

4

A Idéia de História

A elaboração da filosofia crítica kantiana em torno dos temas político-jurídicos resulta num espaço metafísico onde aqueles conceitos que constituem o horizonte ético do pensamento de Kant movem-se criando uma nova noção de *tempo histórico* que incide diretamente sobre a consciência histórica do presente modificando a reflexão política da época e a auto-compreensão do homem. Reinhart Koselleck põe-se a questão da possibilidade de redução da experiência histórica à linguagem e daí como é possível que um conceito se volte contra seus pressupostos. A pergunta assemelha-se àquela de Foucault em *Arqueologia do saber* - que está derivada em *A ordem do discurso* - sobre como é possível, num discurso que busca sempre voltar a si mesmo, sempre elidir as contingências em nome de uma identidade infinita, emergir o novo, a crítica, desde seu interior. Aqui, entretanto, o problema da temporalidade é de ordem moral e política e não pode apenas ser avaliado em termos dos conceitos de uma disciplina normalizada (a história), para usar a expressão de Thomas Kuhn.¹⁶⁶ Foucault responde a pergunta como é possível o descontínuo, como é possível recusar a ordem admitindo que qualquer discurso não tem uma verdade ou um sentido único, mas uma história, e uma história que “mostra como problemas, noções, temas podem emigrar do campo filosófico em que foram formulados para discursos científicos ou políticos”.¹⁶⁷ A condição da História é a permanente e necessária tensão em que o pensamento crítico permanece. A estabilização promove uma nova reviravolta pela própria dinâmica da crítica sistemática de si mesma, da necessária re-atualização da idéia, pelo incessante questionar do discurso ao nível de sua existência sem se contentar com alegorias que dêem uma *verdade mais profunda*.

Talvez esta seja uma saída para se pensar a desconsideração de Kant sobre o questionamento essencial sobre o que é o poder ou de onde provém a soberania, como se esta resposta pudesse solucionar de uma vez por todas os problemas políticos, a miséria e as guerras; Kant, ao invés, passa a considerar os corpos em que o poder se materializa: os privilégios hierárquicos sociais de certas camadas, as prerrogativas de

¹⁶⁶ KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

¹⁶⁷ FOUCAULT, 1972, 158.

exceção do Direito que o soberano se vale, a restrição do ensino para as classes altas, a não participação política dos cidadãos... Novamente recorrendo a Foucault, trata-se de perceber o poder em suas formas capilares, na extremidade da cadeia e não desvendar o *segredo* da fonte, pensar a relação entre o direito de punir e a punição, a soberania e a sujeição. O ‘poder’ não é uma entidade, mas uma força em circulação entre a sociedade que não está situada em um lugar privilegiado ou exclusivo:¹⁶⁸ ao invés de se estudar a cabeça do Leviatã, Kant olha para os súditos e para os meios de sujeição: o direito, a pedagogia, a guerra¹⁶⁹.

Voltando a questão do tempo histórico, Koselleck apóia-se em Kant ao afirmar não apenas uma ruptura entre passado e presente, mas uma reorientação da história em direção ao futuro desencadeada pela Revolução Francesa e pela compressão temporal na segunda metade daquele século. A noção de *Historik* condensa esta proposição, quando integra num mesmo conceito a história em si e para si, ou seja, quando transforma a história em sujeito e objeto de si mesma, tornando-a um problema relativo a representação do presente e a ação do homem: “la temporalidad devenía, de este modo, una dimensión inmanente, algo que los sujetos desencadenan con su mismo accionar”¹⁷⁰ fazendo com que toda ação humana que contenha em si uma pretensão crítica já não mais se oriente pelo passado; o tempo histórico gera novas experiências e novas perspectivas para se encarar o passado e o presente.

Não são poucas as conseqüências que se tiram daí: numa primeira visada, ressalta-se a conformação de um singular que pensa a História (*Geschichte*) em oposição às histórias singulares, simultaneamente, a percepção sincrônica do desenvolvimento da cultura e não diacrônica, como havia predito as filosofias da história iluministas, desperta e é despertada por uma decisão ética, de que há desenvolvimentos não-contemporâneos simultaneamente. Quer dizer, não há nada como um conjunto de alvos materiais estabelecidos por uma linearidade progressiva a ser alcançada por todas as sociedades. Para Kant, devido, talvez, à situação em que se

¹⁶⁸ Cf. MACHADO, Roberto. “Por uma genealogia do poder”. Em FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: 2000.

¹⁶⁹ Ver FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, especialmente a aula de 14 de fevereiro de 1976.

¹⁷⁰ PALTÍ, E. “Introducción”, em: KOSELLECK, 2000, 20.

encontrava a Alemanha, não era possível realizar um elogio da contemporaneidade e do desenvolvimento político, social e cultural em um Estado basicamente agrário e desarticulado política e economicamente. Não quero me comprometer com uma teoria da compensação ou da determinação pelas condições materiais – não que elas não ajam – que levariam Kant a maldizer a filosofia da história francesa e estabelecer um critério formal para o desenvolvimento da sociedade; mas ora, seria decerto anacrônico supor um tratado como *A doutrina do direito* como sintoma das condições sócio-econômicas em que Kant vivia, ou mesmo uma exigência de uma determinada classe de quem ele seria o porta-voz¹⁷¹. Parece-me que Kant percebe um momento de crise o qual acompanha desde a década de oitenta, pode-se dizer, com a publicação da primeira Crítica, a qual ele também sugere uma saída, e que não está diretamente presa ao seu passado imediato, do qual a história não pode ser mestra da vida. Como já levantado, a opção é não só epistemologicamente crítica, mas, e simultaneamente, eticamente crítica. Na medida em que o passado não deve mais reger o futuro e que o atual estado de coisas não devem servir para educar as futuras gerações, Kant abre um leque de possibilidades para se pensá-lo fora das opções pela continuidade com a tradição e de ruptura radical em nome de um outro programa.

O argumento em movimento liga-se à filosofia crítica dado que a exigência de autonomia da razão na determinação das leis morais e da ação surge contra a determinação externa da mesma, inclusive pela determinação *no tempo*, i.e. *contra a imposição da tradição*:

“visto que o tempo passado não está mais em meu poder, cada ação que pratico tem que ser necessária mediante fundamentos determinantes *que não estão em meu poder*, isto é, jamais sou livre no momento em que ajo (...). Pois a cada momento estou sempre sob a necessidade de ser determinado a agir mediante aquilo *que não está em meu poder* e a – a

¹⁷¹ José Antonio MARAVALL em *A cultura do barroco*. São Paulo: 1997, 45, ressalta semelhante preocupação interpretativa como vemos na passagem a seguir acerca do Barroco: “a pintura barroca, a arte de guerra barroca não mantêm necessariamente semelhanças entre si (...), mas [estão] respondendo às mesmas necessidades vitais, sofrendo a inegável influencia modificadora por parte dos outros fatores, em dependência, pois, com o conjunto da época” embora duvide da possibilidade de se estabelecer, simplesmente, “semelhanças entre a técnica de navegação e as *Soledades* de Góngora ou entre os *Sueños* de Quevedo e a economia de lã”.

parte priori – série infinita de eventos, que eu sempre só prosseguiria segundo uma ordem já predeterminada e não iniciaria espontaneamente em parte alguma, seria uma cadeia natural constante, portanto, minha causalidade jamais seria liberdade” (*CRPr*, 153-4).

A autodeterminação do sujeito no presente cria um ambiente de responsabilidade ética sobre a ação do homem no mundo que contém uma dupla conseqüência: primeiro, responsabiliza o homem enquanto causa volitiva de ações do passado e segundo, o que mais importa para a *idéia de História*, provoca uma quebra com a tradição e autonomiza o presente, assim como já havia autonomizado a razão. Segue do texto a parte decisiva que desvincula o passado do presente e eleva a autonomia e a liberdade da razão prática de modo que o futuro esteja agora sob o domínio da determinação racional do estabelecimento de leis e formas de organização política,

“sob este aspecto o ente racional de cada ação contrária à lei cometida por ele, ainda que ela como fenômeno seja no passado suficientemente determinada e, nesta medida, necessária, pode com direito dizer que ele poderia tê-la evitado; pois ela [a ação], com todo o passado que a determina, pertence a um único fenômeno de seu caráter que ele conquista para si mesmo [*autonomia da vontade*] e de acordo com o qual ele [ente racional], enquanto causa independente de toda a sensibilidade, imputa-se a causalidade daqueles fenômenos” (*idem*, 158-9, intervenção minha).

