

Das leis naturais ao entusiasmo pela República

[From natural laws to the enthusiasm for the Republic]

Francisco Verardi Bocca*

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), (Curitiba, Brasil)

No conjunto das obras em que Kant construiu seu ponto de vista sobre a filosofia da história, apesar de sua forma fragmentária, arriscamos apontar o equivalente ao que seria sua quarta crítica dedicada à investigação de um *a priori* histórico. Nossa suspeita tem apoio na indagação sobre sua possibilidade que o próprio Kant apresentou em *O conflito das faculdades* (1798).

Seguimos construindo esta hipótese considerando que na *Dialética* de sua *Crítica da razão prática* (1788), se ocupando da possibilidade de uma razão pura prática, Kant considerou a fé moral na liberdade do homem, a existência de um Deus criador todo-poderoso e a imortalidade da alma como postulados da *razão prática*, sem os quais a obrigação de aplicar o imperativo categórico que exige a racionalidade das máximas das ações não pode ser avaliada como racional. Por analogia, destacamos a crença em uma natureza intencionalmente boa e poderosa, a liberdade da razão e a imortalidade da espécie, além do entusiasmo, como postulados iniciais da *razão pura histórica*, como fundamentos de uma história racional, vale dizer, *a priori*. Igualmente sem os quais a obrigação de seguirmos o imperativo que orienta as ações históricas não pode ser avaliada como racional.

Vemos nisto uma sequência de construções teóricas conduzidas por um deslocamento de foco, inicialmente posto em Deus e suas leis físicas, em seguida numa natureza intencionada e, finalmente no próprio homem e sua sensificação em relação ao imperativo histórico. Deslocamento de foco que, como mostraremos, redefiniu a inexorabilidade inicial (especialmente quanto aos planos da natureza) em relação à finalidade e ao destino da humanidade, relativizando-a nos textos tardios, convertendo-a numa tendência, num movimento

* E-mail: francisco.bocca@pucpr.br

assintótico. Veremos em visita a um conjunto de obras de Kant como este deslocamento conceitual e de ponto de vista sobre os fundamentos e a marcha da história humana se deu.

Pois bem, para efeitos de justificativa de nossa hipótese, que passa pela investigação da possibilidade, digamos, de um *a priori* histórico propomos iniciar pela consideração da obra que ficou conhecida como sua cosmologia pré-crítica, *História geral da natureza e teoria do céu*(1755), na qual Kant combateu as escolas filosóficas gregas em suas teses relativas ao acaso e à falta de plano na determinação das coisas no mundo. Escolas que tiveram como representantes Demócrito (460 - 370 a. C.), Epicuro (341 - 270 a. C.), além de Lucrecio (96 - 55 a. C.).

Nesta obra, Kant tratou de refletir sobre as escolas filosóficas da antiguidade grega para as quais o saber sobre a natureza das coisas do mundo propicia a tranquilidade e a realização pessoal. Para isto, buscavam identificar, além da própria natureza das coisas, a posição do homem na natureza e suas possibilidades históricas. Tudo de um ponto de vista que recebeu forte oposição de Kant, mas como veremos algumas concordâncias. A prudência recomenda que para a compreensão de seu conteúdo nos detenhamos, ao custo do acréscimo de algumas páginas, antes um pouco sobre seus representantes.

Lembremos que Epicuro meditou sobre o ser a partir das teses de Leucipo e Demócrito que conheceu por meio de seu mestre Nausífanos de Teo. Sua obra, grosso modo, foi composta de uma lógica que permite discernir o verdadeiro do falso; de uma física, que revela a estrutura da realidade à qual pertence o homem e, por fim, de uma ética, fundamentada na lógica e na física. Nela postulou que a origem do conhecimento é sensível, empírica, que oportuniza pela repetição o conceito e o juízo. Partindo do produto dos sentidos, em sua física, reconheceu o movimento e o articulou à evidência racional de que tudo que se move é constituído de elementos ou átomos que participam de sua composição, sempre se movimentando no vazio. Elementos racionalmente concebidos como unidades eternas, infinitas em número, indivisíveis, impenetráveis, irreduzíveis ao nada, imutáveis e móveis por si mesmas, mas especialmente diferentes quanto ao peso, ao tamanho, à forma, à posição e ao arranjo.

Epicuro concebeu os elementos em movimento de queda eterno e contínuo, mas em desvio (portanto, não em paralelo entre si e nem perpendicular ao planeta) carentes de uma ordem mecânica. Deste modo,

tanto desviam como se chocam em sua queda livre em função de seu peso, segundo um movimento que não admite nem princípio, nem ordem, nem finalidade. Antes, movimentam-se por todas as direções (sem postular um centro do universo como fim) de maneira arbitrária e imponderável¹, se afastando e se atraindo, ora de um modo ora de outro. Recusou assim a necessidade (no plano físico) acolhendo a contingência. Contingência física que conferiu também ao homem, mas autonomia da vontade relativa aos rumos de sua vida. Autonomia que inclusive possibilita uma orientação de vida pautada na busca do repouso (*ataraxia*) e da insensibilidade (*aponia*).

Portanto, uma natureza suposta como composta de átomos incriados, eternos, infinitos em quantidade e imutáveis na forma, que se organizam do caos sem um plano ou uma intenção, tendo no *clinamen* o mecanismo de onde derivou a ordem futura, que conta apenas com um movimento espontâneo de queda de todos os átomos dotados de igual velocidade. Queda espontânea² e choque entre de acordo com seu peso. Pressuposto obscuro, mas necessário para a introdução da tese de que a natureza cria com liberdade, tendo na inclinação o que considerou um movimento primitivo dos átomos, sua causa interna e eficiente, o que proporciona toda combinação possível de seres finitos a partir de elementos numericamente infinitos, por meio da inclinação e do choque, na verdade duas espécies de movimento, primitivo e secundário, respectivamente.

¹A natureza deste movimento foi exposta mais tarde por Lucrecio no início do livro II de Da natureza: “Efetivamente, como erram através do vazio, é fatal que ou sejam os elementos das coisas levados pelo seu próprio peso ou pelo casual choque dos outros: de fato, quando se encontram, em direções opostas, ressaltam de repente e cada um para seu lado; e não há nada que estranhar, porque são duríssimos, de maciço peso, e nada por detrás lhes levanta obstáculo. E, para que imagines melhor as agitações de todos os elementos da matéria, lembra-te de que não há no Universo qualquer fundo, e que não há lugar onde assentem os elementos, porque o espaço é sem fim e sem limites: já mostrei e demonstrei com exato raciocínio que o espaço imenso se estende de todos os lados e para todas as partes.” (1985, II, p. 48)

²O reconhecimento da espontaneidade e iniciativa de movimento da matéria (seu impetus) está associado ao da existência do vazio, que contraria a tese aristotélica do movimento comunicado entre corpos num mundo sem vácuo, onde tudo esteja repleto de corpos. Lucrecio explicou que, na ausência de leis naturais de movimento, “Efetivamente, são os próprios elementos os primeiros a se moverem por si mesmos; vêm depois os corpos cuja composição é reduzida e que estão, digamos assim, mais perto de forças elementares: movem-se impelidos pelos choques invisíveis destas últimas, e, por seu turno, põem em movimento os que são um pouco maiores” (1985, II, p. 48). Tese que expõe sua recusa de qualquer possibilidade de uma causa final natural, particularmente de tudo ter sido criado por um poder benevolente, para uso, gozo e conforto da humanidade, pelo “favor dos deuses” (1985, II, p. 49).

Já Lucrecio, se ocupando majoritariamente da física de Epicuro, sustentou a tese de que tudo na natureza tem sua origem e conformação no movimento eterno da matéria, reservando aos deuses a atividade contemplativa. Sustentou no livro I de *Da natureza que nada pode nascer do nada*, a partir de um monismo substancial. Evitou *continui in natura*, por exemplo, ao recusar que *tudo pode nascer de tudo*. Considerou primeiramente que “efetivamente os animais não podem ter caído do céu [...]” para concluir adiante que “[...] nem o que é terrestre pode provir das lagoas salgadas” (1985, V, p. 106). Antes, reconheceu no mesmo livro que cada ser determinado tem em si possibilidades próprias, além de que tudo o que cresce se mantém na sua espécie, numa limitação de formas relativa a cada espécie, tudo visando a conservação da natureza e seus resultados apoiado na tese de que a Terra contém os germes de cada coisa, tese que guardadas as proporções sobreviveu sob forma de pangenia até Darwin.

Do ponto de vista do destino da vida na Terra, reconheceu, nos livros I e V, que as coisas do mundo estão destinadas a nascer e a perecer num ciclo (perpétuo) de vida e morte, de arranjo e dissolução das formas no espaço. Isto porque, como também reconheceu no livro II, “[...] os movimentos de destruição não podem vencer para sempre, nem sepultar a vida para a eternidade, exatamente como os movimentos que produzem e aumentam os corpos não conseguem assegurar para sempre as suas criações” (1985, II, p. 54).

Admitiu assim o que seria o destino do mundo (de fato um conjunto de infinitos mundos criados semelhantes ou diferentes entre si). Embora composto de elementos eternos e infinitos, sendo finito (uma combinação finita) o mundo tem sua razão de ser no nascer e morrer, como uma lei da natureza. De fato, um mundo concebido como *descontínuo* já que sujeito à criação, à morte e à renovação por substituição incessante de cada arranjo finito e particular. O fim do mundo decorre, portanto, por ação de uma força secreta que a tudo destrói, por exemplo, decorrente da luta entre o fogo e a água, o calor e o frio, que produz exaustão e renovação na natureza. De modo que do mesmo choque (portanto eterno) que ensejou a emergência das coisas, advém sua dissolução.

Depois de sua origem espontânea, Lucrecio concebe que todas as coisas evoluem segundo uma ordem determinada, sendo que “cada uma surge segundo a sua lei” (1985, V, p. 108). Quer dizer que entre a sua origem (embora nem todas as coisas tenham tido origem ao mesmo tempo) e seu fim tudo se aperfeiçoa, tudo progride segundo uma legalidade. De modo que há um certo tempo para que cada coisa atinja

seu apogeu, na forma de um limite de crescimento e existência estabelecida por leis naturais de conservação e identidade de tudo que existe, impedidas de se renovarem contínua e infinitamente, de modo que tudo o que foi criado varia dentro e até certos limites.

O encontro fortuito de átomos deu ao mundo sua forma atual depois de terem realizado inúmeros ensaios e tentativas (inclusive infrutíferas e fracassadas) antes de alcançar o estágio atual³, portanto derivado do caos⁴.

