

cada vez mais por princípios racionais ao fundamentar suas ações, mas sim fazendo a comparação com as idéias, os modelos da razão que são dados *a priori*.¹¹⁴

Para que a humanidade alcance assintoticamente seu fim, desenvolvendo plenamente suas disposições naturais de caráter moral, é necessário considerar um devir histórico marcado por uma profunda influência da política na organização da humanidade.¹¹⁵ A Filosofia da História cumpre no plano político o papel de “estabelecer as condições de possibilidade para a meta prática que se persegue”¹¹⁶; ainda que não seja dotada de uma certeza no âmbito teórico, é reguladora no campo prático e completamente compatível com as idéias da razão, fazendo a humanidade crer que não persegue uma mera ilusão mas trabalha para um projeto realizável.¹¹⁷ A tarefa da humanidade, como sujeito do devir histórico, é o desenvolvimento das disposições naturais orientadas a um melhor uso da razão, progredindo pouco a pouco e conscientemente por seu próprio esforço à consecução de uma sociedade que administre um corpo de leis universalmente.¹¹⁸

Podemos observar que “é um erro [...] pensar que a Filosofia da História está fora de uma [solução] moral pelo fato de seu horizonte utópico [...] ser um horizonte eminentemente [referido ao campo legal].”¹¹⁹ É através das leis que Kant vislumbra um processo paulatino que passa pelo ajuste das liberdades exteriores no seio de uma sociedade visando, em última instância, a consecução da moralidade no proceder diário dos indivíduos. O estabelecimento de um sistema legal que possibilite a mútua convivência dos arbítrios abre as portas para que, com o exercício pleno de sua liberdade, os indivíduos

¹¹⁴ MENEZES, 2000, p. 243.

¹¹⁵ ARAMAYO, 1992, pp. 178-179.

¹¹⁶ ARAMAYO, 1992, p. 181.

¹¹⁷ ARAMAYO, 1992, pp. 180-181.

¹¹⁸ Cf. KANT, 2003, p. 10.

¹¹⁹ ARAMAYO, 1992, p. 140.

possam perseguir os ideais da razão que se fazem sempre presentes em cada iniciativa prática.

Não obstante a razão lançar mão de idéias para fazer seus intentos no âmbito prático e não cair no ostracismo, falta-nos expor como se procede esse recurso e quais suas implicações.

Podemos perceber, após a exposição desses argumentos, que partindo do campo racional puro, passando pela esfera prática (Ética e Filosofia Política) e chegando à Filosofia da História, relativamente ao período que temos como foco, há como assinalar uma continuidade dos intentos kantianos ao escrever seus textos e indicar uma preocupação perene quanto à história da humanidade. Uma preocupação em reconhecer uma trajetória de progressivo assentamento de princípios racionais puros na conduta efetiva dos indivíduos e que tal feito pode desembocar na frutificação, mesmo que uma estação longínqua, de uma sociedade cada vez mais pautada por princípios racionais e executora de uma liberdade sempre plena, conforme aos princípios universais da razão.

3.2 O sumo bem

Falamos do sumo bem anteriormente em diversas passagens deste trabalho. Apontamos sua relação com a moralidade, onde ele é encarado como a união entre virtude e felicidade, ou seja, a reta conduta moral acompanhada da consumação de querer e aspirações do indivíduo não estritamente racionais (cf. pp. 24 e 42). Falamos também de sua colocação no campo da Filosofia da História, caracterizando o sumo bem como o perfeito desenvolvimento das disposições morais consideradas no âmbito da espécie e não

apenas do indivíduo (cf. pp. 54ss) . Há ainda uma outra caracterização para o sumo bem, abordada outrora, que é concernente ao campo político: a paz perpétua entre os Estados.¹²⁰

Não obstante essas três caracterizações e suas nuances que têm sua função dentro de cada campo da teoria kantiana, queremos explicar sobre a congruência do postulado do sumo bem com a filosofia moral kantiana tomada em seus princípios.