Vemos a mesma digressão quando Kant exige um “fragmento da história da humanidade e, claro está, não do passado, mas do futuro (...), da *história moral* (...) segundo o *todo* dos homens, unidos em sociedade e repartidos em povos, quando pergunta se o *gênero* humano (em geral) progride constantemente para o melhor” (*Conflito*, 95), pois a reorientação do olhar do filósofo para a história provém da reorientação do olhar da razão sobre si mesma e sobre as coisas em geral. É somente a partir deste deslocamento da razão sobre si mesma que a História esquivou-se do que Koselleck chamou das notas promissórias contra o futuro. Segundo este historiador, o pensamento crítico iluminista em seu processo contra o Absolutismo,

na medida em que não se erigia abertamente contra sua política, mas esgueirava-se sob a forma de uma moral apolítica, acabava por construir em segredo uma nova ortodoxia apolítica, uma nova filosofia da história que se apresentava como Destino para os homens e não encontrava limites para se fundar no espaço interno da moral e da razão. “Mas, enquanto o pensamento avança na sucessão de prós e contras em direção ao infinito, deixam-se de lado as aporias do pensamento. Neste sentido, Kant será o primeiro a dar um fim ao processo do Iluminismo. Até a crítica voltar-se contra a própria razão, ela emitia sem parar novas notas promissórias contra o futuro”.¹⁷² O fim que Kant dá a sua idéia de história é a superação do estado de coisas e a derrubada de um determinado tipo de organização social por meio, não da Revolução – ainda que ele a admire -, mas pela hipercrítica, reconhecida enquanto tal.

Kant é ciente das conseqüências políticas (lógicas) de sua imposição crítica (lógica); ao menos daquelas conseqüências para a orientação política (da ação prática) e para o pensamento da História provenientes da escolha de ‘pontos de vista’ sobre o mundo dado que “deve-se talvez a nossa errada escolha de ponto de vista sob o qual consideramos o curso humano das coisas que este se nos afigure tão insensato” (*Conflito*, 99). O ponto de vista ideal é o da razão, donde se avaliam não os acidentes e contingências infundáveis, mas a moral e a liberdade – essa mesma virada foi aquela da astronomia da qual Kant recorre à metáfora da diferença de perspectiva acerca do curso dos planetas entre Tycho Brae (que avaliou as rotas dos planetas em relação a Terra) e Copérnico (para quem o Sol era o ponto de vista seguro). Discordante da crença na consciência kantiana, em Habermas está claro que seu argumento toma Hegel e não Kant como iniciador da modernidade; para o autor, Kant ainda permaneceria obscurecido por sua própria criação e não levaria a frente à cisão das esferas de pensamento e a afirmação de uma subjetividade nova que deve fundar-se a partir de si mesma. Na primeira parte da passagem, Habermas refere-se a seu próprio desenvolvimento da ética do discurso centrada numa comunidade de atores comunicativos presa a códigos definidos previamente ao sujeito com aspirações de universalização; a segunda parte refere-se ao fato de Kant não estar consciente da cisão que ele mesmo engendra, como se Kant ignorasse o movimento de

¹⁷² KOSELLECK, 1999, 96.

autocompreensão e sublimação da modernidade a partir de conceitos originados pela própria crítica.

A suspensão da tradição e da determinação causal histórica está ligada a admissão da autonomia da razão, onde autônoma serve como correlato para livre. Essa ação moral só pode ser determinada *a priori* e liga-se por sua forma a nossa consciência como um *dever*. Ela não constitui um conteúdo ou um horizonte material de temas os quais devemos atingir ou ter por finalidade em nossa ação. Se fosse esse o caso, redundaria em nova heteronomia. A necessidade da não interferência de nenhum outro móbil que não a própria razão é a garantia de que essa ação é puramente formal, ou seja, é capaz de ser universalizada não pelo conteúdo que expressa em sua atualização, mas porque, desprovida de inferências espaço-temporais é capaz de ser imputada a qualquer ser humano racional finito – pois que a mera razão foi seu único motor. Este ponto de vista ideal da razão em relação à determinação da vontade e da ação, que é o próprio juízo moral, refere-se também à posição do tempo para a História: suspendem-se as determinações contingentes e exige-se que o indivíduo se coloque a parte de toda influência material, de toda autoridade estranha a sua razão e à lei moral. A possibilidade de se fugir à tradição está dada desde o momento que o homem toma consciência da estrutura da ação em seu imperativo moral; logo o homem está munido de um arsenal crítico que o permite localizar-se em um ponto que, por um lado, tem consciência de não poder predizer a história por conta dos limites da razão, e por outro, afirma com mais segurança e precisão de *onde se fala*: este estofa impele os homens àquele horizonte ético na forma de um dever moral. As ações humanas são decorrentes de escolhas movidas por juízos, portanto, toda organização da sociedade ou toda ação política que não estiver em acordo com os princípios *formais* do direito, da liberdade e da igualdade chama-se injusta – ainda que contingencialmente essa ação possa estar de acordo com o código vigente. Há em curso uma operação complicada que ao não estabelecer uma doutrina política ou regras para a conduta jurídica dos cidadãos, mas só exigir que formalmente elas se coadunem com aqueles princípios éticos, assume uma consciência das diferentes temporalidades culturais simultâneas em respeito ao desenvolvimento autônomo de cada uma delas; para Kant, o poder da crítica expõe as

heteronomias do pensamento e em posse deste dado o indivíduo torna-se apto a controlar as possibilidades de ação.

Seguindo Habermas, o duplo movimento da modernidade é representado objetivamente em termos filosóficos pela dialética hegeliana e a capacidade do capitalismo liberal se criar a partir de sua própria crítica, sua força conservadora. Mesmo, porém, aceitando os argumentos de Habermas em favor de Hegel, não me parece razoável, acusar um autor por não ter feito certa observação a seu próprio sistema. Tenhamos em conta que Hegel pode acompanhar todo o desenvolvimento do Império de Napoleão, a invasão da Alemanha, a Restauração para poder elaborar seu pensamento político; que dado o desenvolvimento do capitalismo na Prússia e a dedicação a outros assuntos que não a economia – que só virará motivos de estudos bastante tempo depois, somente quando o trabalho assumir um caráter de problema filosófico, exatamente com Hegel - seria pouco provável que Kant empreendesse também reflexões neste campo.

Cito, contudo, duas passagens bastante incisivas em que Kant percebe o poder de conservação dos sistemas políticos apesar da força transformadora da época, apenas a título de suscitar a dúvida em relação à ignorância de Kant da intimidade entre crítica e tradição. A primeira, de 1798, afirma que a Revolução é um fenômeno

“que *não mais se esquece* na história da humanidade (...[mesmo]...) se, porém, a meta intentada neste acontecimento não fosse também agora alcançada, se a revolução, ou a reforma, da constituição de um povo viesse por si a fracassar ou se, após outorgada por algum tempo, tudo retornasse de novo à senda anterior (como agora alguns políticos vaticinam), aquela predição filosófica nada perde, apesar de tudo, de sua força – de fato, tal acontecimento é demasiado grande, demasiado entretecido com o interesse da humanidade” (*Conflito*, 105).

A segunda, bem anterior a esta, 1784, serve de guia para uma investigação da escrita da história predominante em seu meio e que tem como fio condutor a formação cultural ocidental, que em grande medida ainda é acompanhada pela historiografia de

nosso tempo. Kant nos apresenta uma história medida pela cultura que hoje chamaríamos ocidental,

“se partirmos da história grega, como aquela em que se conservam todas as outras histórias que lhe são anteriores ou contemporâneas, ou ao menos a que garante a sua autenticidade; se perseguirmos sobre a formação e degeneração do corpo político do povo romano, que absorveu o Estado grego, e a influência dos romanos sobre os *bárbaros*, que por sua vez os destruíram, até nossos dias; e se acrescentarmos *episodicamente* a história política de outros povos até como seu conhecimento chegou pouco a pouco até nós justamente por meio destas nações esclarecidas – descobriremos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política em nossa parte do mundo (que possivelmente um dia dará leis a todas as outras) (...). De tal modo que sempre permaneceu um germe do Iluminismo que, desenvolvendo-se mais a cada revolução, preparou um grau mais elevado de aperfeiçoamento. Descobre-se assim, creio, um fio condutor” (*Idéia*, 20-1, #9).

Este esboço de uma filosofia da história ganha ares mais peculiares, pois apesar do inegável apelo ao Progresso em Kant, este não recusa os percalços e desvios, inerentes ao duplo caráter da natureza humana. Uma leitura apressada, certamente elegeria este trecho como a celebração de Kant, ao lado de seus pares oitocentistas do resto do continente, da filosofia do progresso e do pensamento a-histórico. No entanto, cotejadas com tantas outras diversas passagens, em que Kant desconfia de um inatismo iluminista ou de um progresso autônomo da história, tornado necessária uma Pedagogia decorrente da permanência do estado de natureza como uma sombra do estado civil. Se há uma Filosofia da História em Kant, esta não reconhece a linearidade; é uma história em vista de fins, a realização do estado ético de liberdade e razão, mas tendo como princípio a dupla natureza humana, o que implica num outro conceito de tempo histórico. Com o passar dos anos e, especialmente entre os textos de filosofia prática e a produção político-jurídica da década de 90, estes pensamentos tornam-se mais presentes e claros para a filosofia de

Kant, distinto negativamente em nota à passagem supracitada de *Idéia* o conceito de tradição:

“somente um *público instruído*, que persistiu de seu começo até nós ininterruptamente, pode garantir a autenticidade da história antiga. Fora dele, tudo é *terra incógnita*, e a história dos povos que viveram fora dele só pode começar no momento que aí entram (...) A primeira página de Tucídides (diz Hume) é o único começo de toda verdadeira história” (*Idéia*, 20n, #9).