Trata-se, portanto, da consideração de uma aleatoriedade que não exclui legalidade, como afirmou Lucrécio no livro II: “Por isso o movimento que anima agora os elementos dos corpos é o mesmo que tiveram em idades remotas e o mesmo que terão no futuro, segundo leis idênticas; o que teve por hábito nascer nascerá nas mesmas condições; e tudo existirá e crescerá e será fonte de sua própria força, segundo o que foi dado a cada um pelas leis da natureza” (1985, II, p. 50). Consideração extensiva à vontade humana cujo espírito dotou de uma “fatalidade interna” (1985, II, p. 50).

É importante lembrar que Lucrécio recusou a geração desordenada de formas até o limite da produção de monstros. Como reconheceu ainda no livro II, “Não se deve, porém, aceitar que os elementos se possam juntar de todas as maneiras. De outro modo, ver-se-ia por toda parte

³No livro V de seu poema Lucrécio voltou a este tema argumentando que “os elementos dos corpos em número e feitos inumeráveis e batidos pelos choques desde tempos infinitos foram sempre arrastados, levados pelos seus pesos, a juntar-se de todas as maneiras e a tudo experimentar, tudo o que podia criar-se pela sua junção; não é, pois, de admirar que tivessem chegado a tais disposições, que tivessem vindo a movimentos como aqueles pelos quais o Universo, deslocando-se, eternamente se renova” (1985, V, p. 99). Para continuar um pouco adiante: “De fato, não foi por um plano nem em virtude de uma inteligência sagaz que os elementos das coisas se colocaram por sua ordem; não foram também eles que dispuseram os seus movimentos: os elementos das coisas, em grande número, abalados por choques de muitas espécies, foram sempre levados por seus próprios pesos e juntaram-se de todas as maneiras e experimentaram todas as coisas que podiam criar-se pela sua reunião; é por isso que, tendo vagueado durante um tempo imenso, experimentando todas as espécies de junção e movimento, finalmente constituem aquilo que, depois de pronto, logo se toma muitas vezes o início dos grandes objetos naturais, da terra, do mar, do céu e da raça dos seres vivos” (1985, V, p. 102).

⁴Lucrécio, externando um ponto de vista mais tarde compartilhado por Kant, detalhou-o, no livro V, nos seguintes termos: “Ainda não se podia ver aqui a roda do Sol voando pelo alto com sua luz ampla, nem os grandes astros do mundo, nem o mar, nem o céu, nem finalmente a terra e o ar, nem qualquer outra coisa semelhante às nossas. Só havia uma tormenta recente, uma certa massa formada de elementos de toda espécie, a qual combatia discorde, misturando os intervalos, os caminhos, as ligações, os pesos, os choques, as reuniões e os movimentos, por causa das formas diferentes e das várias figuras: não podiam, nestas circunstâncias, permanecer juntos nem ter entre si os convenientes movimentos. Depois começaram a separar-se as partes deste amontoado, a juntar-se os iguais aos iguais e a encerrar o mundo, a dividirem-se os membros, a disporem-se as grandes partes, isto é, a distinguir-se da Terra o alto céu, a ir para um lado o mar, de maneira a ficar, com um líquido, à parte, a ir para outro o fogo de um céu puro e distinto” (1985, V, p. 102).

nascem monstros, existem espécies de homens semíferas, brotam às vezes ramos de um corpo vivo, unem-se membros de animais terrestres e marinhos e até apresentar a natureza, pelas terras de tudo produtoras, quimeras que exalasses chamas das tétricas goelas” (1985, II, p. 56).

Voltando a este tema ainda nos livros IV e V, admitiu um tipo de fixismo⁵ na natureza, considerando que após a emergência das formas, esta sim aleatória, todos os corpos criados a partir de germes determinados e de determinada matriz conservam ao crescer, seus caracteres específicos, o que não pode acontecer sem uma lei específica que a tudo determine. Sua ausência implicaria na própria eliminação da vida, pois é preciso, com efeito, admitido o fundamento eterno do universo, que permaneça algo de estável para que não seja tudo reduzido inteiramente ao nada. Também, sendo os átomos finitos em variedade (embora, como vimos acima, de uma limitação simplesmente inconcebível, por Epicuro), não pode deixar de ter limites a diversidade dos seres que dão forma, o que elimina a possibilidade de que suas combinações possam ser continuamente arbitrarias e em número infinito.

Pois bem, após este intróito, com finalidade de proporcionar melhor compreensão acerca da crítica de Kant, lembremos que já no prefácio de 1755, apresentou de um ponto de vista meramente especulativo, portanto sem respaldo empírico, uma história da natureza, e da natureza humana, totalmente descomprometido da noção de finalidade. Desconsiderando-apostulou uma tendência para a organização, na verdade para a autoprodução. Considerando que toda ocorrência estruturada no tempo deve atualizar uma tendência que produz um resultado. É verdade que a esta altura uma ocorrência sem *telos*, dada apenas segundo mecanismo e causalidade linear. De forma que se trata de conceber um universo que se cria sozinho, quer dizer, sem a intervenção cotidiana de seu criador, a partir de leis, no caso as descobertas por Newton.

⁵No livro V voltou a este tema apresentando um ponto de vista mais consistente. Na verdade, reconheceu que “o tempo modifica a natureza de todo o mundo, um estágio se sucede ao outro, segundo uma ordem determinada, e nada fica semelhante a si próprio: tudo passa, a tudo a natureza muda e obriga a transformar-se. Apodrece um corpo e se enfraquece de velhice e logo outro cresce e sai daquilo que se desprezava. Assim, pois, modifica o tempo a natureza de todo o mundo e passa a terra de um estágio ao outro: acaba por não poder o que já pôde e por ser capaz do que lhe era impossível” (1985, V, p. 107). Tese que Kant contrapôs com a noção de *continui in natura* em sua Crítica da razão pura (1983, p. 326).

Admitiu que o próprio sistema solar tem sua história construída segundo uma ordenação produzida pela dotação de leis mecânicas que seus elementos obedecem cegamente, segundo um movimento contínuo e infinito de composição e corrupção, sempre deixando para trás o caos que a precedeu. De fato, uma ocorrência aberta que não possibilita finalizar sua operação em algum resultado pré-estabelecido. Possibilidade que anularia, ao pôr termo, o movimento de modificação contínua. Assim, atribuindo às leis mecânicas a criação contínua recusou a essencialização das propriedades do mundo, vale dizer, das coisas do mundo. De modo que a simples aplicação das leis naturais reproduz ordem e estabilidade, veremos que também beleza.

Particularmente porque sua noção de ciclo amplia a própria possibilidade de resultados, da emergência de novas propriedades, de novas coisas. No entanto, trata-se de um motor que pode também produzir revés, posto que nenhuma conquista de sua aplicação foi pensada como definitiva, nem mesmo como irrepreensível. Nada disso foi pensado por ele como incompatível, ao contrário dos antigos que criticou, com a noção de projeto, de intenção, de inteligência superior, desde que considerado que não cria as propriedades do mundo, mas somente suas leis possibilitadoras.

Por tudo isto, nesta obra Kant admitiu que a matéria não se determina contingentemente, mas que recebe determinação segundo leis gerais cujo resultado remete a um projeto, segundo uma intenção, concebido por uma sabedoria suprema. Recusou assim a contingência, o acaso epicurista. Antes, admitiu que os elementos foram de início constrangidos pelas suas leis a não agir de nenhuma outra maneira que não fosse esta. Tese que considera a presença de um projeto que enseja um desenvolvimento da natureza concebido como uma tendência, neste caso, essencial. Tendência que testemunha seu vínculo e dependência de um ser supremo, entendido como a própria fonte dos seres finitos e das suas primeiras leis de constituição. Sua ordem nem deriva nem está em continuidade com o caos anterior, mas tem início preciso em uma ordem racional superior. De modo que todas as variações manifestas no mundo estão lastreadas à vontade e iniciativa divina, que conferiu a coerência interna de leis agem como causas segundas.

Como se vê, trata-se de um ponto de vista que o colocou em oposição ao materialismo antigo que contrapôs com a física de Newton. Na verdade Kant admitiu algumas concordâncias, mas também discordâncias, particularmente quanto ao ateísmo de Epicuro que sustentava a admissão da emergência da ordem a partir da desordem, do

orgânico a partir do inorgânico, da vida a partir da não vida. Embora tenha denunciado o que considerou absurdo na teoria de Epicuro-Lucrécio e dos seus predecessores (como Leucipo e Demócrito), admitiu muitas semelhanças com a sua. Acolheu, como dissemos acima, a hipótese do primeiro estado da natureza como de dispersão geral da matéria originária. Lembrou, parece que com satisfação, que Epicuro supunha um peso que forçava as partículas elementares a cair, algo próximo da hipótese da força de atração gravitacional newtoniana. Além da constatação de um certo desvio no movimento retilíneo da queda. Contudo, foi quanto às consequências desta queda que divergiu.

Discordou pelo fato de que os materialistas antigos deduziram toda a ordem que percebemos no universo do acaso aproximativo que fazia articular os átomos de forma, tão feliz, que formaram um todo bem ordenado. Como vimos acima, Epicuro postulou que os átomos se desviavam do seu movimento retilíneo, e por isso se chocavam, sem qualquer causa formal ou final, a não ser pelo seu peso, em função do que resultavam composições. Atribuiu a origem de todas as criaturas vivas a esta convergência cega, derivando, repitamos, a ordem da desordem, a razão da desrazão. Kant admitiu, por sua vez, o encontro dos elementos, mas especialmente seus arranjos, motivados por leis necessárias e racionais. Concebeu sua composição, decomposição e dispersão segundo leis que resultam num todo ordenado, e por isso belo. De modo que o mundo não teria se produzido por acaso e de maneira contingente. Assim, a ordem e a medida visada dão a prova inegável da sua primeira origem, um entendimento supremo absolutamente autossuficiente, segundo suas intenções.

Já vimos que a legalidade das coisas resulta, segundo os materialistas, em belas combinações. Sendo assim para Kant, mas com a diferença de que lhes foi imposta a impossibilidade de ignorar este destino, desviar-se deste plano da perfeição, plano submetido a uma intenção supremamente sábia, fixada em tais relações harmoniosas, em processos regulares e ordenados. Considerou assim a natureza como criação divina, de cujas leis receberam o propósito de dar constituição a ela em vista de um todo, em que cada parte se justifica como partícipe de um conjunto sem subordinação. Isto, segundo leis básicas embutidas na matéria por seu criador (dela e da ordem), segundo uma intenção e um plano (como vimos, recusado por Lucrecío), alcançado por um jogo de forças que produz efeitos. De modo que a “revelação” (da natureza) consistiria no conteúdo descoberto pela ciência, no caso, pela física de Newton. Portanto, trata-se de um plano divino (de toda forma recusado

pelo epicurismo) que introduz uma causa eficiente e que conduz a natureza na direção da ordem, da beleza e da perfeição.

