

3

Posição dos elementos da “Idéia de História” de Kant

A revolução francesa e as guerras revolucionárias a partir de 1792 marcam a culminação de um século de reviravoltas políticas que começa com a Revolução Gloriosa na Inglaterra em 1688 e continua com insurreições na Holanda (1747 e 1787), Córsega (1755 e 1793), Gênova (1768 e 1781-82), Treze colônias (1775-1783), Londres (1780), Boêmia (1783) e Polônia (1791) além das Guerra dos Sete Anos e Guerra de sucessão espanhola ao longo do século XVIII⁹⁸. Deste belicoso contexto Kant elabora sua filosofia política e toma como núcleo dos miasmas vividos pelos povos a guerra. A centralidade que a questão assume desde os primeiros textos sobre história de 1784 frente ao fato de que a Alemanha não passa por nenhum processo traumático em comparação com França e Inglaterra deixa de causar estranheza e perde o caráter abstrato com que os textos a tratam visto que Kant não se refere diretamente a nenhuma guerra em especial, exceção feita a algumas citações à Revolução Francesa, senão do problema ético e filosófico no interior da idéia de História. Esse breve resumo de guerras civis e internacionais elencadas por James Schmidt (1996) vividas pelos Estados europeus no século XVIII serve de lastro para as críticas que Kant desfere contra a guerra, suas conseqüências e princípios enquanto um estado de guerra. O processo que Kant observa mais de perto é a expansão da guerra na França e para fora dela, seja pelas investidas contra-revolucionárias, seja pela expansão da guerra como saída para a Revolucao.

Depois das invasões sofridas em 1792 e das vitórias do exército francês, os discursos revolucionários passam a compreender um critério de internacionalização que confunde cosmopolitismo com imperialismo. Vemos nos discursos revolucionários um desejo de que “o território que separa Paris de Petersburgo e Moscou será muito em breve afrancesado, municipalizado, jacobinizado”.⁹⁹ A revolução, evolui para um estado de guerra total que é a exteriorização das tensões internas à França para o território afetado por suas idéias e suas armas. Novamente

⁹⁸ Ver: SCHMIDT, 1996, 11.

⁹⁹ *Apud* BERGERON, 1989, 20.

aqui vemos afirmado que a paz perpétua está longe de ser um sonho, mas é uma urgência e um dever do cidadão agir em seu propósito segundo a estabilização de um governo republicano e constitucional.

A revolução e a filosofia alemã, devem ser problematizados em termos não da escolha entre uma base comum ou um contraponto, mas como uma complementaridade em que a segunda estabiliza intelectualmente a ação da primeira criando uma auto-imagem da novidade que se resolve no conceito de *Kultur* e *Bildung*. Essa estabilização, na verdade, envolve a construção de uma determinada representação social e de ideal de homem que estão imersos na cultura – *Kultur* é a palavra pela qual os alemães interpretam sua vida em sociedade, segundo Norbert Elias, e “reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual”;¹⁰⁰ é o conceito que legitima “a seus próprios olhos a *intelligentsia* da classe média do século XVIII, o que fornece os alicerces à sua auto-imagem e orgulho, situa-se (...) no que, exatamente por esta razão, é chamado de *das rein Geistige* [o puramente espiritual]”.¹⁰¹ A questão é mais longa do que isso e início com uma passagem de Dieter Henrich: “nenhuma prática da vida consciente pode tornar-se estável sem uma apropriada auto-descrição dessa vida”,¹⁰² ou seja, o sistema de idéias deve ocupar um lugar no imaginário e no sentimento do povo antes de se disseminar e tomar corpo no meio social. A filosofia alemã cria uma diferença em relação ao pensamento iluminista liberal e dada as particularidades históricas, essa filosofia constrói para si valores e ideais à luz dos acontecimentos do seu tempo e da tradição intelectual que evidencia o espaço excêntrico que a Alemanha ocupava e o caráter político relativo à reforma das instituições públicas, da concepção de história e da definição cultural do povo.

Há um acordo entre os textos kantianos, e dos *aufklärer* em geral, acerca da necessidade de formação e cultivo de um espírito público é absolutamente afim ao propósito kantiano da História desde uma referência propriamente filosófica,

¹⁰⁰ ELIAS, N. “Introdução à edição de 1968”. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, v.2, 25.

¹⁰¹ *Ibid.*, 43.

¹⁰² HENRICH, D. “The French Revolution and the German Philosophy”. Em: *Aesthetic judgement and the moral image of the world*. Standford: Standford U.P., 1992, 95.

conforme expressa Henrich: “as condições de possibilidade de tais mudanças estão fundadas na constituição humana e não podem, conseqüentemente, ser derivadas adequadamente do desenvolvimento sócio-histórico”.¹⁰³ “Qual é o fundamento para o fato de que esse processo encontra seu contraponto num movimento filosófico e que ele tenha que encontrar este contraponto em vista de se tornar um evento de significância histórico-mundial?”.¹⁰⁴ Com esta questão, o autor pretende estabelecer uma relação entre os dois processos que fuja à dependência de um pelo outro e tomar uma “significação independente para o processo intelectual no interior da totalidade de precondições da qual a Revolução e a filosofia clássica germânica emergiram”¹⁰⁵ dado que as condições sócio-políticas são demais díspares para se cogitar delas uma base comum. A aproximação possível, e necessária até numa perspectiva ética, é que a tarefa de ambos processos foi a de realizar novas fundamentações ontológicas e políticas para a comunidade de homens e estabelecerem novos problemas para os quais o passado não havia previsto respostas.

Segundo Elias, “no significado do termo alemão *Kultur* estava embutida uma predisposição não-política, e talvez mesmo antipolítica, sintomática do freqüente sentimento entre as elites da classe média alemã de que a política e os assuntos do Estado representavam a área de sua humilhação e falta de liberdade, ao passo que a cultura representava a esfera de sua liberdade e de seu orgulho”¹⁰⁶ na qual participavam do processo de Esclarecimento e moralidade da história humana. Esse afastamento da arena política (em seu sentido formal) deve ser a todo momento relativizado com a reconsideração da ação política por outros meios que não aqueles consagrados nas tradições anglo-francesas – por exemplo, a da afirmação da filosofia criticista em oposição à dogmática e cientificista –, concomitantemente a ocupação progressiva dos meios públicos por essa mesma classe média

O princípio de *formação (Bildung)* está permeando o texto de Kant desde os anos sessenta, quando pudemos perceber nas *Observações* e no *Ensaio* uma primeira antropologia do gosto e da moral que visa a fornecer um critério intersubjetivo para a

¹⁰³ HENRICH, 1992, 91.

¹⁰⁴ Ibid., 94.

¹⁰⁵ Ibid., 90.

¹⁰⁶ ELIAS, N. *Os alemães*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, 122.

crítica e para a ação do homem a partir de juízos compartilhados. Essa formação cultural, no entanto não deve ser entendida como uma característica nacional ou comunitária que confere a cada comunidade padrões e critérios próprios irredutíveis aos do grupo vizinho e que permite, no interior daquela comunidade, uma comunhão de valores e entendimentos prévios aos sujeitos. A pretensão de Kant vai mais longe, pois ela diz respeito à comunidade humana a cada geração. Como frisa Lucien Goldmann (1967) o sujeito em Kant é a humanidade a cada geração e é a ela que se referem os princípios da pedagogia e da metafísica quando os ideais de um governo republicano e constitucional se fazem presente no interior do contexto político do último quartel do século XVIII. Toda a digressão converge para a tese universalista¹⁰⁷ defendida por Habermas: “toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que presumivelmente resultem dessa observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos”.¹⁰⁸ O critério que permite a universalização é a fundamentação em razões que estabelecem um campo lógico universalizável e que rejeita o *relativismo ético* de acordo com a explícita não-universalidade destas “*éticas materiais* que se orientam pelas questões de felicidade e privilegiam ontologicamente um tipo determinado, em cada caso, da vida ética”.¹⁰⁹ A ação moral orientada para fins que são os mesmo deduzidos da dialética da natureza humana está inscrita num registro universal. Já a ação movida pelo interesse conjectural ainda que se coadune contingencialmente com os propósitos da razão e da liberdade não está salva do desvio logo que este interesse ou as condições externas se alterem. Num balanço da crítica alemã iluminista e sua leitura pela historiografia do século XIX e início do XX, compreende-se que o que desagradava aos *aufklärer* “era uma tendência vagamente utilitarista (...segundo a qual...) muitos intelectuais franceses e ingleses do século XVII em diante associaram ciência e educação quase que exclusivamente com

¹⁰⁷ “O princípio de universalização pode ser compreendido (...) como uma reconstrução das intuições da vida quotidiana, que estão na base da avaliação imparcial de conflitos de ações morais. (...) Validez essa que ultrapassa a perspectiva de uma cultura determinada, baseia-se na comprovação pragmático-transcendental de pressupostos universais e necessários da argumentação”. Em: HABERMAS, 2003, 143. Apresso-me em associar a passagem a um plano geral do que Kant entende como *metafísica dos costumes*, também requerente de uma validação universal, por meio da razão.

¹⁰⁸ Ibid., 147.

¹⁰⁹ Ibid., 149.

a idéia de manipulação prática, de técnica racional e de controle ambiental”.¹¹⁰ O ataque se dá contra uma certa atribuição ao conhecimento fins envolvidos com a lógica do mercado, da produção, da técnica, contra o que Kant protesta, em *Conflito*, alegando que o filósofo não é um técnico da razão, mas um co-legislador, seguindo seu eco, Schiller também não hesita em criticar o homem de negócios que toma a humanidade como um simples meio de realizar seus interesses privados¹¹¹ alienando-se da totalidade da destinação do homem. Os termos fixados por esta tradição alemã no século XVIII para se opor à filosofia utilitarista expressavam-se nos conceitos de *Bildung e Kultur* conforme a análise de Norbert Elias, acompanhada de perto por Fritz Ringer, apresenta: a construção de uma auto-imagem legitimadora que atravessa o campo da Cultura e do Direito.

À guisa de abrir outra janela para uma questão emersa da leitura de Kant, Fritz Ringer, tomando emprestado o desenvolvimento de Meinecke, aposta que na Alemanha há uma articulação dos elementos teóricos e ideológicos do *Kulturstaat* e do *Rechtstaat* resultando na prática, deste entrelaçamento, a defesa da *Kultur*, que passa a impor uma determinada *Bildung* fundada em princípios formais que fomentam uma concepção de Estado de Direito e de Cultura decisiva no pensamento kantiano.