Com isso não há elogio eurocêntrico da história que atinge no aqui e agora seu apogeu, mas o reconhecimento do que compõe a idéia de história vigente e mais ainda, dos limites a que a história ocidental está limitada por conta da linguagem que só identifica-se consigo mesma. Mesmo não sendo em Kant que se realiza esta incorporação da *Geschichte* com a *Histoire*, verifica-se aqui seu desenvolvimento, na medida em que a História passa a pensar a si mesma e estabelecer critérios internos de avaliação – neste caso, a moral. O estabelecimento deste *público instruído* e do reconhecimento de uma tradição auto-referente em diversos momentos da História permite a Kant falar de um historiador, o historiador-filósofo, que enxerga um propósito na História que não é exterior aos homens, pois é mesmo a natureza humana.

A primeira passagem de *Conflito* evidencia que a força da Revolução é que ela não deve se limitar a uma narrativa dos eventos que ali têm lugar de forma episódica como mais um evento da história, pois desta forma não pareceria nada mais que um conjunto de vilanias e crimes os mais infames da humanidade, que qualquer um que passasse os olhos por suas páginas jamais, racionalmente falando, levaria a cabo novamente tal empresa. A força da revolução está na profunda transformação que ela impõe às estruturas jurídicas e políticas da sociedade do Antigo Regime e, em consequência, no sentimento despertado nos espectadores. Mais fundamental do que a superfície dos acontecimentos, “é simplesmente o modo de pensar do espectadores que se trai *publicamente* neste jogo de grandes transformações e manifesta, no

entanto, uma participação universal, apesar de tudo, desinteressada dos jogadores num dos lados, contra os do outro” (*Conflito*, 101); Kant depreende neste caminho o caráter moral da Revolução – Hannah Arendt ressalta que Kant refere-se tanto a Revolução Francesa como também, e até mais enfaticamente à Americana -, pois valioso historicamente para Kant é que esta revolução pode ter êxito ou fracassar, que ela se depara com espectadores que participam do seu jogo segundo o desejo, beirando o entusiasmo. E a causa disto está nas premissas e objetivos morais da revolução: a Liberdade, o Direito universal, a Cidadania e a República. Creio que Kant não estava tão alheio às questões de que Habermas o acusa, sua crítica à tradição visa não exatamente à tirania e aos políticos ou tiranos de forma específica e direta, mas antes à autoridade, como fica explícito em *Religião nos limites da simples razão* e no *Conflito das faculdades*.

Que a ação seja um imperativo categórico é a norma para toda ação que se quer moral: agir *em respeito* ao dever, sem nenhum outro móbil, nem mesmo algum interesse que esteja conforme ao dever, constitui o bem supremo do homem. Estão implícitas nestas afirmações algumas conseqüências decisivas para a arquitetura kantiana. Primeiro, uma concepção acerca do homem em que este é tomado como finalidade em si mesmo. A autonomia significa que todo ser é capaz de dar-se uma lei, representar universalmente ações particulares e torná-las fim para si mesmo, ou seja, Kant não admite o homem como meio para outra coisa, sendo usado como instrumento de outro homem, por exemplo. É nesse sentido que deve ser considerado o cuidado em *Metafísica dos costumes* em se estabelecer juridicamente a situação daqueles que dependem de outros particulares para sua sobrevivência: os empregados e jornaleiros não devem ser por isso despojados de sua dignidade e dos direitos legais que competem a todo cidadão, o servidor não é um servo é mais contundente distinção que os textos jurídicos de Kant afirma, implicando num outro olhar sobre a condição jurídica das camadas baixas. É por este caminho que se encontra a idéia de que existem cidadãos que não possuem o direito de participar das assembléias, da elaboração de leis, mas que lhe é assegurado todos os direitos em igualdade a todo outro cidadão. O cidadão passivo é menos um exemplo daquele reacionarismo tanto

propalado por Bobbio e Marcuse¹⁷³ e mais um sinal do pertencimento à sua época e aos temores que a idéia de democracia, especialmente aquela que ficou marcada pela Convenção na Revolução, gerou em sua geração.¹⁷⁴ Com este princípio em operação, Kant assegura a legitimidade de seu sistema e sustenta o republicanismo atrelado à cidadania. Para Joaquim Carlos Salgado, o texto de Kant possui um pensamento voltado à democracia muito evidente, embora não o revele com a mesma clareza de outros conceitos igualmente polêmicos em sua profundidade, por viver sob o impacto do Terror. Não quero afirmar a idéia de que há um não-dito ou uma subtexto sob censura que não vem à tona por conta das limitações e cerceamentos políticos em vigência; ainda que isto possa ser verdade em outros casos, aqui o pensamento democrático é o de tipo liberal, não radical, como exposto por Kant na teoria do cidadão passivo. Esta questão pode ser balizada, na intenção de se encontrar pontos de apoio para a teoria liberal kantiana através da tensão que se percebe entre a liberdade negativa da tradição moderna inglesa e o democratismo rousseauiano em seu pensamento, “malgrado as interferências do momento histórico que produziram momentos de insegurança no seu pensamento, está sempre na via da democracia representativa como participação, porque prevalece na sua doutrina da liberdade o elemento da autonomia”.¹⁷⁵ A impressão produzida é que para Salgado Kant seria um democrata não fossem as condições adversas em que vivia, o que não acredito ser o caso, e mesmo não seria historicamente adequado, uma vez que outros temas tão fortes quanto, como a República ou o Direito universal eram abertamente expostos em seus livros.

A afirmação que caracteriza o liberalismo mais conservador de Kant em torno da categoria de cidadão passivo não constitui demérito para o filósofo e nem diminui a força de suas idéias, e não carece de se fazer concessão para ‘salvar’ seu sistema de uma nova hierarquia. Em *Direito*, O Estado tem como fim garantir a dignidade de todos os cidadãos, ou seja as condições mínimas a partir da qual todo indivíduo possa

¹⁷³ BOBBIO, N. *Estado e direito no pensamento de Immanuel Kant*. Brasília: edUNB, 1984; MARCUSE, H. *Idéias para uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro; Zahar, 1981.

¹⁷⁴ Cf. MOSER, F.K. “Verdadeiro e falso Esclarecimento político”; TIEFTRUNK, J. H. “Sobre a influência do Esclarecimento nas revoluções” e BERGK, J. A. “O Esclarecimento causa revoluções?”, todos em: SCHMIDT, 1996.

¹⁷⁵ SALGADO, 1995, 305-6.

por suas forças e habilidades desenvolver-se sem freios institucionais. *O homem como fim em si é uma exigência moral, teórica e jurídica* que permite deslocar para a estrutura lógica da rede epistemológica de um discurso os elementos que estão em jogo na tarefa de Esclarecimento e liberdade de um povo. A História responsabiliza a ação dos homens na arena política e jurídica de uma sociedade.

A condição de em nós mesmos erigirmos leis universais e agirmos desinteressadamente pelo respeito à lei é a de que consideremos, ao mesmo tempo e sempre, que todo ser humano dotado de razão também esteja submetido às mesmas condições da natureza. Desta, deriva que a igualdade entre os homens é uma condição moral em respeito a própria natureza.¹⁷⁶ Segunda consequência, a autoridade decisória encontra-se na razão, sem que com isso seja privada; nosso conhecimento da liberdade provém da lei moral – da qual nos tornamos imediatamente conscientes por uma aporia da razão. Mas esta lei está sob a condição de uma rede epistêmica totalmente nova. Se não mais se admite a autoridade do governo ou da religião ou da tradição, pois todas têm que se postar diante do tribunal da razão, conforme o prefácio da *Crítica da razão pura*, e se submeter a um exame livre e público, há um deslocamento do argumento de autoridade conforme a tese central de Herbert Marcuse em *Idéias para uma teoria crítica da sociedade*, a qual acompanham outros analistas como Simone Goyard-Fabre em *Kant et le problème du droit*.