Assim, reunindo mecanicismo, intencionalidade e plano (ausente no materialismo antigo), explicou de uma só vez a organização tanto da matéria inanimada como dos seres vivos segundo um padrão proposital e planejado de sua evolução embutido nas leis mecânicas da natureza que, posteriormente emancipada da ação do criador, se constitui a si mesma, segundo um poder de constituição infinita, num movimento (jogo de forças) a partir de ordem e desordem, geração e corrupção, prescindindo da intervenção divina constante na recriação dos seres.

Anos mais tarde, distanciando-se ainda mais do epicurismo, dispensou também o recurso a Deus para explicar a beleza, a ordem e a perfectibilidade do mundo. Na obra de 1784 também recuou do mecanicismo como explicação extensiva à organização biológica, bem como da história humana - o que para muitos teria inaugurado sua filosofia da história. Sem implicar no efeito de uma inteligência divina, os homens foram concebidos como dotados de disposições, por uma oferta da natureza -cuja função é análoga à da inteligência divina- que se desenvolvem segundo, agora sim, uma finalidade.

Em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), Kant considerou que devemos levar em conta que o movimento teleológico observado na natureza biológica (plantas e animais) deve valer igualmente para os homens e sua história, de modo que também a humanidade progrida constantemente para seu *telos*, o melhor, comum a todos os seres vivos. Nesta obra Kant se estendeu em considerações sobre conceitos como natureza, intencionalidade ou propósito, liberdade, progresso moral e, especialmente, finalidade, concebendo o homem como objeto da natureza dotado de liberdade para desenvolver totalmente seus germens e suas predisposições (recebidas dela) para o progresso.

Concebeu o homem como dotado, por exemplo, do que chamou *insociável sociabilidade*. Trata-se de um dispositivo de conflito pelo qual o homem ultrapassa num movimento involuntário e aparentemente inexorável (reservemos a possibilidade de considerá-lo como uma tendência) seu estado de natureza em direção ao civilizado, de inicial orientação instintual ao racional. De modo que o homem procede, sempre enquanto espécie, à maneira de todo ser organizado da natureza,

cumprindo o destino ou finalidade que ela indica como seu propósito e segundo seus planos⁶.

O desenrolar da história humana foi ilustrado a partir da noção de um *fio condutor*, que ordena o desenvolvimento das *disposições naturais* do ser humano em direção ao que chamou de *cosmopolitismo*; uma sociedade de homens dotados da consciência de que o mundo é a pátria de sua espécie. Ele descreve um movimento ascendente possível pela identificação e articulação entre natureza e história da humanidade, a partir de uma noção de que a primeira comporta o conjunto de todos os fenômenos e que os fatos humanos correspondem a seus casos particulares. Estes últimos reconhecidos como manifestação da liberdade da vontade e o fio condutor histórico como o roteiro de sua atualização e efetivação. Apresentou nove proposições que descrevem sequencialmente as etapas do percurso a ser percorrido pela espécie humana no exercício da liberdade de sua vontade. Verá o leitor que a noção de liberdade deste momento destoa fundamentalmente da que foi apresentada quatro anos mais tarde na *Crítica da razão prática*⁷.

Em sua abertura, Kant tratou de reconhecer que tudo isto só pode ser pensado de um ponto de vista metafísico; como se todas as ações humanas assim como todos acontecimentos naturais fossem determinados por leis naturais universais. Assim, do ponto de vista da história, da narrativa histórica, observando todas estas manifestações, os homens podem (esperar) de suas observações descobrir nelas um curso regular. Por este meio reconhecem que os homens apresentam, sempre enquanto espécie, um dever progressivo e contínuo de suas disposições

⁶ Adiante mostraremos como ao longo de sua produção filosófica, tendo como ponto de inflexão a obra *O conflito das faculdades* (1798), Kant postulou a possibilidade de autoprodução humana, deslocando em definitivo o foco da natureza para o homem como sujeito de sua história, o que redefiniu a noção de autonomia e de liberdade, além de flexibilizar a própria expectativa de realização dos propósitos e finalidades antes atribuídos à natureza. Vale lembrar que esta mudança de foco foi insinuada em 1793 na obra *A religião nos limites da simples razão*, onde já havia declarado que não é permitido ao homem se manter inativo na produção de uma sociedade, que o homem deve proceder como se tudo dele dependesse para sua consumação. Ponto de vista que, na verdade, muda as condições de possibilidade e de alcance do progresso. Sua própria expectativa foi reconsiderada posto que dependente de uma ação (política) humana e de seu entusiasmo em agir que pode não ocorrer. Igualmente redefinindo a noção de tendência de modo menos assertivo em relação a um fim.

⁷ Isto porque, segundo Valério Rohden (1983), em comentário à sua tradução da *Crítica da Razão Pura*, na *Crítica da Razão Prática* (1788) o método e a concepção de Kant foi invertido em relação à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), mesmo ano de publicação de *Ideia*. Isto porque na segunda crítica a vida moral foi concebida como uma forma através da qual se toma contato com a liberdade, posto que emancipa o homem. Já na *Fundamentação*, como na *Ideia*, a liberdade foi concebida como a própria razão de ser da vida moral, seu fundamento, de modo que tudo neste campo, como a lei moral, provém dela, é determinante da vida moral e da construção da civilização a seu encargo. Deste modo, em 1788 perde seu fundamento como doação da natureza.

naturais. De modo que (se) submetida à determinação de leis naturais a espécie humana segue inadvertidamente um fio condutor, executando lentamente o propósito da natureza.

O fato é que, lembra, a despeito de parecer que os homens individualmente decidem sobre seus casamentos e nascimentos de filhos “as estatísticas anuais dos grandes países demonstram que eles acontecem de acordo com leis naturais constantes” (1784-1986, p. 10). O mesmo podendo ser estendido às marés, ao crescimento das plantas, ao clima etc.. O caráter hipotético de sua filosofia foi revestido da impossibilidade de considerarmos que no conjunto das ações humanas, de seus jogos e interesses particulares, possa haver um propósito próprio racional, restando-nos a possibilidade de *tentar descobrir* por debaixo do aparente *non sense* das ações humanas, um propósito não seu, mas da natureza para a espécie. De todo modo, o percurso histórico dos humanos não foi justificado, como para os demais seres vivos, pela simples execução de instintos e evidentemente nem mesmo por planos conscientes concebidos por eles. Com a exclusão destas possibilidades, restou encontrar outro tipo de determinação. Para isto introduziu uma curiosa articulação entre liberdade e natureza que merece ser cuidadosamente considerada.

Articulação dependente de um foco dirigido, como dissemos, para a espécie humana, à qual Kant atribuiu a possibilidade de um desenvolvimento contínuo. Isto porque, como observou, no foco restrito dos fenômenos particulares observáveis o curso se mostra desordenado e caótico. Por sua vez, a espécie caminha, como disse “segundo um propósito da natureza que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio” (1784-1986, p. 10). Plano este que no conjunto os homens executam inadvertidamente, posto que, pelo menos em princípio, o ignoram (e nem mesmo concordariam prontamente com ele).

Postulou assim uma intencionalidade da natureza, um propósito segundo o qual ela providencia condições aos homens de construírem (sempre coletivamente) sua própria história. Para compreendê-la, assim como as condições, é necessário acompanhar as nove proposições que compõem a obra. Começamos pelo conjunto das três primeiras que tratam do que chamou de *disposições naturais* dos homens. Definiu de início que a inteligibilidade acerca das ações humanas demanda um princípio que regule e determine todas as disposições naturais admitidas conforme um fim, já que sem ele não se pode pensar em evolução ou progresso, em uma palavra, em história. Isto porque, sem ele a razão humana e os fatos perpetrados por ela executaria um jogo sem finalidade,

segundo uma pura indeterminação e contingência, portanto sem história. Por conta disto, em sua primeira proposição definiu que “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolverem completamente e conforme um fim” (1784-1986, p. 11). Um princípio necessário que expressa sua noção de natureza, de homem enquanto espécie infinita e de finalidade.

A segunda proposição relaciona as disposições naturais com o uso da razão. Considera que seu desenvolvimento e fim só pode ser alcançado *completamente* (atentemos para isto) apenas na espécie, nunca individualmente, por ser somente ela dotada de uma razão universal em condições de executar os planos da natureza. Por isto as gerações sucessivas de homens foram reconhecidas como etapas até atingir o “objetivo de seus esforços” (1784-1986, p. 11) que reside nas ideias dos homens e atua como fator decisivo de sua elevação. De modo que o *desenvolvimento completo* das disposições deve se dar na espécie, até porque os indivíduos não possuem tempo de vida suficiente para tanto, nem esclarecimento suficiente para entender e executar todos os propósitos da natureza de uma vez, por conta do que cada geração colabora continuamente para o desenvolvimento geral. Esta articulação corrige a possibilidade de que a razão individual execute um “jogo infantil” segundo o qual as gerações se sucederiam numa série aleatória sem apontar para uma finalidade definida no interesse de todos. Resta anunciar os recursos pelos quais a natureza comunica seus propósitos aos homens. O que foi feito na terceira proposição.

Disse Kant, “por meio da própria razão” (1784-1986, p. 12), ou seja, “tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo” (1784-1986, p. 12). Isto para que, na falta de um instinto suficiente, o homem possa de si mesmo tudo tirar, para que ultrapasse a ordenação mecânica de sua existência animal. Para que da primitiva rudeza atinja a máxima destreza e perfeição do modo de pensar e agir, que alcance um elevado grau de felicidade e a si mesmo se sinta reconhecido pelo resultado.

Assim, Kant concebeu a liberdade da vontade como dotação da natureza fundada na razão, como pressuposto guia das ações dos homens para desenvolver e atingir seu fim, a saber, a perfeição da condição material e moral de sua espécie. Tudo isto, tendo como finalidade a construção da humanidade como sendo sua própria obra, superando, pela revisão dos argumentos de 1755, a ordem e a causalidade mecânica natural a partir de agora considerada insuficiente para explicar e dar sentido aos fatos humanos. Valendo-se da noção de conflito, Kant

continuou a postular um jogo de forças, mas a partir de uma mecânica própria dos seres racionais que dispõem de liberdade, portanto marcando a distinção entre natureza e civilização, entre seres determinados por leis físicas e homens dotados de liberdade.