3.1 A História torna-se um problema filosófico

A história não constituiu um problema objetivo nos trabalhos de Kant. Não é possível sacar de seus textos definições exatas, um conceito ou instrumentos precisos para avaliá-la de acordo com os parâmetros estabelecidos pelo próprio autor. Sua aparição está sempre envolvida em questões da filosofia moral ou do direito e poderiam ser mais tranqüilamente estudadas a partir de pressupostos ou interesses da filosofia política, da história das idéias políticas, ou da filosofia do direito. A partir de conceitos e idéias caros a seu pensamento, tais como *cidadania, igualdade, liberdade, espaço público, ensino universal* Kant apresenta as “armas” com as quais pensa o seu

¹¹⁰ RINGER: 94.

¹¹¹ SCHILLER, 2002, especialmente carta 6, pp.35-41.

tempo e define um posicionamento claro em relação à epistemologia, a política e a metafísica contemporâneas. Uma percepção é certa porém, e ela vem diluída entre este arsenal conceitual, a de que a partir e com Kant a História torna-se um problema em si. Um problema que Kant não sistematizou e o qual ele só veio a abordar em estudos particulares e ensaios ou inseridos em outros campos do pensamento prático como subsídio teórico destes, a partir dos últimos quinze anos de sua vida. A forma sistemática que o pensamento sobre a história, a liberdade humana e a centralidade das *ações* no desenvolvimento de toda filosofia moral assumem nos textos em questão, uma vez associados às assim chamadas ‘grandes obras’ revela uma coerência e um objetivo, um trabalho em processo, que leva a crer que, ao contrário do que afirma Habermas, Kant tenha um pensamento pleno de conseqüências de seu projeto nos limites que ele próprio impunha-se. O fato de Hegel realizar uma ruptura definitiva da razão e empenhar-se em reunificá-la é um dos critérios que o qualifica, segundo Habermas, como iniciador da modernidade.

Se Hegel parte da filosofia kantiana como um dado e admite ver nela a ruptura com a unicidade metafísica clássica, muito sustentada pela idéia de Deus e do governo divino da História e sente a necessidade de unificação pela razão novamente, deve-se admitir um outro campo de experiências intelectuais e políticas para este pensador que não se contenta com o processo demolidor/construtor de Kant. Para Hegel não basta a fragilidade da comunidade cosmopolita de Kant sustentada por uma legislação interna e pelo respeito público à constituição sustentado num dado antropológico-moral do livre desenvolvimento de nossas disposições em direção a uma república igualitária. Passados os anos de ocupação de Jena, Hegel não tem dúvidas em relação à existência de um princípio absoluto unificador da história e da comunidade humana independente da condição natural e atual dos homens e acene com a possibilidade do desenvolvimento pleno da razão na figura do Estado.

Absolutamente este não é o problema para Kant.

Kant não tem o propósito de resolver a História ou dar-lhe um contorno final. É justamente oposto ao seu princípio recorrer a doutrinas fechadas e eternas, pois que constituiria um paradoxo ao livre desenvolvimento da razão e ao progresso da comunidade humana em direção a uma melhor condição de vida. Antes de tudo, vê-se

logo que a História torna-se um *problema* filosófico em sua forma e conteúdo; não mais uma questão para filósofos, ou um conceito sem vida, um campo amorfo, uma esfera naturalizada do pensamento como um plano cartesiano de tempo e espaço em que os homens imprimem conscientemente e com segurança seu passado, presente e futuro. Desde a filosofia crítica kantiana, a História passa a ser revestida de uma *diferença* que exige outra interpretação sobre a ação do homem, que implica na reorientação da noção de tempo, e desloca o ponto de vista daquele que quer pensar a História.

A *idéia de História* pode ser pensada a partir de um *horizonte ético* em que se movem as ações dos homens em sociedade. É uma *História universal de um ponto de vista cosmopolita*, em que o sujeito é toda a humanidade, e o objeto é a ação do homem em vista daquele horizonte ético de acordo com sua condição natural.

Sendo um membro da razão prática, as leis da liberdade são de outra matiz daquelas da natureza; elas possuem um caráter lógico, na medida que são ainda uma legislação e não uma completa anomia das vontades individuais; esse caráter lógico indica a pureza na determinação dessas leis, quer dizer, a total autonomia e incondicionalidade de sua existência. Desse ponto de vista, não mais preso a uma física das ações humanas, porém ético, avistam-se as coisas do mundo desde as condições de possibilidade da totalidade da ação humana¹¹².

Mais ou menos como Nietzsche pensava a idéia de se encarar um precipício do ponto de vista do abismo, Kant acaba por desmaravilhar as filosofias da história que abundam o século XVIII por meio de um veto, como diz Reinhart Koselleck, a emissão de notas promissórias contra o futuro.¹¹³ Isto ocorre a partir do momento que a história é vista do ponto de vista ético, do *dever ser*, o que permite moralizar a temporalidade, i.e., dar a relação passado-presente-futuro uma dimensão humana, tornando ilícita qualquer pretensão de se falar sobre o que está além de nossa razão, confundindo assim as faculdades do conhecimento com a intenção de um uso particular do conhecimento.

¹¹² Um projeto como aquele primeiro, Kant mesmo nos diz, pertence antes à psicologia, que deve determinar a efetividade das ações a partir do condicionamento do indivíduo no mundo em sua experiência cf. *Antropologia*.

¹¹³ KOSELLECK, 1999, 96.

“Como tal, a ampliação do conhecimento não deve ser objeto de preocupação, do modo como preocupava a D’Alambert, pois não é o fardo de nossos conhecimentos que nos pesa, mas a estreiteza das dimensões de seu espaço. A crítica da razão, da história, dos escritos históricos – um espírito universal que lida com os conhecimentos humanos *no atacado* [*en gros*] não *no varejo* [*in detail*] – reduzirá cada vez mais sua extensão [*Umfang*], sem nada diminuir de seu conteúdo[*Inhalte*]” (*Lógica*, 89)¹¹⁴.

Aqui embaixo, dão-se as coisas da mesma forma que está ao nosso alcance *compreendê-las e empreendê-las*.

A mudança no paradigma cognitivo – a mudança na concepção do aparato cognitivo e do trânsito entre as faculdades com vistas ao conhecimento – realizado por Kant estende-se como consequência decisiva sobre a concepção ontológica do homem, que o torna mais *limitado em pensamento* ao passo que mais *responsável em ação*. Este ‘limitado’, como visto, não é uma redução, mas uma outra abertura ao infinito, dado que não é possível, justamente por esse novo enquadramento da razão, determinar até onde vão seus poderes porque o homem está sempre se educando, se formando em função das exigências produzidas pela razão e

“ninguém pode nem deve determinar qual seja o grau supremo em que a humanidade tenha que deter-se e quão grande seja a distância que necessariamente reste entre a idéia e a sua execução, justamente porque a liberdade pode exercer todo o limite que se lhe queira atribuir”. (*CRP*, 188).

As exigências da filosofia prática que servem de esteio para a política são derivadas da natureza humana: a constituição interior do homem é projetada no exterior, de tal forma que o homem pode dotar de valores absolutos, como fins em si mesmos, a liberdade de pensamento e a racionalidade. Como elementos mínimos de

¹¹⁴ As duas primeiras intervenções cabem a mim, as duas outras constam na tradução utilizada. As expressões ‘no atacado’ e ‘no varejo’, me parecem completamente infelizes para a tradução de ‘*en gros*’ e ‘*in detail*’, que caberiam mais com ‘no particular’ e ‘no geral’ segundo o léxico kantiano.

humanidade, essas potências da natureza em nós impõem certos compromissos com conceitos formados a partir de categorias puras da razão que se movem no campo da realidade prática – i.e. que dizem respeito às ações dos homens no mundo em geral e entre outros homens. Essas ações ganham um caráter político, na medida em que conduzem a vida pública e toda ação no espaço comum entre os homens (um caráter cosmopolita).

Essa nova condição do conhecimento não contradiz em nada a observação inaugural da filosofia da história alemã – segundo Gérard Lebrun – que “de um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações* – as ações humanas-, como todo acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais” (*Idéia*, 3).¹¹⁵ Com a noção de natureza Kant se refere à natureza em nós, ou seja, um misto de sensualidade e inteligibilidade, de necessidade e liberdade. É essa natureza que limita – condiciona - o conhecimento teórico especulativo infinito do indivíduo e veta qualquer pretensão à realização da perfeição. O reconhecimento de nosso duplo pertencimento à natureza animal e moral permite fundamentar a refutação das teorias empiristas que se baseiam no cenário mundial da conduta da espécie humana que “mostra-se no seu conjunto, entretecido de tolice, capricho pueril e freqüentemente também de maldade infantil e vandalismo” (*idem*, 4), para afirmar uma decadência ou estado imutável do homem; Se há um fio condutor da natureza, uma astúcia, uma providência, ela é somente um recurso que a própria razão crítica cria para evidenciar os limites da finitude em que nossa natureza está cravada,mas em direção ao melhoramento da espécie. Esse recurso não ultrapassa os limites de nossa razão, nem imprime uma falha ou uma licença no sistema kantiano, não traz um argumento transcendente antropomorfizado para resolver problemas imanentes, nem é aquele falso luto de Deus, que acaba por introduzir por outros meios os atributos divinos na história dos homens¹¹⁶. Kant refere-se apenas a natureza que nos compõe, apenas ao reconhecimento de sermos seres entre o céu e a terra. Esses recursos não podem ser confundidos por uma

¹¹⁵ A observação consta em LEBRUN, 2003, 71.

¹¹⁶ cf. ROSENFELD, 1990, 11.

imprecisão conceitual de leitura com a mão divina ou com a capacidade infinita dos homens traçarem seus destinos desde o presente para todo o sempre.

A teodicéia e o cálculo prognóstico não reconhecem esses limites e, por isso mesmo, asseveram positivamente sobre a História desde seu começo até sua consecução como se um saber maravilhoso da razão ou a palavra celeste se materializasse em algumas páginas de compêndios de história. A teodicéia política e o cálculo são esses atributos divinos que se imiscuíram por outros meios à racionalidade humana na tentativa de controlar a totalidade das causas e efeitos que agem sobre a história; os impulsos da totalidade e do controle racional provêm ambas de Leibniz, decorrentes de uma necessidade de assegurar a racionalidade do homem face à magia e ao misticismo que envolvem a soberania divina dos reis e sua tentativa de controle sobre as áreas da Alemanha num contexto de guerra religiosa através da separação do poderes nos dois corpos da política. Por outra via, Hobbes aposta na possibilidade de se utilizar a teologia política como forma de contornar a crise que se instaurara no reino inglês. Não por uma beatificação do monarca, mas antes da política. A delegação da liberdade externa a um membro do corpo político em troca da liberdade interna de crença religiosa assegura a onipotência do Estado, detentor da sabedoria e da justiça em vista da pacificação – ainda que violenta.