É importante que a consideração do sumo bem não extrapole as fronteiras de uma teoria moral delineada a tão altos esforços e com cuidado marcado pelo rigor e critério na fundação de seus alicerces conceituais. Tal postulado é considerado por razões morais e somente pode sê-lo se não estiver em contradição com outras verdades.¹²¹

Sigamos, então, o texto da *CRPr* para buscar mais esclarecimentos. Kant declara que a razão carece, no seu uso teórico, de

[...] uma perspectiva sobre uma superior e imutável ordem das coisas na qual já agora nos encontramos e na qual doravante podemos ser instruídos [...] a prosseguir a nossa existência em conformidade com a suprema destinação da razão. [...] Como razão prática pura ela procura para o praticamente condicionado [...] igualmente o incondicionado e, em verdade, não como fundamento determinante da vontade; mas, ainda que este tenha sido dado (na lei moral), ela procura a totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura sob o nome de sumo bem.¹²² (2002b, p. 176; A 193-194)

E que lei é o único fundamento determinante do sumo bem. Vejamos:

¹²⁰ Cf. ARAMAYO, 1992, p. 94.

¹²¹ “A postulate of pure practical reason is a principle that one must premise, for moral reasons, to be true even though pure speculative reason can only confirm that such a postulate is not contradictory to other known truths.” (LINDSTEDT, 1999, p. 138)

¹²² “[...] eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge [...] und in der unser Dasein der Höchsten Vernunftbestimmung gemäss fortzusetzen wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können. [...] Sie sucht, als reine praktische Vernunft, zu dem praktisch-Bedingten [...] ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts.” (KANT, 1956, P. 235; A 193-194)

A lei é o único fundamento determinante da vontade pura. Mas já que este é meramente formal [...] ele [...] abstrai de toda a matéria [...] Logo, por mais que o sumo bem seja sempre o objeto total de uma razão prática pura [...], nem por isso ele deve ser tomado por seu fundamento determinante e a lei moral, unicamente, tem que ser considerada o fundamento para tomar para si como objeto aquele sumo bem e a sua realização ou promoção.¹²³ (2002b, p. 178; A 196)

A consideração do sumo bem não só é congruente com a lei moral e a liberdade¹²⁴, como somente se faz presente por conta da efetivação da moralidade nesse mundo, ou seja, sob a pressuposição de que a lei moral e a liberdade, que a consubstancia, são efetivamente influentes no mundo sensível. Kant também afirma que a promoção do sumo bem é um dever para todo sujeito; que o desejo por ele é comum a todos os seres humanos.

Nesse sentido, colocamos que o dever de promover o sumo bem constitui o imperativo histórico. O imperativo categórico histórico consiste na reunião das forças de todos os indivíduos, intimando “todo homem a colaborar com os outros para o progresso da humanidade e de fazer o possível para que se realize a destinação moral do [ser humano]. Porque as forças de um único indivíduo não são suficientes para a realização de um tal dever que supõe a união de todas as vontades.”¹²⁵ (MORAIS, 2000, p. 629).

¹²³ “Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber bolss formal ist [...] so abstrahiert es, als Bestimmungsgrund, von aller Materie [...] Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft [...] so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muss allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung, sich zum Objekte zu machen.” (KANT, 1956, p. 237; A 196)

¹²⁴ Logo a seguir em seu texto, Kant faz uma afirmação embaraçosa para nossos propósitos, afirmação essa que transcrevemos a seguir: “Mas é evidente se no conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente objeto, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática é ao mesmo tempo o fundamento determinante da vontade pura; porque então a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – e nenhum outro objeto determina a vontade segundo o princípio da autonomia.” (2002b, p. 179; A 197);

¹²⁵ “[...] impératif catégorique historique [...]]. “Cet devoir est celui qui intime à tout homme de collaborer avec les autres au progrès de l’humanité et de faire en sorte que se réalise la destination morale de l’homme.

