

**Teleologia e esperança em Kant:
O encontro entre natureza e liberdade**

*Adriano Beraldi**

Vitória (ES), vol. 1, n. 1
Agosto/Dezembro – 2012

SOFIA
Versão eletrônica

* UFES - adriano.beraldi@gmail.com

Resumo: o presente artigo busca refletir acerca da convergência entre a concepção kantiana da história, apresentada na obra *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, e sua visão religiosa, principalmente expressa em *A religião nos limites da simples razão*. O que se pretende é demonstrar como esse procedimento significa, para Kant, que deve haver uma razão que se realiza tanto no campo histórico quanto no da religião, tendo em vista o agir moral, o que lhe permite promover a harmonização entre natureza e liberdade.

Palavras-chave: História; Religião; Natureza; Liberdade; Felicidade.

Abstract: this paper aims to reflect about the convergence between Kant's conception of history, presented in his *Idea of a universal history based on the principle of world-citizenship*, and his religious view which is mainly expressed in *Religion within the limits of reason alone*. The goal is to demonstrate how this procedure means, for Kant, that there must be a reason which takes place both in history and in the field of religion with respect to the moral act, which allows him to promote harmony between nature and freedom.

Keywords: History; Religion; Nature; Freedom; Happiness.

Introdução

Em *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* – que, surgido em 1784, pode ser considerado um dos primeiros trabalhos de filosofia da história alemã – Kant entende em um sentido muito peculiar a razão se realizando na história. Nesta obra, a racionalidade do mundo se encontra manifesta pelo que o pensador classifica, de um ponto de vista metafísico, como *leis naturais universais*. Assim, ele busca, permeando qualquer manifestação, mesmo aquelas que dizem respeito aos mais estritos atos de liberdade da volição humana, um fio condutor de cariz teleológico: um contínuo e progressivo desenvolvimento de nossas potencialidades rumo ao máximo aperfeiçoamento moral.

Claro, há irregularidades nesse curso. Estas, encontradas ao longo da construção de nossa civilização, muitas vezes parecem demonstrar justamente o contrário do que o filósofo propugna. A conduta humana *particular* no decorrer dos tempos, via de regra, tem sido tão pródiga em manifestações de infâmia, infantilidade e quejandos descompassos, que faz parecer, a uma primeira vista, que a tentativa de descortinar em nossa história um propósito unificado seria dificilmente qualificável como racional.

Contudo, a racionalidade proposta por Kant, neste caso, transcende o âmbito dos indivíduos. A regularidade progressiva vista por ele na história tem como objeto, não nossas vivências particulares, mas as coletivas; não o homem, mas a humanidade. Para a teleologia da história kantiana, o que se mostra desordenado nos sujeitos individuais deve ser perceptível no gênero humano do modo oposto. Então, a despeito de nossas vicissitudes enquanto indivíduos, nossa

espécie está *naturalmente* destinada, pela própria necessidade racional, ao seu pleno desenvolvimento.

Porém, como podemos constatar na segunda *Crítica* de Kant (a *Crítica da razão prática*), se a natureza diz respeito a uma causalidade de cunho determinista, estando oposta àquela correspondente à liberdade, de que modo estaríamos, mesmo quanto ao gênero humano como um todo, destinados naturalmente, dado sermos eminentemente seres livres? Está, portanto, posta a necessidade da existência de um campo para compatibilização entre os conceitos de natureza e liberdade no quadro do pensamento prático kantiano.

Sendo assim, vejamos como ele trabalha a harmonização destes dois conceitos nessa visão teleológica da história da civilização. Com esse procedimento, poderemos cotejá-la com sua não menos peculiar concepção religiosa desenvolvida em *A religião nos limites da simples razão*, lá, onde é também notável o interesse da razão prática em tal harmonização. Será, pois, a tentativa da demonstração das simetrias existentes em ambas as concepções, expressas nas duas obras supracitadas, o escopo do presente esforço e, nessa reflexão, buscar entender o modo como nosso pensador logra promover o referido acordo entre natureza e liberdade.

As teleologias da história e da religião

Dividido em nove proposições, o opúsculo *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*¹, traz um Kant interessado em reconhecer o fio condutor que leva a história humana à realização de seu fim último. Esse progresso teleológico dá-se, diz o pensador, independente da percepção dos indivíduos que o seguem. Cada ser humano, buscando seus interesses particulares – comumente uns contra outros – promove, desse modo, aquilo que Kant chama de *propósito da natureza*. Assim, antes de mais nada, cumpre-se a exata compreensão do que está aqui sendo classificado por *natureza*.

