

1

Apresentação do problema, das obras, da obra como problema

1.1

Definição do *corpus*

“A tradição conhece (...) uma ‘obra’ de Heráclito. Dela conserva somente destroços. Temos que nos contentar com os fragmentos do escrito. (...)

Ao traduzirmos e discutirmos os fragmentos em outra ordem de seqüência, não pretendemos que a nossa ordem esclareça melhor e mais corretamente a estrutura do escrito de Heráclito. *Precisamos renunciar inteiramente tal pretensão*. Suponhamos o impossível, que de repente fôssemos presenteados com o escrito integral de Heráclito. O que ocorreria? Os filólogos se veriam dispensados do trabalho exaustivo de reconstrução do texto. Nada aconteceria além disso. Pois é a partir daí que começa a tarefa de sua apropriação”.(grifo meu)⁶

Heidegger está debruçado sobre fragmentos, considerando o trabalho filológico acerca dos ‘cacos’ de escritos de Heráclito. Os fragmentos que chegaram até hoje são provenientes de citações atribuídas ao pensador pré-socrático por eruditos, homens da Igreja e filósofos. Os fragmentos, todavia, começaram a ser sistematizados apenas no começo da Idade Moderna e tiveram sua conformação seqüencial e temática final (ao menos a aceita por Heidegger), já no século XX (1903). Todo este percurso dos ‘destroços’ reunidos do pensamento de Heráclito, que só o sabemos através de outros e de forma aleatória, à primeira vista pode sugerir uma impossibilidade ou uma dificuldade para o pensador moderno⁷ *se* seu propósito é

⁶ HEIDEGGER, 1998, 51-52.

⁷ Heidegger desenvolve essa idéia ao longo do livro. Uma das causas da dificuldade de se compreender os gregos é que não pensamos como eles, ao contrário, os modernos legitimaram a força do anacronismo de tudo submeter aos seus próprios princípios. Daí que seja uma necessidade para este filósofo saber se distanciar dos limites deste pensamento no qual estamos imersos a partir de uma

dizer algo sobre alguma coisa, emitir algum enunciado com pretensão de verdade acerca de um autor ou tema.

Essa dúvida torna-se mais evidente para nós quando temos em mãos algo como uma “obra completa”, pois neste caso não nos faltam pontos de apoio comparativos no interior da ‘obra’, não faltam contextos para as idéias. Parte daí a crença que seja mais segura a tarefa de elaborar teses, de asseverar um pensamento sobre um autor, baseando-se na idéia de que se domina a completude de seu pensamento, uma vez que *todo* seu pensamento está em nossas mãos. Esta nossa impressão, no entanto, é enganosa e o próprio Martin Heidegger desfaz esta dúvida no correr do texto:

“Já faz muito tempo que dispomos dos diálogos de Platão, dos trabalhos de Aristóteles, mais próximos de nós que Heráclito. Possuímos os escritos e as cartas de Leibniz. Conhecemos a formulação integral e original das principais obras de Kant. Em si mesma, toda essa posse não nos oferece a menor garantia de que já ‘sabemos’ o que as obras contêm”.⁸

Tomemos a última frase como a parte valiosa para responder a dúvida posta anteriormente. Seguindo o raciocínio e reduzindo a pergunta de Heidegger teríamos: como estabelecer a relação entre *corpus* documental e conhecimento? Todo *corpus* é uma arbitrariedade? Quando um *corpus* torna-se suficiente? Valho-me da discussão para ajudar a dissolver meu problema.

Ao iniciar essa pesquisa, preocupava-me a seguinte questão: qual seria a bibliografia⁹ adequada para se pensar a *idéia de História*¹⁰ em Kant?

radical consciência da historicidade do homem e do conhecimento e seu fundamento metafísico ontológico.

⁸ HEIDEGGER, 1998, 52.

⁹ Neste momento, chamo bibliografia o *corpus* documental primário de Kant.

¹⁰ Seguindo a distinção do historiador Reinhart Koselleck entre *Geschichte* (“O coletivo singular que caracteriza o conjunto de histórias particulares enquanto ‘quintessência de tudo que foi passado no mundo’”, i.e. história em geral, história em si e para si) e *Historie* (narrativa das histórias particulares, objetivas). Ver: “Le concept de l’histoire”, em: KOSELLECK, *L’expérience de l’histoire*. Paris: Gallimard, 1997.

Quando se fizer necessária a distinção, utilizaremos História, como coletivo singular em maiúscula, será entendida enquanto reflexão acerca da história em geral, como *Geschichte*, e história em minúscula, terá o sentido da narrativa, da ciência histórica ou à ela remetida, *Historie*.

À pergunta, seguia a sombra de alguns complicadores: a) não há algum tipo de recorte ou tematização objetiva para este tema entre suas obras elaborado de forma objetiva pelo próprio autor; b) pensar a História é, aliás, um tema incomum nos inúmeros estudos sobre Kant, especialmente a partir da disciplina mesma; c) os escritos, livros e textos de analistas que abordam o tema da história na obra do filósofo apresentam uma bibliografia bastante flutuante entre os escritos do filósofo, não concordando em uma bibliografia comum, um *corpus* estabelecido, enfim.

Talvez mercê da benfazeja casualidade da leitura de Heidegger, a pergunta e as complicações tornaram-se não uma dificuldade, mas um *problema* para ser resolvida no campo da teoria e da filosofia concomitantemente aos conceitos e idéias que surgiam no caminho. A composição de uma bibliografia para tal tema, se não existia, estava em formação. Era parte da tarefa da pesquisa, então, compô-la, descobri-la, inventá-la.

Três ações que postas em seqüência dariam a idéia de similitude; no entanto descobrir não é o mesmo que inventar que não pode ser confundido com compor. A descoberta pressupõe algo que já esteja lá e por mérito de quem se aventura, é trazido à luz, é desvelado de uma vez por todas. A invenção é uma idéia mais perigosa, pois lida muito de perto com a representação da vontade; a questão está em se esta representação respeita certas normas ou critérios ou permite o devaneio livre da imaginação, movido por desejos ou necessidades que são capazes de produzir a partir do nada, por assim dizer. Por fim, aquele que compõe parte de algo já existente e sabido. A composição é um arranjo, uma leitura das partes dispersas em vista de um fim: apresenta uma nova *forma* da matéria disponível.

Feita a distinção, mesmo que primária, a tarefa da pesquisa passava a ficar mais clara e mais interessante, mais estendida para seu interior: era necessário pensar o problema da formação de um *corpus* a partir da perspectiva desta distinção e não perder de vista o risco que cada uma guarda. Era preciso deduzir – no sentido que esta palavra guarda para a filosofia transcendental: justificar analiticamente um conceito ou uma idéia – uma bibliografia. A dedução do *corpus* documental está na terceira tarefa: guardando os riscos de, intervindo na tradição, inventar o conjunto de textos, desde que expondo os motivos da aparição de cada uma das obras.

Sim, mas essa é uma questão para todo trabalho historiográfico, contestar-se-á imediatamente. Pode ser, mas de fato tomá-la como o ponto de partida mesmo da tarefa não está na ordem do dia historiográfico. Não querendo alongar-me - não é este o espaço -, considero que um estudo pontual sobre uma obra, ou um conjunto fechado e já estabelecido de documentos – de quais natureza forem – talvez não requeira toda esta discussão. O problema aqui a ser tratado não está circunscrito pelo autor, nem determinado por sua própria objetividade nos textos kantianos. Não posso evitar a questão, então, ao preço de torná-la (a discussão acerca da formação de um *corpus*) evidente por si mesma; o que representaria, primeiro, uma pretensão de que todos os leitores já a pressuponham e que a formação do *corpus*, neste tipo de caso, seja um ponto pacífico. Em segundo lugar, representa uma falta de elegância com os leitores, pois que estes merecem esclarecimento do uso desta bibliografia primária e não de outra, de modo a evitar deixá-los à sua própria sorte a tarefa de desvendar este mistério, posto que não é natural ou tão obvio assim que eles dominem o assunto com uma profundidade necessária para julgar a escolha que foi feita, o critério utilizado e mesmo as possibilidades que foram deixadas de lado. Intento com isso esclarecer os limites da pesquisa: os que ela se impõe, os que eu me impus e os que me foram impostos. Acredito, além do mais, que assim o caminhar da pesquisa esteja afinado com proposições do próprio Kant, e o leitor poderá comprovar mais adiante, que se esforçava por mostrar os limites de todo pensamento, de toda ação dado o limite fundamental do homem.

A bibliografia foi sendo construída ao longo da pesquisa. Uma vez que era clara a impossibilidade de acesso a toda a obra kantiana – trabalho infinito e acima de tudo ocioso – e que, por outro lado, não há sistematizado de forma didática seu pensamento acerca da História, restava partir da dedução primeira de que as obras de cunho político, antropológico e jurídico pudessem abrir o caminho. Além disso, não podia negar o fato de que é bastante generalizada a idéia de um conjunto de textos que são classificados por uma grande quantidade de intérpretes de Kant, filósofos ou pensadores de teoria da história como sendo componentes da *Filosofia da História*

kantiana. Entre¹¹ estes estão incluídos *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*¹², “Resposta à pergunta: ‘o que é o esclarecimento?’”, “Conjecturas sobre o começo da história humana”, “Teoria e prática” e *À paz perpétua*, por exemplo. É um elenco respeitável que segue esta senda e insere Kant no movimento europeu da segunda metade do século XVIII de vasta produção acerca da filosofia da história, quando se buscava estabelecer todo o caminho percorrido e o porvir, o destino da história humana desde seu começo mais remoto até o julgamento final. Por vias distintas, com interesses próprios e dotados de poderosos argumentos, autores

¹¹ Vejamos como alguns dos analistas elegeram seus *corpus* para construção de suas pesquisas e a composição de algumas coleções: em Allen WOOD e George di GIOVANNI (org.) *Religion within the boundaries of mere reason and other writings* encontram-se, além deste: “Que significa orientar-se no pensamento”, “O fim de todas as coisas” e “Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica em matéria de teodicéia”. Este conjunto de textos, justificam os editores, dispõem-se a dar um direcionamento racional para o pensamento teológico, configurando uma crítica ao pensamento metafísico tradicional acerca de Deus, baseado na razão prática. Em *A política tensa*, Ricardo Terra apesar de elencar quase toda a produção kantiana, identificamos um grupo privilegiado de textos que se repetem nas citações, são eles: *O conflito das fauldades*, *Idéias de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, *À paz perpétua*, *Antropologia do ponto de vista pragmático*, *Crítica da razão prática*, *Progressos da metafísica*, *Metafísica dos costumes* e “teoria e prática” – o que não implica na influência dos outros na formação do pensamento do autor para desenvolvimento da questão. *Practical philosophy*, volume editado e traduzido por Mary GREGOR, quem contribuiu significativamente para os estudos kantianos com seus artigos e livros sobre a filosofia moral e política que foram a sua época (1963), um empreendimento “quase solitário em marcar fortemente a indispensabilidade da *Metafísica dos Costumes* para um entendimento apropriado da teoria ética kantiana” (cf. introdução de Allen WOOD, xi, a este volume). A apresentação da coleção pelo seu editor nos anuncia que esta (1996) é a primeira coleção, em língua inglesa, que contém *todos* os escritos de Kant sobre filosofia prática e moral em um volume único, ressaltando as qualidades da completude da edição e a disponibilidade dos textos; tão quanto os mais famosos títulos desta filosofia – *Fundamentação da metafísica dos costumes*, *Crítica da razão prática*, *Metafísica dos costumes*, *À paz perpetua* – estão incluídos pequenos ensaios e resenhas como “Resposta à pergunta ‘O que é Esclarecimento?’”, resenhas a Johann Heinrich Schulz, a Gottlieb Hufeland, “teoria e prática” Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade” e “Sobre a edição de livros”. Uma edição espanhola *Filosofia de la historia* organizada por Eugenio Ímaz em 1941, e aqui utilizada, tem como eixo o que o organizador chama de temas políticos e históricos através de textos que compreendem “de maneira surpreendente o pensamento de Kant no que poderíamos chamar, sem exagero, sua *filosofia da história*” (*Filosofia de la historia*, apresentação de Eugenio ÍMAZ, 1-2). “Resposta à pergunta ‘O que é o Esclarecimento?’”, *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, “Conjecturas sobre o começo da história humana”, “Se o gênero humano está em constante progresso para o melhor?” e “O fim de todas as coisas” apresentam “desta forma, que não pretende ser arbitrária, um aspecto fundamental do pensamento kantiano” (*idem*, 2).