Ambos autores percebem a interiorização do julgamento como um processo que tem início no Renascimento e na Reforma. Marcuse ao encarar esta *démarche* decide pela formação da ideologia burguesa liberal que desde Lutero e com a Reforma em geral recebe em Kant um novo, mais sofisticado e mais resistente ânimo devido a sua atualização por meio da secularização e universalização do argumento da autoridade do julgamento - precedido pela interioridade da consciência religiosa e da moral - com o imperativo prático categórico que cria um campo interno de liberdade independentemente da opressão e do despotismo que aconteça no mundo

¹⁷⁶ Tal igualdade está expressa num ambiente formal, conforme seu princípio, que é a igualdade jurídica. Kant não apregoa uma igualdade social em respeito a formalidade de seu sistema. Embora as diferenças sociais sejam contempladas em diferentes momentos de sua obra como um problema a ser resolvido pela sociedade e que a igualdade jurídica implica em que o Estado proveja a cada indivíduo condições básicas de sobrevivência e que não o limite em momento algum em seu livre desenvolvimento

externo. “A doutrina cristã da liberdade transfere a libertação do homem para antes de sua história real que, então, como história de sua não-liberdade, é uma eterna conseqüência dessa libertação”¹⁷⁷ não chegando o homem, contudo, a alcançá-la em vida. Os espaços de liberdade estão sempre no além para a doutrina cristã, quando Lutero estabelece uma interiorização para o exercício da liberdade, esta não se destina a ver-se realizada plenamente no mundo, senão por meio da ascese individual que é consumada no reino de Deus. “O reino da liberdade passa ser considerado como o ‘íntimo’ da pessoa como membro do reino da razão ou de Deus (como ‘Cristo’, como ‘coisa-em-si’, como coisa inteligível), ao passo que todo o ‘mundo exterior’, a pessoa como membro do reino natural ou então do mundo da concupiscência caído em desgraça (como ‘homem’, como ‘fenômeno’) é transformado em sítio da não-liberdade”.¹⁷⁸ O aperfeiçoamento desta técnica burguesa de controle do espaço público, em Kant, toma a forma de uma moralização que retira da autoridade espiritual o critério de análise da ação, mantendo no interior do homem sua aspiração a liberdade. Ou mesmo quando chega a admitir que Kant traz para o campo da sociedade civil o problema da autoridade-liberdade na medida que exige publicidade das normas e da política, não mais podendo ser restrita ao interior da alma sob forma de consciência religiosa (cf. Koselleck em *Crítica e crise*), para Marcuse a dobra dá-se na maneira que Kant manipula os conceitos de uso público e privado da razão. Partindo de passagens de “O que é Esclarecimento?”, Marcuse deduz que Kant defende o uso livre da razão somente em ambientes privados, fora do alcance da sociedade, que, quando aberta a voz para o público, o homem só pode pronunciar o discurso aprovado pelas autoridades – o que novamente reduz o papel da liberdade individual de produção da crítica para ambientes estreitamente restritos nos quais a mudança ocorre por meio de uma sempre conservação da ordem. No entender de Ernst Troeltsch e Friedrich Meineck, segundo Fritz Ringer, a origem da idéia de liberdade entre o idealismo e o romantismo alemães está associada à prática mística de ‘submissão’ e ‘interioridade’ da herança protestante alemã. “Quando foram secularizadas, essas tradições engendraram um ideal de submissão voluntária à

¹⁷⁷ MARCUSE, 1981, 58.

¹⁷⁸ Ibid., 57.

comunidade e uma preocupação simultânea com a ‘liberdade interior’ da personalidade culta. A adaptação das imagens religiosas ao campo da política ocorreu no âmbito da acanhada sociedade cortesã dos séculos XVII e XVIII que, de qualquer modo, procurou inibir as expressões exteriores de individualidade”.¹⁷⁹

Goyard-Fabre, que caminha pelo terreno da filosofia do direito e filosofia política, indica na transformação da tradição da consciência que “surmontant une crise de la conscience juridique, en bouleversa les lignes de force et engendra un sprit nouveau dont la philosophie juridique des XVII et XVIII siècles porte temoignage (...). Hugo Grotius [...chez...] son *De jure belli et pacis*, en 1625, marque un tournant decisif de la théorie du droit. Il affirme puor la première fois avec tant de netteté l’authorité intellectuelle de la raison que celle-ci vient à supplanter l’authorité spirituelle du droit divin toujours invoquée jusqu’alors”.¹⁸⁰ A autora concorda que a secularização da autoridade foi um processo lento e que veio acompanhada de novas tentativas de controle por parte do Estado. Mas o passo determinante já havia sido dado e não iria mais regredir, a questão era como posicionar-se diante da novidade de que as leis e as políticas públicas deveriam passar pelo crivo racional de cada cidadão enquanto um critério de legitimidade: enquanto autoridade legal e justa. A dedução da autora conflui para outra de igual monta presente em Habermas, para quem a “desvalorização de conceitos metafísicos básicos (e da correspondente *categoria* de explicações) também está relacionada com um deslocamento da autoridade epistêmica”.¹⁸¹ A autoridade, desde Kant, reside no próprio homem onde se deve resolver “se é possível, a partir da liberdade subjetiva e da razão prática do homem abandonado por Deus, fundamentar a força obrigatória específica das normas e dos valores em geral”.¹⁸² (Ressalto que o conceito de subjetividade em Kant implica na assunção do homem em comunidade, não permitindo a privatização do critério no indivíduo isolado).

Como já visto, para esta autora a obra de Kant não tem um aspecto político engajado como seu dado mais eminente, o que não impede que ela atue sobre o

¹⁷⁹ RINGER, 2000, 122.

¹⁸⁰ GOYARD-FABRE, 1975, 13.

¹⁸¹ HABERMAS, 2002, 19.

¹⁸² Ibid., 16.

contexto político ou represente uma inflexão. Mesmo que o excelente estudo de Goyard-Fabre não adentre o terreno da história do efeito do texto ou de sua *performance* na interação com o contexto lingüístico em que se encontra imerso e emerso (para este interesse particular), não se pode deixar de considerar a contribuição para a inserção e a tradição do pensamento kantiano na história das idéias política e jurídica.

A interação entre os atos de fala, os conceitos e a sua inserção no ambiente da história política ou social, deve ser contemplada com cuidado, pois são estes os elementos que atuam e compõem o próprio tecido lingüístico. A idéia dos atos de fala provém de John Austin de sua famosa elaboração “how to make things with words” e foi aproveitada por, entre outros, Dominick Lacapra. A intenção de chamar atenção para esta idéia é tão somente a de explicitar o caráter interventor das idéias num dado contexto, em oposição ao seu tratamento passivo e sintomático de outra coisa, o que, para o propósito aqui sugerido, promove um ganho considerável, tomando em conta a sugestão do historiador inglês J.G.A. Pocock: ações efetuadas em um tempo aberto, de indeterminação política e epistêmica, de crise de paradigma, produzem uma série aberta de efeitos: “quanto mais complexo e até mesmo quanto mais contraditório o contexto lingüístico em que ele [o texto] se situa, mais ricos e mais ambivalentes serão os atos de fala que ele terá condições de emitir, e maior será a probabilidade de que esses atos atuem sobre o próprio contexto lingüístico e induzam a modificações e transformações no interior dele”.¹⁸³ Definição em que se enquadra perfeitamente o texto kantiano e que ganha mais força com a seguinte proposição do mesmo autor: “uma vez que tenhamos definido o discurso político como o discurso que se serve de uma série de ‘linguagens’ e modos de argumentação provenientes de diversas origens, estaremos comprometidos com a suposição da presença de uma série dessas estruturas paradigmáticas, distribuindo e definindo a autoridade de diversas maneiras e a qualquer momento”¹⁸⁴. Sem estender-me demais, percebo uma relação evidente com as epistêmes de Foucault dos textos do início da década de 60 e *A ordem do discurso*¹⁸⁵, pois que o discurso político de Kant, do qual ele a todo momento buscava

¹⁸³ POCOCK, 2003, 28.

¹⁸⁴ Ibid., 32.

¹⁸⁵ FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

desvencilhar-se (em *Conflito, Paz e Religião* Kant desculpa-se e justifica-se com os leitores e censores dizendo que alguns pensamentos de um filósofo não podem jamais pôr em perigo o Estado ou a Religião dos quais Kant sempre se confessou devoto), mas que por essas mesmas ressalvas revela sua consciência, é composto desde suas entranhas pela filosofia prática, pela epistemologia e pela fundamentação metafísica da ontologia. É por esta via que melhor se percebe a ação política de sua epistemologia para além do sistema crítico e se percebe a interação dos conceitos teóricos com um quadro político institucional o qual ele visava combater.