Com essas colocações, distanciamos-nos da interpretação de que o sumo bem traga uma contradição interna entre os argumentos que o compõe. Sob a alegação de que tais premissas são: (1) a obrigação de total efetivação do sumo bem nesse mundo, sob pena de a lei moral ser considerada nula, (2) a possibilidade daquilo que é exigido e (3) o sumo bem é inalcançável completamente pela humanidade, tal contradição é aventada como uma incongruência do argumento exposto na *CRPr*.¹²⁶

Contudo, consideramos que a primeira premissa não é parte genuína do argumento. Ao invés de ordenar a realização completa do sumo bem nesse mundo, é somente requerido o direcionamento de todos os esforços com vistas a uma promoção do mesmo, visando uma maior aproximação possível.¹²⁷

Em uma outra passagem mais adiante, Kant (2002b, p. 193; A 214-215) expressa que “[...] o sumo bem é o objeto total da razão prática pura, a qual necessariamente tem que representá-lo como possível, porque é um mandamento da mesma contribuir com todo o possível para a sua produção.”¹²⁸

Temos a percepção de que esse mandamento de contribuição dentro das possibilidades do agente racional finito não pode ser baseada na observância dos fatos corriqueiros, deixando de lado a potencialidade da razão de se fazer cada vez mais presente.

Puisque néanmoins les forces d'un seul individu n'y suffisent pas, l'accomplissement d'un tel devoir suppose l'union de toutes les volontés.”

¹²⁶ Cf. BECK, 1984, pp. 242ss. Beck sustenta que o sumo bem pode ser o fundamento determinante da lei moral se, e somente se, ele contiver a lei moral; aí, então, ela é fundamento de si mesma. A possibilidade e a promoção do sumo bem são necessárias à disposição moral ao considerarmos o âmbito subjetivo.

¹²⁷ Cf. SILBER, John R. Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent. **Philosophical Review**, Texas, v. 68, n. 4, 1959, p. 479.

¹²⁸ “[...] das höchste Gut das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft, die es sich notwendig als möglich vorstellen muss, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen.” (KANT, 1956, P. 249; A 215-216)

Os limites dessa busca e promoção devem ser delineados pela grandeza da liberdade e da lei moral, esta servindo de padrão (*standard*) daquilo que está por vir.¹²⁹

Vemos, então, que a promoção do sumo bem é perfeitamente congruente com os princípios e diretrizes estabelecidos pela crítica da razão prática. O emprego de esforços para irmos de um grau de perfeição a outro é assumidamente plausível aos moldes críticos de Kant.

* * *

A lei moral, a lei da liberdade, então, nos permite esperar e confiar no advento de dias melhores. Não obstante o uso de postulados como os da imortalidade da alma, de Deus, do sumo bem e do progresso, é possível admitir um bom desfecho para aquilo que a agir moral aponta sem ferir os princípios racionais práticos antes delimitados.

¹²⁹ “The inadequacy of a moral theory based on the observation of what actually takes place does not consist merely in the fact that the observation of actuality fails to reveal the full reaches of potentiality; it consists also in the fact that the observation of what happens can never reveal freedom at all. Positive knowledge both of the fact of our freedom and of its limits can be derived solely by reference to the moral law. [...] The moral law provides us with the only standard by which we can measure the extent of our powers and consequently our freedom. Thus the moral law is the *ratio cognoscendi* of our freedom.” (SILBER, 1959, pp. 481-482). Cf. PHILONENKO, 1974, p. 454.

CONCLUSÃO

Até onde podemos chegar? Será que a lei moral não nos permite esperar e confiar no advento de dias melhores congruentemente com seus princípios? Em nosso entender, sim. E justamente tomando a idéia de progresso já fruto de uma reflexão traçada na *CRP* é que empreendemos esse caminho. Limitamo-nos aqui ao período que compreende o nascedouro e a consolidação do período de Kant, que vai de 1781 a 1788, e procuramos elaborar uma reflexão sobre os limites da lei moral e da liberdade.

Partindo de uma introdução sobre a discussão a respeito da liberdade na *CRP* e uma fundamentação da moral na *FMC* e *CRPr*, buscamos evidenciar seus pontos de contato com sua Filosofia da História, dando enfoque às aproximações das obras críticas daquele período com obras que comumente não são alçadas ao mesmo patamar e consideradas da mesma maneira. Admitimos que, se as dificuldades oriundas de tal intento foram superadas ou evitadas, conseguimos explorar essa aproximação de maneira congruente e ordeira ao longo dos capítulos e seções da pesquisa ora apresentada.