As idéias de apreensão da totalidade dos fenômenos e de racionalidade são mantidas no pensamento kantiano e de bom grado se admite que tenham sua origem na teodicéia leibniziana. Mas em Kant não há qualquer pretensão de se controlar os porquês divinos, neste mesmo sentido, abole qualquer tentativa de se pensar em um começo ou fim para a História. Se houve um começo e se haverá um fim (término) para a história dos homens, isso não é uma questão para a História, nem mesmo para a filosofia e não pode ser pensada como critério para elaboração de hipóteses ou quaisquer desenvolvimentos em assuntos estritamente humanos de forma séria. A história é exclusivamente a história do homem – para antes e depois dele qualquer pensamento que seja possível e legítimo até se fazer não é matéria da filosofia em geral. Estabelecer inícios como a propriedade privada e o pecado original só podem redundar em ilusões e romances que prometem em seus finais a Cidade de Deus ou a volta ao estado de natureza numa sociedade comunista sobre a Terra, o que vier

primeiro. Mas na medida em que são consideradas as disposições naturais e racionais no homem a idéia de um começo passa a ser tão equivocada quanto à idéia de um final para a História. Kant concebe a História no enlevo de uma Ética, como um problema metafísico.

3.2 A insociável sociabilidade ou natureza e política

Com esta concepção da questão, Kant chama atenção para duas balizas de pensamento quando recorre à idéia de dois aspectos na natureza do homem. Os homens, todos os homens em todos os tempos, por sua formação natural são racionais, possuem livre-arbítrio e agem de acordo com as leis da liberdade ao entrarem em acordos para garantia da vida em comunidade segundo leis artificiais da imaginação e da razão, são, portanto, éticos. Eles tendem a conduzir-se, como homem singular, segundo sua vontade egoísta, segundo suas necessidades e apetites e, portanto, a afastar-se da convivência comunal na medida que lutam pelos seus interesses particulares independentemente do grupo. Essa condição natural, a um só tempo, não pode ser superada, tampouco pode ser eliminada de nossa vontade superá-la. A essa dupla natureza agindo em nós enquanto espécie e enquanto indivíduo, Kant denomina *insociável sociabilidade*.

Em *Idéia de uma História universal e Metafísica dos costumes – doutrina do direito* Kant apresenta dois argumentos que partem de dois dados originais diferentes, mas convergem para a idéia de comunidade.

“Todos os seres humanos estão originariamente (isto é, anteriormente a qualquer ato de escolha que estabeleça um direito) numa posse da terra que está em conformidade com o direito, ou seja, eles detêm um direito de estar onde quer que seja que a natureza ou o acaso (independentemente da vontade deles) os colocou. Este tipo de posse (...) é uma posse de terra em comum, porque a superfície esférica da terra une todos os lugares sobre si” (*Direito*, 107).

Este princípio leva Kant a supor que a primeira tomada violenta do espaço de um ser humano por outro inicia um processo que leva, não como em Rousseau à guerra e à decadência, mas sim a necessidade de um acordo que conduza o homem da rudeza à cultura, o “que consiste propriamente no valor social do homem; (...) e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo moral” (*Idéia*, 9, #4) através da constituição de um código universal de leis. Por outra via, Kant desenvolve o mesmo argumento dessa vez em sentido vertical, ou seja, diacronicamente: os homens são impelidos pela natureza a constituir um desenvolvimento moral através das gerações, o que revela um completo desinteresse privado ou instintivo em suas ações, adquirindo, portanto, um caráter moral ao agirem em vida para o bem das gerações vindouras; a natureza age nesse sentido, pois

“no homem (...) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo. [... A razão...] não atua sozinha, de maneira instintiva mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir aos poucos. (...) se a natureza concedeu-lhe somente um curto tempo de vida (como efetivamente aconteceu), ela necessita talvez, de uma série indefinida de gerações que transmitam umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito. E este momento precisa ser, ao menos na idéia dos homens, o objetivo de seus esforços” (*idéia*, 5-6, #2).

Por estas duas vias, ou seja, pela avaliação do *homem em perspectiva da espécie e das gerações*, Kant realiza uma virada no pensamento filosófico do XVIII, posto que coloca no centro de suas atenções como sujeito da filosofia, a humanidade – não como um dado absoluto, mas um sujeito em perspectiva.

A demanda por limites naturais da razão humana impõe para além deste ambiente, uma publicização de seus termos. A comum associação na tradição francesa e inglesa no século XVIII entre espaço público-cultura e espaço privado-

natureza¹¹⁷ é decididamente rompida em Kant. É aliás um dos motores de toda sua crítica romper com essas esferas artificiais e determinadas arbitrariamente no interior de uma concepção de cultura e natureza que qualifica a primeira como o espaço da civilidade e do progresso e a segunda como o espaço dos instintos e dos sentimentos incultivados. O argumento de Richard Sennett caminha junto ao já clássico de Norbert Elias em *O processo civilizador* e tenta revelar que a crescente tentativa de controle da esfera pública, a medida que cresce a importância da cena pública no Antigo Regime, acaba por realizar um duplo movimento de interiorização dos padrões de sociabilidade e de controle dos impulsos em nome de uma norma impessoal e, por outro lado, torna esta mesma esfera pública intimizada, ou seja, os homens passam a julgar com categorias privadas o mundo da política. Em Kant o esforço é o de ruptura com este tipo de estabelecimento de julgamento e entendimento da política. Não há dissociação entre natureza e política desta forma como apresentada nos teóricos franco e saxões. Aí, o repúdio a natureza como forma de se chegar à civilização pressupunha um entendimento bem delimitado dos marcos divisórios entre um e outro na ação e na cultura; pressupunha que o esforço dos homens em conhecerem a natureza e a liberdade refletia o domínio dessa sobre aquela e a constituição de uma espécie de tábula rasa da natureza em que os homens imprimissem suas vontades. As teses sobre o progresso e a conquista de etapas, então em voga,¹¹⁸ refletem esta vontade de ultrapassar o estado de natureza e alcançar o futuro, como o presente civilizado lhes parecia mostrar nas conquistas da ciência, no mundo das artes e da urbanização. Mais fundamentalmente havia uma pressuposição ética de que o tempo histórico funcionava de acordo com suas ambições e de que a dedução do progresso estava assegurada pela racionalidade com que acreditavam conduzir os negócios da cultura e da política em vista de um fim plenamente controlado. O acordo mais sutil e por isso mesmo o mais danoso àquela consciência do progresso referia-se ao tempo – uma categoria que não era um problema e que apenas servia ao homem, era vista agora com poderes nunca d’antes imaginados. Para tal discussão, Kant recorre às teorias sobre a relação entre história e natureza humana

¹¹⁷ SENNETT, 1998, 117-120.

¹¹⁸ Ver CASSIRER, 2002, especialmente pp. 17-54 e 222-261.

em *Começo e Idéia* em que a idéia de contrato social supõe uma temporalidade toda especial para seu funcionamento. Nestes textos, a idéia que emerge com bastante força é a de que a garantia da paz perpétua é o antagonismo natural, ou a insociável sociabilidade entre os homens; há uma sabedoria e uma finalidade no curso da natureza que não podemos conhecer, mas apenas pensar, refletir sobre ele. Neste curso, deve desaparecer a idéia de um concurso divino, pois a sabedoria divina não nos é acessível; a única e toda garantia está na razão que se concebe como parte natureza e parte moral; e nesse sentido, “a questão não é mais se a paz perpétua é algo real ou uma ficção, e se não estamos enganando a nós mesmos em nosso julgamento teórico quando supomos que é real: temos que agir como se fosse possível” (*Direito*, 196), que trabalhar indefinidamente para sua consecução dado que a paz universal é o fim do Direito dentro dos limites da razão. Note-se ainda que o termo *natureza*, tratando-se aqui somente de *teoria*, é o mais apropriado para os limites da razão humana (que deve manter-se dentro dos limites da experiência *possível*).

Para Kant, não há uma linearidade cronológica ou um etapismo acerca da construção do estado civil e a saída do estado de natureza: de fato são estados simultâneos e regulativos em nossa natureza. Uma temporalidade em que a todo momento a lei moral e a condição jurídica podem ser rompida pela própria imperfeição constitutiva do ser humano, impõe para o pensamento acerca da história uma exigência de se pensar profundamente sobre o presente e suas fundações em vista desse horizonte ético que, ao ser desenvolvido o conceito de contrato social, por exemplo, põe-se em jogo: igualdade, liberdade, universalidade, espaço público, cidadania..., convertendo o contrato em *idéia*, e não em fato histórico.

3.3 Direito e Pedagogia

Ao limitar a possibilidade de conhecimento do curso do mundo e do propósito da existência no tempo em função da brevidade da vida, Kant aponta imediatamente para a necessidade da pedagogia; e ao indicar a intratabilidade dos seres humanos entre si ao lado da vontade de associar-se, aponta para o direito. Direito e pedagogia assumem no pensamento kantiano postos centrais para a seu sistema de pensamento.

No que concerne à História, ambos conceitos mobilizam noções de tempo e de compreensão da ação humana em comunidade que dão outra orientação para a filosofia da história em seu tempo e intervêm no conjunto de pressupostos que compõem a tradição historiográfica deste momento em diante. Dos conceitos de pedagogia e direito, derivam-se outros correlatos sem que se imponha entre eles nenhuma hierarquia ou anterioridade. Da afirmação de um aparato cognitivo comum a toda humanidade, da possibilidade indiscriminada de se desenvolver por meio da educação a uma finalidade disposta pela natureza e da justa proporção de cada um sobre a terra originariamente, supõe-se imediatamente uma igualdade de condições entre os homens. A *Igualdade* se tornará um princípio valioso para a garantia de todo o sistema kantiano. A idéia de igualdade cumpre um papel decisivo no jogo epistemológico contra as pretensões dogmáticas da teologia e a favor de uma justa relação entre as autoridades do saber. O argumento, como observa Jacques Derrida, envolve a crítica que Kant dirige contra certos filósofos ou teólogos bíblicos que profeciam o fim do mundo ou que se expressam ‘em tom senhorial’ colocando-se acima de seus pares “lesando-os nos seus direitos inalienáveis à liberdade e à igualdade em tudo aquilo que tem a ver com a simples razão”;¹¹⁹ a mesma idéia é levantada em *Teodicéia*: Kant se levanta contra aqueles que falam em nome da sabedoria divina, que carregam seu julgamento, sua verdade e sua felicidade e as inculcam de acordo suas vontades no povo apesar do tribunal da razão.