Pois bem, o exercício da vida segundo uma vontade livre, que em todo caso consistia neste momento no reconhecimento e submissão aos propósitos da natureza, deve produzir um resultado que torna o homem moralmente digno do bem estar e, no limite, da própria vida. É desta forma que cada geração, quase sempre alheia aos seus propósitos, executa o propósito da natureza contribuindo com um passo na direção e no sentido que ela indica, que a razão reconhece e que as ações humanas realizam. Natureza, razão e civilização foram assim concebidas sob o ponto de vista teleológico. Sintetizando, diz Perez, este conjunto de proposições “leva a uma espécie de passagem do orgânico para o racional e finalmente moral” (2006, p. 83), na medida em que relaciona natureza, razão e liberdade da vontade.

Contudo, ainda resta a questão de saber por meio de que dispositivo o homem finito desenvolve suas disposições naturais e atinge os estágios superiores de ação moral. Em resposta Kant indicou, na quarta proposição, a presença de uma oposição, de um *antagonismo* ou *incompatibilidade* atuando no interior das disposições humanas, exercendo a função motora do progresso moral, como base da identificação entre evolução e progresso. O antagonismo foi concebido como um *modus operandi* das disposições naturais no convívio social. Disposições antagonísticas inclusive no que tange a serem tanto estímulos quanto obstáculos à vida social. Nesta proposição Kant articulou desenvolvimento de disposições, uso livre da razão (através de um progressivo iluminar-se que reiterou na obra que veremos em seguida) e vida social segundo princípios práticos de convivência. Tudo sob a égide do antagonismo.

O antagonismo se dá sob forma de conflito entre tendências diversas e opostas em cada homem e entre os homens em seu conjunto, num arco que conduz cada indivíduo à reunião na espécie. Reconheceu que cada homem apresenta uma tendência tanto de associar-se como para separar-se da vida comunitária, de ser indolente como de ser empreendedor, de ser egoísta como de apresentar boa índole e generosidade. Sem necessariamente pressupor um altruísmo, o homem apresenta, ao mesmo tempo, uma inclinação tanto para associar-se, justificado no reconhecimento dos benefícios resultantes dos progressos das disposições que experimenta, como de apartar-se, de atender a seus próprios interesses e buscar proveito próprio. No limite, trata-se de

pensar em homens coexistindo segundo “uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade” (1784-1986, p. 13) ao mesmo tempo, e talvez por esta mesma ameaça, em que a consolida.

Nestes termos, ao antagonismo Kant conferiu a condição de móbil da construção da sociedade civil humana. Por manifestar tanto aderência como repúdio à vida em sociedade, o antagonismo motiva sua regulamentação por intermédio de leis. Neste sentido o antagonismo estimula a providência de um agenciamento progressivo, interno e externo, de cada homem sobre si mesmo e entre eles. Isto porque as disposições naturais expressam entre si uma lógica de oposição e contrariedade, mas nunca uma relação contraditória, excludente, de supressão de um de seus pólos, e nem mesmo de superação dialética (vale dizer, sintética) do conflito.

Antes, o conflito permanente e irresoluto estimula sua gestão e assim o desenvolvimento e aperfeiçoamento contínuo dos homens. Finalmente, é por meio da insegurança e do desconforto que estimula os homens a buscar continuamente sua superação. Justificativa para que cada homem ature outros em nome de tudo o que não pode prescindir e assim reconhecer a importância e o valor da vida em sociedade. Sobre isto, disse Kant, “a partir de um progressivo iluminar-se” (1784-1986, p. 13). De modo que os argumentos e ponderações racionais exerçam determinação decisiva em relação às disposições e seus interesses divergentes.

O antagonismo ensejou, em nome da noção de força que julgava mais adequada, a própria recusa de Kant em relação à ideia de átomo, de um ente que não contém vazío. Ele foi definido, como dissemos acima, como uma *insociável sociabilidade* e sua gestão promovida pelo progressivo uso livre da razão na condução da vontade, modo pelo qual a espécie humana tira de si sua própria produção, segundo plano da natureza. Não esquecendo que tudo isto é sempre resultado de sua astúcia que, como disse Kant, “sabe mais o que é melhor para a espécie” (1784-1986, p. 14). Agiu assim inclusive quando negou ao homem a tutela do instinto para o alcance imediato de seu objetivo, o que pode ser entendido como derivado da condição do homem como um ser especial na natureza, a obra prima da criação, como definiu em 1755.

A esta altura podemos questionar se do antagonismo das disposições pode-se seguramente esperar que além de conduzir a espécie humana a um sofisticado arranjo social, proporcione também a conservação e estabilidade dos resultados alcançados. Esta dependeria de um progresso na formação do caráter autônomo dos homens, para além do mero aprimoramento do convívio social. Para responder, propomos

avançar na consideração das consequências que o antagonismo proporciona ao homem. Ele proporciona uma elevação no grau da percepção da sua própria condição humana, o reconhecimento do despertar e da efetivação das disposições naturais que só a vida social possibilita. Proporciona o reconhecimento de que agindo de maneira egoísta todo homem permanece obstáculo ao outro, ou seja, que ele próprio é obstáculo aos demais como estes o são para ele. O antagonismo proporciona o reconhecimento de uma inconveniência mútua que deve ser superada de maneira irreversível.

Por fim, as inconveniências da vida social seriam consideradas como um mal incontornável se ao mesmo tempo a vida social não fosse percebida como a oportunidade de desenvolvimento de todos os talentos e assim da elevação da rude condição de cada homem isolado às comodidades e recompensas da vida civilizada. Mas seria especialmente pelo reconhecimento de que sem a convivência, disse Kant, os homens “não preencheriam o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional” (1784-1986, p. 14). Por tudo isto a vida civilizada deve proporcionar a cada homem “uma posição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir” (1784-1986, p.13). Curioso notar que o antagonismo, à maneira hobbesiana, não produz uma alteração da natureza humana, da sua própria constituição disposicional, mas sua gestão deliberada em vista de um fim a ser alcançado.

Fica assim compreendido que é justamente da oposição ou falta de coincidência entre os interesses dos indivíduos que nasce a própria condição civilizada que experimentam em conjunto, de modo que os talentos e as aptidões uma vez desenvolvidas corresponderiam a recompensas pelos interesses individuais contrariados, de modo que os produtos civilizatórios proporcionam a cada homem a possibilidade de reconhecer-se recompensado pela renúncia e contrariedade a que se submeteu. Nesta perspectiva, não a supressão, mas a conquista e regulamentação progressiva de sua disposição antissocial, a princípio heterônoma, por uma regulamentação de direito coercitiva, e em seguida autônoma, sob forma de uma comunidade ética propriamente dita, como definiu em 1793. Este movimento proporciona a progressiva harmonia social, o que permite responder positivamente à questão relativa à possibilidade da construção de uma sociedade estável sustentada por meio de leis civis e éticas. Em vista dos incentivos, Kant declarou:

Agradecemos, pois, a natureza pela intratabilidade, pela vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permanecem sem desenvolvimento num sono eterno. O

homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia. (1784-1986, p. 14)

Com isto, ainda falta enfatizar a última etapa do desenvolvimento que o antagonismo proporciona. Foi apresentada por Kant na quinta e na sexta proposições, definida como *sociedade civil*. Apresentada não só como consequência, mas também como solução para a insociabilidade, como espaço de consenso, de modo a evitar a coexistência humana sob a condição de uma *liberdade selvagem*, uma liberdade sem vínculos. De modo que a submissão inicial a um *estado de coerção*, que caracteriza a união civil entre homens, na forma de *um artifício imposto* decorre de uma auto-imposição, posto que a liberdade foi neste momento pensada como condição da ação humana. Justificada justamente porque só ela permite e torna possível ao homem o desenvolvimento e efetivação, reforçou Kant, “de todas as suas disposições” (1784-1986, p. 14-15). Sua efetivação implica em 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” (1784-1986, p. 15), cuja elaboração consiste na mais elevada tarefa que a natureza incumbiu o homem. Sua realização corresponde às condições de êxito de todas as demais iniciativas da espécie humana em vista da construção e manutenção de todas suas conquistas civilizatórias.

Desta forma, a sociedade civil (dispondo de uma constituição civil) seria tanto consequência do antagonismo, assim como solução final para a *insociável sociabilidade* na medida em que possibilita o desenvolvimento completo das disposições naturais e a consequente garantia das conquistas civilizatórias. Ela é, portanto um lugar onde as coerções exteriores às más disposições e inclinações “produzem o melhor efeito” (1784-1986, p. 15). Ela é, como visto, tanto produto quanto condição do desenvolvimento das antagônicas disposições naturais e corresponde à manifestação da autonomia e da liberdade da vontade. Como Kant definiu mais tarde em *A paz perpétua*, ela corresponde ao ato voluntário de consentimento à regulamentação da sociedade. Ademais, é ela que “permite a máxima liberdade, e consequentemente, um antagonismo geral de seus membros, e portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade -de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros...” (1784-1986, p. 14). A sociedade civil instaura assim sua nova dimensão de liberdade positiva.

Tendo em vista a sustentação do progresso alcançado, na sexta proposição Kant introduziu uma reflexão acerca da necessidade de uma autoridade que conduza os homens em sociedade, um senhor que,

relativamente a cada indivíduo, “quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres” (1784-1986, p.15-6). Esta necessidade decorre ainda de uma dupla constatação, a de que mesmo em sociedade e sob leis os homens tendem a abusar de sua liberdade e o fazem especialmente atribuindo a si próprio a possibilidade de excetuarem-se da restrição que reconhecem necessária. Por isto mesmo, esta demanda foi postulada com cautela, uma vez que este senhor (ou mesmo uma assembleia) será necessariamente um homem. A dificuldade reside no fato paradoxal de que, concluiu Kant, “o supremo chefe deve ser justo por si mesmo e todavia ser um homem” (1784-1986, p. 16). Notemos que o problema que desponta aqui ainda não foi percebido como atenuante da expectativa de êxito da marcha do progresso humano, mas como algo subsumido ao projeto da natureza para a espécie humana.

No entanto, com isto tratou justamente de reconhecer a dificuldade e o limite da tarefa delegada pela natureza, cuja plena execução foi em si reconhecida como limitada, de modo que, continuou, “apenas a aproximação a esta idéia nos é ordenada pela natureza” (1784-1986, p. 16). É verdade que se temos já aqui um antecedente do progresso assintótico, ele decorre ainda das condições impostas pela natureza e não da dependência de uma experiência subjetiva humana, como o entusiasmo. O fato é que o desafio que a natureza impôs ao homem, segundo sua intenção, admite apenas realização tardia, além de inúmeras tentativas mal sucedidas, posto que exige experiências históricas e constante aperfeiçoamento de uma constituição civil, exige paciência para vivenciar as primeiras e esclarecimento para conceber e acatar a segunda. Tudo realizado, a humanidade terá dado o primeiro passo para a construção de uma federação de repúblicas.