Na *Crítica da razão pura* (que em sua primeira edição antecede a da *Idéia* em três anos), Kant, numa seção da *Lógica transcendental* denominada *Analítica transcendental*, distingue o conceito de natureza sob dois aspectos: o material, referente ao empírico conjunto fenomênico da multiplicidade das nossas representações em geral (a *natura materialiter spectata*)²; e o formal, que diz respeito ao ordenamento realizado sinteticamente pelas categorias *a priori* de nosso entendimento na reconhecimento daquele múltiplo considerado (a *natura formaliter spectata*), isto é, a ordem e a regularidade dos fenômenos de acordo com a “natureza do nosso espírito”, um

¹ Obra doravante denominada no texto apenas como *Idéia*.

² Cf. KANT, *Crítica da razão pura*, pp. 155 e 156.

fundamento interno de causalidade que já contém em si, objetivamente, os princípios subjetivos da unidade sintética.³ Embora não explicitado por Kant, isto acaba por significar que o funcionamento de nossa capacidade cognitiva segue uma necessidade lógica racional mais “apriorística” que as próprias categorias *a priori* do entendimento⁴. Além disso, na mesma obra, mas já no âmbito das considerações da seção *Dialética transcendental*, a natureza é tomada pelo mundo considerado como um todo dinâmico, atendendo

[...] não à agregação no espaço ou no tempo para o realizar como uma grandeza, mas à unidade na *existência* dos fenômenos. Neste caso, a condição do que acontece chama-se a causa e a causalidade incondicionada da causa no fenômeno denomina-se liberdade; a causalidade condicionada recebe o nome de causa natural no sentido mais estrito. O condicionado na existência em geral designa-se por contingente e o incondicionado por necessário. À necessidade incondicionada dos fenômenos pode chamar-se *necessidade natural* [grifo meu].⁵

Assim, seria a partir desse sentido *formal* de natureza, da necessidade incondicionada dos fenômenos (ou seja, tal como nos aparecem e não como são em si) apresentados na primeira *Crítica*, que Kant teceria suas considerações na *Idéia*. De outro modo, o esforço de sua filosofia prática em conciliar a causalidade da natureza (em sentido geral), cuja metafísica é trabalhada na *Crítica da razão pura*, com a causalidade da liberdade, exposta na *Crítica da razão prática* estaria, de saída, baldado, uma vez que constituiria o fulcro aporético da *terceira antinomia da razão pura* da primeira *Crítica*⁶.

Contudo, na *Idéia*, distinguindo a mera acumulação de eventos da história empírica, que chama de *Historie*, da história do mundo, denominada *Weltgeschichte*, o pensador elege esta segunda como um *projeto*: trata-se de estabelecê-la a partir da *idéia* de “(...) como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais”⁷. Então, esse sentido da história,

³ *Ibidem*, pp. 167 e 168.

⁴ Entenda-se: a despeito da epigênese da razão pura que as categorias representam para o nosso pensador, é inevitável que consideremos que há, ainda que não cognoscível em si pelo nosso entendimento, mas indicada pelo nosso irrefreável e inato tender ao que nos transcende (alvo, justamente, da crítica kantiana, mas *reconhecido* por ele como uma espécie de *motus* acrítico ao conhecimento), uma certa “ordem racional” que conforma toda nossa cognição, algo como uma “natureza incondicionada geral”, obviamente, não trabalhada por Kant dentro dos limites da razão pura, mas que, nem por isso, deve alijar-se de nossas considerações. De todo modo, apenas cito aqui esse questão. Tal reflexão extrapolaria em muito o escopo deste artigo, ficando para considerações posteriores sua aprofundada apreciação.

⁵ KANT, *Crítica da razão pura*, pp. 387 e 388.

⁶ KANT, *Crítica da razão pura*, pp. 408 a 411.

⁷ KANT, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 20. Cf. também a esse respeito, TERRA, *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant*, pp. 44 e 45 (publicado como apêndice a esta mesma tradução citada).

idealizado, e, portanto, não-incondicionado, diz respeito ao que é “(...) realizável sob certas condições. Estas condições são o que Kant indica com o termo ‘natureza’”⁸, esta sim, tomada fenomenicamente, uma necessidade incondicionada, mas, do ponto de vista prático, submetida ao fundamento da exigência de um mundo racional, isto é, a liberdade, de todo modo, incondicionada. Será, pois, nesse sentido, digamos, heurístico, que nosso pensador reconhecerá um propósito que viabilize

[...] uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem [individualmente] sem um plano próprio. Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para tal história e deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condição de escrevê-la segundo este fio condutor.⁹