Nos textos político-jurídicos a idéia de igualdade é catalisada ao começar a funcionar no espaço do Direito público e da política. Ora, não precisa avançar muito o raciocínio para percebermos o efeito que esta proposição pode assumir numa sociedade em que se constata que “no fim do século XVIII, a servidão ainda não tinha sido completamente abolida”, e depois de listar as condições dos camponeses, soldados e leis tributárias na Alemanha, Aléxis de Tocqueville continua: “não estou encontrando estes dispositivos em leis antiquadas, encontro-os até mesmo no código preparado pelo grande Frederico e promulgado pelo seu sucessor, na hora mesma em

¹¹⁹ DERRIDA, 1997, 23. Derrida ocupa-se dos textos religiosos de Kant, mas seu objeto se revela a tendência contemporânea de certos filósofos e filosofias de declararem seu apocalipse. O título de seu texto é uma referência a outro kantiano *Von einen neuerdings erhobenen Vornehmen Ton in der Philosophie* (de um tom senhorial adotado há pouco em filosofia, de 1796).

que a Revolução acabava de explodir”.¹²⁰ A exigência política da igualdade é feita pelo próprio Kant ao longo de seus textos e mais enfaticamente na *Doutrina do direito* num manifesto contra os privilégios feudais e toda sorte de ordem que tenha como princípio uma diferença entre os homens:

“uma *ordem de cavaleiros* (seja essa uma corporação ou meramente uma classe de pessoas individuais que desfrutam honras especiais) ou um *clero*, chamado igreja, jamais podem adquirir com base nesses privilégios, com os quais são favorecidos, a propriedade da terra para transferi-la aos seus sucessores; só podem adquirir o uso dela até o presente. Os bens de raiz de uma ordem de cavaleiros podem ser anulados sem hesitação (...) se a opinião pública deixou de favorecer as *honras militares* como um recurso para salvar o Estado contra a indiferença de defendê-lo. As propriedades rurais da Igreja podem, analogamente, ser abolidas, se a opinião pública deixou de interessar-se em missas para as almas, orações e uma multidão de clérigos para isto designados como o meio de salvar as pessoas do fogo eterno. Aqueles atingidos por tais reformas não podem queixar-se de sua propriedade ser deles retirada, uma vez que a razão para sua posse até então se apoiava exclusivamente na *opinião do povo* e, também, tinha que ter validade enquanto durasse esta” (*Direito*, 167).

Nesta longa passagem, Kant propõe uma radical submissão das formas sociais ao tempo e à autonomia de cada geração ao julgar todas as instituições humanas em vista do progresso e da vontade dos cidadãos. A igualdade jurídica entre os homens deve prevalecer também ao longo do tempo, de modo que não pode haver, ou não é possível admitir-se um poder eterno de uma Assembléia, de um padroado, de sábios pois,

“uma época não pode se aliar e conjurar para colocar a seguinte em um estado em que se torne impossível para esta ampliar seu conhecimento (particularmente os mais imediatos), purificar-se dos erros e avançar mais

¹²⁰ TOCQUEVILLE, 1997, 71.

no caminho do Esclarecimento. Isto seria um crime contra a natureza humana cuja determinação consiste precisamente neste avanço” (*Esclarecimento*, 110).

Diz precisamente, estendendo o argumento anterior da *Idéia...*: não há uma autoridade entre os homens que possa intervir com um conhecimento sobre-humano e estabelecer de uma vez por todas os limites e os caminhos que os homens devem percorrer. Não podem ainda mais querer legislar em vistas do futuro, pois é mister admitir que um povo possa ele mesmo impor-se leis. De outra forma estar-se-ia admitindo um princípio de submissão e imoralidade de toda uma geração e, de novo, violando a igualdade entre os homens.

Um outro risco, acerca da questão da autoridade, que a defesa da *igualdade* e do *direito* deve assegurar diz respeito a autonomia da razão. O que está em jogo no *Conflito das faculdades* é a autoridade do saber (governo ou Igreja *x* razão) nas doutrinas universitárias e por extensão na aplicação dos saberes no espaço público e na condução da vida dos indivíduos. Dentro da sistematicidade deste livro, a Faculdade inferior, que é a de Filosofia, é responsável pela crítica do conhecimento elaborado nas faculdades. Ainda que ela não intervenha em suas matérias, a filosofia deve inquirir e levar ao tribunal da razão os pressupostos formais que proferem as faculdades superiores de Direito, Medicina e Teologia; por isso, a “Faculdade filosófica nunca pode depor as suas armas perante o perigo de que está ameaçada a verdade cuja guarda lhe está confiada porque as Faculdades superiores jamais renunciarão ao desejo de governar” (*Conflito*, 39). No mesmo sentido, Kant revela a preocupação em *Religião* acerca da confusão entre autoridades do saber e do serviço, pois os teólogos passam a julgar sobre as almas da mesma forma que julgam sobre os livros sem mediação, chamando a atenção para que se mantenham os limites e as propriedades do saber e do técnico que lida com o público:

“se nos desviarmos dessa regra, as coisas acabarão finalmente por se passar como antes já estiveram (por exemplo, no tempo de Galileu), a saber, em que o teólogo bíblico, para humilhar as ciências e abster-se do esforço em direção a elas, podia empreender incursões inclusive em

astronomia ou outras ciências tais como a história antiga do mundo e [então] assumir a responsabilidade sobre todas as conquistas do conhecimento humano” (*Religião*, 37).¹²¹

Todo o problema assumido pela questão da autoridade política do saber, que redonda numa questão de poder – admitido por Kant – é derivado da cisão, da fratura da razão e do novo acordo que é necessário haver entre ela e suas faculdades para que não haja impropriedades no julgamento. De novo o argumento reencontra-se na divisa entre natureza humana e mundo público e a necessidade de coerência e legitimidade garantida pelo acordo das instituições da comunidade, com a natureza humana. Na verdade, este critério obedece a uma necessidade de se estabelecer um padrão humano para a condução das ações.

Há, sobretudo, uma patente discrepância do método da razão. O que muito acertadamente Kant aponta como causa das disputas intermináveis entre diferentes Escolas é que as contestações e o que se acredita ser a superação de um pensamento retrógrado ou obscuro por outro progressista ou iluminista na verdade se apresenta como um exercício esquizofrênico entre poderes de outro tipo que não a da busca pela verdade ou pelo pensamento mais de acordo com a razão (de um ser finito). O ponto levantado por Kant é que o teólogo não fala do mesmo lugar que o filósofo – bem como os juristas e os políticos –, i.e., que seus discursos não são compatíveis em seus princípios de argumentação e, deste modo, as disputas de autoridades tendem apenas a se perpetuar na medida que se querem a si mesmas eternas e melhores que as outras. A tarefa da filosofia crítica é buscar esse ponto comum a todo conhecimento – dado que todo o conhecimento é racional e, portanto, universalmente comunicável – e reduzi-lo aos pressupostos em jogo avaliando sua legitimidade sobre uma base comum onde possam ser decididos sobre seus fundamentos e princípios de acordo com a razão. O equívoco em todas essas filosofias e programas políticos e jurídicos montados até então foi o de pensar, seja qual for a finalidade em questão,

¹²¹ “If we deviate from this rule, things must finally come to pass where they have already once been (for example, at the time of Galileo), namely that the biblical theologian, to humble the pride of the sciences and spare himself effort on them, might venture incursions even into astronomy or other sciences such as the ancient history of the earth, and [thus] take charge of all the endeavors of the human understanding”

que poderiam estabelecer conteúdos materiais e limites do desenvolvimento das forças da natureza e do homem, eleger valores vinculados às coisas, eternizar instituições e leis em direção à perfeição. Desse modo, desvirtuaram a razão humana e o sentido da liberdade.

Se é condenada a tomada de conteúdos, normas, instituições do presente ou do passado como exemplo para a formação de um imperativo eterno e para toda humanidade, isso se dá pelo fato do homem desde sempre e para sempre possuir como *universal*, simplesmente, uma *forma* definida por sua racionalidade, liberdade e finitude, impressa em suas ações e perspectivas. Uma ética rejeita toda materialidade, todo conteúdo por mais universalizável que seja (a felicidade, por exemplo) para a fundamentação de princípios. A *forma* de uma ação ou de uma lei é o que determina sua moralidade e, portanto, sua universalidade; desse modo, os acontecimentos e os projetos que tiveram lugar ao longo do tempo e das sociedades tais como a idéia de liberdade de pensamento, de igualdade de direitos, de constituição civil, de uma paz perpétua, a Revolução francesa, podem ser avaliados em termos de uma dialética transcendental que não deve supor uma síntese. O evento assim apreendido não é uma conclusão bem ou mal sucedida, mas uma nova abertura. A contração, realizada na atualização deste horizonte ético, da tradição específica e da crítica da razão estabelece uma tensão indissolúvel e mesmo necessária entre experiência e expectativa, constituindo um nó no qual unicamente temos que pensar o texto kantiano e sua intervenção no contexto.

Tomemos os usos da pedagogia para esclarecer onde é possível impor esse caráter de ruptura com o presente, de acordo com sua arquitetônica, sustentado na autoridade da razão crítica e ao mesmo tempo na condição do homem enquanto um fim em si. Kant ministrou cursos de pedagogia entre os anos 1776 e 1787 de forma interrompida conforme o regimento da faculdade de filosofia de Königsberg previa a todos os professores dessa faculdade. O texto que se encontra publicado foi uma compilação destes cursos realizada com o aceite de Kant por um discípulo, Theodor Rink, em 1803. Nele, Kant dirige-se aos pedagogos, preceptores e aos reformadores estatais do ensino tornando claro papel da educação na constituição do cidadão e na

transformação moral da sociedade. Nesse sentido e conforme às proposições da filosofia prática estabelece que

“um princípio de pedagogia, o qual mormente os homens que propõem planos para a arte de educar deveriam ter ante os olhos, é: não se devem educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo a idéia de humanidade e da sua inteira destinação (...). O estabelecimento de um projeto educativo deve ser executado de modo cosmopolita” (*Pedagogia*, 22-3).