Vê-se que a frequência de repetição de títulos é bem baixa, procurei aqui, mesmo independentemente do que pode conter outras seleções, abarcar uma amostragem maior não pela simples quantidade, mas pela possibilidade de comprovação de uma idéia que, se não está previamente dada pelo seu autor, não pode ser tão facilmente localizável – por isso chamo atenção para a pretensão de Allen Wood ao afirmar que aquela compilação agrupa *todos* os textos de filosofia prática e moral. Acredito que a bibliografia aqui escolhida tenha, no mínimo, o atributo de romper com a tentativa de classificação dos textos em religiosos, em práticos morais, em filosofia da história e etc, dando-lhes um caráter aberto e dialógico da *Idéia de História* em Kant.

como Bertrand Binoche, Alexis Philonenko,, Ernst Cassirer e entre nós, Ricardo Terra¹³ apostam nesta interpretação e contribuem para mantê-la, hoje, ainda hegemônica – ao menos na produção fora do mundo germânico - nesta tradição de estudos. Quero, no entanto, por ora, chamá-los de ensaios ou crônicas. Prefiro não me arriscar a sentenciar este título, de filósofo da história, para Kant antes de ter passado o olhar através de seus escritos.

A visada desta pesquisa é mais do que uma dissecação da estrutura conceitual interna da obra kantiana. Trata-se aqui de, uma vez elucidado este arsenal filosófico-conceitual e suas implicações, compreender a força dos argumentos com os quais Kant examinou seu presente, seja este presente referente à tradição intelectual, que torna este ou aquele debate urgente no interior de seu pensamento, ou referente ao contexto político. A idéia de história utilizada por Kant gira em torno de alguns conceitos chaves que perpassam o longo de sua obra e que exporemos mais adiante. Não simplesmente repetem-se, mas se sofisticam, se torcem, reduzindo-se ou ampliando-se, a medida em que seu pensamento se complexifica em direção aos fundamentos do conhecimento humano e da ação humana: seus princípios, fins e procedimentos. Não se trata absolutamente de acreditar numa linearidade teleológica, imposta desde os primeiros escritos até a última linha que guardasse a coerência do pensamento kantiano. Certamente, fosse este o caso, o filósofo seria tão mais desinteressante quanto esquecida sua obra. O que posso perceber com alguma evidencia, é que há nexos que se mantêm mais ou menos fortes, que sofrem com os efeitos do tempo criando diferentes extratos temporais em suas idéias, como instancias latentes que se defronta o livre desenvolvimento de seu pensamento.¹⁴ O problema da História em Kant liga-se a uma outra fundamentação da metafísica através do estabelecimento da liberdade como dotada de uma realidade *prática* objetiva; esta fundamentação serve a justificação da ética como a esfera privilegiada a partir da qual se pode pensar a História. O compromisso que a partir daí é possível estabelecer em relação à História revela-se na orientação do *olhar* do indivíduo sobre

¹² Adotarei a referência aos títulos de Kant conforme a lista de abreviações.

¹³ Para referência bibliográfica completa, vide Bibliografia ao final do volume.

¹⁴ CASSIRER, 1986, 540.

a ação humana – olhar que orienta, e é orientado por, as relações entre experiência e moral.

Portanto, creio que um bom caminho para introduzirmos o tema e darmos início ao enfrentamento dos textos é apresentar brevemente cada um dos títulos trabalhados em vista de seu conteúdo e de sua inserção no conjunto da produção do filósofo, bem como realizar um corte transversal nas obras a partir de *topos* que interessam mais de perto o desenvolvimento posterior do trabalho em seu cerne. Esta opção responde a uma dificuldade que se apresentou ao longo da pesquisa que é o total desconhecimento da maioria dos textos kantianos que abordam e compõem seu pensamento sobre História. Partindo da constatação que não é tradição este tipo de estudo e que não há um cânon estabelecido, especialmente entre historiadores, acredito que este didatismo possa vir a contribuir para justificar imediatamente a presença de cada um dos títulos; e pensando a partir do prisma do leitor, introduzi-lo a uma produção extremamente rica e de agradável leitura, que contém elementos que surpreendem àqueles que se acostumaram a ver Kant apenas como o autor das três Críticas, como um teórico do conhecimento, idealista ou formalista, enfim àqueles ou que não o leram ou àqueles que simplesmente desconhecem esta bibliografia.

A ordem de aparição dos textos seguirá a ordem cronológica de sua produção. A escolha tem a vantagem de permitir ao leitor acompanhar o desenvolvimento e inflexões presentes na progressão de seus escritos no tempo. Aqui, evidentemente, não se esgotará a análise, que terá nos capítulos seguintes seu maior desenvolvimento.

1.2 Apresentação das obras.

1.2.1

Observações e Ensaio – primeira antropologia do gosto e dos costumes

Em 1764 Kant lança as *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* e o *Ensaio sobre as doenças mentais*, textos que não aparecem em praticamente nenhuma análise acerca da História na obra de Kant. Contudo, as duas obras da década de 60, período pré-crítico, apresentam problemas, guardam algumas sugestões

e já nos apresentam certos princípios que podemos segui-los em sua antropologia e teoria do gosto. O fato de serem produções da década de 60 é importante, pois estes são os primeiros textos que despertam para a filosofia antropológica e, além disso, permite comparar com a produção de décadas futuras. Segundo Cassirer, a filosofia antropológica remonta a Heráclito, pensador que aparece na fronteira entre o pensamento cosmológico naturalista e o antropológico, pois a filosofia passa a assumir o homem como problema como o tema central, divisor da filosofia socrática; mudança que se revela não só pela novidade temática, mas pela forma teórica com que se apresenta, “a filosofia, que fora até então concebida como um monólogo intelectual, é transformada em um diálogo”.¹⁵ Seguindo o estudo de Cassirer, escrito e publicado em 1944 quando já lecionava nos E.U.A., no século IV, com Santo Agostinho, a filosofia antropológica conhece uma nova disputa no choque entre a filosofia grega, estóica, e a cristã: a liberdade e a independência do homem em relação às coisas da vida revelam-se a virtude e o vício do homem: a razão que era o grande trunfo dos gregos é reconhecida por Agostinho como a fonte dos descaminhos do homem, pois ela é *por natureza* – por natureza humana, se quisermos atualizar a ressalva agostiniana - obscura e impede, uma vez que é sobreposta à fé, a iluminação divina: a razão torna-se uma perigosa idolatria. Tal concepção imperou durante toda a Idade média e foi o pomo da discórdia ente os grandes sistemas de pensamento até a Renascença e as querelas do século XVII. As tentativas de matematização da vida e do homem sofriram grandes golpes quando confrontadas pela análise empírica da vida que revela o caráter contraditório do homem, conforme bem marca a cultura do Barroco. As respostas a tais questionamentos apontam para o reconhecimento da religião como força interpretativa e componente do homem, não por uma submissão a uma entidade superior, mas pelo reconhecimento da limitação do seu poder. Nas palavras de Pascal: “sabe, então, homem arrogante, que paradoxo és para ti mesmo. Humilha-te razão impotente, fica quieta, natureza imbecil; aprende que o homem supera infinitamente o homem, e ouve de teu senhor tua verdadeira condição, de que és ignorante. Ouve a Deus”.¹⁶ O que Pascal propõe é que a religião dá acesso ao

¹⁵ CASSIRER, 2001, 16.

¹⁶ Ibid., 26.

homem pois preserva a obscuridade¹⁷ da natureza humana, admitindo a falência de uma explicação teórica para este mistério.

A Revolução Científica apresentará novas respostas ao mesmo problema tendo como centro articulador não novos fatos, mas novos instrumentos, o ‘espírito científico’. Admitida a cosmologia copernicana e a tradição daí desenrolada chega-se a constatação de que o homem encontra-se num espaço infinito “rodeado por um universo mudo, por um mundo silencioso para os seus sentimentos religiosos e para as suas mais profundas exigências morais”;¹⁸ esta condição do homem torna-o, por outro lado, capaz de avaliar o mundo e a si mesmo de forma redimensionada, permitindo ter uma visão crítica, pois cética, da natureza humana. A razão, agora minimalizada, encontra um solo mais seguro para suas pretensões abrindo caminho para o impulso científico se agarrar a certezas metafísicas que garantam, por outra via, acreditar que o mundo é um caso da razão, uma questão de cálculo. O século XIX recebe novas cores com a publicação de *A origem das espécies*. Mas não avançaremos no debate de Cassirer, senão no que nos importa, que é a montagem de um contexto intelectual para o pensamento kantiano.

Remonta a 1762 a percepção de Kant de que as disputas entre as Escolas filosóficas giram sempre em torno de si mesmas, pois partem de princípios e métodos díspares e inconciliáveis de pensamento. O empirismo, o dogmatismo, o espiritualismo, correntes em voga na época, diz Kant, devem partir de um método e princípio comuns, que possam agregá-los e a partir daí desenvolver uma argumentação em terreno comum a todos eles, qual seja, os fundamentos do conhecimento para a metafísica, para as ciências moral e teológica, pretendendo a um mesmo tempo esclarecer as dificuldades e irredutibilidades do debate e evitar a polêmica com qualquer delas. Vê-se por aí que ele está sob o impacto da obra de Newton e a possibilidade revelada pelos *Principia* (1687), nas ciências físicas, de se reduzir os fenômenos naturais a princípios universais que ordenam todo o conhecimento acerca deles – uma certa ‘nomofilia’, nas palavras de Simone Goyard-

¹⁷ Heidegger nota que o aposto ‘*obscurus*’ dado a Heráclito não é devido a uma deficiência do autor ou ao caráter fragmentário de seus escritos, mas porque o problema da filosofia, ‘o que é o homem?’, não pode ser resolvido de forma clara, pois é em si mesmo obscuro. Aqui, o respeito ao problema em si, à dignidade da questão predomina sobre a pretensão da razão de tudo esclarecer e abarcar.

Fabre¹⁹ ou mais enfaticamente Cassirer²⁰ para quem a busca de leis segundo um *sprit systématique* era uma espécie de luz que guia o pensamento do século XVIII. No entanto, Kant não realizará esta tarefa – que trará resultados diferentes dos newtonianos - até 1780, quando lança a *Crítica da Razão Pura*.