O embate profícuo das liberdades individuais é vital para o desenvolvimento da razão e da própria liberdade do ser humano. Esse bom conflito somente é possível em um estado de paz duradoura. A consumação da paz na história passa impreterivelmente, e em primeiro lugar, pela tarefa de um Estado fundado em uma constituição republicana¹³⁰; uma constituição que regule as liberdades com o objetivo de instaurar uma convivência pacífica e digna da humanidade presente em cada um de nós. A história, assim, passa a ser caracterizada segundo uma idéia de busca comum da liberdade como uma determinação

¹³⁰ Kant mesmo salienta em *Paz* que a constituição republicana é a única que permite que os cidadãos deliberem se querem ou não arcar com os sofrimentos da guerra (1989, p. 35).

universal realizada institucionalmente. É dentro de uma comunidade sábia do ponto de vista legal que os indivíduos poderão realizar sua liberdade de forma mais congruente ao postulado da razão prática.

Não é por não estar satisfeita com o estágio de seu desenvolvimento que a humanidade deve desacreditar que as ações humanas podem seguir e serem pautadas por princípios racionais. Em relação a esse tema parece-nos que o rigoroso filósofo da moral entra no campo da história com uma prudência e uma esperança inigualáveis, como que confiante em seus fundamentos e objetos de reflexão.

Tal confiança pode ser expressa na conhecida passagem na qual é afirmada a convicção de que a humanidade não se encontrava ainda em uma época esclarecida, mas em um tempo de iluminismo. Diz Kant em *Iluminismo*, em 1784 e um pouco antes de depois de publicar *Idéia*: “se, pois, se fizer a pergunta – Vivemos nós agora em uma época esclarecida? – a resposta é: não. Mas vivemos em numa época do Iluminismo.”¹³¹ (2002e, p. 17) Ser um esclarecido, nesses termos, é ser guiado por princípios racionais próprios, pois o fato de o indivíduo ser dotado de racionalidade não lhe põe na condição de homem livre, é preciso que ele exercite sua faculdade e faça daí brotar suas disposições originárias.

A história, portanto, é uma trajetória de amadurecimento e consolidação de estruturas que possibilitem representações crescentemente elaboradas e complexas da liberdade. É somente em um Estado republicano e em uma Federação da paz entre os Estados que a liberdade pode proporcionar uma auto-reforma gradual e pacífica; possível no transcorrer da história.

¹³¹ “Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung.” (KANT, 1964, p. 59; A 491). A tradução portuguesa é *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?*; In *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002e, pp. 11-9.

A possibilidade da liberdade mediante a concessão da razão no seu uso puro e a factibilidade da mesma liberdade agora no âmbito prático têm, na sua militância concernente ao campo da Filosofia da História, um horizonte mais fecundo e de cores mais vivas para um conceito tão rico. A esperança que devemos depositar no alcance de seu objeto, o sumo bem, está aí esboçada. A confiança em atender uma proposta que a própria razão coloca, nos é facultada. Basta-nos trabalhar para esse intento.

REFERÊNCIAS

Obras de Kant

KANT, I., *À paz perpétua*; tradução de Marco A. Zingano. – São Paulo: L&PM Editores S/A, 1989.

_____. *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*; In Kant – Opuscules sur l'histoire; traduction de Stéphane Piobetta. Paris: Flammarion, 1990c, pp. 145-64.

_____. *Crítica da razão prática*; tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. *Crítica da razão pura*; tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira - 4ª ed -. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*; tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002a.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*; tradução de Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. –2ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Idée d'une hoire universelle au point de vue cosmopolitique*; In Kant – Opuscules sur l'histoire; traduction de Stéphane Piobetta. Paris: Flammarion, 1990b, pp. 69-89.

_____. *Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?*; In *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2002e, pp. 11-9.