Lembra ainda, que esse plano para educação deve provir do Estado e não ser deixado na mão dos indivíduos de forma privada, pois aí os interesses particulares e os egoísmos de cada pequena parcela do povo se satisfaria em detrimento de um desenvolvimento da comunidade em vista de um fim maior. O melhoramento deve vir de cima para baixo a partir de uma pedagogia sistematicamente planejada e deve convergir com as idéias de uma sociedade orientada para o respeito ao direito público, é preciso inculcar nas crianças o respeito ao direito dos homens, “o dever para consigo mesmo, porém, consiste diríamos, em que o homem preserve a dignidade humana em sua própria pessoa” (*Idem*, 91).

O papel da pedagogia está ligado ao princípio do direito e da moralidade, dado que o homem não é bom nem mau por natureza, pois não é um ser moral por natureza, “torna-se moral apenas quando eleva a sua razão até aos conceitos do dever e da lei” (*Idem*, 95). Pode-se dizer que há inclinações para todos os vícios experimentáveis e só a razão o impulsiona ao contrário. De fato a arte da educação, como Kant mesmo enfatiza, está entre as artes mais difíceis e improváveis de todas *inventadas* (pois não é natural que assim o seja) pelos homens e não é uma dificuldade de escala, mas de princípio, como observa Alexis Philonenko em nota à tradução francesa: “le problème de l’éducation est ainsi insoluble en droit sur le plan humain (...). Il faudrait qu’un dieu se charge de l’éducation pour que le problème trouve une solution parfaite. La difficulté indiquée n’est pas une difficulté susceptible d’être dépassée – il n’est s’agit, en effet, d’une question de degré, c’est une question

de principe. Toute éducatrice humaine est un éducateur imparfait, parce qu'il a été lui-même éduqué imparfaitement".¹²²

A virtude precisa ser ensinada pois não é inata. Lidar com as inclinações e os deveres é papel da educação das crianças: como limitar os impulsos e os egoísmos em vista da liberdade na vida em comunidade. Nesse caso o ensino da virtude acompanha a formação da civilização e o adestramento dos sentimentos, não exatamente nos termos que Norbert Elias propõe como o ponto de chegada da formação do indivíduo modelado pelo Estado moderno; o interesse da virtude reside na lei interna e está ligada ao direito, ou seja, tem conseqüências políticas na medida que pressupõe uma ordem pública baseada na igualdade entre os homens. É um tipo especial de educação, que não diz respeito apenas ao indivíduo ou a normas localizadas, mas que tem seu princípio de ação *a priori*, numa exigência da razão prática e deve independer de condições de tempo e espaço – para além de qualquer política de controle ideológico ou comportamental com fins utilitários. Para Kant, o único guia possível desta educação é a *idéia* de humanidade onde a lei é o senhor que o homem tanto precisa.

Falar aqui que o homem não é um ser moral por natureza merece um cuidado conceitual para não parecer em contradição com o que vem sendo dito acerca da responsabilidade do homem. O fato é que o homem, como um ser racional e livre por natureza, possui uma responsabilidade sobre seus atos e os do passado, enquanto humanidade. Entretanto, que o homem esteja num estado moral, de Esclarecimento, essa é uma tarefa árdua para a filosofia, pedagogia, direito, para a história. Outro aparato que é preciso fazer é quanto ao fato do planejamento estatal da educação; Kant não supõe daí um novo dogmatismo ou uma educação totalitária utilizada como dispositivo ideológico para um determinado fim político imediato. Esse perigo é levantado por Kant, ao apostar na necessidade de escolas experimentais, pois “nenhuma geração pode criar um modelo completo de educação” (*Pedagogia*, 29). Ademais, as exigências feitas acerca da publicidade e do papel da Faculdade de filosofia em *Conflito* acentua o caráter crítico e dinâmico no qual todo projeto educativo, como toda doutrina, deve se submeter.

¹²² PHILONENKO, A. “Introduction”. Em KANT, 1974, 73n..

3.4 Sobre Tempo

A educação moral deve fundar-se sobre máximas, não sobre a disciplina material positiva em si do pensamento, do gosto ou do sentimento. A disciplina é sempre negativa e seus motivos não devem influir na ação, mas apenas sobre as máximas da razão prática – ou seja, ela deve educar o homem a uma formalidade e um respeito a lei. Segue como correlato o fato de o presente não poder ser tomado como *exempla* para a formação da educação, o que também revela um desconforto de Kant em relação a sua experiência. A história não pode ser tornada mestra da vida, tanto porque há uma aceleração do tempo pelas experiências ‘que o passado não deu nenhum exemplo’, quanto porque é necessário ultrapassar o presente.

Sobre o primeiro ponto, o fato que é admitido e que requer uma lentidão maior por parte do historiador, em oposição a essa aceleração temporal, é que o presente passa a ser constituído por uma simultaneidade do não-contemporâneo através do reconhecimento de que não há um conjunto material de alvos a serem perseguidos pelas nações – os quais já teriam sido atingidos, segundo o iluminismo francês, por esse povo, ou segundo a teologia bíblica, somente seria alcançados no dia do Juízo Final – que caminham numa linha reta do progresso, mas a coexistência em potência dos estados civil e natural que força os homens a se estabelecerem segundo uma república constitucional, mas logo que as leis estritamente morais são rompidas, ou ainda nem mesmo existem um estado de guerra irrompe entre os homens. A compressão da experiência e a perspectivação de um futuro revela uma *consciência de si, através de uma consciência do presente*, que, em troca, transforma todo espaço de experiência do homem em algo cada vez menos apreensível e consistente. A experiência força o homem a ver o presente passado como camadas de temporalidades, e a expectativa, torna o presente futuro, como devir. Habermas analisando as transformações no limiar da modernidade entre Kant e Hegel percebe que “Koselleck mostra como a consciência histórica, expressa no conceito de ‘tempos modernos’ ou ‘novos tempos’, constituiu uma perspectiva para a filosofia da história: a presentificação reflexiva do lugar que nos é próprio falar a partir do horizonte da história em sua totalidade. (...) A isso correspondem a nova experiência do progresso

e da aceleração dos acontecimentos históricos e a compreensão da simultaneidade cronológica de desenvolvimentos históricos não-simultâneos”.¹²³ E, segundo o próprio Koselleck, “nosso moderno conceito de história é um resultado da reflexão ilustrada sobre a crescente complexidade da história em geral, reflexão na qual as condições da experiência se subtraem progressivamente a essa mesma experiência”¹²⁴.

O que nos remete ao segundo ponto. A idéia de que o presente é um dado a ser ultrapassado, foi longamente debatida entre Carl Schmitt (*O conceito de política e Romantismo político* e Walter Benjamin (entre outros ensaios *O conceito de crítica no romantismo alemão*) acerca da forma de atuação política do romantismo alemão, onde as opções giravam em torno de um pensamento de tipo compensatório, que devido à situação institucional política produzia engenhosas ferramentas para representar a liberdade e o progresso; por outra via, sugere-se um legítimo desenvolvimento autônomo do pensamento que não é hierarquicamente inferior ou atrasado em relação aos países economicamente centrais. Sobre esta discussão, Costa Lima nota que a criticidade é ativada por um quadro político preciso da Alemanha da segunda metade do século XVIII e que diferente de uma atividade negativa compensatória, “o espírito crítico era ativado pela falta de um ponto de referência em que pudesse repousar”¹²⁵ e que se na França encontra-se na política e na literatura um alto valor do presente, do moderno, esse provém da crença no progresso como um *continuum* temporal do presente, enquanto que na Alemanha a modernidade expressa decisivamente em Kant não é, senão o ultrapassamento do presente; a construção crítica do presente desde uma herança deixada sem testamento, segundo Hannah Arendt.¹²⁶

Para a eficácia da segunda via de pensamento, é necessário mostrar como os textos kantianos podem ter um papel crítico no contexto em que se encontra e ao mesmo tempo, como ele se encontra em diálogo com este contexto.

¹²³ HABERMAS, 2000, 11.

¹²⁴ KOSELLECK, 1993, 16.

¹²⁵ COSTA LIMA, 1993, 140.

¹²⁶ ARENDT, 2001, pp.28-43.

Na primeira Crítica, a Dialética transcendental cumpre uma função crítica em relação ao uso transcendente da razão, que nos impele constantemente a atrever-nos num terreno completamente novo que em geral não conhece limites, quer dizer, a aplicação das regras do entendimento puro a quaisquer objetos desconsiderada sua natureza. “A dialética transcendental contentar-se-á, portanto, em descobrir a ilusão dos juízos transcendentais e ao mesmo tempo impedir que ela engane” (CRP, 231). Não cria, então, uma nova realidade, mas a orienta. Como mostra Costa Lima, Kant, ao determinar as fronteiras e as propriedades na produção do conhecimento entre as faculdades da razão, imaginação e entendimento altera a primazia que a filosofia clássica designava a última e restringe a eficácia do entendimento e das leis universais do juízo determinante ao campo das ciências mecânicas. Em outra caracterização dos transtornos causados pela crítica, Kant põe o sujeito (pensando em relação às primeira e terceira Críticas) “no limiar da dicotomia entre entendimento e razão. Para que ele próprio não se converta em matéria transcendente, (...) precisa se manter nesse limiar”¹²⁷ se não quiser cair num novo dogmatismo ou num radical subjetivismo como aquele acusado por Schmitt responsável pela falência de qualquer projeto de unidade cognoscitiva do cosmo, onde a “emancipação do eu o convertera em deus mais ávido que os sanguinolentos deuses das antigas civilizações”¹²⁸.

Também as idéias de liberdade e moralidade, que subjazem a todo pensamento político e jurídico e que compõem aquele horizonte ético, valem-se dessa dialética para não vestir o véu de uma fantasmagoria e garantir, segundo um interesse da razão prática, sua realidade objetiva. É nesse sentido que a epistemologia de Kant investe uma carga sobre o presente: realizando a reflexão acerca de seu próprio tempo “à un moment où les événements poussent tout être pensant à réflexion sur les questions récurrents de la pensée politique, de nouveau questions de jour”.¹²⁹

Mas se esta pode ser considerada a parte do nó que o liga ao presente político *lato sensu*, considerando as transformações em França e no reinado de Frederico, o grande, especialmente na mentalidade política, jurídica, estética em circulação nas

¹²⁷ COSTA LIMA, 2000. p.105.