Voltando a Marcuse, observo que este perpetra violações grandes do texto kantiano ao realizar cortes abruptos nas citações e dispondo-as arbitrariamente independentemente do restante da passagem, do livro ou do pensamento sistemático do autor. Seu argumento é forte ainda assim. A participação política e legislativa restrita aos cidadãos economicamente ativos é um ponto complicado partindo do pensamento democrático hoje - mas tomemos em conta a data do texto -, ainda que ele não se refira a propriedade privada dos meios de produção ou determinada renda mínima para estabelecer o critério de divisão entre cidadãos passivos e ativos. O cidadão é parte da coisa pública mediante sua participação efetiva: o voto e a participação política; o cidadão passivo depende sua preservação da providência de outro privado e não concorre para a formação de leis nem para a administração do Estado, como é o caso de um assalariado; esta dependência civil não é um entrave à liberdade e à igualdade. O que se exige é que as leis votadas pelos cidadãos ativos respeitem as condições de igualdade e liberdade universais, de modo que permita o desenvolvimento livre e irrestrito de todos os cidadãos. Kant não parece defender a cristalização da desigualdade política, e menos ainda da social, uma vez que deixa explícito que o destino da sociedade é um estado de igualdade e liberdade universal. A organização política tramada por Kant implica que cada um na qualidade de passivo possa alçar-se por seus próprios meios, mas com as condições opera tal concedidas pelo Estado, por seu trabalho e engenho, à condição de ativo. De modo que atendo-se somente a estes pontos não se possa corroborar com a totalidade das afirmações de Marcuse. A radicalidade da defesa dos direitos públicos e a incumbência do Estado em gerir o cuidado com a vida de todos os cidadãos são

princípios bastante distantes daqueles defendidos pelo liberalismo econômico clássico centrado no valor da propriedade privada e na desigualdade como motor da sociedade. Talvez uma definição mais precisa seja a de que Kant concorre para a formação do liberalismo político, mas não toma parte na formação, posterior do liberalismo econômico – deixo aqui em termos de sugestão. Norberto Bobbio é outro autor que não parece ter muito sucesso ao imputar à divisão entre direito e moral a ocupação pública ou privada de ação política do indivíduo. O caráter inato do contrato e da propriedade é para Bobbio evidência de uma teoria liberal e do conservadorismo político de Kant, pois na medida “em que é elevado do nível histórico para o racional, é privado de qualquer eficácia prática como instrumento de luta política”.¹⁸⁶ Mas ora, o esforço de Kant é desacreditar estas teorias do inatismo e estabelecer uma *história da razão* para as instituições humanas, como a propriedade e o contrato; história esta que parte de um caráter específico e, aí sim, natural do homem, que é a responsabilidade sobre toda ação, derivada da razão transcendental.

Não se trata, como quer Marcuse, de um desenvolvimento da ideologia liberal burguesa, centrada no individualismo, no utilitarismo e na instrumentalização do mundo e das pessoas em vista do lucro; a não ser que sejam negadas as referências que Kant faz a idéia de comunidade prevalecendo sobre o interesse particular, a exigência de uma igualdade jurídica radical ou ainda do dever que os ricos têm de sustentar seus pobres por meio de impostos (que deste modo, segundo Kant, haveria o interesse em se erradicar a miséria de uma vez por todas, posto que seria penosa aos ricos):

“por meio da imposição de um imposto sobre a propriedade ou atividade comercial dos cidadãos, ou o estabelecimento de fundos e o uso dos juros obtidos a partir destes (...). A questão que se coloca é se o cuidado dos pobres deve ter seus recursos supridos por contribuições *correntes* (...) de sorte que cada geração sustenta seus próprios pobres (...); esse sistema não faz da pobreza um meio de aquisição para os preguiçosos (como se tem a temer no que tange às instituições religiosas), e assim não se converte numa carga *injusta* imposta ao povo pelo governo” (*Direito*, 169).

¹⁸⁶ BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*. Brasília: edUNB, 1984, p.129.

A afirmação, então, de que a liberdade transcendental convive com a servidão factual não desmente em seus termos o texto kantiano, mas este vai além da mera constatação retórica da diferença, pois em Kant a existência da servidão não condiz com um estado jurídico civil, não podendo ser contado entre o plano político racional, senão como um estado de natureza, de guerra a ser suplantado por um estado moral, de igualdade.

“No entanto, esta igualdade universal dos homens num Estado, como seus súditos, é totalmente compatível com a maior desigualdade na qualidade ou nos graus da sua propriedade (...). Mas, segundo o direito (que enquanto expressão da vontade geral só pode ser um único e que concerne à forma do direito, não à matéria ou o objeto sobre o qual se tem um direito), são, porém, enquanto súditos, todos iguais” (*Teoria e prática*, 77).

O que nos remete ao peculiar estatuto do cidadão em Kant, pois não se trata de uma universalidade do voto e do direito de candidatura em assembléia, mas também não é o do voto simplesmente censitário. A condição da cidadania reside na exigência do sujeito “possuir alguma *propriedade* (a que se pode juntar também toda a habilidade, ofício, ou talento artístico, ou ciência) que lhe faculte o sustento” (*Idem*, 80). Aquele que aliena o uso de suas forças a outrem, sem que produza nada seu, sem que possua uma obra, não é considerado cidadão. Mesmo neste sistema, o princípio da igualdade é o que permanece: “é preciso avaliar o número dos votos aptos para a legislação segundo as cabeças dos que se encontram na condição de possidentes, e não segundo a importância das posses” (*Idem*, 82). Mas como já visto, o fato de se dividirem os cidadãos em ativos e passivos, não retira a legitimidade da Constituição que não perde seu caráter de universalidade ao garantir a todo o cidadão os mesmos direitos e deveres sob a mesma lei – ao fim da passagem, Kant reconhece, em nota, os problemas que envolvem seu pensamento: “confesso que é difícil determinar os requisitos para se poder ter a pretensão de definir o estado de um homem que é seu próprio senhor” (*Teoria e prática*, 81n). Novamente, parece-me que a tendência do

pensamento político kantiano está bem distante daquele liberalismo burguês reacionário ou conservador que o acusam Bobbio e Marcuse.

Para Kant, a igualdade só pode ser formal (o princípio lógico não ode ser ferido). Ele reconhece a existência da exploração e da desigualdade social como uma deficiência, embora a considere menor diante da ilegalidade jurídica do Estado. Se em Kant o Estado não deve exercer um papel paternalista provendo a igualdade econômica entre todos os cidadãos, a idéia de igualdade aliada a de dignidade do homem abre uma janela para que a desigualdade social e a miséria sejam caracterizadas como um estado de injustiça, como exemplo de corrupção. Ringer atenta que o combate ao paternalismo do Estado era uma bandeira da elite mandarim, em defesa do livre desenvolvimento da cultura e do *Geist*.¹⁸⁷

O argumento de interiorização da lei, atacado por Bobbio e Marcuse, pode ser lido em outra chave que associa a crítica à autoridade, conforme salientou Goyard-Fabre e Habermas, enquanto afirmação da necessidade de formação de um outro programa de desenvolvimento e reforma para Estado não mais baseado nos pressupostos que até então orientaram a condução dos governos – interesses privados que levaram ao atual estado de guerra e necessidade – mas agora um programa formal associado às pretensões de Liberdade, Igualdade de Direito pressuposto pelo critério racional crítico. O texto de Goyard-Fabre, neste ponto, aproxima-se mais da leitura que proponho para a *idéia de História*, pois ressalta a relação das propostas kantianas de acordo com o contexto e a tradição intelectual em jogo. A autora fornece um estudo da filosofia crítica ressaltando as premissas do pensamento jurídico no filósofo, afirmando que “la fin de la métaphysique ontologique et la formulation du problème critique correspondent à une inspiration profondément juridique”.¹⁸⁸ A transformação dos *a priori* do conhecimento realiza uma mudança no próprio estatuto ontológico do homem; esta transformação deixa sua marca em tudo o que este homem põe a mão, em tudo o que ele olha, cria e destrói e é por uma consciência plena dessas conseqüências que Kant não foge à tarefa de buscar nos diferentes

¹⁸⁷ RINGER, 2000, 119. “Pelo menos um dos grandes criadores da tradição mandarim, Wilhelm von Humboldt, desenvolveu enorme aversão pelo governo paternalista, porque temia que viesse a ser um obstáculo à cultura”. Agora Ringer já pode acrescentar outro a sua lista...

¹⁸⁸ GOYARD-FABRE, 1975, 9.

campos de saber e de ação os efeitos e as origens da filosofia crítica – assim ocorre em *Religiao*, ao apontar a necessidade de equalização do espaço lógico de debate intelectual. O que importa é que estes argumentos funcionam como armas no interior da tradição do debate acadêmico e político em que se insere que ele afeta e pelos quais é afetado. Eles criam novos patamares de discussão que não estavam presentes com esta mesma força neste momento histórico específico que se vê aberto a essas idéias.