A sétima e oitava proposições trouxeram justamente o tema da construção desta federação e da elaboração de sua constituição civil. De fato, Kant reduziu uma tarefa à outra, uma vez que a elaboração de uma constituição civil cosmopolita ficou dependente do equacionamento das relações externas entre Estados. Tudo segundo um esquema que transfere a mesma circunstância vivida entre indivíduos à vivida entre Estados, de modo a reproduzir a vivência dos mesmos antagonismos e das mesmas renúncias e esclarecimentos, já que a mesma *insociável sociabilidade* entre eles exerce funções idênticas e visa aos mesmos fins.

De modo que a natureza teria se servido dos mesmos mecanismos para promover progressivamente um ambiente de tranquilidade e segurança, paradoxalmente induzindo o homem a promover guerras e devastações, por este meio estabelecendo sempre novas relações entre

Estados. Tudo visando ao abandono “do estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado [...] pudesse esperar sua segurança e direito [...] desta grande federação de nações de um poder unificado e da decisão segundo leis de uma vontade unificada” (1784-1986, p. 17). De modo a poder manter-se a si mesmo como “um estado cosmopolita de segurança pública entre os Estados” (1784-1986, p. 19). Tudo como um plano oculto da natureza para incentivar o cosmopolitismo como finalidade, enquanto resultado. Mecanismo também cunhado pelo termo *quiliasso*, que define um período de redenção e de restauração de toda desordem ou insociabilidade vivida pelos homens.

Visando esta meta, ganhou destaque o que Kant chamou de *Aufklärung* e sua relação com a liberdade e autonomia, apresentado na oitava proposição. Até porque, conscientes deste projeto os homens não devem esperar passivamente pelo período adventício. Ao contrário, como disse, “o mais leve sinal de sua aproximação torna-se muito importante para nós” (1784-1986, p. 20), até porque, continuou, “podemos, por meio de nossa própria disposição racional, acelerar o advento de uma era tão feliz para os nossos descendentes” (1784-1986, p. 20). Na base desta possibilidade está uma condição racional alcançada, o Iluminismo. Indicou, por fim, que o homem esclarecido, que concebe perfeitamente a ideia de bem, deve ascender aos tronos ou ao menos exercer influência sobre seus governantes, especialmente sobre os princípios de governo. Com isto reconheceu que o progresso humano depende do antagonismo, mas igualmente de um uso específico e esclarecido da razão. Além disto, acrescentou que um corpo político desta natureza deve despertar no conjunto de seus membros “como que um sentimento” (1784-1986, p. 21). Este retomou mais tarde sob a noção de *caráter* e de *entusiasmo*, responsáveis pela valorização, conquista e manutenção da vida republicana.

Concluindo as proposições, na nona retomou e esclareceu a função da hipótese do fio condutor refletindo, não sobre sua veracidade, mas sobre sua utilidade, já que proporciona a visualização do que, sem ele, a história não seria mais do que “um agregado sem plano das ações humanas” (1784-1986, p. 22). Reconheceu que com ele “descobrimos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política” (1784-1986, p. 23), considerando que cada evento ou período representaria, sob a condição de signo, a preparação de “um grau mais elevado de aperfeiçoamento” (1784-1986, p. 23). De modo que a inteligibilidade que proporciona:

Pode servir, não apenas para o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas (...) mas que abre também uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida. (1784-1986, p. 23)

Ainda no mesmo ano, tratando de uma questão intimamente ligada aos temas que se ocupava, já na abertura do texto *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?*, Kant atribuiu ao próprio homem a responsabilidade pelo menos por sua menoridade, que corresponde à incapacidade, ou falta de coragem, de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outros. Retomou a tese de que o homem, posto que livre, deve servir-se e tirar de si mesmo tudo o que precisa em termos de orientação de vida. De modo que a noção de sujeito que tem como tarefa o protagonismo de sua natureza racional recebeu neste texto sua caracterização bem acabada. Declarou que “o homem é o próprio culpado de sua menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem direção de outrem” (1784-2005, p. 63), o que pode ocorrer devido à prevalência da preguiça e da covardia enquanto disposições antagônicas ao empenho e à coragem, todas dotações da natureza. Acrescentou que embora a autonomia seja uma possibilidade, a dependência exerce seu fascínio pelas comodidades que proporciona.

Reconheceu, contudo, os perigos que o homem corre decorrentes do uso autônomo da razão. Relativizou-os dizendo que afinal “este perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas” (1784-2005, p. 64). Isto supondo mais uma vez que a convivência social seria a oportunidade para a superação da menoridade em direção ao esclarecimento, para o pleno exercício de uma razão (corajosa) que promove e sustenta pelos resultados o progresso civilizatório. Mas para isso é necessário liberdade, inclusive institucional, particularmente a de se fazer *uso público* da razão em todas as questões, uma vez que favorece o esclarecimento entre os homens. Como na obra anterior, Kant indicou finalmente que é pelo uso da razão em meio e diante de outros homens, segundo a distinção entre uso privado e público, que depende todo seu programa de esclarecimento, de progresso e de constituição da sociedade civil cosmopolita.

Por uso privado da razão, Kant entendeu o realizado por um cidadão no interior de uma instituição e em nome dela, justamente na condição de seu membro representante e, nesta circunstância, subordinado em sua hierarquia. Nela executa uma incumbência e deve, por isso, não raciocinar, mas obedecer falando em seu nome. No entanto, este mesmo cidadão, enquanto esclarecido em relação aos assuntos institucionais, por meio de suas obras se pronuncia livremente em seu próprio nome, em sua representação. É somente nesta condição que se dirige a um outro tipo de público, não mais aquele restrito às suas funções institucionais anteriores, mas ao verdadeiro público, ao mundo. A própria distinção entre as duas esferas já indica uma etapa, uma conquista da consciência cosmopolita, da construção efetiva do cidadão do mundo. A importância desta distinção de esferas pública e privada é ainda a de impedir que a limitação da segunda faça barreira permanente à primeira, impedindo o exercício natural e livre da reflexão. Na verdade, é justamente a ampliação, capitaneada pela razão livre, do horizonte privado para o público, da humanidade pensada em sua totalidade, é o que impulsiona sua marcha ao progresso e aperfeiçoamento.

Sua visão progressista e teleológica da marcha histórica dos homens foi ainda evidenciada quando declarou não viver exatamente numa época esclarecida, mas de esclarecimento, pois *falta ainda muito*, reconheceu. Ainda, já recorrendo à noção de signos históricos, retomada outras vezes, identificou um deles, uma vez que “agora lhes [aos homens] foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tomarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento geral ou à saída deles, homens, de sua minoridade, da qual são culpados. Considerado sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento ou o século de Frederico” (1784-2005, p. 69-70).

Ao fim Kant deixou explícita a distinção entre o que é da ordem do desígnio da natureza e o que é da ordem da tarefa humana por ela atribuída. Reconheceu que para o cumprimento desta difícil tarefa a natureza concedeu ao homem “a tendência e a vocação ao pensamento livre” (1784-2005, p. 71), para que progressivamente alcance a possibilidade do agir de acordo com a liberdade e desta forma conceba princípios convenientes de governo, numa palavra, que supere a condição natural em direção à dignidade da vida civilizada e vivida segundo a liberdade da vontade. Esta ultrapassagem, dada historicamente, recebeu contínua consideração.

Por exemplo, em circunstância histórica conhecida de seus leitores, Kant publicou um ano mais tarde uma resenha intitulada *Apreciação da obra de Herder: Ideias em vista de uma filosofia da história da humanidade* (1785). Sabemos por suas considerações que a noção de progresso concebida por Herder era decorrente de uma concepção de história como universal, natural e evolutiva. Deste ponto de vista, o progresso seria dado como um produto da natureza. Também seria marcado por uma indistinção (radical) entre instinto e razão. Segundo Kant, o progresso assim como a razão eram, para Herder, efeitos de uma força geral orgânica ou, como lembrou, derivado da unidade da força orgânica formadora da multiplicidade de todas as criaturas orgânicas.

Kant denunciou a natureza especulativa de sua teoria (a despeito de Herder pretender permanecer fora dela). Denunciou nela a ausência ou a distância de fatos observáveis que a legitimassem. Em síntese, atribuiu a Herder a postulação de “um fio condutor fisiológico” (1785-2012, p. 145) totalmente indemonstrável. O fato é que, do interior de seu romantismo, o prestígio concedido por Herder à natureza e aos seus propósitos fez do progresso histórico seu resultado e da razão apenas um de seus efeitos⁸. Deste ponto de vista, a razão, ao modo evolucionista, seria um produto da variação da natureza. Nesta condição, não seria, como queria Kant, pelo menos ao seu modo, guia do progresso, incumbida da tarefa de promovê-lo.

Além disso, sempre segundo Kant, Herder postulou que o homem teria sido posto em liberdade pela própria natureza na medida em que foi condicionado anatomicamente em sua postura ereta. A partir da qual experimentou os sentimentos de vergonha, desencadeando um processo de moralização, assim constituído em sua humanidade por ação de uma força orgânica natural. Evidentemente que o homem outra coisa não seria do que a coroa de toda organização, ápice de um esquema evolutivo e de perfeição derivado do próprio princípio de organização da natureza. Por isso mesmo, sem algum mérito pelos resultados. Além disso,

⁸ Em Resenha do escrito de Moscati: da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens (1771), Kant já recusava este ponto de vista sustentando que “foi depositado nele (no homem) um germe [Keim] da razão, através do qual, caso tal se desenvolva, ele é destinado para a sociedade, e por meio da qual ele assume permanentemente a postura mais apropriada para essa destinação, a saber, a bípede; através da qual, por um lado, ele leva infinita vantagem sobre os animais, mas também tem de se resignar com os desconfortos, que a ele acometem pelo fato de ter levantado sua cabeça tão orgulhosamente acima dos seus antigos companheiros” (1771- 2012, p. 3).

enquanto romântico, Herder evitou o reconhecimento da condição conflituosa própria da natureza. Portanto, em desacordo com a noção kantiana de natureza e da tarefa humana de tirar de si tudo que lhe diz respeito sendo merecedor de suas conquistas.

Priorizando a geração orgânica como princípio imanente da natureza Herder concebeu a razão, como Kant definiu, “enquanto mera natureza espiritual” (1785-2012, p. 144). O que o impediu também de reconhecer que justamente no princípio pensante do homem reside a possibilidade de sustentação e de organização da história humana e, em especial, o papel e responsabilidade do homem nesta construção, cada vez mais considerado por Kant.