¹²⁸ COSTA LIMA, 1993, 149.

¹²⁹ WEIL, 1990, 109.

universidades e sociedades secretas na Alemanha, não se pode restringir a força de Kant ao momento histórico em que estava inserido.

Referindo-se ao projeto crítico do filósofo, Michel Foucault afirma que em fins do século XVIII a episteme clássica sofre transformações tais que “a relação da representação consigo mesma e as relações de ordem que ela permite determinar fora de toda medida quantitativa passam agora por condições exteriores à própria representação na sua atualidade”.¹³⁰ Kant interroga a representação em sua generalidade, como que um veto da mera razão às representações que deixam de se reduplicar indefinidamente. Como Foucault bem coloca, o grande desvio epistemológico que ocorre no século XVIII já está inscrito nas disposições internas da representação: em sua busca por tornar-se mais fiel a si mesma (a representação), “tratava-se sempre de encontrar a ordem geral das identidades e diferenças”,¹³¹ o que acaba por questionar as próprias condições de sua produção: a Crítica. Em *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, “Kant religa a realidade histórica às condições transcendentais de seu conhecimento deflacionando a discussão acerca de uma representação objetiva”¹³² e, nesta mesma via, coloca a pergunta pelo sentido da história e da política para o homem no lugar da pergunta pelo melhoramento técnico da política ou das leis da história.

A crítica kantiana marca (...) *o limiar de nossa modernidade*; interroga a representação (...) a partir de seus limites de direito”.¹³³ Segundo Foucault ainda, a atitude de modernidade em Kant é revelada pela sua exigência de auto-reflexividade do conhecimento, “a reflexão sobre a ‘atualidade’ como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular” parece ser a grande novidade deste texto, o que o autor chama de *ethos filosófico da modernidade*.¹³⁴ Para Habermas, esse limiar encontra-se em Hegel, quem tematiza a consciência da modernidade para além da própria consciência e enxerga nela a inserção da própria crise em que está inserida: “Hegel vê na filosofia kantiana a essência do mundo moderno concentrada como em um foco (...). só mediante uma visão retrospectiva Hegel pode entender a

¹³⁰ FOUCAULT, 2000, 326.

¹³¹ Ibid., 330.

¹³² KOSELLECK, 1997, 35.

¹³³ FOUCAULT, 2000, 334.

¹³⁴ Id., 1984, 341.

filosofia de Kant como auto-interpretação decisiva da modernidade”.¹³⁵ Suportando as afirmações de Habermas, convoca-se *À paz perpétua*, texto em que Kant explicita a necessidade de se estender todo direito a um campo universal como premissa para sua legitimidade e que “a comunidade dos povos da Terra, causa de tanto alarme no passado, logrou chegar tão longe, a ponto de se sentir a violação do direito ocorrida em um local do planeta em todos os demais”.¹³⁶ A idéia de universalidade é o ponto chave desta passagem; ela recebe um tratamento político forte com Tocqueville, para quem a Revolução Francesa se processa à maneira de uma revolução religiosa, pois refere-se eminentemente ao homem em geral e por isso não reconhece fronteiras políticas, “a Revolução Francesa não teve um território próprio, mais do que isso, teve por efeito, por assim dizer, apagar do mapa todas as antigas fronteiras. Aproximou e dividiu os homens a despeito das leis, das tradições, dos caracteres e das línguas (...), formando acima de todas as nacionalidades uma pátria intelectual comum da qual os homens de todas as nações podem tornar-se cidadãos”.¹³⁷ A afirmativa é redobrada de acordo com Costa Lima, para quem “de um ponto de vista histórico – e não estritamente filosófico – a necessidade de afirmar o universal, de verificar sua vigência efetiva, resultava do reconhecimento da importância decisiva da subjetividade individual”,¹³⁸ de modo que as transformações da razão e a autonomização de suas esferas se expandem para além de um império do indivíduo e do juízo particular, antes, contribuem na criação de um espaço público legitimados na razão teórica, prática e estética. Em Kant o subjetivo não é privatizado, ele recebe sua significação final e seu sentido político mais forte quando contraposto ao universo público do qual é desde já tributário.

¹³⁵ HABERMAS, 2000, 29.

¹³⁶ Id., 2002, 197.

¹³⁷ TOCQUEVILLE, 1997, 59.

¹³⁸ COSTA LIMA, 1993, 123-4.

3.5 História e crítica

A universalidade está presente naquele horizonte ético do qual falou-se no começo e outra vez constato que a remissão da História no pensamento kantiano a expectativa de formalização de um conceito torna-se mais difícil apesar da tentadora assimilação entre História e Ética - sendo a primeira uma espécie de campo de realização da segunda ou a segunda uma esfera de pensamento para a primeira. Não sigo tão rapidamente este caminho; de fato, como sugere Valério Rohden, a ética kantiana “desenvolve um critério de avaliação para a história humana a partir de suas possibilidades racionais. Filosofia da História e Ética encontram-se em íntima relação, na medida em que a História passa a ser compreendida como história da liberdade humana”.¹³⁹ A História não é uma ética, entretanto, pois não é um conhecimento baseado em *a priori*s da ação e nas leis puras da liberdade.

A tentativa de estabelecer um espaço lógico para a História não pode ser confundida com uma determinação ontológica. Dizer o que a história é pode ser muito arriscado por limitá-la a uma série de compromissos com um grande número de campos de conhecimento que, por vezes, se excluem. Então, se a história não é uma Ética, não quer dizer que não possa ser pensada a partir de suas categorias. Da mesma forma, a história não é uma estética, pois ela não realiza um acordo livre entre a imaginação e a razão para criar uma obra ou julgar desinteressadamente. A história não é uma ciência da natureza baseada em regras do entendimento e em leis matemáticas previsíveis. No entanto, Kant se vale de pressupostos e acordos da estética, da ciência, da retórica, da moral, para poder pensar a ação humana.

Dizer, por outro lado, que a história é uma esfera de pensamento parece resolver a maior parte dos problemas, pois assim se estabelece um quadro regulado por categorias internas a seu sistema contra o qual expomos um dado objeto como num laboratório ou numa câmara escura e o dissecamos ou vemos através por conta de uma posição privilegiada que permite falar sobre ele. Resultaria insatisfatório este esforço, pois a História se transformaria num sistema, num esquema conceitual fechado: em suma, em mera teoria do conhecimento com esquemas, fórmulas, e

¹³⁹ ROHDEN, 1981, 164

estatísticas bastante parecido com as ciências da natureza, com a história positivista ou materialista dos séculos XIX e XX. “Até agora não foi encontrado nenhum mecanismo para a História. Tentou-se o uso de tabelas, mas parece que não deram bons resultados. A História é um meio excelente para exercitar o entendimento no julgar” (*Pedagogia*, 64), e também para ela Kant adverte que “o melhor modo de compreender é fazendo” (*Idem*, 70). E para uma última caracterização mais contundente:

“A forma histórica (...) não tem algum fundamento na razão; é por isso mesmo que não se pode tirar nenhuma verdade racional da simples observações de fatos históricos. Os conhecimentos históricos são pois acumulados ‘sem sistema’”.¹⁴⁰

Essa afirmação suscita uma aproximação maior com a filosofia empirista humeniana e mesmo uma perspectiva presente na terceira crítica do juízo reflexivo que exige uma cesura dos eventos para além de sua casualidade. Mas esta observação deve ser cotejada com outra presente em *Idéias* em que Kant ao afirmar uma história filosófica – e não uma filosofia da história – não nega a *Historie*, mas afirma que apenas a *Geschichte* cumpre a função prática de dar sentido aos acontecimentos humanos, que de outra forma é um conjunto caótico de vilanias e contingências.

Com Kant, o sentido que a história ganha é simétrico a perda de seu caráter salvacionista da tradição judaico-cristã; perde também seu aspecto de teodicéia, pois não é mais a expectativa do tempo bíblico que a governa, na mesma medida em que se humaniza. Essa percepção revela a derrocada do ponto de vista da moral cristã - reguladora do espaço público e interno - com a irrupção das guerras religiosas, seguida da secularização da própria moral com a Revolução; impõe-se a necessidade de se justificar publicamente uma nova ética desde um ponto de vista intramundano, não-religioso: que não esteja mais baseada na Palavra de Deus e na Salvação final. Ao mesmo tempo, essa ética não pode admitir uma sucessão caótica de fatos ligados

¹⁴⁰ “La forme historique (...) n’a aucun fondement dans le raison; c’est bien pour quoi on ne peut tirer aucune verité rationelle de la simple observation des faits historiques. Les connaissances historiques sont donc accumulées ‘sans système’” Cf. KANT *Reflexões sobre lógica*, apud RAULET, 1996 12-3.

por uma arbitrariedade da imaginação e do entendimento; não é uma previsão lógica baseada em cálculos políticos e militares; não é um progresso da razão e da civilização ocidentais; não é uma linha cíclica sujeita a avanços e retrocessos que permite ser medida e apanhada por uma mente prudente e sábia; por fim, não é um desenrolar racional dos homens desde um começo até um fim orientado por prognósticos morais do presente tais como a felicidade. E ainda assim, essa ausência de resultados positivos (estabelecida pelas respectivas tradições) dada a “impossibility of imposing on history a reasoned order or of drawing out the working of God”¹⁴¹ é preferível à ilusão.

A busca por uma definição do que é História em um pensador que não a definiu deve partir de uma análise crítica dos elementos que o autor se vale: pensar as relações de temporalidade e de ação do homem-em-comunidade. É o caso de se ressaltar, como já afirmado antes, que para o pensamento da política e da História, o homem é a humanidade, ou o conjunto de seres racionais e finitos; e o tempo é a perspectivação do presente em vista das gerações passadas e futuras. “‘Mankind’, however, has not existed in the historical past, nor can it exist in any present. It is an idea and an ideal of the future, the necessary horizon for the eschatological concept of history and its universality”.¹⁴² Foucault, em uma visada algo diferente de Löwith, chega também a polêmica conclusão em *As palavras e as coisas* de que o homem, como instância metafísica para as ciências, é uma invenção do século XVIII. Não há uma interpretação possível nestas sendas que dissocie *homem* (indivíduo) e *humanidade* (espécie - comunidade) em sua fundamentação ontológica.

Assumir a humanidade como sujeito de seu pensamento carrega uma série de conseqüências políticas para a filosofia kantiana e dá seqüência ao conjunto de elementos que compõem a idéia de história em Kant equilibrado entre as três críticas.