Tanto as *Observações* quanto o *Ensaio* dificilmente entrariam numa bibliografia que quisesse pensar a teoria do conhecimento ou a epistemologia kantiana. Mas como este não é o propósito aqui, ambas as obras contribuem sim para a apreciação do tema e fortalecem a idéia de um *work in progress* com desvios, voltas, percalços, mas dotado de coerência suficiente²¹ para esta afirmação, afinal a elaboração conceitual mais refinada de Kant acerca do gosto só aparecerá em 1790 com a *Crítica da Faculdade do Juízo* e o livro definitivo de Kant sobre antropologia vem à baila em 1798, *Antropologia do ponto de vista pragmático*, por exemplo. E estas duas esferas de conhecimento se cruzarão tanto nestas duas obras como ao longo da produção do filósofo, sendo de importância fundamental para a formação de conceitos que serão apropriados pela *idéia de História*.

A abordagem antropológica do texto revela uma sutil e cara observação acerca de Kant: sua contemporaneidade intelectual. Quero dizer com isso, que Kant era um ferrenho leitor de sua época. Mantendo a ambigüidade da idéia, era tanto um leitor dos autores contemporâneos – prova-o seu constante diálogo com Hume, Rousseau, Ferguson, Mendelssohn, Locke, Hobbes, Spinoza, para citarmos diferentes matizes de pensamento por toda Europa, além da já citada influência de Newton, que não se dá apenas em Kant, mas em todo o ambiente intelectual da época – bem como observador arisco e intérprete refinado das tendências e experiências que o cercavam (e Kant não se cansa de repetir que sua ‘cerca’ alcança todo o mundo).

Pode-se deduzir a potencialidade dos textos de seu próprio caráter antropológico que parte de observações empíricas e busca deduzir um fundamento, no caso das *Observações*, para a formação do gosto no interior de determinadas

¹⁸ CASSIRER, 2002, 29.

¹⁹ GOYARD-FABRE, S. *Philosophe politique. XVIe – XXe siècle*. Paris: Presses Universitaire de France, 1987, especialmente “La nomophilie des Lumières”, 267-270.

²⁰ CASSIRER, 2002, “Prólogo”, 9-17.

²¹ Estou considerando sempre as colocações de Quentin Skinner acerca dos perigos das doutrinações sob as quais submetemos idéias e autores. Cf. SKINNER, 1988.

nações, o que não significa “descrever minuciosamente os caracteres das nações, mas apenas esboçar os traços que neles exprimem os sentimentos do sublime e do belo (...). Se essas diferenças devem-se ao acaso (...) isso eu não investigo aqui” (*Observações*, 67n). Todo desenvolvimento da argumentação kantiana conduz à idéia de uma *sociabilidade do sentimento de prazer e de desprazer*, contrapondo-se assim àqueles que supunham ser um princípio íntimo, privado, que decidia o gosto do indivíduo, concepção aceita pela tradição.²² A decisão de Kant, de estabelecer um *dado público como critério para a faculdade do gosto* que, não sendo inato, requer uma *educação*, uma *formação*, permite que se utilize categorias estéticas para o empreendimento de uma análise antropológica do comportamento. Essa educação que visa um refinamento da cultura e do gosto dos indivíduos cria uma comunidade de interesses e princípios comuns entre os cidadãos unificados pela estética. A faculdade do homem de apreciação do belo e do sublime marca seu distanciamento do estado primitivo natural e, conseqüência desejada por Kant, o caminhar em direção à *formação da sociedade civil*, pois deixa clara a capacidade (Kant depois falará em tendência) do homem em desenvolver um estado de comunhão a partir da razão – lembremos que o gosto agora passa por critérios públicos, o que demanda a comunicação racional entre os indivíduos. Kant trata de uma cultura de elite das belas letras e das belas artes enquanto a comunicação entre o público instruído de todos os tempos,²³ entretanto esta cultura revela o élan do povo em seus costumes e tradições; a exigência de uma educação pública universal vem satisfazer a necessidade de comunicação entre os diferentes grupos sociais e a gestação de um espaço público ampliado que serve de esteio para a consolidação da república e da democracia,²⁴

²² Sobre esta tradição na Alemanha, Kant refere-se especialmente a Baumgarten, cf. CASSIRER, 2002. Kant não é um autor que costuma citar seus interlocutores. Talvez devido ao amplo e movimentado campo intelectual alemão, onde a produção e circulação de revistas, jornais e livros era maior do que em qualquer parte da Europa, o que permitia e incentivava o contato entre intelectuais através destas publicações e muitas polêmicas se alimentavam, especialmente contra Kant, este tenha optado pela crítica silenciosa, pelo debate de idéias aberto ao invés da alimentação da polemica individual e vaidosa – prática condenada por Kant cf. “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto em teoria mas nada vale na prática” e *A metafísica dos costumes: Doutrina do direito*.

²³ Cf. *Idéia*, #9, 20.

²⁴ Mais adiante o tema da democracia será melhor balizado com os trabalhos de Joaquim Carlos Salgado, Herbert Marcuse e George Raulet.

uma vez que se trata da educação da cultura do povo e dos limites entre o público e o privado.

Já o *Ensaio sobre as doenças mentais* apresenta uma “crítica moralista da cultura”,²⁵ muito próxima ao Rousseau de *Discurso sobre a ciência e as artes* (1750), do *Discurso sobre a desigualdade entre os homens* (1755), que, debruçado sobre os efeitos da disseminação das concepções de mundo e da etiqueta da cultura de corte francesa espalhada por toda classe média e cultura erudita, não vê saída para o estado de decadência da sociedade, na medida em que encara como elemento nocivo à vida o desenvolvimento da civilização dado que afasta os homens de seus puros sentimentos naturais e cria um mundo artificial sustentado pelos vícios e aparências. Kant afina-se com Rousseau ao afirmar que “na metafísica, na moral e na doutrina religiosa, nunca é demais ser cauteloso com as obras dessa nação [francesa]. Frequentemente predomina nelas uma bela aparência, que não resiste à prova de um exame mais cuidadoso. O francês ama o atrevimento em suas máximas; mas para se chegar à verdade, é preciso ser cuidadoso, e não atrevido” (*Observações*, 71n). Ao analisar os efeitos da civilidade sobre os homens, conclui que o vício e a fraqueza de espírito da época são cobertos pelo “belo véu do decoro” (*Ensaio*, 83) e a sociedade resigna-se a viver sob aparências.

A crítica de Kant avança sobre estas constatações, tão comuns, aliás, entre os alemães. A título de ilustração, tome-se o exemplo dos textos, diria militantes, de Lessing²⁶ contra a invasão da cultura francesa – acusada de artificial, supérflua, sem espírito e, principalmente, estranha ao povo alemão e suas tradições - na Alemanha e a boa recepção que esta tinha nas cortes e classes médias; Lessing reivindicava um teatro genuinamente alemão, que respeitasse o gosto e ânimo do povo. Também as décadas de 70 e 80 puderam assistir ao movimento do *Sturm und Drang*, que reivindicava o banimento desta cultura cortesã em nome do resgate do folclore e das tradições populares medievais mesmas do povo alemão, pois que ainda não contaminadas pelos vícios da civilização. Como último exemplo, Schiller pode ser incluído neste grupo, dado que nas suas *Cartas sobre a educação estética da*

²⁵ Expressão utilizada por H.R. Jauss Cf. Vinícius FIGUEIREDO na introdução do volume em questão, p. 15.

²⁶ LESSING, 1964.

*humanidade*²⁷ é clara a trajetória que aponta as mazelas das quais o homem padece, física e moralmente, e que através de uma educação, o que já revela a fragilidade do estado atual, o homem pode conquistar um novo tipo de formação social em que se absteria da violência e a lei seria proveniente de seus próprios impulsos.

Voltando a questão original, a crítica de Kant, já vimos que se afinava com uma certa tradição alemã que percebia um caráter de queda e fraqueza ao considerar a civilização como reino das aparências, das máscaras e da fugacidade, enfim, a sociedade como produtora das *doenças mentais*. Sendo o ambiente das artificialidades, onde “intrigas e artimanhas pouco a pouco se tornam máximas comuns” (*idem*, 85), a civilização passa a ser desmerecida em nome de um estado de natureza do homem em que os vícios, as perversões e os distúrbios raramente acometem o homem. Neste estado de natureza “onde deveria buscar matéria para estultícia, visto que, indiferente ao juízo alheio, não precisa ser nem vaidoso nem arrogante (...) está imune ao disparate da cobiça avarenta (...) É no estado civil que se encontram os fermentos para todas estas perversões, que, se não as produzem, servem para mantê-las e fortalecê-las” (*idem*, 94).

Vejamos numa rápida passagem da Terceira Crítica e no desenvolvimento seguido de Luiz Costa Lima como a relação entre as faculdades interfere decisivamente no tipo de juízo que se mobiliza para o pensamento de determinados objetos e sua representação, bem como para o critério de universalidade e publicidade desse saber:

“Para distinguir se algo é ou não belo, não referimos a representação ao objeto pelo entendimento com vistas ao conhecimento senão que pela imaginação (talvez ligada ao entendimento) ao sujeito e ao sentimento de prazer e desprazer deste. O juízo de gosto não é, portanto, um juízo de conhecimento, em consequência não é lógico, mas sim estético, de onde se entende que seu fundamento de determinação *só pode ser subjetivo*”.²⁸

²⁷ SCHILLER, 2002.

²⁸ *CFJ*, B 3-4.

Se trasladarmos a proposição para o ambiente da ética não haverá maiores transtornos, ao menos no que se refere negativamente a incapacidade do juízo determinante atuar sobre certas esferas da razão. A admissão da limitação do conhecimento já foi apresentada na Primeira Crítica e ali já se anunciava a necessidade de uma razão pura prática que pudesse dar conta das idéias da razão que fugiam ao entendimento e mobilizavam a ação humana. O conhecimento que não é proveniente da lógica de pretensões científicas não é por isso menos sério ou deslegitimado, porém que se abre para toda uma outra variedade de experiências no mundo. O ponto que quero ressaltar é que para a razão prática move-se um juízo de conhecimento que implica na articulação de argumentos de ordem ética em vista de um conhecimento, todavia. A forma de expressão deste saber não deve restringir-se ao ambiente privado, por se tratar do gosto ou da moral, mas deve conjugar a aspiração de aceitação de um público que possa legitimá-lo, daí que quando Kant fala em *subjetivo* não se deve entender privado, mas sim uma subjetividade que é comum a toda a humanidade. O juízo de gosto tem como princípio uma finalidade desprovida de objetivo, de finalidade, de modo que todo homem frente a este sentimento deve convir no completo desinteresse pessoal pelo objeto, senão o do prazer; do mesmo modo, o juízo ético reveste-se desta mesma prerrogativa do desinteresse e, portanto, abandona qualquer pretensão de uma determinação ligada a objetos da experiência, mas antes encontra suas determinações no aparelho transcendental da razão – tornando-o puramente formal. Daí que não se trata para a ética de se saber mais precisamente algo ou superar um conhecimento mais antigo por um mais novo que absorve ou abole o anterior. Para a ética – como para todo conhecimento ligado à razão prática, a História, por exemplo – há como uma superposição ou um diálogo em permanente entre os saberes que se excluem apenas em suas determinantes epistemológicas, mas não se superam como melhor ou mais perfeito que outro; a transformação dá-se antes pelo convencimento e pela conformação aos interesses de uma comunidade. Ocorre que para Kant os interesse puro da razão pela liberdade e moralização do homem é de tal forma universal, pois desprovido de conteúdo ou valores de uma ou outra sociedade, que cria um horizonte positivo para a ação humana de acordo com a própria natureza humana.