Que natureza? A natureza humana, cujas exigências de uma ordem racional, condicionando as próprias estruturas de nosso entendimento, não se detém diante da impossibilidade do conhecimento *numênico* do real. Daí as primeiras palavras de Kant na *Idéia* serem precisamente estas:

De um ponto de vista *metafísico* [grifo meu], qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações [Erscheinungen]* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis universais.¹⁰

Não obstante, esta estratégia, dando azo à nossa natural necessidade daquela ordem racional, nem por isso, no campo *prático*, constitui um procedimento não formal, haja vista partir de um horizonte claramente conceitual. Há que se notar, por fim, que “forma” aqui, contraposta a conteúdo, significa estrutura de universalidade: o critério da filosofia prática kantiana é formal porque o que se busca não é o resultado (o prazer, o lucro, os benefícios, enfim, os apelos “materiais”) que nossa ação possa trazer, já que, de um modo ou de outro, redundará sempre contingente, mas o princípio da universalidade, ou seja, aquilo que todo ser racional necessariamente experimenta *a priori*. Ainda assim, veremos, Kant percebe que o fim de nossas ações, dada nossa própria natureza, não pode ser ignorado. Portanto, justamente o que levava aos paralogismos e às aporias descritas na primeira *Crítica*, a partir da *Idéia* – e de toda a obra kantiana

⁸ CHIODI, *La filosofia kantiana della storia*. In *Rivista di Filosofia* (58), p. 280, *apud* TERRA, p.49.

⁹ KANT, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, pp. 4 e 5.

¹⁰ *Ibidem*, p. 3.

de cunho prático¹¹ – permite agora dirigir nossas ações independentemente da mecânica causal dos fenômenos, pois a liberdade, *noumenon* por excelência, é o que fundamenta a lei moral que nos orienta. Então, numericamente, a natureza das ações humanas pode ser considerada sem contradição como determinada por “leis universais”.

Isto posto, temos que na *Primeira proposição* da *Idéia*, Kant parte do pressuposto de que todas as nossas disposições naturais (como as de qualquer outra criatura) destinam-se, teleologicamente, ao seu completo desenvolvimento. Do contrário, não haveria na natureza uma racionalidade normatizadora. Ora, dada sua intrínseca condição, no homem essas disposições dizem respeito ao uso da característica exclusiva de sua espécie: a faculdade da razão. Ocorre que tal faculdade trabalha, não à maneira do instinto apresentada em outros seres, mas pelo procedimento da tentativa e erro e a transmissão do conhecimento ao longo das gerações, num progresso paulatino até a perfacção de todas as disposições humanas, pois, no homem, a superação da “ordenação mecânica de sua existência animal”¹² é o que há de natural, tendo em vista aquela sua mais própria faculdade. Isso se dá, justamente, pela liberdade da vontade humana que se funda na razão. Então, de modo análogo ao descrito na segunda *Crítica*, onde a determinação da vontade, impondo-se independente de princípios empíricos, dava-se *a priori* na lei moral como um *factum* da razão¹³ derivado da liberdade, devemos tirar de nós mesmos, livremente, a nossa *felicidade ou perfeição*.

Mas como falar de felicidade, o mero fundamento de normas hipotéticas, no rigoroso quadro da deontologia kantiana? É que, embora o imperativo categórico nos vete um agir moral em função da felicidade, a questão da finalidade desse agir¹⁴ não nos é racionalmente indiferente. Mesmo diante do fato de que devemos agir moralmente apenas pelo dever não podemos simplesmente nos mostrar desinteressados se os justos são bem sucedidos ou não. Uma realidade onde estes fossem amiúde malogrados seria por demais negativa e, sobretudo, por definição, irracional. Então, o agir pelo dever não finalisticamente de um lado, e de outro, a exigência racional de uma certa ligação da justiça com a virtude – e destas com a felicidade – são os pólos que, no campo de sua filosofia prática, fazem com que Kant postule tanto a persistência da alma quanto a existência de Deus, e passe, assim, às suas considerações religiosas. Ou seja, na arquitetura kantiana, a necessária racionalidade do real é o que suscita de modo análogo tanto sua filosofia

¹¹ Vale notar que a *Idéia* antecede não só a *Crítica da razão prática*, de 1788, mas até mesmo a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que lhe é posterior em um ano, vindo à luz em 1785.

¹² KANT, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 6.

¹³ Ou seja, uma determinação como realidade objetiva da razão prática pura, tendo em vista a *representação* da lei moral.