Ao lado do Homem, que devém o ponto de inflexão para toda a filosofia, conforme a afirmação revolucionária presente nos *Manuais dos cursos de Lógica geral*, a História emerge como um problema. As três perguntas da filosofia: “que posso saber?; que devo fazer?; que me é permitido esperar?” já aparecem na primeira

¹⁴¹ LÖWITH, 1957, v.

¹⁴² Ibid., 18.

Crítica como resposta a pergunta pelo fim supremo da razão pura; entretanto aí não ocorre como na *Lógica* – editado quase vinte anos depois, justamente passados os anos de sua produção mais intensa em torno da filosofia política, da antropologia, da filosofia jurídica e, por que não, do pensamento em torno da idéia de história –, a redução delas a uma quarta, “que é o homem?”. Sobre a *Crítica da razão pura* vejamos, nesta rápida passagem presente em o *Conflito das Faculdades*, o olhar de um crítico contemporâneo a Kant que lê o projeto crítico bastante próximo ao que Heidegger afirma sobre aquela obra: a Crítica da razão pura não fala de uma “filosofia que seja uma ciência das representações, conceitos e idéias, ou uma ciência de todas as ciências, ou ainda algo semelhante, mas uma ciência do homem, do seu representar, pensar, agir (...) tanto segundo as suas determinações naturais, como também segundo a sua condição de moralidade e liberdade. Ora, era aqui que a antiga filosofia assinalava ao homem um ponto de vista inteiramente incorreto no mundo, ao fazer dele, neste último, uma máquina (...) uma parte quase simplesmente *passiva* do mundo”¹⁴³. Em *Antropologia* encontra-se este princípio como o ponto de partida de todo livro:

“todos os progressos na cultura, pelos quais o homem realizou sua educação, têm por fim aplicar conhecimentos e aptidões assim adquiridas ao uso do mundo; mas nesse mundo, o objeto mais importante ao qual ele pode se aplicar é o *homem*: pois ele mesmo é seu fim último” (*Antropologia*: 11).¹⁴⁴

É, enfim, a elevação do homem a problema filosófico, do que o homem pode saber e do que se sabe do homem – qual a condição ontológica de seu conhecimento.

O esclarecimento da proposição deverá contemplar todos elementos que Kant elege como horizonte ético da modernidade partindo de um eixo central em torno do

¹⁴³ O texto é uma carta que Kant recebera de um crítico e publicou em anexo do *Conflito das Faculdades*. Note-se que na abertura do livro Kant publicara a carta que recebera de Frederico Guilherme, censurando-o por suas idéias em *A religião nos limites da simples razão*. Acredito que esta postura é bastante significativa em relação a circulação das idéias e dinamização do ambiente intelectual. KANT, I. *O conflito das faculdades*. Lisboa: ed.70, 1993, 85.

¹⁴⁴ “Tous les progrès dans la culture, par lesquels l’homme fait son éducation, ont pour but d’appliquer connaissances et aptitudes ainsi acquises à l’usage du monde; mais en ce monde, l’objet le plus important auquel il puisse en faire l’application, c’est l’*homme*: car il est à lui-même sa fin dernier”.

qual esses elementos formam espirais que se interferem contínua e criticamente. Dado que estão na esfera da ação do homem, referem-se antes a um *dever ser* do homem que propriamente ao *ser* da natureza. “O ser do homem mostra, portanto, uma perspectiva de síntese para a construção de uma antropologia filosófica. *Sein* que se opõe ao *Sollen* é para Kant tão somente o ser da natureza, objeto de investigação radical da *Crítica da razão pura*: ‘Que posso conhecer?’. O ser como tal será investigado numa dimensão ontológica que se encontra no caráter histórico do homem, que é o momento de união das tensões (que, no dizer de Kant, é o que foi ou será) do ser como natureza, do dever ser como liberdade e do crer. (...) O interesse de Kant, como, de resto, o interesse da própria razão é a questão sobre o seu ser (do homem), que não pode encontrar resposta na esfera do ser como natureza somente, mas envolve a dimensão do *Sollen* e do *Hoffen*”¹⁴⁵. A História torna-se um *problema* em Kant quando associada ao juízo reflexivo estético; ao dever ser ético e a dialética transcendental. A exigência é a de que, como na Antropologia, o conhecimento da História não se reduza a uma objetivação, a um querer, ou a uma experiência, mas esteja no jogo do mundo, seja um pensamento *com* ou um colocar-se-em-relação-a onde apenas a partir da filosofia crítica transcendental seja possível pensar.

A história, dessa forma, não é coisificada; não pode ser tratada como um ente em relação a um sujeito do conhecimento, pois não é um objeto que contém em si propriedades que afetam nossos sentidos e produzem intuições das quais elaboramos um conhecimento sintético *a posteriori*, conforme o sentido empírico, na experiência, em que “os objetos são coisas em si que existem e permanecem iguais para todos e as sensações que provocam em nós são meros fenômenos subjetivos que variam no tempo e de pessoa para pessoa”¹⁴⁶. A história (*Histoire*) só se torna História (*Geschichte, Weltgeschichte*), no sentido daquele horizonte, quando são *reconhecidos* os elementos formais que lhe servem de fundamentação. As idéias de Liberdade, Igualdade, Direito, Educação, Paz, que conduzem o pensamento kantiano político, jurídico e antropológico Elas não são objetos da experiência empírica que se adaptam ao seu conceito; o que se conhece quando se pergunta pelo Direito ou pela instituição

¹⁴⁵ SALGADO, 1995, 180-181:

¹⁴⁶ BONACCINI, 2003, 225.

da Paz, por exemplo, é sua própria constituição racional e a disposição ética do homem. A História, desprovida deste conhecimento ontológico metafísico, carece de possível direção, de um sentido, de uma aproximação do que ela é, no caso da História, do que ela *deve ser*, pois o dever ser, calcado na filosofia crítica, não repousa num ente, não se aquieta, mas ela tem de legitimar-se a partir de si mesma, sempre se refundar.

3.6 História do e para o presente

Para Foucault o dado mais preciso sobre a dobra que Kant realiza no conhecimento em geral e para a História em particular está ligado ao estatuto auto-reflexivo que a filosofia se impõe na *Aufklärung* como uma atitude (ação no mundo) filosófica, “uma ontologia crítica de nós mesmos”,¹⁴⁷ onde a História encarrega-se dessa postura da modernidade ao interrogar o modo de ser histórico das idéias que a fundamentam. A consciência histórica da modernidade está presente pela sua própria concepção de História *sempre* contemporânea quando o presente se pensa a partir de si mesmo, de suas próprias premissas em que o atual é o ponto de intersecção entre o tempo e a eternidade.¹⁴⁸ Com Collingwood esta passagem é reconhecida no caráter histórico do pensamento histórico e na necessária revisão das interrogações do passado a cada ato do historiador¹⁴⁹ - lembrando que o historiador britânico toma justamente o pensamento de Kant como ponto de inflexão para fundamentação do surgimento de uma consciência histórica no século XVIII. A *idéia* kantiana de História implica numa ruptura entre a leitura do presente como um sintoma claro e direto dos efeitos do passado e, ao mesmo tempo, numa determinação transcendental da história onde “as condições de possibilidade da história real são, por sua vez, as de seu conhecimento”.¹⁵⁰

¹⁴⁷ FOUCAULT, M. “O que são as luzes?”, 1983.

¹⁴⁸ HABERMAS, 2000, 14.

¹⁴⁹ COLLINGWOOD, 1972, 305.

¹⁵⁰ KOSELLECK, 1993, 336.

A presença destas idéias geraram uma transformação radical para o pensamento político, jurídico, filosófico que, inclusive hoje, ainda compõem em grande parte o quadro de valores que orienta nossos projetos na modernidade. E mesmo que Kant não tenha dispensado uma atenção individualizada para a história, sem dúvida, sua filosofia impõe um deslocamento tanto para a escrita da história, como para a própria compreensão de seu sentido – já mesmo pela admissão de um sentido para a História. A hipótese que subjaz toda a discussão é que estes textos funcionam como interventores fortes dentro do contexto político alemão de fins do século XVIII. Eles não se limitam a uma discussão meramente acadêmica entre eruditos, tampouco perdem seu poder crítico frente à constatação de que a Alemanha demorará ainda mais cem anos para realizar uma transformação em sua estrutura política, jurídica e econômica, constituindo-se, enfim, em Estado Nacional Moderno com um território nacional com um governo centralizado, uma industrialização sistematizada e uma burocracia profissional e pública. Não se trata de avaliar o projeto à luz de sua efetuação, mas sim de sua efetividade em relação aos projetos em jogo.

Se não estranha a maioria dos analistas que o desenvolvimento da teoria política e jurídica acompanham as transformações da filosofia e da epistemologia em cada comunidade discursiva como servem de exemplo Hobbes (1651) e Locke (1690) na Inglaterra e Montesquieu (1748), Voltaire (1750) e Rousseau (1751-1762) na França, a força das idéias kantianas da história não engana em nenhum sentido quanto ao debate que estabelece com seu contexto que conduz seu texto. Fritz Ringer, em um de 1968 acerca da intelectualidade acadêmica alemã entre 1890 e 1933 - *O declínio dos mandarins alemães* -, nos mostra como na Alemanha forma-se uma “elite social e cultural que deve seu *status* muito mais às qualificações educacionais do que à riqueza ou aos direitos hereditários. O grupo constitui-se de médicos, advogados, clérigos, funcionários do governo, professores de escolas secundárias e professores universitários”,¹⁵¹ o qual é denominado pelo autor de *elite mandarim* e funcionava como porta-voz em questões culturais apesar de seu lugar na ordem nobiliária ou produtiva. Essa elite mandarim está vinculada aos quadros da administração pública

¹⁵¹ RINGER, 2000, 22.

de forma direta ou indireta, com mais ou menos poder; na seqüência, Ringer expõe dados estatísticos da formação universitária dos quadros burocráticos em todos os escalões das principais cidades alemães cogitando uma relação entre a ocupação física e ideológica da classe média e classe alta, não nobre, universitárias e a formação dos ideais progressistas durante o reinado de Frederico II. (O que contradiz a opinião muito comum de que a filosofia alemã acontece nos ares, longe da vida política).