É difícil não reconhecemos o quanto seu debate com Herder foi longo e profícuo. Seu eco pode ser percebido um ano mais tarde, quando Kant voltou à tarefa de polemizar com ele na obra *Começo conjectural da história humana* (1786). Exatamente por meio de uma obra declarada já no título como especulativa (ficcional?), realizou mais uma tentativa de elaborar uma teoria da história humana como obra da razão autônoma. Nela tomou como objeto de reflexão a *Bíblia* cristã, mais precisamente suas páginas iniciais dedicadas ao episódio mítico de expulsão do paraíso protagonizado por Adão e Eva. Nesta obra, mais uma vez projetou luz sobre o futuro da humanidade conjecturando sobre as etapas iniciais de sua marcha, considerando a própria vicissitude do casal como condição de possibilidade do progresso, de modo a poder ser considerado seu primeiro signo. De fato uma alternativa à hipótese de Herder.

Por este meio postulou como teria ocorrido uma transição abrupta, posto que decorrente de uma queda, uma passagem (descontínua) da condição de natureza à de civilização, acompanhada da distinção radical entre instinto e razão. Evento pelo qual a humanidade teria começado a ultrapassar a rudeza natural em direção à civilidade e sociabilidade. Deu continuidade, portanto, à construção de uma filosofia que reforça além da rudeza da natureza, a responsabilização do homem em relação ao seu progresso material e moral. Reivindicou a possibilidade de que a vida civilizada seja conquista do homem no âmbito da natureza segundo seu propósito, mas como obra sua.

Como reconheceu, tomando o livro sagrado dos cristãos como base, conjecturou acerca de “uma história do primeiro desenvolvimento da liberdade com base nas disposições originárias próprias à natureza humana” (1786-2009, p. 13-14) e de sua responsabilização por este

passo. Nestes termos, talvez pela primeira vez, a liberdade humana deixou de ser concebida como uma mera dotação da natureza, para ser pensada como derivada de um jogo entre razão e imaginação que abre progressivamente ao homem o campo da escolha diante dos fatos da vida. Ora, até porque justificou que uma conjectura como a que se propôs deve ser construída sob os cuidados da imaginação desde que acompanhada da razão a fim de conferir-lhe credibilidade. Assim, a consideração desta obra, particularmente do *Gênese* e da história do casal que o protagoniza, foi apresentada com a função de proporcionar o preenchimento de lacunas impossível por outro meio. Isto porque a postulação de uma causa natural para o advento da racionalidade humana remeteria a uma série causal infinita. De modo que esta conjectura permitiu a Kant considerar que o casal primitivo teve de tudo adquirir a partir de si mesmo e por suas próprias mãos, como por exemplo, a habilidade de pensar, já que por não terem tido genitores, não puderam herdá-la. De fato, mais uma vez Kant retomou a distinção radical entre instinto e razão e indicou, aprofundando a descontinuidade entre eles já postulada, os modos de superação do instinto. Superação que permitiu o cumprimento da tarefa de autoprodução humana.

Pois bem, no âmbito do paraíso teria ocorrido por conta da imaginação a emergência de paixões como a concupiscência e a voluptuosidade, instigadas já numa atitude em si transgressora. Ora, constituídas fora dos limites dos instintos, sem a tutela da voz da natureza, as novas paixões criaram e confrontaram o casal com a possibilidade de escolha. Evidentemente um fato fundamental para o que se seguiu, o advento da liberdade. Fato que colocou-os diante de uma situação inusitada de escolha de conduta visando a satisfação ou sua renúncia. Escolha mediante alternativas abertas pela imaginação. Na verdade, um desafio que os arremessou para fora do jugo do instinto que antes tutelava suas escolhas. A noção de liberdade, de autonomia particularmente quanto à responsabilidade que uma escolha traz consigo, ganhou nesta obra, contornos mais precisos.

Pois bem, ilustrando a marcha da moralização Kant interpretou o recurso mítico à *folha de figueira* (diferentemente de Herder que identificou na postura ereta do caminhar humano o fato biológico causador do tornar-se homem) como “o resultado de uma manifestação da razão mais importante do que todas as outras por ela realizadas na primeira etapa de seu desenvolvimento” (1786-2009, p. 19), ou seja, como uma primeira etapa do desenvolvimento propriamente humano, um ato inaugural, uma atitude (racional) em direção ao controle das paixões

e com ele à mudança de âmbito e domínio, especialmente da sexualidade. Em tudo resultante de um jogo entre razão e imaginação.

Por meio deste mito Kant explicou o início da aventura do distanciamento do instinto pelo homem. Dada na forma de uma série que conduziu à superação do desejo puramente sexual-reprodutivo por outro ideal, quer dizer, do apetite exclusivamente animal pelo amor, já na condição de sentimento fundamentalmente humano. Com isto o homem se viu diante da concupiscência, mas também da decência, das boas maneiras e do respeito aos demais, verdadeiros fundamentos de toda sociabilidade. Como disse Kant, o homem esteve por este meio diante do “primeiro sinal de que era uma criatura capaz de ser moralmente educada” (1786-2006, p. 20). Desencadeou assim, o *gosto (do belo)* pelo próprio homem e pela natureza e, mais tarde, pela sociabilidade. Notemos que a liberdade foi ainda pensada como condição de possibilidade da vida moral.

Pois bem, por este processo a humanidade, tipificada nas figuras de Adão e Eva, passou das necessidades imediatas às futuras, a esperar e a se preparar para o futuro. Passou assim a atentar para a finitude de sua vida como para a infinitude de sua espécie e a visualizar seu destino, seu fim. Sequência de progressos impulsionada sempre pelo exercício da razão autônoma e esclarecida, cujo ápice foi o de compreender e reconhecer-se como fim da natureza. Neste estágio, descobriu o privilégio sobre os demais animais, reconheceu na natureza e em seus produtos meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade, *como se* para sua realização tivessem sido disponibilizados. Assim, conjecturou que a própria natureza teria disponibilizado tais recursos justamente para o sucesso das disposições humanas e que este seria o propósito da natureza. Em acréscimo, esta consideração trouxe consigo a indicação de que cada homem se dirija aos outros homens como iguais e copartícipes nos dons da natureza. Que cada homem considere seu semelhante como fim, fato decisivo para a elaboração e cumprimento da meta da sociabilidade humana.

Com este último passo, ou seja, munido desta orientação racional de conduta, deste complexo de conjecturas, o homem pode finalmente abandonar o seio da natureza em direção à construção de uma sociedade de iguais, mas especialmente em condições de enfrentar as dificuldades de sua construção e de sua pertença. Disse Kant, “sem dúvida uma mudança honrosa, mas, ao mesmo tempo, muito perigosa” (1786-2006, p. 23). Esta noção de ultrapassamento do instinto bem como de um protagonismo humano na construção de uma finalidade que lhe foi reservada nunca mais foi abandonada por Kant.

Voltou a este tema, entre outras ocasiões, na obra *A religião nos limites da simples razão* (1793), na qual a tendência para o progresso foi expressa sob forma de uma *disposição para o bem*. Para todos os efeitos consideramos esta obra um ponto de inflexão da passagem da importância dada à determinação e plano da natureza à responsabilização do homem como agente político de sua história, seu executor, foco plenamente anunciado um ano depois em *A paz perpétua*, como veremos. Se afastou em definitivo da noção de uma inteligência superior, bem como de uma natureza intencional, substituindo-as pela de um homem que se organiza pela sua própria razão impulsionado por um sentimento de entusiasmo. Na verdade, trata-se de uma obra do Kant tardio, onde a paz e o bem supremo político são garantidos pela união entre a liberdade (a doutrina do direito) e a natureza humana (tendência do gênero humano ao progresso para o melhor), secundarizando as intenções da natureza assim como a providência divina.

Preservou a noção de homem racional dotado de recursos norteadores que propiciam o progresso moral, nem mesmo recorrendo às leis mecânicas newtonianas substituídas pela finalidade, mas especialmente pela interação humana, por seu agir livre e racional. Desde então, a história passa a ser tudo aquilo que a humanidade faz de si, numa progressiva racionalização das suas ações, sempre na perspectiva de obter um incremento moral. Partindo do princípio de que naturalmente o homem não é nem bom nem mal, antes manifesta ao mesmo tempo *propensão* para o mal e *disposição* para o bem, de modo que o progresso moral só pode ser alcançável a partir da tensão entre sua propensão e sua disposição.

Trata-se de uma obra em que Kant tomou como objeto de reflexão, mais uma vez, o texto bíblico tendo em vista sua interpretação moral à luz do que considerou uma religião natural. Para ele, a religião, enquanto revelação pode muito bem ser compreendida como religião racional pura, admitindo compatibilidade e harmonia entre a razão e a Escritura. Já em sua primeira parte o *pecado original* foi concebido como indicador do *mal radical* presente em nossa constituição, sob forma de uma *propensão*, de uma força natural que nos inclina ao desvio da *lei moral*. Uma condição que, no entanto, mediante o escrutínio da razão pode ser vencida, recolocando o homem ao alcance da obediência à lei moral, *dispondo-o* ao exercício da virtude. Tarefa possível mais uma vez impulsionada pelo *antagonismo* entre o bem e o mal nos homens.

Lembramos que a esta altura a lei moral já havia sido definida como de conhecimento (autoria) de cada ser racional, como já indicado na *Crítica da razão prática* (1788). Trata-se da concepção de uma razão moralmente legisladora e por isso criadora de *atos morais*, aliado ao progressivo esclarecimento que faz do homem submisso a ela, amplificando sua responsabilidade pela condução de sua própria vida e história. Tudo a partir de uma noção de razão que tem objetividade em si mesma, pela qual o homem é suscetível de agir em sua conformidade, como móbil de ação.

Mais uma vez a noção de progresso moral como finalidade animou seu pensamento, com o acréscimo de que sua realização passou a ser, digamos, inestimável. Refletindo sobre a recomendação religiosa de uma conduta de vida em conformidade com a santidade, apresentou uma notável mudança de perspectiva quanto à expectativa de seu alcance, reconhecendo que a submissão total à lei moral e uma vida pelo menos em conformidade a ela, de responsabilidade estritamente humana, “não é alcançável em época alguma” (1793-2008, p. 76), posto que considerou infinita e irredutível a distância entre o bem (santidade) que almejamos e o mal (radical) de que partimos. Nisto intervém mais uma vez sua noção de que bem e mal se relacionam na perspectiva do antagonismo permanente, o que faz de sua concepção de virtude algo muito menos da ordem de um conjunto de boas ações, mas surpreendentemente algo da ordem “do denodo e valentia” (1793-2008, p. 65), portanto dependente de *disposição* para enfrentar a *propensão* ao mal. Enfrentamento que demanda sabedoria, mas, sobretudo coragem.