A condição pública do conhecimento que é revelada nesta rápida passagem implica que para a escrita da história – a qual segundo a *Idéia* deveremos esperar a natureza gerar esse historiador, ou mais precisamente, uma comunidade que conceba o conhecimento de forma universal – o ponto de vista cosmopolita e a metafísica dos costumes tornam-se critérios para se pensar a História na medida que comportam sentido para esta comunidade em que se atualiza como um horizonte cultural de expectativas (o que remete de volta àquele argumento de construção de auto-imagem ligada a *Bildung* onde se rejeita a cultura utilitarista ligada ao cálculo e a vontade de tudo cientifizar, de tudo submeter a um juízo lógico e causal, e se valoriza a formação do espírito através das artes, da literatura, da educação moral e estética do homem).

A publicação dos dois textos no mesmo ano e quase simultaneamente cumpre uma função muito específica e que é uma característica da retórica kantiana²⁹. Tomados em seus pontos centrais os textos entram em conflito; se analisarmos cada um separadamente e tomando-os como fim em si mesmos, a saída deste impasse se torna uma tarefa complicada e a conclusão pela indecidibilidade do autor não será uma insensatez. Vejamos: ambos giram em torno do binômio *natureza e sociedade* (ou *cultura*), para as *Observações* o desenvolvimento da cultura e o refinamento dos costumes elevam o homem, através da razão, ao estado ideal a sociedade civil; os *Ensaio*s partem da constatação inversa, a sociedade civil é que “fermenta” os vícios e a decadência do homem, já distante do estado saudável natural.

Entretanto a lição consta no que não está explícito no texto e aqui reside seu avanço sobre as simples constatações: *natureza e sociedade* servem como elementos comparativos, tipos ideais, “como recurso que permite a Kant investigar os conteúdos engendrados pela civilização”³⁰ – dado que não é possível avaliar positivamente o estado de natureza, senão como ficção. O julgamento dá-se em termos de progresso ou retrocesso e o gosto e os costumes são instâncias normatizadoras do comportamento social – positivo ou insalubre. Avançando 22 anos depara-se com o

²⁹ Tema que será discutido ao longo do trabalho, trata-se da admissão das diversas tendências de pensamento e da seleção de conceitos ou idéias que Kant considera os mais justos para elaboração de seu próprio divagar. Ao empreender este caminho, Kant busca ao mesmo tempo tornar claro o modo pelo qual um pensamento é formado – frustrando assim aqueles que desejam fundar uma totalmente nova filosofia – e o caráter mutável e histórico do conhecimento – contra os dogmáticos.

³⁰ FIGUEIREDO, V. Em KANT, 1993, 17.

“Começo conjectural da história humana” e a impossibilidade apresentada por Kant de se remontar ao início da história, ao estado de natureza, senão em termos de ficção³¹. Este estado de natureza só pode ser pensado seriamente se se parte do estado de civilização, do estado atual (sempre como idealidade), enquanto um ponto de referência; já como estado de ausência de legislação da sociedade civil torna-se um *tipo* que permite conceituar negativamente o estado civil. As relações entre natureza humana e sociedade, que atuam na mobilização de conceitos acerca da ação do homem, contribuem decisivamente para a idéia de história conseqüentemente.

Não se trata de considerar o estado de natureza como uma realidade empírica objetiva que poderíamos tomar como critério para avaliar os avanços e retrocessos do homem, como o faz Rousseau³². A História passará a receber uma realidade objetiva sim, mas *prática*, a partir de 1784 e, definitivamente, em 1788, respectivamente, em *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e na *Crítica da razão prática*; o mesmo tema será sistematizado em 1797 com a *Metafísica dos costumes – Doutrina do direito*, mas sua base conceitual que veio sendo elaborada desde os anos 60 conforme a *publicização do gosto, a comunicação racional como elemento agregador humano, a relação natureza/ cultura*, argumentos que se desenvolverão e formarão parte importante da dinâmica do pensamento sobre a História nas obras kantianas.

Daremos agora um salto de vinte anos até chegarmos em nossa próxima obra. Note-se que a produção quantitativa neste período é bastante inferior ao comum furor intelectual-editorial de Kant; nosso salto explica-se a partir de dois pontos: a produção resume-se a fragmentos e cartas que a) remetem a um germinal redirecionar

³¹ O estado de natureza é também uma realidade prática, ou seja, está presente no ser humano da mesma forma que o estado de moralidade. Talvez seja possível pensar, no estado civil ou no estado de natureza, numa simultaneidade de estados latentes, onde um ou outro podem irromper de acordo com a virtude ou a corrupção. A atualização de um estado de natureza no ambiente da civilização não significa um retrocesso, mas um desvio no sentido das potencialidades contrárias ao estado civil (mas naturais) do homem sob as quais, por outro lado, ele se torna ciente de que as está combatendo através da moralidade e da educação (cf. Pedagogia).

³² No texto acima citado, Kant dedica-se a realizar uma brevíssima digressão acerca das considerações de Rousseau sobre o tema natureza humana / cultura, afirmando que o autor suíço concorda, segundo *O Contrato Social* e o *Emílio*, sobre a possibilidade de se fazer progredir as disposições humanas no estado de cultura.

da teoria do conhecimento – p.e. a *Dissertação de 1770*³³; e b) aquelas que poderiam interessar ao trabalho, como é o caso dos *Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos metafísicos*³⁴ (1766) ou *Da variedade de raças do homem*³⁵ (1775) foram dispensadas por não possuírem nenhuma especificidade em relação à produção mais elaborada da década de 80 e parecerem, apesar de extremamente interessantes, ser mais uma fonte de comprovação da afinidade de Kant com seus interlocutores, especialmente Rousseau. (Isso para não entrarmos em questões formais, tais quais o escasso tempo, a dificuldade de acesso às obras e as limitações do presente texto).

Obviamente o leitor se perguntará pelas críticas, especialmente a primeira, de 1781, afinal é um trabalho sobre Kant. Respondo que considero a análise depurada da segunda Crítica capaz de realizar o propósito desta dissertação. Tanto a *Crítica da Razão Pura* (1781 e 1787 2ª ed.), como a *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790) estão presentes no texto e são, decerto, inevitáveis. Apenas não concentrei os esforços no estabelecimento mais aprofundado das relações entre estas duas Críticas e a *idéia de História*. Noto, contudo, que, à medida que parecer necessário, a referência e a análise destes textos ou de seus contextos intelectuais de produção ou repercussão serão procedidas de modo a evitar lacunas e defasagens que se tornem incontornáveis para o desenvolvimento do argumento³⁶.

1.2.2 A década de oitenta: história e *Aufklärung*

Feita a justificativa, prossigamos. As décadas de oitenta e noventa representam o auge da produção e da maturidade kantiana, o chamado período crítico. Aqui se encontram suas principais obras, que só cessarão de fluir de sua pena e das prensas no ano de sua morte. Completos seus sessenta anos, em 1784 Kant lança dois

³³ Dissertação de 1770. [*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770]. (tr.: Leonel Ribeiro dos Santos). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985.

³⁴ “Rêves d’un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques”. [*Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* 1766]. (tr.: Bernard Lotholary). Em: Oeuvres philosophiques. Paris: Gallimard, 1985.

³⁵ *Von der verschiedenen Racen der Menschen*.

escritos fundamentais para sua época e para a fundação de uma determinada tradição alemã. Trata-se de “Resposta à pergunta: ‘O que é o Esclarecimento?’” e *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Dado que estes são textos mais divulgados, inclusive entre nós, não me alongarei como foi feito na apresentação dos textos de 1764.³⁷

Se há uma resposta à pergunta sobre o Esclarecimento, importa saber quem a fez. Este ensaio de Kant é a resposta mais famosa à pergunta publicada no periódico *Berlinische Monatsschriften* em dezembro de 1784, à qual também contribuíram nomes de peso como Ereinhold, Mendelssohn e Jacobi³⁸. Em termos gerais o Esclarecimento é a possibilidade do homem sair da menoridade e *ganhar sua autonomia, sua liberdade*, através do pensar e do agir tendo a razão como fonte de critério. Para o autor, a única chance de isso acontecer é o homem se livrar das amarras de quaisquer outras fontes de determinação da ação e do conhecimento que não sejam aquiescidas pela razão pura. Kant utiliza a metáfora de um homem que tem que se livrar de suas bengalas para poder andar: quer dizer, o homem não deve se submeter à tradição, à religião, às Escolas, à autoridade para poder pensar. O homem necessita desse *estado de liberdade para desenvolver-se, não individualmente, mas enquanto espécie*. O meio que Kant elege para tal realização é a formação de um *espaço público* de discussão, onde a razão possa circular sem censura; ele reconhece que a religião e os interesses dos déspotas constituem a maior barreira, pela qual o homem é responsável, para o desenvolvimento livre da razão. Aí, Kant entende que os interesses privados desses grupos impedem de todas as formas a livre circulação da discussão e assim a inevitável exigência crítica exposta na famosa assertiva de 1781 de que na era da Crítica, todos os saberes e autoridades deveriam se postar diante do

³⁶ Esta tarefa será tema de uma pesquisa futura, o que acredito desde já surja como projeto de doutoramento, quando o tempo e o acesso às obras assim permitirem.

³⁷ Estes me parecem obscuros mesmo para a bibliografia atual que trata de temas correlatos. Daí que seja mais conveniente uma introdução mais pormenorizada nestes casos, pois, a um só tempo, o leitor torna-se mais familiarizado com um *corpus* estranho aos cânones da historiografia e os textos vão entrando em contato com o eixo da pesquisa aos poucos, vão se misturando entre os mais sabidos e evidentes, de modo a não se ter de a todo momento fazer ressalvas e notas explicativas.

³⁸ Ver SCHMIDT, J. *What is Enlightenment?* Cambridge, Cambridge UP, 1996.

tribunal da Razão para ganhar o sincero respeito que a razão concede apenas aos quais foram capazes de resistir ao teste do exame livre e público³⁹.

Kant fala ao fim de *Resposta* que a natureza desenvolveu o germe do pensamento livre atuando “em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com o que este se torna capaz, cada vez mais, de *agir de acordo com a liberdade*), e finalmente até mesmo sobre os princípios do *governo*, que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é *mais* do que simples *máquina*, de acordo com a sua dignidade” (*Resposta*, 116). São lançados em jogo *conceitos chaves* como os de *liberdade, igualdade, autonomia da razão, espaço público*; conceitos que não podem ser apreciados separadamente, pois só ganham sentido e só provêm sentido quando compreendidos enquanto uma rede articulada e dependente entre si, como parte de uma arquitetura-em-movimento. Todos estes conceitos estão fundamentados na *Crítica da razão prática* e ao longo de textos anteriores e posteriores a ela vão sendo desenvolvidos, o que confirma a percepção da existência de conceitos congêneres e necessários⁴⁰; tais conceitos compõem o processo do Esclarecimento, como deixa clara a citação acima. Por fim, quero me remeter ao início da análise deste texto, onde se ressaltava o fato de ele ser parte integrante de uma revista mensal; mais acima citava a fruição do ambiente intelectual alemão em publicações e sociedades, academias e universidades. Aos poucos vamos montando o contexto intelectual em que Kant está em cena. Aos poucos as dicas dispersas tornam-se elementos chaves desta *démarche*.