¹⁴ Reverbera aqui a teleologia aristotélica: não pode haver nenhum agir sem uma finalidade. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, i e ss.

prática da história, presente na *Idéia*, quanto sua filosofia prática da religião, trabalhada na *Religião nos limites da simples razão*¹⁵.

De todo modo, esse procedimento progressivo, nos informa Kant na *Segunda proposição*, necessitando de um tempo demasiadamente longo, demandaria não uma só existência, mas várias, talvez mesmo uma indefinida série de gerações que conduzissem na espécie humana o *germen* natural “àquele grau de desenvolvimento que é complementemente adequado ao seu propósito”.¹⁶

Destarte, as gerações passadas, ainda que inadvertidamente, lançaram os fundamentos para a edificação de nosso propósito natural, o que implica na interessantíssima constatação, por parte de Kant, na *Terceira proposição*, de que

[...] somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra que uma longa linhagem de antepassados [certamente sem esse propósito] edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou. Por enigmático que isto seja, é, entretanto, também necessário, quando se aceita que uma espécie animal deva 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.¹⁷

Já podemos notar aqui que, se no campo prático-religioso, a razão nos obriga a postular a *imortalidade da alma* (e a existência de Deus) para a conjugação no indivíduo entre o agir virtuoso e a felicidade no outro mundo, no âmbito prático-histórico, o curso dos acontecimentos humanos, vistos universalmente, encontra equivalente exigência: a *imortalidade da espécie* é o que garante tempo suficiente para sua felicidade terrena, no desdobrar futuro do pleno desenvolvimento de suas disposições. O curioso é o mecanismo de que a natureza se utiliza para a realização dessas disposições: o antagonismo intrínseco à “insociável sociabilidade”, uma inata e evidente tendência à sociabilização axialmente relacionada à constante ameaça de sua dissolução. Para Kant, por um lado, temos uma inclinação para a sociabilidade, pois sentimo-nos mais humanos diante das possibilidades de desenvolvimento de nossas disposições naturais que tal estado nos proporciona; por outro, possuímos também uma forte tendência ao isolamento, dada a qualidade insociável que nos habita e que nos conduz apenas ao nosso próprio interesse, fazendo com que tanto nos oponhamos aos outros, quanto esperemos deles semelhante oposição.

Pois, a solução para o que vemos aqui é aquilo que na terceira parte da *Religião* será desenvolvido no âmbito da eclesiologia kantiana. Entendendo, como na *Idéia*, que a convivência

¹⁵ Sua publicação data de 1793. Esta obra será doravante denominada no texto apenas como *Religião*.

¹⁶ KANT, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 6.

¹⁷ *Ibidem*, p. 8.

humana nos incentiva ao mal, Kant a considera um campo bastante propício para as influências negativas. Para combater tal estado de coisas é necessário um estímulo à moralidade. Aí entra o que ele chama de “igreja invisível”: um conjunto de pessoas que se convocam mutuamente ao dever moral, isto é, a agir segundo o imperativo categórico do dever, em vista de sua universalidade. É desde a visão da religião como “povo de Deus” em função de um “reino dos fins” que podemos compreender o conceito kantiano de comunidade ética. Claro, essa é uma noção bastante singular do imperativo categórico; e é o próprio Kant quem o constata:

Temos, pois, aqui um dever de índole peculiar, não dos homens para com homens, mas do gênero humano para consigo mesmo. Toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, na idéia, a saber, ao fomento do sumo bem como bem comunitário. [...] é uma idéia completamente diversa de todas as leis morais [que concernem àquilo que, pelo que sabemos, está em nosso poder], a saber, a atuar em vista de um todo a cujo respeito não podemos saber se ele está, como tal, também em nosso poder; por isso, este dever, quanto à índole e ao princípio, é diferente de todos os outros.¹⁸

Será justamente como pressuposto a tal peculiar idéia que o conceito de Deus, como um ser moral superior, aparecerá aqui. Na medida em que a moralidade das ações diz respeito apenas ao indivíduo, interiormente, a noção de comunidade ética – que, enquanto comunidade, é exterior por natureza – necessita de outra instância legisladora capaz ordenar e promover em comum o agir moral. Não podendo ser da ordem da coação¹⁹, esse supremo legiferar deve ser concebido como partindo de

[...] um ser relativamente ao qual todos os *verdadeiros deveres*, portanto, também os éticos, se hão-de representar *ao mesmo tempo* como mandamentos seus; o qual, por isso, deve igualmente ser um conhecedor dos corações, para penetrar no mais íntimo das disposições de ânimo de cada qual e, como deve acontecer em toda a comunidade, proporcionar a cada um aquilo que seus atos merecem.²⁰

Este, portanto, é o sentido que Kant atribui ao conceito de Deus como soberano moral do mundo. E sua comunidade ética, a igreja propugnada pelo pensador, o povo de Deus unido sob seus estatutos, em tudo concordes com a lei moral, como mandamentos divinos.