O conceito de igualdade provoca ao mesmo tempo que uma crítica à ordem absolutista feudal hierárquica alemã, uma ligação com o debate estrangeiro na Inglaterra, na França e na América. Pode-se dizer que é um conceito que nasce em Kant da dupla necessidade de se estabelecer limites para a razão teórica especulativa e assim equivalê-la aos outros juízos estabelecidos pela filosofia crítica, e da necessidade de combater uma determinada camada política que por conta de um abuso da autoridade extrapolava as condições públicas da política. É curioso notar que o argumento em favor da publicidade em Kant move-se no sentido de garantir a soberania monarca contra a privatização da vida pública pela nobreza. Entendo que o caminho melhor a se seguir para o desembaraço da questão da publicidade e sua inserção naquele horizonte ético que funda a *Idéia de História* é observar o que o próprio texto pode trazer à luz: a defesa da livre circulação de idéias e o afastamento de toda censura, o que garante o melhoramento da sociedade em direção ao seu Esclarecimento; previne a formação de sociedades secretas que elaborem teses subversivas contra o Estado; deixa o governo sempre cômico do que está sendo discutido nas academias através dos exames públicos e da livre publicação de revistas e nos clubes através dos jornais literários e revistas que circulam. Este dispositivo garante que o uso do conhecimento por parte dos funcionários do governo (médicos, juristas, teólogos) não pode ser utilizado para fins particulares; porque se dirigem diretamente ao povo, assumem um caráter de poder executivo. Qualquer subversão das doutrinas sancionadas pelo Estado a partir de um julgamento privado, colocaria em risco a existência das Universidades e da autoridade científica da razão. Toda reforma do conhecimento, que é absolutamente necessária e garantida pelo próprio Estado, deve provir, em primeiro lugar, de uma discussão interna e aberta entre os

eruditos, assim como uma reforma política exige a participação livre de todos os cidadãos em Assembléia e voto.

Em torno da questão da publicidade é que surge a distinção moral entre o homem bom e mau, pois a maldade não é outra coisa senão a ação segundo máximas impublicizáveis; não é o homem que *quer* o mal, mas ao excetuar-se do resto da humanidade em suas vontades, erige uma ação egoísta distinta da moral. Por isso Kant advoga fortemente a favor da total liberdade de publicação e de circulação de idéias. Em *Resposta à pergunta 'O que é Esclarecimento?'* Kant toma como fio condutor a questão da saída da minoridade e a entrada no Esclarecimento tendo como critério a autonomia do pensamento. Essa autonomia é acompanhada de um conceito político: a publicidade do saber como um princípio transcendental afirmativo da direção da comunidade em direção ao progresso, pois todas as máximas admitidas devem estar de acordo com a razão pública e assim contribuir para o progresso moral do homem ao estabelecer, por esta via, um espaço público que marca fundamentalmente as relações entre a comunidade e serve de herança às gerações vindouras.

A total publicidade das questões de política - que em seu fim responde pela formação republicana, a única de acordo com as exigências racionais - carrega uma outra garantia que é fundamental para a vida dos Estados, qual seja, a de que os Estados constitucionais devem agir de forma completamente racional, legal e, portanto, previsível. A preocupação de Kant em sustentar a racionalidade pública torna-se mais evidente em casos de guerra como forma de se prevenir o uso de meios desleais ou que fujam à previsibilidade racional, o que destruiria de vez a possibilidade de relações pacíficas entre Estados em vista de uma paz duradoura. Mas esse chamado por racionalidade e conseqüente publicidade, pois do que se trata é de uma razão comunicável e concebível pela comunidade - toda a humanidade - tem dois aspectos importantes de serem levantados em relação à intervenção na concepção de História.

O primeiro está na encruzilhada entre idéia e realidade. Baseado na suposição de que as idéias só possuem facticidade quando se vêem atualizadas em suas intenções num contexto dado, não se leva em conta o outro lado da questão, que é o

fato de justamente Kant escrever contra seu contexto – sem com isso ser um fantasioso romancista. A interseção a que os textos kantianos remonta, conforme podemos sustentar com a idéia de *performing textes* de Dominick Lacapra, está numa referência mais ampla do que o espaço e o tempo em que se insere. Não que seja uma típica idéia fora do lugar, ao contrário, ela depõe desde suas premissas contra todo o espaço lógico em que se insere e, justamente por isso, força toda uma interpretação nova dos temas eleitos – em nosso caso, a História. Para Lacapra, a textualidade é o que informa sobre a possibilidade e limite de sentido da realidade, pois é ela que evidencia os tipos pertinentes de contextos que se formarão em determinada relação. O aspecto performativo define-se por ser “critical and transformative, for it deconstructs and reconstructs the given, in a sense repeating it but also bringing into the world something that did not exist before in that significant variation, alteration or transformation”,¹⁸⁹ que implica num trabalho incessante de referência a contextos interativos e usos variados entre textos e ‘contextos pertinentes’. A dificuldade intrínseca a atitude performativa é que ela tem que falar sobre o mundo e, portanto, objetivar-se num discurso; mas esse objetivismo torna-se problemático no caso de um entendimento mútuo, de um engajamento dialógico com a tradição no qual “os interpretes perdem, é verdade, (...) o privilégio do observador não participante, mas que *pela mesma razão*, dispõe de meios para manter de pé, desde dentro, uma posição de imparcialidade negociada”.¹⁹⁰ A questão é que sempre está-se a busca de razões razoáveis para o autor. “Ao assumir uma atitude performativa, os intérpretes não apenas renunciam à posição de superioridade em face de seu domínio de objetos, mas confrontam-se além disso com a questão de como superar a dependência de sua interpretação relativamente ao contexto”.¹⁹¹ Seguindo então a sugestão de Lacapra para interpretarmos os textos de Kant, assume-se a afinidade necessária entre legalidade e publicidade como um meio de intervir a partir de uma premissa lógica na formação de uma teoria política e jurídica interessada na cidadania e na igualdade de direitos.

¹⁸⁹ LaCAPRA, 1994, 30.

¹⁹⁰ HABERMAS, 2003, 46.

¹⁹¹ Ibid., 43.

O norte-americano Fritz Ringer, corroborando e estendendo o pensamento acima exposto, assume a idéia de que “a exigência teoria de legalidade na Alemanha do século XVIII foi uma expressão da campanha burocrática por racionalidade e previsibilidade no governo.”¹⁹² Para o autor, entretanto, o ideal alemão do *Rechtstaat* era como uma ficção, mesmo que se admitisse os avanços desse ideal e, páginas antes, afirmasse o trânsito entre os homens da universidade, burocratas e legisladores, concebendo inclusive que se poderia, continuando a passagem anterior, “interpretar essa exigência de legalidade num sentido ‘liberal’; poder-se-ia transformá-la numa reivindicação de uma constituição política. Mas isso” - declara em tom de sentença final - “não aconteceu realmente na Alemanha antes do início do século XIX”. É como se para Ringer a validade e o peso de uma idéia estivesse vinculada a sua realização clara e direta de acordo com a intenção de um (1) autor. Ora, o *ato* (words are deeds) do texto kantiano e a intensa discussão admitida durante o livro trazem a dimensão da questão suscitada e a perspectiva teórica em jogo. Para Kant não se tratava, *strito sensu*, de uma exigência teórica, como uma disputa entre eruditos ou uma simples substituição de paradigmas no interior de uma ciência; mas de uma reavaliação da linguagem política comum.

É por esta via da relação publicidade, racionalidade e legalidade que chegamos ao último ponto em questão que é a *idéia* de contrato.

O contrato originário da vontade geral e pública não deve ser pressuposto como um *fato histórico*. O contrato é uma idéia da razão, uma exigência racional, daí que os teóricos que supuseram entre os homens tal acordo deblateram em especulações infinitas sobre a historicidade do contrato buscando obter aqui e ali certas vantagens para o presente estado da humanidade ou de parte da humanidade. Diferente da radicalidade de Hobbes, ali os homens alienam-se em nome de um outro quem passa a cuidar de seu poder. Em Kant há uma incorporação do homem ao Estado na figura do cidadão legislador; ao invés da hipótese de um afastamento da esfera política como aparece em Tocqueville, Marcuse e muitos outros autores acerca da filosofia alemã, onde o conceito de subjetividade torna-se um refúgio da esfera prática, há uma imersão nos assuntos do Direito público e universal, da educação

¹⁹² RINGER, 2000, 118.

pública e universal, na eliminação dos direitos hereditários da nobreza, da participação política dos cidadãos, etc.... Mais uma vez o ponto gira em torno da autoridade. Se há historicamente falando, um contrato social, quem é seu autor? Kant fala então de um contrato originário na medida em que a lei deve emanar da razão pura e em que todos somos co-legisladores; a suposição contratual estabelece que é um imperativo da razão que os homens se juntem em comunidades e mesmo visem a constituição civil. “O maior problema da espécie humana, a cuja solução a natureza obriga, é alcançar uma *sociedade civil* que administre universalmente o direito (...): assim uma sociedade na qual a *liberdade sob leis exteriores* encontra-se ligada no mais alto grau a um poder resistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza humana” (*Idéia*, 10, #5). A idéia de contrato em Kant, não é outra coisa que a afirmação de uma História que se move em auto-reflexão com o presente, pois que não há uma contradição entre os estados de natureza e civilidade no mesmo momento histórico. A guerra existe na mesma medida em que os homens se esforçam pela paz: apresenta, por um lado, um elemento da natureza humana que se refere a tendência a insociabilidade e, por outro, um impulso da razão como um fim em si mesmo que o obriga a sociabilidade e, uma vez neste estado, constituir uma forma de integração que permita o livre desenvolvimento das forças de todos os homens sem ferir os demais, i.e., um estado de liberdade sob leis rígidas provenientes da vontade da própria razão prática. O mecanismo de obediência às leis políticas não deve ser o medo, a ameaça externa da punição, mas a conformidade da lei à razão de todo cidadão enquanto preceito universal de direito público: a coação interna em respeito à lei moral torna-se conforme ao direito, antes mesmo que seja encarada como violência externa.