No mesmo ano, meses antes, é publicado *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, texto que segundo muitos, inaugura e sintetiza, ao lado de *À paz perpétua*, a Filosofia da História kantiana - o que até agora me parece uma idéia deslocada, pois se ela é verdadeira na França e na Grã-Bretanha, não se pode transladar os conceitos e apropriações sem antes aplicá-lo com todo cuidado a outra realidade; e neste caso há um complicador, um bom complicador, que é o fato anunciado no ensaio *Resposta* de que aqueles homens do último quartel do século dezoito estão pensando acerca de seu presente, de sua condição histórica. Dentre as

³⁹ Cf. Prefácio à primeira edição de 1781 da *Crítica da Razão Pura* A 5n.

⁴⁰ Depois de justificados sua pertença à ontologia metafísica, esses conceitos serão já subsumidos como parte da natureza humana.

muitas conseqüências que se pode colher deste dado analisando o texto kantiano e seus contemporâneos através de periódicos ou de publicações da mesma época – onde novamente ressalto o forte dialogismo presente nesta geração – uma delas, a que é mais cara à pesquisa, é o *caráter auto-reflexivo e crítico de sua própria atualidade e historicidade*.

Depois da leitura de *Esclarecimento*, “Sobre o insucesso de toda tentativa filosófica em matéria de teodicéia”, “Começo conjectural da história humana” e *À paz perpétua* é difícil encontrar um princípio que ordene toda a história humana desde sua origem até seu destino como as filosofias da história do século XVIII costumam fazer. É verdade, contudo, que as primeiras linhas de *Idéia* deixam margens de vantagem a esta perspectiva – “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 determinados por leis universais” (*grifo do autor, Idéia: 3, #1*); soma-se a esta primeira constatação a conceitualização de uma *natureza humana segundo um acordo patológico – representado pela idéia de insociável sociabilidade* – que revela as inclinações naturais do homem e o *fi condutor* da natureza em vista do *aperfeiçoamento do homem e da Constituição civil*. A tentação é grande de se convencer e se deixar levar pela forte impressão que o texto causa, ademais que o admitimos em acordo com as perspectivas de sua época. Mas, como disse, depois daquelas leituras não é mais tão simples assim. E a própria *Idéia* ganha novos contornos⁴¹ que entendem que aquele ‘acontecimento natural’ e as ‘leis universais’ que determinam a ação humana *não* podem ser interpretados como pertencentes a uma ordem da ciência natural, passíveis de um princípio – conforme Newton – que determina hoje e sempre toda ação humana independente de tempo e espaço.

O ponto que está em jogo e se desenrolará por duas décadas ainda deve ser bem entendido em conjunto com outros textos: se há uma natureza humana e uma

⁴¹ Devem ser ao menos citados alguns trabalhos atuais que fornecem argumentos que sustentam esta dúvida ou apontam para alternativas, são eles: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Perspectiva, 2001; FOUCAULT, M. “O que são as luzes”. Em: *Ditos e Escritos*. v.2 (col.) Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000; FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000; KOSELLECK, R. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Contraponto/ed.UERJ, 1999. LÖWITH, K. *The*

determinação universal, elas não estão submetidas a leis da mecânica e presas a um sistema fechado e totalmente entendido pela razão humana, como são os negócios da ciência física e da matemática. Em uma palavra, a chave que articula toda esta estrutura dinâmica, esta *arquitetura-em-movimento*, é outra que a ordem cosmológica, o cálculo determinante ou a Palavra divina, mas a moral: ela representa esta natureza humana e fundamenta em leis universais. Este princípio é deduzido da condição livre (livre arbítrio) e racional de todo ser humano; a *moral torna-se a pedra de toque de toda ação humana: ela é seu princípio, orienta-a e é seu fim*. É deste nó, que Kant progride na dedução da melhor forma de governo, da necessidade de formação de um espaço público de discussão política e de uma Constituição jurídica. São esses conceitos que, por fim, orientarão o pensamento acerca da História e, como ficará evidenciado, divergem de toda possibilidade de um sistema fechado, pré-concebido e já sabido. O ponto em questão é considerar a moral e os conceitos dela derivados (liberdade, igualdade, finitude), através da razão, como um dado preso a natureza humana.

Do ponto de vista da razão prática, a ‘idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita’ é uma *exigência crítica* para o historiador-filósofo, aquele que é capaz de vislumbrar o fio condutor da história, “o propósito da natureza” em meio ao caos dos acontecimentos; mas é também uma *exigência ética* do posicionamento do homem *no* mundo. Uma tarefa para qual devemos nos voltar e buscar alcançá-la, o ponto de vista cosmopolita em cada juízo, em cada ação pública, mesmo conscientes de que o sentido da história nunca é claro para um indivíduo, pois desenvolve-se em vista da espécie e das gerações.

A possibilidade de um historiador-filósofo escrever uma tal história “segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo se ele fosse adequado a certos fins racionais – tal propósito parece somente poder resultar num romance” (*Idéia*, 20, #9). O princípio pelo qual se compreende a história é que deve mudar, ela não deve servir de exemplo para as ações do futuro e do presente, tampouco deve submeter-se às vontades dominadoras e colonizadoras de sistematização e cálculo do espírito

meaning of history. Chicago: Chicago U.P., 1957. PROUST, F. *Kant: le ton de l'histoire*. Paris: Payot, 1991.

científico. *A história torna-se moral: ela é a história da liberdade humana*. Em Kant, a história é concebida na forma de uma Ética que “desenvolve um critério para avaliação de toda história humana a partir de suas possibilidades racionais. Filosofia da História e Ética encontram-se em íntima relação, na medida em que a própria História passa a ser compreendida como história da liberdade humana”⁴². Uma *História universal do ponto de vista cosmopolita* e *Um projeto de paz perpétua* não se tornam assim quimeras, mas princípios regulativos para as ações políticas e para orientação do pensamento do homem (princípios que também constituem ontologicamente o homem) e *Filosofia da História* já recebe outras colorações.

Consideremos agora o elo entre Filosofia da História e História da Liberdade. A questão do romance será levantada para contrapor conjectura e documento, ficção e história. A comparação da escrita da história a um romance ou a uma ficção não constitui uma eventualidade ou uma casualidade textual como se fosse apenas uma imagem que acusasse o descrédito da narrativa histórica que se quer empiricamente verdadeira. Esta problematização está presente já em *Começo* na dúvida sobre a possibilidade de se escrever uma história dos começos da história humana, conforme a narrativa religiosa ou científica. Entretanto, o que Kant alega é que para se pensar numa história moral do homem, devemos partir das *disposições naturais* no homem. As conjecturas não almejam um estatuto de narrativa real, elas servem de guia para uma história, decerto diferente da filosofia da natureza, que visa a história originária. Kant deixa claro que o proposto é uma história originária da liberdade, que parte de conjecturas – que é diferente de arbitrariedade; já uma história do *progresso* da liberdade não pode ser fundada senão em documentos (cf. *Começo*, 503/4), pois inferir um progresso efetivo necessita de uma confirmação de que as ações humanas caminharam em acordo com aqueles princípios da liberdade e da moralidade. Nesta obra, o autor realiza uma incursão no método de como avaliar este desenvolvimento originário partindo da análise de, segundo ele mesmo, uma história fictícia mas que serve de amparo, de baliza, para pensar a história da liberdade humana.

Enquanto exemplo do domínio da Razão sobre os instintos como critério para a moralidade Kant chama a atenção para uma passagem no livro bíblico da Gênese,

⁴² RHODEN, 1981, 164.

onde se sugere que os primeiros homens possuísem um instinto que selecionasse o que ele deveria conhecer e o que deveria evitar. Este instinto, enquanto natural ao ser humano, não está perdido, mas hoje ele é inibido pelo vasto uso da razão conquistado em todas as épocas. Kant fornece quatro exemplos desse desenvolvimento da liberdade: a nutrição, o erotismo, a expectativa de futuro, o reconhecimento da finalidade da natureza. São dados que estão presentes para todos os homens e marcam a submissão da sensibilidade, do conhecimento sensível ou instintivo através do controle da natureza, do corpo, do tempo e da relação com outros seres humanos. O uso da razão marca a saída do homem do paraíso e inicia a história humana, se havia tal impulso nos primeiros homens, ele existe ainda hoje, acontece que a razão foi aos poucos, e o desenvolvimento destes quatro fatores o comprova, domando-o e tomando as rédeas na conduta do homem. Mas ora, a submissão dos impulsos sensíveis pela razão é assunto dos mais importantes nessa digressão toda e aqui é apresentada de forma quase desinteressada e marginal ao texto se compararmos com a centralidade que o argumento adquirirá na *Metafísica dos costumes*; o tema está presente também de forma esparsa em *Idéia* e volta a ser central nas lições sobre Pedagogia de 1803. A conquista da racionalidade afastada dos impulsos egoístas e sensíveis marca o início da história humana, e por toda a obra kantiana este é associado ao caminho da liberdade humana. Mas Kant não deduz daí um etapismo, uma sucessão cronológica de eventos que marca a espécie; a dobra do pensamento kantiano para a filosofia da história é acreditar numa coexistência dos dois estados no homem.

Esta espiral temática respeita a mesma estratégia (a afirmação não deve ser contraditória com a ausência de sistematicidade e conclusividade em torno de tais temas) ao longo da obra kantiana. Acredito que esta forma de exposição faça parte sim de uma espécie de recurso retórico conceitual que provenha de um princípio do seguinte tipo: como não há uma base prévia e sistematizada para desenvolver um estudo ou pensamento, é necessário que se exponham certos princípios básicos com os quais se acredita valer a ação e o pensamento do homem; dependendo da envergadura e do interesse do estudo certos temas tornam-se mais evidentes. Este procedimento teórico, todavia, confirma a existência de um conjunto de idéias que

circulam entre as obras que se encaminham em direção à sua origem na razão *prática* – mesmo que não tematizada e mesmo que esta espiralidade não seja um procedimento sistemático e previamente calculado – ocorre que no desenrolar de seus textos, seu pensamento segue um desenvolvimento em torno de tais temas que nos permite acompanhá-los em sua forma dispersa e manter um olhar vigilante em sua coerência.

1.2.3

A década de noventa: Teleologia jurídica e religiosa

Partindo de uma discussão interna de conceitos da teologia, Kant em “Sobre o insucesso de toda tentativa filosófica em matéria de teodicéia”, desde o início do texto desmascara uma certa hipocrisia da teologia, em especial da teodicéia, através da afirmação basilar de que *a causa da defesa de Deus é, no fundo, a mesma causa da defesa de nossa razão*. Não quer dizer que com isso se despreze a religião; ao contrário, ocorre, antes, uma reatualização da teologia por via da dignificação da razão humana como sua verdadeira causa – talvez o objetivo de Kant seja o de preservar a fé dos homens, ou preservar sua própria fé, sobre isso não se quer especular; mas com certeza, Kant mantém a *estrutura da crença* dos homens para apresentar o sistema da razão prática em face das impossibilidades que a *Crítica da razão pura* gerou para sua justificação conceitual – a prova da existência de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade.