Nesse sentido torna-se clara a forte afirmação de que juristas, intelectuais, professores universitários trabalhavam assiduamente para uma separação bastante nítida entre as esferas pública e privada. Na Alemanha esta disputa tem um caráter bem *sui generis* em que se reveste da tensão entre soberano e nobreza; o primeiro, desde meados do XVIII, era largamente apoiado por setores da classe média e funcionários públicos (mandarins) e vinha a “afirmar-se como direito público contra os privilégios da lei consuetudinária mantidos outrora pelas classes feudais. A nova elite de servidores públicos tinha todos os motivos para apoiar um governante autocrático contra a esfera de tradição e ‘corrupção’ aristocráticas”.¹⁵² Se não era a luta revolucionária democrática, ao modo francês, que estava em jogo, vê-se o apoio à monarquia, comum a diferentes intelectuais da época como, no limite, o interesse de uma classe na publicização da máquina burocrática e, por extensão, do Estado contra o controle por particulares. A progressiva estatização dos negócios, da justiça, da administração, da cobrança dos impostos feita por regulares concursos públicos foram decisivos para tornar *públicos* os negócios da política em todas as esferas em que se discutia a autoridade e a presença dos interesses particulares. Esses intelectuais de classe média “à medida que se infiltram no sistema burocrático, fazendo com que o governante dependa deles cada vez mais, conseguem fortalecer suas posições das mais variadas formas”.¹⁵³ Assim, em *O conflito das faculdades* Kant defende a autonomia da universidade, em especial a liberdade da faculdade filosófica e da circulação de idéias, ao dispor sobre o conhecimento, pois sabe que é por meio destes funcionários saídos das universidades e autorizados pelo Estado, que este entra em

¹⁵² Ibid, 32.

¹⁵³ RINGER, 2000, 24.

contato com o público em geral e dissemina suas idéias na sociedade. De um só tempo evidencia-se a participação desta classe média instruída entre a sociedade em nome do Estado, a sua presença no momento de elaboração desses conhecimentos em jogo e, por fim, a existência de uma Faculdade, que representa a crítica, entre as faculdades superiores que deliberam sobre a condução da vida espiritual, física e jurídica da comunidade.

Deve haver uma Faculdade de filosofia que sirva e preceda as demais, e que possua métodos publicizáveis de exame dos conteúdos, em seu aspecto formal, sobre as outras faculdades superiores (Teologia, Medicina e Direito); a faculdade filosófica age como o princípio crítico da razão e “estende-se a todas as partes do saber humano (...) só que não faz de todas elas (...) o conteúdo, mas o objeto de seu exame e de sua crítica, na mira do benefício das ciências” (*Conflito*, 32); como examinadora formal do saber, evita a dogmatização dos conteúdos. Dentro deste contexto, Kant chama a faculdade filosófica de ala esquerda do parlamento universitário, e aquelas superiores, controladas pelo poder real de ala direita, sendo que ambas, para Kant, concorrem para um mesmo fim: o melhoramento e Esclarecimento do Estado. O objetivo de Kant nesta obra é desvelar o dito conflito das faculdades como um conflito entre autoridades nos diferentes campos da condução da vida pública. Provém daí o impulso seguinte desta classe média em querer estabilizar o direito público e privado de forma mais racional e previsível possíveis como forma de controle da condução dos negócios do Estado. A exigência do controle da racionalidade do código político e jurídico é a defesa de participação em sua elaboração tanto nas Assembléias legislativas, quanto na infiltração nos quadros burocráticos e profissões liberais.

Simone Goyard-Fabre¹⁵⁴ fala que “ce n’est pas dans ce contexte d’ideologie politique que se situe la pensée de Kant: c’est du point de vue de la philosophie juridique – et plus précisément encore, du point de vue *critique* des fondements métaphysiques du droit – qu’il étudie la notion de contrat. Ce n’est donc que d’un façon tout à fait dérivée que les questions politiques des régimes gouvernementaux et de

¹⁵⁴ Autora contemporânea de importantes estudos de filosofia do direito e filosofia política como *Les principes philosophiques du droit politique moderne* e *Qu’est-ce que la démocratie? La généalogie philosophique d’une grand aventure humaine* entre outros, inclusive os aqui estudados, revela uma leitura histórica muito refinada que muito contribuiu para o andamento da pesquisa nestes termos.

leur pente ideologique sont rencontrée. Kant est tout le contraire d'un penseur politique engagé ou militant".¹⁵⁵ A autora previne-se contra qualquer risco de interpretação ideológica: "son pensée, en verité, est beaucoup moins 'ideologique', et beaucoup plus 'logique'",¹⁵⁶ mas é preciso ter esta idéia bastante limitada para não desarranjar a argumentação. O brilhante texto da autora parece perder de vista a interpenetração dos dois campos. Que seja concedido a Kant o interesse primordial puramente no campo da epistemologia e teoria do conhecimento – interpretação que parece responder por uma corrente da qual faz parte Cassirer entre os neokantianos (cf. Ringer e Iggers) – não implica que esta seja uma preocupação segunda, apenas 'derivada' de conseqüências para a política ou para o espaço público em geral. Talvez seu principal objetivo, devido mesmo à data do texto (1975), seja o de negar o comprometimento político à moda dos intelectuais orgânicos, caracterização esta orientada por uma bipolarização entre a ideologia progressista e a reacionária, revestindo o texto de Kant com uma leitura *por detrás do texto* que o tornaria totalmente estranho a seus propósitos e ao limite de sua letra. Uma boa chave para se ler o texto kantiano, guardando a ressalva da autora francesa, mas avançando numa interpretação *performática* é a de tomar o discurso político provido de uma série de 'linguagens' de diferentes origens discursivas¹⁵⁷ que supõe a presença de uma série de estratos diferentes que distribuem e definem autoridades em contextos definidos.

A consciência, ou intencionalidade, da força de ação de seus textos pode ser vista em *O conflito das faculdades* numa dupla referência: quando ao responder uma carta emitida pelo rei Frederico Guilherme II em que este censurava a publicação de *Religião* e pedia para Kant se justificar de suas idéias ali expostas, bem como não voltar a difundir-las em público; em vista disto Kant publica-a junto com sua resposta no citado livro como forma de expor para o grande público leitor – a opinião pública interna e externa, dada a difusão dos textos kantianos na França, por exemplo – e se despede ironicamente de "*Vossa majestade*" utilizando "cuidadosamente esta expressão a fim de não renunciar *para sempre* à liberdade de meu juízo neste processo de religião, mas apenas enquanto sua Majestade vivesse" (*Conflito*, 15).

¹⁵⁵ GOYARD-FABRE, 1975, 196 n. 79

¹⁵⁶ Ibid., 200.

¹⁵⁷ POCOCK, 2003, "Apresentação". pp 9-22.

Vemos aqui aquela consciência reflexiva do tempo que Foucault chamava atenção ao lado da certeza de se “contava com a transparência de uma opinião pública visível em seu todo, marcada pela literatura”,¹⁵⁸ com a qual estava jogando. Seguindo Goyard-Fabre, a ressalva ideológica deve ser equilibrada com o caráter interventor que os conceitos de autonomia da razão e cidadania exercem naquele contexto intelectual e político.

Para George Raulet, o conceito de cidadão é tomado como “le lieu de la synthèse entre l’individu et l’Homme (l’espèce morale)”,¹⁵⁹ porque este cidadão já é desde então cidadão do mundo, humanidade em si, representante do universalismo legal, em parte porque “le cosmopolitisme juridique est le prolongement du libéralisme religieux et du rationalisme ouverte qui traverseront le siècle des lumières”.¹⁶⁰ Goyard-Fabre não ignora de todo o transtorno causado pela filosofia ‘lógica’ kantiana segundo o qual, o cosmopolitismo jurídico-político de Kant teria aquele mesmo caráter universalista que Tocqueville percebeu acerca da Revolução Francesa – uma revolução que se passa como uma revolução religiosa¹⁶¹ - que tem o homem como alvo principal. Por um outro caminho menos usual, vê-se o mesmo cosmopolitismo expresso na teoria descrita por Meinecke¹⁶² do estado cultural (*Kulturstaat*), dessa vez ligado a uma idéia de pertencimento que se move no campo das obras do espírito enquanto campo não determinado pelas fronteiras do pensamento político e das instituições físicas: a peculiaridade do sentimento nacionalista alemão no século XIX “deveu-se em parte à ausência de um Estado alemão unificado. A nação tinha de ser definida em termos puramente culturais, porque não houve possibilidade de desenvolver um sentimento institucional ou constitucional de nação”.¹⁶³ De todo modo, o dado que não pode ser elidido é que o conceito de universalidade é exigido para o funcionamento primeiro da razão crítica na medida em que esta busca sistematicamente sua fundamentação na natureza

¹⁵⁸ HABERMAS, 2002, 197.

¹⁵⁹ RAULET, 1996, 6.

¹⁶⁰ GOYARD-FABRE, 1975, 239.

¹⁶¹ Cf. TOCQUEVILLE, 1997, 59-61.

¹⁶² MEINECKE, F. *El historicismo y su génesis*. México d.f.: FCE, 1982.

¹⁶³ Cf. RINGER, 2000, 120. A uma conclusão oposta chega Isaiah Berlin em curioso artigo chamado “Kant como fonte pouco comum do nacionalismo” em BERLIN, I. *O sentido da realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

humana e, portanto, uma validade intersubjetiva para todo ser racional sob a condição da igualdade e da liberdade de arbítrio. Deriva desta condição primordial uma idéia de direito tal que todo arranjo contratual “deve antever como término para si mesmo uma condição jurídica global que una os povos e elimine as guerras”.¹⁶⁴ Kant mesmo em sua *Doutrina do direito* assevera que qualquer contrato privado ou civil deve ter em mente a sua possibilidade de universalização uma vez que responde por uma disposição da virtude do indivíduo em fazê-lo cumprir impreterivelmente como um imperativo da razão.

A letra de Kant “aparece como um momento decisivo na formulação teórica de um novo conceito de justiça: a idéia de justiça como liberdade e igualdade que, como idéia, não se realiza totalmente no momento histórico em que se ofereceram as condições concretas do seu aparecimento, mas fixa um projeto de realização futura”.¹⁶⁵ Aliás, toda a filosofia prática sustenta-se, como bem demonstra o projeto de *Paz Perpétua* e a *Metafísica dos Costumes* sobre uma convicção de realização futura e um imperativo para o presente de se agir *como se* fosse possível e necessário que esta finalidade se cumprisse, posto que é uma disposição de nossa natureza.

¹⁶⁴ HABERMAS, 2002, 185.

¹⁶⁵ SALGADO, 1995, 19.