¹⁸ KANT, *A religião nos limites da simples razão*, pp. 103 e 104.

¹⁹ Pois tal redundaria em pura heteronomia, o que, no pensamento moral do iluminista Kant, seria inaceitável. Continua valendo, mesmo para este peculiar dever comunitário, a regra primordial da autonomia (que é, afinal, um dos postulados da razão prática) no acatamento dos imperativos morais: se devemos, podemos.

²⁰ KANT, *A religião nos limites da simples razão*, p. 105.

Mas, voltando ao encaminhamento que Kant dá à reflexão sobre a “insociável sociabilidade” na *Idéia*, é justamente aquele antagonismo, próprio das relações sociais, que nos açula, que nos move em direção à superação de nossa tendência à inação, o que nos leva também à necessidade da promoção dessa comunidade ética. Assim, na *Quarta proposição*, temos que o indivíduo é movido

[...] pela busca de projeção [*Ehrsucht*], pela ânsia de dominação [*Herrschaft*] ou pela cobiça [*Habsucht*], a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura*, mas dos quais não pode *prescindir*. Dão-se então os primeiros e verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; [...] com o tempo [têm início] 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*.²¹

Essa inegável dialética kantiana – que em nada assemelha-se à dialética transcendental da primeira *Crítica*, mas que igualmente dista daquela hegeliana²² – é o que faz com que aflorem socialmente as faculdades humanas que, de outro modo, permaneceriam numa vida “arcádica” e pacífica, em estado latente, apenas em germe: jazeríamos em um “sono eterno”, não preencheríamos o “vazio da criação em vista de (nosso) fim como natureza racional”.²³

Não obstante, na medida em que os impulsos naturais²⁴ levam à insociabilidade e esta à oposição geral, se produzem, de um lado, os males descritos na *Religião* – que nada mais são que os vícios do desvirtuamento da disposição para o bem da *humanidade* (em inveja, rivalidade, ou na abominável, mas bem tangível, *Schadenfreude*, i. e., a alegria pelos prejuízos alheios) –, de outro, também promovem com a tensão de forças implicadas o desenvolvimento de soluções para o alcance e o aperfeiçoamento do estado cosmopolita, cuja gênese e estrutura serão o alvo das cinco seguintes proposições na *Idéia*.

²¹ KANT, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, ps. 8 e 9.

²² A despeito de algumas interpretações como as de E. Jacobi, Ricardo Terra, em seu supracitado artigo, ressalta que esse antagonismo refere-se a um desenvolvimento contínuo e não propriamente a uma *Aufhebung*. Para tanto, evoca as palavras de K. Weyand, segundo o qual “a correlativa ação conjunta de isolamento e associação na verdade leva ao desenvolvimento, não se suprime (*aufhebt*) em um mais alto nível de cultura, mas continua existindo e, mesmo no estado cosmopolita postulado, não desaparece”. Cf. TERRA, *op. cit.*, p.62, n.93.

²³ KANT, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 9. Parece-me importante observar que não devemos ver aqui um *insight* darwinista *avant la lettre*: existe, ao contrário, uma clara determinação dessa natureza, onde não há espaço para o acaso que é fundamental na teoria da seleção natural.

²⁴ E aqui trata-se mesmo do aspecto até certo ponto pático da natureza humana, num espelhamento da tendência originária para o bem na determinação do homem quanto a sua disposição para a *humanidade* como ser *vivo* e *racional*, tal qual exposto na primeira parte da *Religião* (cf. p. 33).

Deste modo, a *Quinta proposição* já traz um problema: o alcance de uma *sociedade civil* que seja universalmente justa, e que permita, ao mesmo tempo, a máxima liberdade para o desenvolvimento de todas as disposições (que constitui o “mais alto propósito da natureza”) e o conseqüente antagonismo de seus membros. A solução kantiana aponta para aquela que se apresenta como nossa maior tarefa enquanto seres sociais racionais: a constituição civil. De fato, esta tornaria viável à natureza o alcance de todos os demais propósitos relativos à nossa espécie. É através da constituição civil como o poder supremo, que aquela nossa liberdade sob “leis exteriores” pode unicamente ser, de modo justo, submetida:

É a necessidade que força o homem, normalmente tão afeito à liberdade sem vínculos, a entrar neste estado de coerção; e, em verdade, a maior de todas as necessidades, ou seja, aquela que os homens ocasionam uns aos outros e cujas inclinações fazem com que eles não possam viver juntos por muito tempo em liberdade selvagem. Apenas sob um tal cerco, como o é a união civil as mesmas inclinações produzem o melhor efeito.²⁵

Não só a ordem social, mas mesmo todo esplendor cultural e artístico que a humanidade produziu derivam diretamente dessa insociabilidade à medida que é compelida ao artifício imposto da sociabilização. Esta, para Kant, promove entre os indivíduos a relação externa da mútua convocação à moralidade que jaz internamente como dever em cada um. Tanto que o respeito – praticamente único sentimento justificado no âmbito moral, dado que se produz unicamente pela razão, não tendo, pois, nada de patológico – é o que nos advém quando encontramos uma pessoa de elevada estatura moral: o respeito (*Achtung*) que temos por alguém mostra-se, na verdade, reverência à lei “plasmada” pelo exemplo posto diante de nós como tal pessoa²⁶. Mas a empresa da sociabilização encerra uma profunda dificuldade.

Na *Sexta proposição* da *Idéia*, Kant reconhece que, posto ser um animal, e, como tal, sujeito a todas aquelas inclinações sensíveis esquadrihadas na *Religião*, o homem não pode prescindir de um *Senhor*. Sem este, a liberdade de que naturalmente goza seria, relativamente aos outros, irrefreável. Assim, é necessário que haja uma liderança que, submetendo a vontade particular desse homem, o obrigue à racionalidade de uma vontade válida para todos e que garanta a liberdade universal. O problema está exatamente em descobrir entre os homens – afinal, igualmente sujeitos

²⁵ KANT, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, pp 10 e 11.

²⁶ Trata-se de experiência reverencial análoga àquela da idéia do Cristo arquetípico, ínsita em nós, como um homem moralmente agradável a Deus, tal qual é trabalhada na segunda parte da *Religião* (cf. p.67 e ss.). Nesse sentido, o respeito ao exemplo da pessoa moral se daria como “cópia”, como *éktypos* (literalmente, “talhado em relevo”), enquanto Cristo, nosso *archétypon* subjetivo (da objetividade da lei moral), seria exatamente seu modelo.

àquelas inclinações egoístas e ao abuso de sua liberdade – este líder, por si mesmo justo. Esta é, para Kant, a mais árdua das tarefas, pois, sua perfeita solução é impraticável: “(...) de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada de reto: Apenas a *aproximação* (grifo meu) a esta idéia nos é ordenada pela natureza”²⁷.

Não há, portanto, equação possível para o problema se nos ativermos à idéia de uma solução de poder individual. Semelhante senhor deveria agregar um conjunto de qualidades virtualmente inalcançáveis por qualquer indivíduo isoladamente: precisão quanto aos conceitos de uma constituição possível; toda a experiência cultivada através da história do mundo (*Weltgeschichte*); e, sobretudo, uma *boa vontade*, que esteja pronta a abraçar, desinteressadamente, a empresa desta constituição. Ou seja, tal missão da natureza não está ao alcance dos indivíduos enquanto tais, dadas suas limitações e idiossincrasias, mas pode competir tão somente à sua universalização: apenas a *espécie* humana pode esperar a aproximação desta destinação natural, esta perfeição exigida pela racionalidade kantiana, este, por que não, “sumo bem” terreno. E é justamente neste ponto que podemos ver em ação a teleologia formalista tão cara ao pensamento kantiano. É ela que impele o nosso filósofo à pergunta retórica de sua *Sétima proposição*: “será mesmo racional aceitar a finalidade das disposições naturais em suas partes e, no entanto, a ausência de finalidade no todo?”²⁸

Ora, seria profundamente irracional se estivéssemos destinados enquanto indivíduos à realização de nossas disposições naturais – embora o progresso inerente na história de nossa civilização dependa de sua regulação e ordenamento sob estatutos civis – e a mesma natureza, universalmente considerada, “por meio de uma arte que lhe é própria, embora extorquida do homem”²⁹, se desencontrasse da sua mais elevada finalidade. Mas, notemos, o que valerá na apreciação da razão prática desenvolvida na segunda *Crítica*, bem como na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e, é claro, na *Religião*, também aqui já se impõe como condição *sine qua non* para a consecução do projeto cosmopolita: “(...) todo bem que não esteja enxertado numa intenção moralmente boa não passa de pura aparência e cintilante miséria.”³⁰ Isto é, o mesmo dever que valerá como baliza para as máximas das ações morais do homem, vale também para o gênero na urdidura e atuação do Estado republicano.