Reconheceu que o homem está pronto para o enfrentamento do vício “só enquanto a razão sente em si força bastante para o desprezar” (1793-2008, p. 67), inclusive aos seus constantes incitamentos. Continuou, “e não apenas o odiar como um ser que é necessário reear, e se armar contra ele” (1793-2008, p. 67). Ora, considerando que toda ação humana conforme a lei moral é “sempre deficiente” (1793-2008, p. 77), só restou postular um tipo de progresso ou de aperfeiçoamento que “continua até ao infinito” (1793-2008, p. 77). Isto a partir de uma persistência e confiança na disposição de ânimo que impulsiona o homem incessantemente ao bem. Desta forma, é o homem que impulsiona a transição do *estado natural ético* ao *estado ético* propriamente dito, no qual o antagonismo entre os dois princípios, apenas em tese, cessaria.

Reforçou a tese de que sua efetivação desembocaria em uma *República universal* organizada segundo leis de virtude. Trata-se, portanto da admissão de dois estágios de união entre os homens. De

início, sob forma de uma *comunidade civil política de direito*, organizada segundo leis de coerção da liberdade criadas e obedecidas pelo próprio povo. Em seguida, de uma *comunidade ética*, construída sob o reino da liberdade interior dos homens e, portanto, não coercitiva. De modo que a liberdade humana não consiste aqui num ponto de partida, mas numa conquista. Ambas pressupõem um estado de natureza (sensível e instintivo) que as precede e que deve ser superado.

De modo que a menção à *República universal* foi diretamente associada à noção de comunidade ética, cuja efetivação pressupõe liberdade, não podendo ser produto exclusivo de uma legislação coercitiva. Deste ponto de vista, uma comunidade qualquer em sua dimensão particular não pode ser ainda reconhecida como ética, mas como uma comunidade que “tende continuamente para a unanimidade (de princípios) com todos os homens, a fim de erigir um todo ético absoluto” (1793-2008, p. 112). Trata-se de um compromisso que uma espécie de seres racionais orientados por uma ideia assume de construir o bem supremo como bem comunitário, “como república universal segundo leis de virtude” (1793-2008, p. 113). Assim, é na ideia de república que a expectativa do bem supremo tem sua morada e móbil.

Sua construção constitui “tarefa da pura razão moralmente legisladora” (1793-2008, p. 116). Por conseguinte, reconheceu Kant, “a ideia sublime de uma comunidade ética nunca é plenamente alcançável” (1793-2008, p. 116), por tratar-se de tarefa posta em mãos humanas, igualmente submetidas à sua natureza sensível. Apesar disto, reconheceu Kant, “não é permitido ao homem estar inativo quanto a este negócio e deixar que a Providência atue” (1793-2008, p. 117), antes, cabe ao homem proceder “como se tudo dele dependesse” (1793-2008, p. 117). Concepção que articula lei moral e sentimento (de respeito) pela lei moral. De modo que o progresso moral decorre sempre de uma orientação teleológica ideal, mas também da obediência consentida à lei moral. Sua ocorrência, dada a responsabilização do homem como agente de sua história, resultou distante de uma determinação natural. Na verdade, um pouco adiante, distinguindo *fé histórica* (ou eclesial) de *fé religiosa pura*, Kant reconheceu que em favor desta última devemos supor que “a vontade divina é que nós próprios realizemos a ideia racional de semelhante comunidade” (1793-2008, p.123).

Com isto ficou claro que a realização da história humana segundo uma ideia norteadora se torna cada vez mais aproximativa, vale dizer, *assintótica* em relação a seu *telos*, ao mesmo tempo em que a necessidade de uma experiência sensível do *a priori* histórico ganhou relevância. Esta condição ficou mais explícita dois anos mais tarde na

obram *A paz perpétua*, onde investigou a possibilidade da paz (perpétua) ser mais do que uma ideia.

Com subtítulo, *Um projeto filosófico*, esta obra trouxe os artigos preliminares para a promoção da paz entre os Estados. Nela Kant concebeu o progresso histórico da civilização apoiado na ideia de *contrato originário*, no qual se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo, a constituição republicana, mediante leis externas e coercitivas, de modo que a partir dela resulte a paz perpétua. Trata-se do instrumento pelo qual o governo republicano dá início à construção paulatina de uma *federação da paz*, uma república mundial que poria fim às guerras para sempre. O flerte com a possibilidade do fim do conflito aparece no ponto de vista de que a guerra é “apenas um meio necessário e lamentável num estado de natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar com a força do direito), para afirmar pela força o seu direito” (1795-2008, p. 8). Tudo pressupondo mais uma vez a tese de que o estado de natureza de homens que vivem juntos “não é um estado de paz, o qual é antes um estado de guerra” (1795-2008, p.10).

Deste modo, a superação do estado de natureza ou de guerra (ao menos de sua ameaça constante) só é possível num Estado civil que prive os homens da sensação de ameaça pela simples coexistência, que demova os homens da defesa antecipada por precaução e, na presença de leis, permiti-la somente em casos de ameaça de fato. Condição suficiente para que todo homem se disponha e cobre de seu semelhante a aceitação e o ingresso nos domínios de uma constituição civil. Esta seria a pré-condição para dar vazão à tendência para a paz aproximando cada vez mais o gênero humano de uma constituição cosmopolita. Progresso alcançado pelo simples apreço pelo direito e pelo reconhecimento no homem de “uma disposição moral ainda mais profunda, se bem que dormente na altura, para se assenhorear do princípio mau que nele reside (o que não pode negar) e para esperar isto também dos outros” (1795-2008, p.17).

Uma constituição desta monta, a única que opera a transformação do súdito em cidadão, da massa num povo (posto que representa sua vontade geral), deve ser fundada por princípios de *liberdade* entendida, de início, como consentimento entre membros contratantes que por razoabilidade reconhecem a *dependência comum* em relação à constituição e à sua autoridade e, por fim, pelo reconhecimento e estabelecimento de *igualdade* entre os súditos. Nada disto pode faltar a

uma constituição fundada na ideia de contrato originário ou “constituição republicana” (1795-2008, p. 11). Tal constituição reclama mais do que nunca a liberdade como seu ingrediente e fundamento, já que concebida como fato de uma razão legisladora. Portanto a constituição deve assegurá-la no convívio entre os homens, o que Kant chamou de *liberdade jurídica*. Definiu-a nestes termos: “a minha liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento” (1795-2008, p.13) e assim reforçou a velha noção de escolha e autonomia. De modo que liberdade, reciprocidade e igualdade compõem as condições de possibilidade do projeto republicano-cosmopolita.

Subjazendo a este cálculo racional, Kant refletiu sobre a formação do caráter humano, entendido como uma espécie de vinculação coletiva entre os homens. Isto porque a cada passo reconheceu que a vinculação e o compromisso do homem com a lei exterior e a lei moral não é obra da natureza, mas do próprio homem, pois se ela o fizesse ele não seria livre, por meio do que ele cria um caráter para si como sua obra. Assim, cabe ao homem construir a paz e viver, aos poucos, uma experiência sensível de sua ideia de república. Desta forma o caráter foi pensado como derivado de sua disposição à liberdade (ecoando a disposição para o bem em oposição à propensão para o mal) e não como uma dotação natural do homem.

Elaborada por homens que dispõem de caráter, uma constituição republicana, por sua pureza de origem, ou ainda, por “ter promanado da pura fonte do conceito de direito” (1795-2008, p. 12), pode proporcionar a construção da paz perpétua. Isto numa perspectiva de que há condições para que o homem dê a si mesmo uma legislação fundada no direito e modelada na ideia da razão (pura prática) tal como ela prescreve: “ages de tal modo que possas querer que a tua máxima se torne uma lei universal” (1795-2008, p. 41).

De modo que é a partir da efetivação da união das máximas universalizadas de todos e do reconhecimento mútuo do dever de executá-las que temos a possibilidade de pôr em prática o direito incondicionado e absolutamente imperativo. Seu resultado é a construção de uma federação de repúblicas não coercitiva, paulatinamente extensiva a todos os Estados. Assim, é com base no respeito ao direito que podemos “esperar alcançar, embora lentamente, um estádio em que ela brilhará com firmeza” (1795-2008, p. 45). De modo que a possibilidade de construir uma República que vale para um povo em particular, deve valer igualmente para todos os Estados, uma República mundial porque,

como lembrou Kant, “sem tal fim, toda a habilidade política é ignorância e injustiça velada” (1795-2008, p. 50). Não havendo política, não há história dos homens.

Ela teria seu *telos* em um pacto entre povos, numa *federação da paz*, pondo termo a todas as guerras, sustentando a paz entre os Estados federados, portanto distinta de um *pacto de paz* que teria vigência limitada em determinada situação litigante. Resulta assim da própria tendência de todos os Estados a se reunirem numa federação que “englobaria por fim todos os povos da Terra” (1795-2008, p. 19). Merece destaque a importância que Kant atribuiu à esfericidade da Terra, ao direito à propriedade comum de sua superfície, ao livre comércio e à hospitalidade entre as gentes, como elementos estimuladores da aproximação do gênero humano cada vez mais de uma sociedade federada e cosmopolita.

No entanto, se como descrito uma constituição republicana em ambos os níveis já é difícil de ser estabelecida, mais ainda o é de ser conservada e garantida. Como disse Kant, “de modo que dependa de uma boa organização do Estado (a qual efetivamente reside no poder do homem) a orientação de suas forças, a fim de que umas detenham as outras em seus efeitos destruidores” (1795-2008, p. 29). Ora, reconhecida a dificuldade, lembremos que para além de sua própria racionalidade e responsabilidade, o homem conta apenas com o antagonismo de suas disposições que a natureza o dotou, sem as quais a razão, ainda que livre, seria impotente na prática para realizar ou mesmo pôr em marcha o propósito de sua lei moral.

Apenas nestes termos e limites a natureza incentiva e promove a paz perpétua. Como reconheceu Kant, “decerto com uma segurança que não é suficiente para *vaticinar*⁹ (teoricamente) o futuro, mas que chega, no entanto, no propósito prático e transforma num dever o trabalhar em vista deste fim (não simplesmente quimérico)” (1795-2008, p. 31). A paz depende assim da implantação de um programa político, não resultando de uma ação direta e efetiva da natureza, mas de modo que depende da autonomia do homem que se efetiva como ação política, que depende da articulação entre a ideia da razão com a orientação de sua vontade no balizamento de suas disposições antagônicas. Depende de uma ação no sentido de esculpir juntos seu próprio caráter, sem o qual não alcançam o escopo da história.

⁹Prever com absoluta certeza, dar como concluído um fato que irá realmente se concretizar.