O ponto de inflexão da idéia de contrato reside na sua proposição mais cara ao mundo moderno, a categoria de propriedade. Para Rousseau era o indício da decadência do homem e princípio de toda desigualdade; para Locke é um princípio inato, um direito natural do homem tomar propriedade do solo e do trabalho como um meio de desenvolver as potências naturais. Em Kant, a posse só pode ser pensada como relação jurídica, logo como artifício de uma sociedade civil organizada, portanto, não há algo como uma posse coletiva primitiva dos homens em estado

natural. Para tanto seria preciso que, já em seu estado civil, todos os habitantes abrissem mão de suas posses em nome de um coletivo por eles instaurado, mas para isso a história deveria nos fornecer provas, dado que se refere a história ulterior do desenvolvimento da liberdade, não mais a história do começo. O homem não pode fundar nesta pressuposição seu direito particular de posse. O caminho que Kant escolhe para desenrolar seu pensamento reside no conceito puro prático de Direito:

“uma vez que o conceito de um direito é simplesmente um conceito racional, não pode ser aplicado *diretamente* a objetos da experiência e ao conceito de posse empírica, tendo que ser primeiramente aplicado ao conceito puro do entendimento de *posse* em geral” (*Direito*, 98).

É necessária uma abstração da idéia de *ter*: o conceito de *ter*, de posse em geral, contém em si toda uma legislação universalmente válida – pois presume um acordo, um contrato, um estado jurídico entre os homens. Para Bobbio aqui se funda a teoria liberal em Kant. Porém, em Kant, o conceito de posse particular, de propriedade privada, é uma *derivação contingente* do conceito de *ter*.

Voltemos à idéia da insociável sociabilidade para encerrar a efetividade da *idéia de História* retomando uma citação da *Doutrina do direito* que estipula que “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” (*idem*, 107). Diferente de Rousseau, para quem o primeiro ato de violência é a propriedade que instaura a decadência do homem, para Kant o surgimento da propriedade é indício de um princípio de moralidade, de estabelecimento de uma relação pública entre os homens que supera o estado e natureza em que os homens conduzem sus vidas a partir e seus interesses individuais a despeito da comunidade. Kant não admite uma volta ou mesmo a existência de um tal tempo histórico em que se vivia um estado de natureza pleno e menos ainda a realização de um acordo em vista dele; ou há a instauração racional de um contrato entre os homens ou sua violação; mas não são

etapas ou espaços diferentes em que estes ocorrem. É uma linha fina que os une e separa. Esta linha é a própria condição humana.

As origens da história assim como as origens do poder são inescrutáveis. São como uma exigência natural da sociabilidade entre os homens. Só que esse poder a que Kant se refere é a lei, a conformidade e o respeito pela lei e não a submissão a um tirano. O esforço de Kant é estabelecer um espaço público jurídico de reforma das leis e dos costumes que evite a revolução violenta ou sociedades secretas. Mesmo quando Kant defende o monarca, isto se dá ou pelo respeito ao direito, e nesse sentido, por um interesse do povo, ou então na luta contra a privatização do Estado por particulares (nobreza ou igreja). “Este chefe de Estado (o soberano) é somente uma *entidade-pensamento* (para representar todo o povo)” (*idem*, 182).

O “estado de Constituição Civil, a despeito de sua realização subjetivamente contingente é, não obstante, objetivamente necessário, quer dizer, *necessário* como um dever” (*idem*, 109). Kant não afirma que é a constituição francesa ou americana a que ele se refere, mesmo porque lança já críticas materiais ao seu texto, como o fato de a felicidade ser o objeto de sua obra, mas acima de tudo um código de leis que satisfaça as exigências racionais de todos os concernidos. Não há como um etnocentrismo ou a eternização da constituição ou do direito burguês. Novamente, os exemplos que Kant retira de sua experiência ou da experiência européia são atualizações *contingentes* de uma exigência racional que não escondem outras tantas imperfeições que compõe fundamentalmente o que se quer chamar de liberalismo, do qual Kant seria seu teórico. Há que diferenciarmos liberalismo, tal qual o século XIX especialmente em Inglaterra e França viveram, do que aqui se exige como pensamento liberal na segunda metade do século XVIII num Estado absolutista feudal. A participação da intelectualidade mandarin resultou numa campanha por racionalidade e publicização do Estado que “culminou no Código Geral de 1794” e “não implicou qualquer espécie de participação popular no governo”;¹⁹³ pergunto-me qual Estado ao final do século XVIII podia ostentar a pecha da participação popular? A Convenção jacobina, que já é por demais problemático considerá-la como modelo

¹⁹³ RINGER, 2000, 119.

de democracia, era o contra-exemplo de participação popular para os intelectuais alemães¹⁹⁴.

Ao cotejarmos duas passagens, distantes no tempo, acerca dos projetos da natureza e da possibilidade de sentido para a história vemos a presença, através de estratos, intenções e discursos bastante diversos do texto envolvendo, das exigências críticas e da liberdade moral do homem como constituintes do discurso histórico. As passagens estão em *Religião e Idéia*

“Se olharmos para a história [desses povos] simplesmente como um fenômeno da predisposição interior da humanidade, em sua maior parte acessível a nós, então nos tornamos conscientes de uma certa progressão mecânica da natureza em acordo com fins que não são seus (dos povos) mas da própria natureza. Na medida que um Estado tenha ao lado quem ele possa esperar subjugar, ele se empenha em engrandecer-se através da submissão do outro. Ele então empenha-se no sentido de uma monarquia universal – uma constituição estatal sob a qual toda liberdade necessariamente expiraria, e, junto com ela a virtude, o gosto e a ciência (os quais seguem a liberdade). Mesmo depois que esse monstro (no qual as leis gradualmente perdem sua força) tenha engolido todos seus vizinhos, ele por fim, desintegra-se por si só. Ele se divide por rebeliões e facções políticas em vários estados menores, os quais, ao invés de buscarem uma união dos estados (uma república de povos federados livres), iniciam o mesmo jogo novamente, de modo que a guerra (esse castigo da raça humana) não cessará” (*Religião*, 57).¹⁹⁵

¹⁹⁴ Schiller, em suas *Cartas a Augustenburgh*, lamenta que “a tentativa do povo francês de estabelecer-se em seus sagrados direitos humanos e de erigir uma liberdade política apenas pôs à luz sua incapacidade e falta de dignidade, lançando de novo na barbárie e na servidão não apenas um povo infeliz, mas com ele também uma parte considerável da Europa e todo um século. O momento era o mais propício, mas encontrou uma geração corrompida, que não estava à altura dele, e não soube dignificá-lo nem aproveitá-lo”. Em: SCHILLER, 2002, 147, n17. Note-se que as *cartas* são escritas entre 1793 e 1794, no calor dos acontecimentos do período do Terror; Kant, em *Conflito*, fala que mesmo que a Revolução não venha a alcançar seus objetivos iniciais ela deixará uma marca inesquecível na humanidade; dado que o texto é escrito em 1798, pode-se supor o reconhecimento do esvaziamento daqueles princípios mais fortes na iminência da ascensão de Napoleão e o recrudescimento da reação às tentativas progressistas da Revolução.

¹⁹⁵ “If we look at the history of these simply as a phenomenon of inner predisposition of humanity for the most part concealed for us, we then became aware of a certain machinelike progression of nature according to ends which are not theirs (the people’s) but nature’s own. So long as a state has a

Em seguida, vemos em *Idéia* que o resultado dessa mesma observação sobre a história dos povos, perde sua força, quando a História é pensada segundo seus fundamentos práticos, segundo o princípio da liberdade e da disposição em direção a um estado de justiça e de igualdade universais. No texto que agora segue, de 1784, Kant apresenta o mesmo quadro com uma solução e um olhar completamente outros. A leitura nos revela a rica tessitura do debate, uma vez compreendido o sentido de contexto aberto citado por Pocock:

“Por meio de guerras, por meio de seus sucessivos e incessantes preparativos, por meio da miséria, advinda deles, que todo Estado finalmente deve padecer no seu interior, mesmo em tempos de paz, a natureza impele a tentativas inicialmente imperfeitas, mas finalmente, após tantas devastação e transtornos, e mesmo depois do esgotamento total de suas forças internas, conduz os Estados àquilo que a razão poderia ter-lhes dito sem tão tristes experiências, a saber: sair do Estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações” (*Idéia*, 13, #7).