De fato, o *télos* desse projeto deve ser visto justamente como a concretização do encontro entre a história e a natureza humanas. Tanto que, na *Oitava proposição*, Kant diz que podemos

²⁷ KANT, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 12.

²⁸ *Ibidem*, p. 15.

²⁹ *Ibidem*, p. 14.

³⁰ *Ibidem*, p. 16.

[...] considerar a história da espécie humana, em seu conjunto, como a realização de um plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições.³¹

Se pouco divisamos empiricamente algo que indique a existência desse propósito oculto, isto se deve à própria característica do processo: o tempo que tal percurso exige para se cumprir é demasiado longo – que é, afinal, o que obriga a sua efetivação apenas na espécie como um todo e não nos indivíduos tomados isoladamente. Entretanto, assim como os pontuais conhecimentos astronômicos adquiridos ao longo do tempo foram suficientes para o reconhecimento de determinadas leis universais no mundo, a experiência possível desse nosso encaminhamento teleológico permite a entrevisão de seu princípio geral. Na verdade não faz sentido que nossa natureza, dada sua disposição racional, lhe seja indiferente, uma vez que podemos *esperar* que ela acelere seu advento. E, a despeito de Kant constatar em seu tempo um estágio ainda incipiente para a aproximação a este fim, a própria circunstância política que presenciava – a formação, entre o fim do século XVIII e o início do século XIX, dos Estados Nacionais – justificava ainda mais seu encaminhamento. Embora considerando o *Staatskörper* de sua época ainda um “esboço grosseiro” desse futuro corpo político universal, Kant via na artificialidade das relações entre os Estados, além de uma demonstração mais amplificada daquele mecanismo dialético da “insociável sociabilidade”, também uma garantia das próprias recém reivindicadas – e até certo ponto conquistadas – liberdades civis³². Então, devemos alimentar a esperança de que, após uma longa série de transformações, aquele propósito supremo da natureza possa, um dia, ser realizado: o Estado cosmopolita universal, em cujo seio “(...) podem se desenvolver todas as disposições originais da espécie humana.”³³

Finalmente, a *Nona proposição* assinala que o esforço filosófico para a elaboração de uma história universal mediante um propósito natural, tendo em vista a união civil de nossa espécie, deve ser considerada não apenas possível, mas favorável à consecução deste mesmo propósito. Kant retira, portanto, da lógica e da utilidade desta idéia, que abarca até o jogo da liberdade humana, sua razoabilidade e justificação: sendo “secretas” as estruturas de tal mecanismo, sua

³¹ *Ibidem*, p. 17.

³² Tanto que, na mesma proposição (cf. p18) declara que “nenhum deles (os Estados) 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. Mais ainda: a liberdade civil hoje não pode mais ser desrespeitada sem que se sintam prejudicados todos os ofícios, principalmente o comércio, e sem que por meio disso também se sinta a diminuição das forças do Estado nas relações externas.” Na esteira dessas liberdades individuais Kant chega a identificar a própria liberdade universal de religião.

³³ KANT, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 19.

concepção serve de fio condutor na exposição do sentido da história, planejado, e não um mero agregado assistemático de nossas ações ao longo do tempo. Kant considera essa justificação (no fundo, voltada para a esperança) de não pouca monta, chegando a atribuir à natureza assim entendida a qualificação de *Providência*, e, como seu corolário, pergunta:

De que serve enaltecer a magnificência e a sabedoria da criação num reino da natureza privado de razão, de que serve recomendar 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 e a desesperar de encontrar um propósito racional completo, levando-nos a esperá-lo apenas em um outro mundo?³⁴

Considerações finais

Se, por um lado, no que tange à realização individual, a razão nos faz pressupor a persistência de nossa alma e a existência de Deus para a consumação de um concerto entre o cumprimento do dever e a felicidade, por outro, podemos esperar que haja, engendrando racionalmente o progresso da espécie humana, um fim que realize todas as nossas disposições para o sumo bem na própria história. Ambos os aspectos são, na verdade, *postulados* kantianos. Postulado significa não um conhecimento teórico-especulativo, mas uma exigência racional a partir do dever e de seu exercício seja no indivíduo ou na espécie. Não conhecemos especulativamente a liberdade, a imortalidade da alma, Deus ou a finalidade da história da civilização, mas possuímos uma exigência racional prática de cada um a partir da nossa ação moral no mundo. Postulamos também, pois, no sentido de situar um horizonte para realização do nosso *dever-ser*.