Dois anos mais tarde, na obra *Doutrina do direito* (1797), em suas últimas páginas, retomou algumas das teses já expostas em 1795 e aprofundou outras. Reforçou a natureza ético-política, e não filantrópica, das relações humanas. Referiu a uma *comunidade pacífica perpétua* fundamentada numa ideia racional, portanto num princípio de direito. Retomou a ilustração do domicílio comum que os homens compartilham por força da esfericidade da terra que dispõe (a despeito dos mares e desertos que os separam) os homens a uma *reciprocidade de ação* e a um *comércio recíproco* sob os auspícios da hospitalidade. De modo que a regulamentação destas relações promova “a união possível de todos os povos, com relação a certas leis universais de seu comércio possível, (que) pode ser chamado de direito cosmopolítico” (1797-2005, p. 202).

A realização deste fim foi concebida como dependente de uma obrigação (instruída pela razão moralmente prática) de agir segundo a ideia deste fim, e isto apesar de toda dificuldade em alcançá-lo. Mas de modo que, admitiu Kant, sua observância não constitui por si só garantia de realização da paz perpétua, de uma comunidade pacífica perpétua como seu escopo. Apesar disto, é dever do homem proceder *como se* o suposto devesse se realizar. Neste ponto de sua argumentação admitiu o limite de suas expectativas em relação ao progresso moral ao reconhecer “que (ele) talvez não se realizará” (1797-2005, p. 205).

Evidentemente estamos agora diante do reconhecimento mais realista da tendência para o progresso e, portanto do reconhecimento da responsabilidade, dos desafios e obstáculos impostos ao homem como agente da história. Na obra seguinte, a aproximação contínua do soberano bem político passou a depender em definitivo de um fator propulsor que não se encontra nos círculos de operação da razão nem da natureza.

Entendemos que o percurso reflexivo de Kant sofreu uma guinada significativa em 1798 na obra *O conflito das faculdades*, onde reapresentou a noção de entusiasmo (já apresentada em 1790 na *Crítica da faculdade de julgar*) articulada à de signo histórico, neste momento classificados como *rememorativo*, *demonstrativo* e *prognóstico*. Um acontecimento como, por exemplo, a Revolução francesa considerou como signo, desde que relacionado com seus espectadores que lhe

devotaram simpatia (enquanto sentimento) e por ele tornam-se agente da história.

Em suma, reconsiderou a ação humana a partir da concepção de homem entusiasmado por um signo que o impulsiona a fazer a história por si mesmo. De modo que um homem nutrido pelo signo o alimenta em contrapartida agindo como sujeito produtor dos eventos da história. A simpatia ou entusiasmo, que não é neste caso racional, é assim um sentimento que mobiliza os indivíduos a agirem em conjunto (por autodeterminação) pelo dever, daí sua importância civilizatória. Contudo, sem retirar da razão a tarefa de nos situar no horizonte da universalidade e do domínio público.

Atribuiu, mais especificamente a partir da segunda seção da obra, uma tarefa política especial para o filósofo; a de esclarecer se a humanidade está de fato em constante progresso para melhor (portanto, nem em regressão *-terrorismo moral* e nem em detença *-abderitismo*). Na verdade colocou a questão de saber algo sobre o futuro moral da humanidade, o que demanda investigar as condições segundo as quais se pode saber sobre isto. A resposta só pode ser alcançada por meio de uma “descrição, possível *a priori*, dos eventos que então hão-de acontecer” (1798-2008, p. 98), portanto por meio de uma narrativa histórica *divinatória* do futuro. Nunca por meio de um vaticínio, pois não se trata de uma adivinhação sustentada em uma sensibilidade privilegiada, antes, decorre da própria possibilidade de uma história *a priori*. Ela é possível “se o próprio adivinho faz e organiza os eventos que previamente anuncia” (1798-2008, p. 98), ou seja, se o adivinho anuncia e pratica ações segundo a ideia que reconhece em sua própria razão. Assim confere ao filósofo, homem esclarecido a tarefa de condutor da humanidade para um futuro ético melhor, segundo um progresso real sustentado no mesmo mecanismo do conflito e apoiado no que nomeou como *eudemonismo* que tem a felicidade como resultado.

O reconhecimento do progresso, como dissemos, desta vez se deu por indícios ou sinais históricos da tendência para o progresso, como a Revolução francesa, um tipo de acontecimento exemplar na experiência da humanidade que indica a aptidão humana para o progresso. Por este signo pode-se em seguida olhar a história no seu todo, reconhecendo a articulação entre passado, presente e futuro. Fato que autoriza ao filósofo um tipo de *predição* acerca do futuro das sociedades humanas, de modo a fazer da ideia de República algo mais do que uma *quimera*. De modo que um Estado, seja qual for sua forma, seja concebido em conformidade e graças a puros conceitos racionais. Um tipo de ideal platônico, que “não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda constituição

civil em geral, e afasta toda a guerra” (1798-2008, p. 111). O que indica que a moralidade não implica apenas em uma aplicação imediata de regras morais dadas, mas o resultado de um deixar-se entusiasmadamente guiar por elas e com elas tecer sua história.

Um modo especial de participação foi reconhecido na Revolução francesa, pelo ânimo de todos seus espectadores, pelo desejo de participação, pela empolgação vivida por muitos, que outra causa não explicita do que “uma disposição moral no gênero humano” (1798-2008, p. 105). Advertiu que sua vinculação com o caráter (o vínculo de minha vontade com as leis, sejam as da razão ou as empíricas) reside no fato de que “o verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao ideal, decerto ao puramente moral, por exemplo o conceito de direito, e não pode enxertar-se no interesse próprio” (1798-2008, p. 106), sob pena de se apresentar como fanatismo. Em seu melhor sentido, o entusiasmo foi concebido como a sensificação da lei moral.

Trata-se assim de um sentimento de ordem superior que igualmente revela uma disposição para melhor que, devido à sua magnitude, jamais cessará de produzir efeitos sobre o espírito dos homens de todas as partes do mundo. Ora, este ponto de vista reafirma “a perspectiva para um tempo interminável” (1798-2008, p. 108). Tempo em que ocorrerá sempre um acréscimo de ações humanas conforme ao dever, conforme a causa moral que exprime a elevada condição moral do gênero humano. Novas ações entre as gentes de um povo e entre os povos em suas relações externas, sempre perseguindo um fim, mas segundo um movimento assintótico, segundo uma tendência à comunidade cosmopolita e esta enquanto fim possível que o próprio homem (e não a natureza) se coloca e, por isso, o produz.

Para finalizar, lembramos a obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1797) (que teve seu conteúdo elaborado por Kant desde 1772, razão pela qual coteja toda a produção teórica deste período). Ela se justifica tendo em vista se tratar da um período em que Kant buscou identificar, mais do que signos do progresso histórico, as manifestações das ideias da razão, a aplicação dos conceitos puros práticos da razão nas experiências, nas coisas práticas do mundo. Articulando as possibilidades de conhecer e agir, em vista do progresso da humanidade, no uso da razão e seus resultados práticos-políticos. Atingindo ou produzindo uma forma de humanidade realizada na sociedade mundial civil enquanto princípio regulativo dos fins humanos.

Trata-se do ápice em que o homem, a partir de si e em consideração de si mesmo, promove (ou não) seu aprimoramento e faz uso da natureza servindo assim a si mesmo enquanto fim.

Referências:

- KANT, I. (1755) *Histoire générale de la nature et de la théorie du ciel*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1984.
- _____. (1771) Resenha do escrito de Moscati: da diferença corpórea essencial entre a estrutura dos animais e a dos homens In: Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 7, n. 2, p. 04-06, jul.-dez., 2012.
- _____. (1781) Crítica da razão pura. S. P.: Ed. Abril Cultural, 1983.
- _____. (1784) Idéia de uma história universal de um ponto de vista Cosmopolita. S.P.: Brasiliense, 1986.
- _____. (1784) Resposta à pergunta: que é esclarecimento? S. P.: Ed. Vozes, 2005.
- _____. (1785) Apreciação da obra de Herder: Idéias em vista de uma filosofia da história da humanidade. In: “Kant e a primeira recensão a Herder”, de Joel T. Klein. Revista *Studia Kantiana*, 13 (2012): p. 121-147.
- _____. (1786) Começo conjectural da história humana. S. P.: Ed. Unesp, 2009.
- _____. (1788) Sobre o uso de princípios teleológicos em filosofia. In: Revista *Transformação*, v. 36, n.1, 2013.
- _____. (1793) A religião nos limites da simples razão. Lisboa: Ed. Lusosofia, 2008.
- _____. (1795) A paz perpétua. Lisboa: Ed. Lusosofia Press, 2008.
- _____. (1797) Doutrina do direito. S.P.: Ed. Ícone, 2005.
- _____. (1797b) Antropologia de um ponto de vista pragmático. S. P.: Ed. Iluminuras, 2009.
- _____. (1798) O conflito das faculdades. Lisboa: Ed. Lusosofia Press, 2008.
- LOPARIC, Z. A semântica transcendental de Kant. Campinas: CLE-UNICAMP, 2005.
- LUCRÉCIO. *Da natureza*. S. P. : Ed. Abril Cultural, 1985.
- PEREZ, D. O. Os significados da história em Kant. In: *Revista Philosophica*, 28, Lisboa, 2006.

Resumo: Este artigo considera que no conjunto das obras em que Kant construiu seu ponto de vista sobre a filosofia da história, apesar de sua forma fragmentária, pode-se apontar o equivalente ao que seria sua quarta crítica dedicada à investigação de um a priori histórico. Vemos nesta construção uma sequência de concepções teóricas conduzidas por um deslocamento de foco, inicialmente posto em um Deus criador de leis mecânicas naturais, em seguida nas intenções da natureza que oferece um plano civilizatório aos homens e, finalmente no próprio homem e sua sensificação em relação ao seu imperativo histórico racional. Deslocamento que redefiniu a inexorabilidade inicial em relação à finalidade e ao destino da humanidade, contingenciada nos textos tardios. Trata-se do ápice em que o homem, autoprodutor de sua história, a partir de si e em consideração de si mesmo promove seu aprimoramento e faz uso da natureza servindo assim a si mesmo enquanto fim.

Palavras-chave: Kant; História; Progresso; Finalidade; Entusiasmo.

Abstract: This article assumes that in all the works in which Kant built his view of the philosophy of history, despite its fragmentary form, it can be pointed out the equivalent of what would be his fourth criticism to the research of a historical a priori. We see in this construction a series of theoretical concepts driven by a focus dislocation, initially put in a God creator of natural mechanical laws, then in the intentions of nature that offers a civilizing plan to men and finally the man himself and his sensification over his imperative rational history. Such dislocation redefined the initial inexorability regarding the purpose and destination of mankind, contingent in the later texts. This is the culmination in which the man, self-producer of his history, from himself and in consideration of himself promotes his improvement and makes use of nature, thus serving himself as purpose.

Keywords: Kant; History; Progress; Purpose; Enthusiasm.

Recebido em: 03/2017

Aprovado em: 03/2017