Ao invés de uma opinião invalidar a outra, como poderia mostrar uma simples comparação entre as citações, ou pior ainda, uma leitura parcial de sua obra, tais opções levariam certamente a uma imagem idealista, utópica, onírica da história humana, e outra nos mostraria um pessimista, empirista em que a humanidade se esforça por se consumir em guerras, desprovida de qualquer proposição maior de sua natureza. A questão é o ponto de vista através do qual observamos a história – e já este ponto de vista revela uma decisão ética em relação à ação do homem no mundo. “Com efeito lidamos com seres que agem livremente, aos quais se pode, porventura, *ditar* de antemão o que *devem* fazer, mas não *predizer* o que *farão* (...). Deve-se

neighboring one which it can hope to subdue, it strives to aggrandize itself by subjugating it. It thus strives for a universal monarchy – a state constitution in which all freedom would necessarily expire, and, together, with it, virtue, taste and science (which follow upon freedom). Yet after this monster (in which laws gradually lose their force) has swallowed up all its neighbors, it ultimately disintegrates by itself. It divides through rebellion and factionalism into many smaller states which, instead of striving after a union of states (a republic of free federated peoples), in turn begin the same game over again, so that the war (that scourge of the human race) will not cease. Although not so incurable evil as the grave of universal despotism ..., war, as an ancient an ancient said, nonetheless creates more evil men than it takes away.”

talvez igualmente, a nossa errada escolha do ponto de vista sob o qual consideramos o curso humano das coisas que este se nos afigure tão insensato” (*Conflito*, 99).

O que novamente vemos afirmado é essa especiosidade que forma a idéia de natureza humana em Kant e que o posiciona frente às outras filosofias da história de seu século. A guerra e o estado ético são duas condições inelutáveis de nossa natureza. A primeira é do que devemos nos livrar, a segunda o que devemos alcançar, ambas as lutas, que são no fundo a mesma, jamais terminam. *Desse dado Kant concebe uma Idéia de História que é o conflito dialético entre um projeto de paz perpétua sob um Direito universal emerso do desenvolvimento da racionalidade e da livre disposição ética para se criar leis absolutamente morais para a condução da vida em comunidade – que é a constituição de um estado civil - e a vontade de dominação e egoísmo dos homens – que é o estado de natureza. Mas para Kant não se trata de uma história da natureza, mas sim da humanidade, mesmo que natureza permaneça como um elemento que freie as pretensões de se tornar uma história da pura idéia.* A História em Kant é a atualização das disposições morais do homem-em-comunidade em vista de um horizonte ético conforme suas disposições naturais; é um acerto de contas entre a razão e a natureza *nele*.

Essa coabitação cria uma temporalidade toda nova para a História, que não é mais a história de superação de uma fase, mas sendo constitutivo da própria condição humana, passado-presente-futuro portam as mesmas condições de liberdade e selvageria: as transformações que se presenciam naquele fim de século são para ele exemplos inquestionáveis: ele admite por toda a extensão de sua obra que o desenvolvimento é sempre uma aproximação, uma tarefa infinita que exige inumeráveis gerações e apesar disso, para o homem segundo a sua moralidade, essa tarefa não pode ser abandonada. É uma *História universal do ponto de vista cosmopolita*, ou seja, pensada a partir de imperativos éticos e em respeito ao homem em geral; é por isso mais a história da cultura e das estruturas políticas como criação de toda humanidade do que uma história nacional. Não sei se é exatamente a História do desenvolvimento da razão e da liberdade, mas certamente a história da razão, por conseguinte da liberdade, em conflito com a natureza, que, por não sabermos exatamente até onde vão as suas disposições, não podemos afirmar até onde vai nossa

liberdade. À pedagogia é imposta a tarefa de formar o homem e distanciá-lo de suas amarras, mas o educador é também um homem que foi imperfeitamente educado. A doutrina do direito assume a responsabilidade de criar um estado formal jurídico que ordena a vida externa dos homens, no entanto isso não traz nenhuma garantia de melhoramento moral dos homens se eles continuam agindo por medo ou coação, somente uma doutrina da virtude, que transforme a submissão em livre submissão afim com a razão (autodeterminação), pode garantir esse estado; até porque, para Kant não basta que criemos uma comunidade jurídica, mas sim uma comunidade ética.

Kant colocou a pergunta pelo sentido da história e da política para o homem no lugar da pergunta pelo melhoramento técnico da política e das leis da história. Não é uma questão de grau, mas de princípio. O problema kantiano visa a condição de possibilidade do conhecimento e da ação, da história e da política. Segundo Eric Weil, a novidade emersa com Kant é que “la politique cesse d’être une préoccupation pour les philosophes; elle devient, en même temps que l’histoire, *problème philosophique*, agitant dans et sur, la totalité de la pensée: il ne s’agit plus seulement d’*arranger* histoire et politique, il s’agit de comprendre leur sens commun, le sens qui doit décider de tout arrangement”.¹⁹⁶ O julgamento do homem sobre sua ação deve ser orientado pela razão pura ou pelo *sensus communis* de uma comunidade entendida como cosmopolita; julga-se a partir não da realidade experimentada, mas daquela que mais convém ao cidadão do mundo e à dignidade da ação.

Koselleck afirma na abertura de *Crítica e Crise* de que o século XVIII constitui a antecâmara do mundo atual. Pensar que aquele debate interveio decisivamente na história do mundo ocidental, e que o autor retoma-o, em 1959, como ponto de partida para se refletir sobre o presente (Guerra fria), não pode estranhar àqueles que têm em conta o *dado antropológico* contido nos conceitos metahistóricos de *espaço de experiência e horizonte de expectativa*. O autor de *Passado Futuro* concebe-os como a articulação das condições de experiência e a perspectiva do tempo histórico que se produz e que intervêm uma na outra simultaneamente. Esta seria uma atitude de consciência do presente que, em fins do

¹⁹⁶ WEIL, 1970, 140.

século XVIII, permite uma consciente aceleração do tempo concomitantemente ao esvaziamento do espaço de experiência, conforme nota Kant. Vejamos dois exemplos que revelam essa perspectivação reflexionante do presente: Kant, em 1784, diz que

“a natureza humana não se mostra indiferente ante a mais longínqua época que nossa espécie deve alcançar, desde que ela possa ser esperada com segurança. Principalmente no nosso caso não deve ocorrer a indiferença, já que parece que podemos, por meio de nossa própria disposição racional, acelerar o advento de uma era tão feliz para os nossos descendentes” (*Idéia*, 17, #8).

Robespierre em seu discurso de maio de 1793, no interior da Convenção, conclama que “chegou o tempo de chamá-la [a sociedade] a seus verdadeiros destinos; os progressos da razão humana prepararam esta grande Revolução, e a vós especialmente é imposto o dever de acelerá-la”.¹⁹⁷ Considero que o que difere estas reflexões acerca da urgência do tempo é a consciência de responsabilidade sobre a História e de pertencimento ao tempo. Esta concepção temporal constitui o que chamo de *idéia de História* pois localiza no homem a execução da História – tornando o futuro tão incerto quanto o presente, porém pleno de consciência acerca do lugar que o homem ocupa. Desde que essa História possa ser ‘esperada com a segurança’ de realização do *dever ser* ético e racional da espécie, como um fio condutor, “uma justificação da natureza – ou melhor, uma *Providência*” (*Idéia*, 21, #9). O recurso a Providência não é um mero recurso retórico, mas um elemento fundamental para a estrutura mental da tradição filosófica da história e da ética no século XVIII e até no XIX. Entretanto Kant não admite uma determinação natural ou mesmo divina em que se exclua a participação humana e o imperativo categórico – que impõe a igualdade entre os homens, a universalidade no tempo e no espaço para as leis, e transforma a humanidade em sujeito da filosofia e da ação no mundo – é a exigência mais nítida do distanciamento que a razão cria em relação a natureza na medida em que a ação do homem deve ser orientada pelo simples respeito ao *dever*, e

¹⁹⁷ ROBESPIERRE, 1999, 95.

nada mais. Uma História escrita nesses termos deve considerar os avanços das estruturas política e jurídica na ordenação da vida do homem e o apuro do gosto e da moral, independentemente daquilo que aparece como contingente. A escrita da história não deve obedecer ao imperativo pragmático do bem estar, à destreza das regras; “a *História* é escrita pragmaticamente quando torna os homens *prudentes*, quer dizer quando ensina ao mundo atual a maneira de assegurar a sua vantagem melhor ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas” (*FMC*, 53). Mas obedecendo ao ponto de vista cosmopolita, a História observa um presente que prepara um futuro do qual o passado não deu nenhum exemplo.

“É possível que da história surjam tantas dúvidas quantas se quiserem contra as minhas esperanças que, se fossem comprovativas, poderiam incitar-me a renunciar um trabalho que, segundo a aparência é inútil; contudo, enquanto não for possível apenas certificar tudo isso, não me é permitido trocar o dever (como o *Liquidum*) pela regra de prudência (como o *Iliquidum*, porque é uma simples hipótese) de não visar o inexecutável...” (*Teoria e prática*, 97).