E é para tal realização que Kant emprega o termo “prático” em sua filosofia moral. Este termo faz referência a um agir normativo, mas que se dá intersubjetivamente. Seus princípios podem ser máximas (subjetivas), sempre próximas à ação concreta, e imperativos (objetivos) que, por sua vez, ou são hipotéticos que, numa relação meio-fim, revelam-se condicionais, ou categóricos, isto é, incondicionados. Contudo, mesmo o imperativo categórico, a despeito de formular aprioristicamente o dever pelo dever, sendo, afinal, um princípio para a ação no mundo não deixa de atingir também, de certo modo, um objetivo. Há um *télos* implícito aqui o que, portanto, nos impede de desconsiderar a finalidade *tout court*. Kant sabia muito bem que os resultados de nossas ações morais não poderiam ser ignorados. Ele notou que essas ações

³⁴ *Ibidem*, pp. 21 e 22.

acabariam, forçosamente, tendo um efeito no mundo: sempre existem indelévels conseqüências advindas de nossos atos, ainda que sua baliza seja uma *forma* cuja estrutura tem que ser universalmente válida.

Como os resultados de nossas ações não podiam permanecer indiferentes à nossa razão, Kant precisava encontrar, seja na religião ou na história, na realização do homem ou da humanidade, no outro ou nesse mundo, a conjugação de dois elementos: moralidade e felicidade. Assim, para ele, a teleologia dos postulados representou a solução racional para a união de ambas; mediante ela, o agir moral e o sumo bem (ou seja, a conduta meritória aliada à esperança da felicidade) tornaram-se compatíveis justamente pela exigência da razão prática: uma exata proporcionalidade entre a ação e a esperança. Ademais, do contrário, o acatamento do dever seria, convenhamos, altamente desestimulante para a própria moralidade. Por isso, boa parte do esforço das reflexões expressas tanto na *Religião* quanto na *Idéia*, como vimos, gira em torno da tentativa do resgate da motivação subjetiva para o agir moral, este, fulcro do pensamento prático kantiano.

E é exatamente por isso, porque seria mesmo irracional aquela indiferença, que logo no prólogo à primeira edição da *Religião* Kant, ressaltando o valor motivador da noção de fim último, declara peremptoriamente que essa teleologia é o que garante realidade praticamente objetiva à harmonia entre liberdade e natureza:

[...] Não pode, pois, ser indiferente à moral que ela forme ou não para si o conceito de um fim último de todas as coisas [concordar a seu respeito não aumenta o número dos seus deveres, mas proporciona-lhes, no entanto, um particular ponto de referência da união de todos os fins]; *só assim se pode proporcionar realidade objetiva prática à combinação da finalidade pela liberdade com a finalidade da natureza, combinação de que não podemos prescindir* [grifo meu].³⁵

Em suma, a *esperança* de alcançar o sumo bem, o ponto de referência que reforça a motivação do agir moral, é também o ponto em comum que torna possível a compatibilização da natureza com a liberdade. Ou seja, para Kant, não nos basta, inclusive mediante a razão, que exista somente a realidade de um mundo em geral do qual façamos parte e do bem supremo moral, o *factum* do dever, a primeira experiência de todo ser humano como um comando racional e não algo que seja posteriormente explicável, que habita-nos, universal e primeiramente, desde sempre, e se não o cumprimos, sentimos o peso da falha. Mas nos é imprescindível poder esperar que também exista um mundo – futuro, no caso da história, escatológico em termos de religião – onde imperaria a moral e, em sua decorrência, a consecução da harmonia entre virtude e felicidade, isto é, o reino

³⁵ KANT, *A religião nos limites da simples razão*, p. 13.

dos fins, o reino do sumo bem. Mais. Mesmo se não pudermos ser assim tão felizes, havemos de querer para os outros, para o conjunto dos homens a felicidade, ainda que proporcionada à medida da virtude de cada um. E o que sustenta esse “otimismo” teleológico por parte de Kant é o fato de que, embora provoquemos muito amiúde o mal ao próximo, pela própria mecânica da dialética proposta naquela idéia de história, esse mal, ainda que radical, nunca apaga totalmente a disposição para o bem que nos é essencial como seres livres e racionais.

Bibliografia

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by H. Rackham. Cambridge and London: Harvard University Press, 2003.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Crítica da razão prática/Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. Bilíngüe. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins fontes, 2003.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela p. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 3ª ed., 1994.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2ª ed., 2004.