_____. *Reprise de la question: L'ê genre humain est-il em progrès constant ?* In Kant – Opuscles sur l'histoire; traducion par Stéphane Piobetta. Paris: Flammarion, 1990c, pp 203-221.

_____. *Sobre a Pedagogia*; tradução de Francisco Cock Fontanella - 3ª ed. - Piracicaba: UNIMEP, 2002d.

_____. *Sobre a expressão corrente: Isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*; tradução de Artur Morão; In A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 2002c, pp. 57-102.

_____. *Werke*. Frankfurt Am Main: Shurkamp, 1956 - 1964.

Outras fontes

AQUINO, Marcelo F., *Sistema e liberdade – a fundamentação metafísica da ética em Hegel - I*. Belo Horizonte, *Síntese*, v. 31, n. 101, 2004, pp. .

ARAMAYO, Roberto. R., *Crítica de la razón ucrónica*. – Madri: Tecnos, 1992.

_____. *El “utopismo ucrónico” de la reflexion kantiana sobre la historia*; In *Idéas para una hitoria universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*; tradução de Roberto Rodríguez Aramayo – 2ª ed -. Madri: Tecnos, 1994, pp. IX-XLIV.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*; tradução de Mário da Gama Cury – 3ª ed. – Brasília: EdUnB, 1999

_____. *Política*; tradução de Mário da Gama Cury – 3ª ed. - Brasília: EdUnB, 1997.

BECK, Lewis White. *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press, 1984.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*; tradução de Alfredo Fait. Brasília: EdUnb, 1984.

CZEMPIE, E.-O. *O teorema de Kant e a relação atual entre democracia e paz*; in Rohden, V. (org.) *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: EdUFRGS / Goethe Institut / ICBA, 1997, pp. 121-42.

DELEUZE, G. *Para ler Kant*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*; Revisão e apresentação de Renato Janine Ribeiro; tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990-1996. 2 v.

HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

HOBSBAWM, Eric J. *Era dos extremos: O breve século xx, 1914-1991*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HÖFFE, O., *Immanuel Kant*; tradução de Christian Hamm e Valério Rohden. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KLEINGELD, Pauline. Kant, History and the Idea of Moral Development. **History of Philosophy Quarterly**, n. 16/1, pp. 59-80, 1999.

LANDIM, M. L. *A liberdade em Kant*. **Revista Brasileira de Filosofia**. São Paulo, XLIII (182), pp.182-190, 1996.

LINDSTEDT, David. *Kant: Progress in Universal History as a Postulate of Practical Reason*. **Kant Studien**, Berlim v. 90, n. 2, pp. 129-147, 1999.

MENEZES, E., *História e Esperança em Kant*. – São Cristóvão, SE: EdUFS / Fundação Oviêdo Teixeira, 2000.

MORAIS, Marceline. La vocation pédagogique de l'histoire chez Kant et son horizon cosmopolitique. **Archives de Philosophie**, Paris, v. 66, n. 4, pp. 603-633, 2000.

WEIL, E. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1998.

MORENTE, M. G. *La Filosofia de Kant*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.

PHILONENKO, A. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, 1986.

_____. L'idée de progrès chez Kant. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, v. 79, n. 4 pp. 433-456, 1974.

RAULET, G. *Kant – Histoire et Cioyenneté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade: ensaios*. São Paulo: Ática, 1981.

SALA, G. *A questão de Deus nos escritos de Kant*. In: OLIVEIRA, M. e ALMEIDA, C. (orgs.), *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002, pp.147-175.

SILBER, John R. Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent; *In Philosophical Review*, Texas, v. 68, n. 4, pp. 469-492, 1959.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. *Razão e Progresso na filosofia de Kant*. Lisboa: Colibri, 1998.

TERRA, R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

WEBER, T. *Formalismo e liberdade em Kant*. **Veritas**, Porto Alegre, v. 41, n. 164, pp. 671-679, 1996.

WEBER, T. *Razão teórica e razão prática*. **Veritas**, Porto Alegre, v. 42, n. 4, pp. 913-921,1997.

ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.