Assim, ao deduzir a religião como uma empresa dos homens nos limites da razão o autor de uma teodicéia deve *consentir que seu empreendimento seja levado diante do tribunal da razão sem que isso o menospreze* (cf. *Teodicéia*, 1394). O argumento contra aqueles que querem falar em nome de Deus é muito simples: dada a igualdade entre os homens, e uma igualdade que é garantida pelo uso da razão, esse tipo de informação pode ser acessado e conhecido por todos através do mesmo contato imediato que o teólogo diz ter, o que de fato não acontece. Ou seja, devem existir homens, mais capazes que os outros, que possuem intuições imediatas de toda a história humana, um conhecimento estranho à raça humana em geral e que deste

ponto privilegiado pode predizer o destino de um povo ou justificar algum evento que lhe convier. A comparação paradigmática entre a atitude religiosa e a dedução da moralidade está na exemplaridade presente no livro de Jó. Segue uma explanação sumária deste livro.

Jó sempre foi homem honesto, prudente, temente a Deus e seu mais fiel seguidor, generoso e bondoso com a família. Deus aceitando as insinuações de Satanás resolve pôr à prova seu servo. Uma catástrofe abate sobre ele, perdendo filhos e riquezas. Mas Jó não se revolta; insistindo um pouco mais, Satanás sugere que seu corpo seja flagelado com doenças terríveis, e novamente nenhuma blasfêmia é proferida. Entretanto, Jó passa a se questionar sobre os atributos divinos e sobre a atitude dos homens. O diálogo entre Jó e seus amigos que analisam os eventos, parte central do livro, estende-se pelos males e injustiças do mundo e os três interlocutores tentam convencê-lo de seu pecado, posto que Deus não age injustamente, ao que Jó nega insistentemente. Por fim, Jó evoca a presença de Deus para que os convença: Deus irrompe sob a figura de Behemoth e Leviatã punindo os detratores que ousaram falar em Seu nome e revelando Seu poder para Jó, que é imediatamente restituído daquilo que Deus o tomou em provação. Duas atitudes entram em contraste: os amigos de Jó tentam buscar razões, causas humanamente compreensíveis, como um crime ou uma vilania que Jó tivesse cometido para que a ira de Deus se despejasse sobre ele; Jó afirma sua retidão e sua devoção à Deus e mantém-se fiel a Sua suprema bondade, não se desviando do caminho do bem sustentado pela fé, apesar dos infortúnios materiais. A segunda atitude é a de resignação e respeito com a vontade a sabedoria inescrutáveis de Deus; os primeiros acreditavam poder ter acesso aos desígnios divinos e compreender, através do entendimento humano, a catástrofe que ocorre na vida de seu amigo.

Kant já em 1764 aludia a esta mesma questão, embora não a tenha desenvolvido mais a fundo naquele momento: “Essa ambígua aparência de fantasmagoria em sentimentos morais bons em si mesmos é o entusiasmo; e, sem ele, nada de grandioso foi feito no mundo. Coisa inteiramente diferente se passa com o fanático (visionário, profeta). Este é, a bem dizer, um desatinado que se supõe provido de inspiração imediata e intimidade com o poder celeste. Nenhuma

alucinação é tão nefasta à natureza humana quanto esta” (*Ensaio*, 92). A atitude religiosa revela, como que por uma brecha, seu valor na vida e sua importância no quadro conceitual que Kant constrói no interior da razão prática. A retidão de Jó dá prova de sua moralidade que é tanto mais forte quanto maior forem as adversidades que surgem pelo caminho. Quer dizer, o confronto entre as perspectivas humanas segundo as evidências do mundo material e observância aos desígnios de Deus, torna-se em Kant a exigência de independência do mundo sensível na condução da vida movida por uma força inteligível orientadora das ações dos homens. Enquanto Jó não ousava penetrar na sabedoria divina, Kant tampouco, este último transforma o que era divino em mundano, permitindo-nos o acesso a suas formas e critérios: os princípios de moralidade, autonomia e liberdade, conceitos deduzidos da razão.

A conseqüência de “Sobre o insucesso de toda tentativa de teodicéia em matéria de filosofia” – já o título não deixa crer o contrário – desdobra-se em que toda a tradição teológica de interpretação da história (que é definitivamente para Kant matéria de filosofia⁴³) está desautorizada a lançar quaisquer julgamentos ou asserções que fujam ao jugo da razão crítica. O texto aponta para uma crítica à tradição leibniziana da “doutrina do direito e da justiça de Deus” e para a conseguinte idéia de anti-finalidade do mundo sensível, que fomentam a idéia de aproximação do juízo final, dadas a injustiça e a impunidade, resultando na impossibilidade de se provar a existência de Deus a partir da experiência, frustrando toda tentativa de constituição da realidade conforme princípios divinos. Kant acaba revelando, através de um golpe muito sutil, que, tradicionalmente, a escrita da história que passa pela história do tempo bíblico, dispendo os eventos em uma linearidade que conduz até um Julgamento Final: assim se estabelece, a partir de critérios estranhos à experiência e à razão, uma valoração para as atitudes de homens ou Estados; e assim se busca justificar o passado e o presente a partir da lógica de Deus de punir ou proteger um Estado a partir de sua justiça. Kant desnuda estes historiadores *prepotentes que anunciam o fim do mundo em causa própria*. Note-se, no entanto, que Kant joga com duas vertentes do pensamento de Leibniz: a anti-finalidade do mundo e a idéia de Deus sem contrapô-las, contrariando as conclusões teogônicas: a exclusão do

⁴³ Cf. *Idéia*: #9: a História só interessa enquanto história filosófica.

princípio da teodicéia não implica na exclusão de Deus, que se mantém como fundamento metafísico da razão prática (cf. a antinomia da razão pura).

Decerto o texto definitivo sobre o tema é a *Religião nos limites da simples razão*; contudo, não escapam as intervenções igualmente decisivas contidas na *Doutrina da virtude* e em *Esclarecimento*. Partindo da autonomia da razão humana na condução do pensamento e da distinção entre virtude e coação segundo a moral, a justiça ou a religião no comportamento e na ação do homem, Kant parece tentar cercar por todos os lados as conseqüências de suas afirmações, de modo que seu princípio não soe arbitrário. À medida que as dificuldades de se justificar seu pensamento vão surgindo, o conceito ou idéia em jogo são lapidados ou superados - é o caso da associação nebulosa entre moral e estética em *Observações...* quando Kant busca através dos conceitos de belo e sublime um critério universal e racional de compreensão do comportamento dos homens, pois esse sentimento, por meio do gosto, “atua como princípio unificante da comunidade”,⁴⁴ adquirindo um papel político evidente na condução do Estado em relação ao povo quer na formação das leis, quer na elaboração de uma educação pública. Ora, em “Resposta...” e em *Idéia...* Kant esforça-se por demonstrar que não é outro o papel da moral, um sentimento ligado ao entendimento que unifica os homens de forma desinteressada – assim como a beleza - num conjunto de valores e horizontes comuns. Esta idéia será o *moto* também em *Metafísica dos costumes* e na *Crítica da faculdade do juízo*.

Se for certo que o pensamento kantiano está em deslocamento *entre* as obras como um diálogo crítico incessante entre si, é certo também que não devemos ignorar outro tipo de diálogo ou de referência representado pelo ambiente intelectual no qual ele e seus interlocutores estavam inseridos. Sabemos que a primeira parte da *Religião...*, “O fim de todas as coisas”, *Esclarecimento*, e todo o *Idéia* foram publicados na *Berlinische Monatsschriften*, publicação mensal na qual contribuíram os principais nomes da intelectualidade alemã como Kant, Karl Reinhold, Moses Mendelssohn, Hamann, Fichte, Schiller, Jacobi, Ernst Klein, por exemplo. Esta é uma entre as dezenas de periódicos universitários, particulares, societários que mobilizavam a circulação de idéias; conte-se as próprias academias oficiais e

⁴⁴ FIGUEIREDO, V. “Introdução”. Em: KANT, 1993, 15.

universidades além as muitas sociedades secretas, das quais a maioria dos intelectuais, políticos e homens públicos faziam parte.⁴⁵

Partindo dessas informações, torna-se mais compreensível o diferencial apresentado pela *inteligência* alemã neste fervoroso ambiente intelectual em relação a outras nações e centros econômica e politicamente mais avançados. Podemos supor que a trajetória intelectual de Kant seja influenciada por intervenções desses interlocutores com maior intensidade que ele próprio confessa em seus textos. São raras as vezes em que Kant objetivamente se refere a algum autor ao elaborar ou contestar uma idéia; em geral, os escritos em resposta a alguém só são revelados quando compõem parte mesmo do interesse de Kant – assim é na *Doutrina do Direito*, em *Teodicéia*, em *Idéia* ou em *Teoria e prática*, onde dedica capítulos em ‘resposta ao professor Garve’, ‘contra Hobbes’ e ‘contra Mendelssohn’.

Neste texto de 1793 (o autor chama de tratado), Kant, outra vez, trata da possibilidade de se pensar a idéia do estado cosmopolita na relação íntima da moral com a política. Para tanto, mobiliza conceitos elaborados na primeira e segunda Críticas de forma a dar legitimidade a esta idéia e desvencilhá-la da acusação de quimera, como algo apenas pensável, mas não realizável, algo que vale na teoria, mas não na prática.

Kant define teoria como “um conjunto de regras práticas quando estas regras são pensadas como princípios numa certa universalidade” e prática, “a efetuação de um fim conseguida como adesão a certos princípios de conduta representados em sua generalidade” (*Teoria e prática*, 57). Aqui, como em muitos outros lugares, a intenção de Kant é a de afirmar a realidade objetiva das idéias da razão prática, precisamente, a do conceito de dever: a mobilização das Críticas não tem outra causa senão a de fundamentar este conceito a partir da passagem permitida pelo julgamento da razão em vista de um fim. Ocorre que este fim – a liberdade - não é aceito pela razão pura, pois a excede em suas categorias; entre os dois é necessário que haja um critério, um julgamento, que decida se um objeto, uma experiência é caso ou não de regra. Destas colocações, e permanecendo no interior dos limites da razão, chega-se a uma determinação que orienta a condução do pensamento: *o fundamento do juízo é*

⁴⁵ Ver: RINGER, 2000; SCHMIDT, 1996; e KOSELLECK, 1999.

um fim prático, este por sua vez só ganha sua materialidade subsidiado por um princípio da razão teórica, da razão pura, que o livra da particularidade e lhe confere a generalidade exigidas do conceito.

O tratado é dividido em três partes representando os três pontos de vista que “o homem de bem, que sentencia tão ousadamente sobre teorias e sistemas, costuma avaliar seu objeto” (*idem*, 60): como homem privado, como homem político, como cidadão do mundo; a relação ente teoria e prática acompanhará esta divisão e será apresentada em referência a cada um destes pontos de vista respectivamente na moral em geral, na política e no gênero humano. O percurso de Kant resume-se na tentativa de demonstrar a *unidade entre moral e política a partir do projeto cosmopolítico*, que envolve uma origem comum da moral no ambiente privado e no domínio da relação entre os indivíduos em uma comunidade. Com isso quero afirmar que o “ponto de vista” a partir do qual Kant nos fala sobre este trajeto possui um duplo caráter: é o lugar de onde se olha e é o horizonte mirado. Não se trata de uma escatologia ou de uma linguagem teleológica onde há um ponto de chegada já sabido e estabilizado pela experiência ou pela razão como “o Estado cosmopolita”, mesmo porque este Estado refere-se igualmente à uma determinada conduta do homem, à sua condição de cidadão do mundo, o que por sua vez o distingue das ‘Utopias’ dos séculos XV e XVI – ainda que mantenha seu elemento crítico.

Na primeira parte do tratado, Kant investe contra as críticas recebidas por parte da tradição que acredita numa moralidade interna ao indivíduo, quem deve ter a felicidade como o móbil de sua conduta. Para Kant a moral se pauta por princípios públicos e a conduta do homem deve respeito a ela unicamente, sem se importar com outras determinações – note-se, contudo, que para Kant *a lei externa deve ser desde já um produto da aquiescência de todos os cidadãos em respeito a lei moral* - em vista da vida em comunidade. Na segunda parte, Kant dialoga com Hobbes acerca da relação da teoria à prática no direito político tendo como eixo a idéia de contrato social. O filósofo alemão contesta a imposição de uma legislação diferente da republicana, posto que apenas esta garante a *igualdade entre todos os habitantes* – consequência direta do postulado prático em que todos os homens devem ser um fim em si e que está na constituição assim representada. O terceiro e último capítulos do

tratado levantam-se contra aqueles que não crêem no melhoramento da espécie: “vede apenas a sua volta o que realmente acontece” (Mendelssohn *apud* Kant: *Teoria e prática*, 96), estes apostam que a experiência lhes informe sobre o progresso e sobre a história. Os empiristas não *compreendem a História em perspectiva da espécie e das gerações*, portanto a humanidade é sempre a mesma, oscilando no tempo, mas conservando o mesmo nível de moralidade, virtude, vício e felicidade. Para Kant, ao contrário, basta avaliar o esforço dos homens em luta com as contrariedades do tempo e legando à descendência uma vida melhor que já é possível acreditar num *caminhar da humanidade em direção a um estado melhor* – e Kant arrebatava afirmando a pura moralidade deste princípio, pois as gerações nunca estão presentes para desfrutar de suas ações e melhoramentos, sendo então uma benevolência desinteressada o que move os homens.

Chamo a atenção para as três relações em jogo: moral, política, cidadania cosmopolita. As três objeções que Kant levanta são contra a tradição viva na Alemanha nas escolas e na política. A sistematização da política em princípios morais obedece tanto os propósitos de Kant acerca da sua teoria do conhecimento na relação das três Críticas e revela suas implicações políticas com bastante evidência. Cabe avaliar com maior profundidade de que forma se estabelecem essas relações simbióticas entre os textos políticos, jurídicos, antropológicos e os de teoria.

Kant importa-se com o aspecto de o homem dedicar-se à constituição de um Estado, por conseguinte, da paz perpétua, pois desta forma o homem se mostra, apesar da experiência ou da efetividade de seus planos, *ser digno* da cidadania cosmopolita. Kant deduz estas afirmações a partir do mesmo princípio que na *Crítica da razão prática* condena as doutrinas que apontam a felicidade como o móvel da conduta humana, como *fim* da liberdade: não pode haver um princípio material, sempre contingente, preso à condição espaço e tempo como orientador da ação humana; o que a razão prática demanda são *princípios formais* que tornem o homem digno de felicidade sem a garantia mesmo que isto acontecerá. O princípio tem de ser tal que apesar de não conter nenhuma determinação material, não seja também vazio (acusação comum a Kant), ele deve orientar a partir de uma idéia da razão que quando aplicada ao mundo o homem a aprove como a melhor forma de garantir sua

felicidade sem ofender a possibilidade de felicidade do outro. Existe uma relação entre as determinações da liberdade do homem na segunda crítica e a idéia de um Estado cosmopolita ou o projeto de paz perpétua que se mostra necessária.

Apesar de Kant não expressar abertamente, a *estrutura retórica e o ponto de vista cosmopolita* coincidem mais de uma vez entre os escritos político-jurídicos e os da filosofia prática. A História respeita esta arquitetura. Vemos, a cada vez, os nós dando voltas: daí virá sua própria saída.

Em *A Religião nos limites da simples razão*, Kant desenvolve uma intuição já apresentada em *Teodicéia* que concerne a um certo travestimento da sacração de Deus como sacração da razão humana, processo que se dá pela necessidade de circunscrição do conhecimento das coisas do mundo como conhecimento meramente humano, i. e., que pertença às regras deste mundo e não de outro. O pertencimento a regras, entretanto, não significa estar preso necessariamente a uma lógica causal que reduza os fenômenos no mundo a fórmulas matemáticas e crie uma física dos assuntos metafísicos, como a religião, por exemplo. Gérard Lebrun⁴⁶ lembra que a teologia-física, defendida pelos teólogos, buscava dar conta dos fenômenos do mundo criando um híbrido entre vontade divina e física teleológica – próprio das ciências naturais daquele século pós-Newton -, sem exatamente tornar explícito este processo⁴⁷, de modo a tornar possível encontrar uma linguagem humana que pudesse tornar clara a finalidade da Criação. Também Reinhardt Koselleck (1993 e 1997) em seus vários textos acerca do sentido do tempo histórico observa que uma forma de dar significação ao tempo de modo que seja possível aos homens apreendê-lo fazia parte de uma estratégia de poder do Antigo Regime, e a crença de um tempo regido pelo Juízo Final permitia àqueles que fossem aptos a ler a História predizer o futuro de um Estado ou de um povo baseado nos exemplos fenomenais apresentados no presente e no passado de acordo com uma lógica seqüencial de eventos pré-determinados pelas profecias e livros sagrados.

⁴⁶ LEBRUN, G. “A terceira crítica ou a teologia reencontrada”. Em: *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

⁴⁷ Diz-nos Kant em sua *Crítica da faculdade do juízo*: “a teologia física é uma teleologia física mal compreendida”, #85, 282.

Kant não cede a esta tentativa de conhecimento do supra-sensível, pois a identifica com a própria teleologia natural, não havendo nenhuma ruptura ou diferença mais essencial entre físicos e teólogos nesse sentido, apenas que os últimos buscavam estender sua lógica para além da natureza mecânica. Para o filósofo, o interesse na religião está na doutrina que a guia segundo seu acordo com a razão. A chave da qual parte sua leitura da religião é a *relação entre livre arbítrio e a natureza humana tendo como mediação a moralidade*. Interessa a Kant de que forma as disposições dos homens para o bem ou para o mal relacionam-se, por um lado, com máximas das leis morais estabelecidas livremente pela razão e, por outro, com a natureza humana. Os dois caminhos encontram-se no interior da doutrina religiosa⁴⁸, seja pela vontade de criação de uma nação de Deus sobre a Terra, conseqüentemente a reunião de povos em comunhão, seja pela orientação da ação do homem entre o bem e mal.

A hipótese do mal radical na natureza humana ou a crença na co-habitação do princípio do mal e do bem servem de termos comparativos para a afirmação do princípio da moralidade nas ações humanas. Geneticamente ligados ao princípio da moralidade estão os conceitos de liberdade e racionalidade – tríade que acompanhará toda digressão que envolva a razão prática. Para Kant não se trata de buscar esses princípios na experiência empírica, a afirmação de um princípio moral na humanidade mobiliza princípios *priori*, como já dito. Recentemente, diz Kant, surgiram filósofos e pedagogos com a “opinião heróica” oposta ao da progressiva danação da humanidade, i.e., com a crença no melhoramento, no caminhar de um estado de guerra à paz, do mal ao melhor ou

⁴⁸ Cabe dizer que, embora Kant dedique-se a leitura da Bíblia e da religião católica como eixos de sua crítica da religião, o protestantismo e religiões orientais como o budismo e o brahmanismo são considerados pelo autor em algumas esparsas passagens – o que revela um interesse de Kant na doutrina religiosa *em geral*, na medida que tratam sempre da extensão do conhecimento humano às regiões do supra-sensível. Conforme atesta-nos a abertura de *Religião* onde Kant considera a teologia “em certas regiões da Índia” próxima a nossa em relação a contagem do tempo: lá e entre os cristãos a aproximação do fim do mundo e a idéia de que *agora* vivenciam-se os últimos dias fazem parte de suas doutrinas. Um breve comentário de Kant ao que ele considera irresponsabilidade dessas interpretações resume bem a crítica à essa concepção do tempo e por extensão, à concepção de História tradicional em seu tempo: a perda do paraíso e da era de ouro implica numa queda acelerada em direção ao mal “que agora (e esse ‘agora’ é, contudo, tão velho quanto a história) nós vivemos os últimos tempos” that now (and this ‘now’ is, however, as old as history) we live the last days]. *Religião*, 45. Segue uma nota dos tradutores acerca do contato de Kant com a filosofia e a religião orientais.

“que ao menos haja no ser humano a predisposição de mover-se nessa direção. Mas decerto, se a matéria é bem ou mal *moral* (não apenas desenvolvimento na civilização), eles não tomaram essa perspectiva da experiência, pois a história de todos os tempos atesta fortemente contra isso” (*Religião*, 45).

Existe um acordo ou desacordo entre o livre-arbítrio e a vida em comunidade dos homens? existe acordo ou desacordo entre a estipulação de uma máxima má para a ação humana e possibilidade da espécie ser orientada pela moral? Vejamos: há na natureza humana algo que implique na aproximação dos homens, ao menos como um primeiro passo, para a tal formação de um povo de Deus? Para Kant sim, e desde *Idéia*, e depois em *Paz*, é afirmado o princípio natural no homem da *insociável sociabilidade*, segundo o qual os homens, apesar de terem impulsos egoístas e de, a princípio, se afastarem da convivência com outros homens, são forçados a viver em comunidade, primeiro por uma imposição geográfica que fez com que a Terra fosse finita e os homens ao se deslocarem por ela, necessariamente se encontrassem; segundo, se são os impulsos egoístas e individualistas que movem o homem, é permitido pensar que Hobbes tem razão ao afirmar o estado natural como o da guerra de todos contra todos. Kant, porém, não segue a dedução do filósofo inglês e conclui, do estado de natureza, que para garantir a vida segura de si mesmos (pois estão no mesmo estado dos animais), ou melhor, para se livrarem do estado de natureza, a natureza humana estabelece um *acordo moral*, garantido pela razão (dado que naturalmente os homens são racionais), de limitação da natureza humana *neles* em nome de um estado regido pelos princípios deste acordo, ou seja, por *leis que presidam a ação do homem para além de sua natureza*. Cf. Kant: “a saída do homem do paraíso que sua razão o apresenta como a primeira estação da espécie não significa outra coisa que o trânsito da crueza de uma pura criatura animal para a humanidade”, ou a moralidade (*Começo*, 511). O estado natural transmuta-se em estado moral, pois baseado nos princípios que orientam os acordos – não confundir com a formação de princípios que orientem a ação e a delimitem, esse é mais o papel do dogmatismo,

que prescreve um conjunto de leis positivas para o homem. Segundo a interpretação kantiana, a formação desse *estado moral* do homem só é possível por conta da manutenção do livre-arbítrio, da manutenção da *liberdade* no exercício da razão.

É justamente a partir deste raciocínio contido em *Religião* que é permitido especular sobre a determinação das ações humanas ou de suas predisposições quando orientadas para o *mal*. De outra forma, o resultado seria uma nova dogmática onde se minorizaria o papel do homem, ou se pressuporia uma ausência completa de critérios na sua ação, de orientação moral indiferenciada, o que reduziria a capacidade de reflexão do homem a um estágio desprovido de *razão*.⁴⁹ Entenda-se por *razão* a faculdade que Kant deduz ligada à liberdade e à moralidade, ou seja, não é permitido confundir razão com pensamento ou inteligência. Admite-se que o homem, mesmo em seu estado natural, possua inteligência e mesmo faculdades avançadas do entendimento teórico; o que nada garante o livre exercício da razão moralmente orientada.

No prefácio à segunda edição Kant estabelece duas esferas de pensamento, a *revelação* e a *religião da razão*, onde a primeira é uma esfera de fé mais larga que envolve a segunda, mais estreita; sendo assim, a *revelação* compreende também a pura *religião da razão*, enquanto, ao contrário, a última não pode fazer o mesmo em relação ao que se apresenta como histórico na *revelação*. *A tarefa do filósofo* é manter-se no círculo interior com um mero interesse na razão (segundo princípios *a priori* e simultaneamente apartada da experiência); desta condição ele pode garantir à religião, enquanto doutrina de conhecimento, um lugar nos quadros da razão. A proposta é “começar de alguma dita revelação ou similar e, abstraindo da pura religião da razão (na medida em que ela constitua um sistema em si mesma), elevar fragmentos dessa revelação, enquanto um *sistema histórico*, a conceitos morais, e ver se isso não leva de volta ao mesmo *sistema racional* puro da religião [do qual havia abstraído]” (*Religião*, 40).⁵⁰ A metáfora espacial permite cogitar que desta feita ele

⁴⁹ Também encontramos em *Esclarecimento* a relação entre religião e uso livre da razão em seu imbricamento político mais explícito.

⁵⁰ “[I can also make this experiment, namely,] to start from some alleged revelation or other and, abstracting from the pure religion of reason (so far as it constitutes a system of its own), to hold fragments of this revelation, as a historical system, up to moral concepts, and see whether it does not lead back to the same pure rational system of religion [from which I have abstracted]”.

pretende estabelecer o *lugar de onde se fala* em geral e acerca da religião especificamente. Se se trata da teologia bíblica, na qual o teólogo julga a partir do livro e assume a autoridade do conhecimento da palavra de Deus pela própria enunciação desta palavra a partir de uma instituição publicamente reconhecida, e com a autoridade que a tradição e a política a legam numa dada sociedade; ou se se trata da teologia filosófica na qual os enunciados religiosos são examinados a partir da ciência. O problema de Kant é considerar até que ponto o sistema religioso baseado em *revelações* e *profecias* coaduna-se com um sistema racional prático. A necessidade de especificação do lugar do discurso para Kant na *Religião nos limites da mera razão* possui um objetivo claro: não permitir a interferência irresponsável de uma autoridade sobre a outra (da religião na ciência, p.e.), por conseguinte, garantir a legitimidade do tribunal da crítica também em assuntos que fujam da pura razão, i.e. também em assuntos do supra-sensível, dogmatizados pela metafísica tradicional, avaliados não de acordo com seu conteúdo, mas com sua forma-lógica, em seu acordo com a razão.

1.2.4

Fim e origem da história: o projeto de paz perpétua.

Um dos critérios pelos quais Kant elege a religião como guia para sua reflexão acerca da filosofia prática é a generalidade, na espécie, de suas representações sobre o espaço supra-sensível; entre estas representações estão as especulações acerca da eternidade da alma “entrelaçada surpreendentemente com a razão humana universal, pois se encontra, revestida de uma ou de outra maneira, em todos os tempos, entre todos os povos capazes de raciocinar” (*Fim*, 154). Desta reflexão Kant deduz a moralidade da idéia de eternidade: o *fim de todas as coisas*, não tem origem no raciocínio físico do tempo, mas sobre o curso moral das coisas no mundo, não teoricamente conceituáveis para nós.

Neste texto, *O fim de todas as coisas*, Kant lança duas questões fundamentais, duas questões genealógicas que ajudam a esclarecer através de uma fundamentação na filosofia prática o princípio da moralidade como decorrente de uma análise da

doutrina religiosa, esta entendida como orientadora da contagem do tempo humano e, assim sendo, da contagem da História. Vamos a elas: “por quê os seres humanos esperam um fim do mundo? E se isso é concedido a eles, por quê este deve ser um fim terrível (para grande parte da raça humana)?” (*idem*, 162).

Sobre a primeira questão Kant parece realizar uma analogia entre a vida individual e a vida coletiva da espécie, argumentando que os seres humanos são adequados pela razão a um objetivo final de sua existência no mundo (aproximando-se de uma certa teleologia presente na *Crítica da faculdade do juízo*, que já não é mais a *teologia física* que Lebrun chamava atenção, mas a idéia de uma *finalidade sem fim*,⁵¹ próxima daquela já citada nas *Observações* de uma beleza desinteressada, que ali acabávamos por aproximá-la da moral, como exposto na *Metafísica dos costumes*: um interesse desinteressado da razão – aqui também parte-se da convergência entre espécie e indivíduo, da indissociabilidade destes dois conceitos para a filosofia prática), que lhe confere finalidade.

Já o segundo ponto recai sobre uma observação histórico-antropológica. Kant nota que em diferentes povos e tempos, sábios e filósofos não hesitam em comparar a Terra, a vida mundana em geral, com elementos repugnantes e adversos, com algo a ser evitado, que a natureza humana é corrompida a ponto de não haver esperança. Talvez esta perspectiva provenha do fato de que os homens sintam o peso (o horror) de sua existência, embora sejam eles próprios a causa dele. Ao contrário dessa *démarche*, Kant contesta que o *desenvolvimento da moralidade indica um fim positivo* para os homens antes que um fim horroroso e temível. Mas como anotado na *Religião...*, e aqui repetido, são poucos os filósofos que acreditam na fé heróica da virtude e no melhoramento da espécie, menos por considerá-la um devaneio ou uma quimera como era a opinião comum acerca da idéia de paz perpétua, mas por um forte peso da tradição religiosa e literária nesse sentido ligado a manutenção deste discurso em vista de privilégios das autoridades que o enunciavam.

Tal quais os discursos sobre o fim da espécie humana não encontraram acolhida na opinião dos intelectuais, não havia autoridade alguma que pronunciasse o

⁵¹ O conceito, proveniente da religião, da idéia de que o bom cristão é um amigo da humanidade que age por amor a todos, e assim a si próprio enquanto humanidade nele mesmo, é importante e aparece em sua derivação moral e estética explicitada e sistematizada em textos do próprio autor.

interesse na paz perpétua entre as nações da Terra e menos ainda a que realmente acreditasse nos acordos de paz selados entre elas. Kant tem em vista as alianças de nações, a formação do Código de leis prussiano em 1794 e os convencionais tratados acerca da paz⁵² na Europa quando fala da unidade em uma federação dos povos. Reconhece, contudo, que a possibilidade de uma paz duradoura colocaria em risco uma importante fonte de renda dos Estados oriunda da mobilização em torno da expectativa sempre iminente de *guerra*; dela provêm a dívida pública, os empréstimos internacionais, o comércio de armamento, impostos extraordinários, a movimentação da indústria bélica interna e a pilhagem – mananciais que operam em todos os Estados, daí que nenhum deles ouse tomar a iniciativa do estabelecimento da paz e cumpra uma das principais exigências de Kant neste sentido, apresentada com todo o vigor em 1784 na *Idéia*, e estabelecida em *À paz perpétua*, referente a suspensão imediata dos preparativos para a guerra, que acaba sendo mais nocivo para as finanças públicas e para o povo do que a guerra mesma.

Kant procede ao título *À paz perpétua* o seguinte dizer: *um projeto filosófico*. Alguns subtítulos são esclarecedores do texto, alguns vão mais longe e chegam a dar claros indícios do pensamento do autor e do destino da obra: ‘*uma contribuição à patogênese do mundo burguês*’, ‘*a crítica da crítica crítica*’, ‘*como filosofar com o martelo*’ ilustram as possibilidades de, uma vez ligados ao contexto (Koselleck), ao autor (Marx) e ao livro (Nietzsche), darmos peso ao que nos dizem as primeiríssimas impressões de uma obra. Não é de menor importância ou casual que o autor inclua o termo ‘projeto’, aliás, pouco em Kant tem finalidade retórica (em seu sentido negativo que hoje empregamos), jogo de palavras para impressionar o leitor ou imagens hiperbólicas que atraíam o grande público ou provoquem a polêmica livreira. O trecho seguinte complementarà a discussão como uma nota de tradução.

O título original da obra, como consta na referência bibliográfica completa, é *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. Curiosamente, entretanto, não são

⁵² Na apresentação à *Toward perpetual peace* em *Practical Philosophy*, p.313, lemos que projetos de paz perpétua e a crítica em torno deles estiveram em voga desde 1713, quando o Abade de s. Pierre, secretário do congresso de Utrecht, publicou seu *Projet de paix perpetuelle en Europe*. Entre seus entusiastas e críticos encontram-se Voltaire, Rousseau, Leibniz, Frederico II. Diferente desses espectadores, Kant não concorda com a expectativa de que a paz seja possível de acordo com a

raras as traduções que, sem maiores explicações, omitem a preposição inicial *zum*, que em nossa língua significa ‘em direção a’, ‘no sentido de’, ‘em vista de’, podendo ser traduzida por ‘à’ ou, de forma menos elegante por ‘para’⁵³; omitem também o subtítulo da obra *Um projeto filosófico*. Não possuo material documental que possa guiar uma explicação pontual para a tortuosidade da tradução deste título especificamente - o que considero ser de grande importância para se avaliar a recepção do texto kantiano e a tradição criada por ele. Podemos conjecturar (no sentido kantiano acima exposto) que a idéia de paz, no primeiro decênio do século XIX tornava-se ou indesejável ou anedótica. Segundo o filósofo Roberto Romano, acerca do texto kantiano “À paz perpétua”, “a vida humana coletiva é projeto, *Entwurf*. Não é dada *a priori*. (...) O desenho interno – figura interior, projeto, *Entwurf* – deve servir como modelo para as formas de nossos atos, pelos quais modificamos a superfície visível do mundo”⁵⁴ Durante as décadas seguintes não foi diferente o panorama belicoso dos campos europeus – e a partir da segunda metade deste século, campos e mares dos continentes asiático e africano experimentaram uma boa dose da guerra perpétua que se tornaram as relações internacionais e comerciais entre os Estados europeus. Então, publicar um título que carregasse em si a idéia de um projeto, ou seja, um plano a princípio realizável, só poderia soar a ouvidos duros como um devaneio, uma divagação onírica que se referisse, talvez, a um passado distante ou quem sabe a um futuro edênico. Por outro lado, ou talvez seja melhor dizer, por uma derivação da situação vivida pós-revoluções americana e francesa, o avanço das relações capitalistas e a afirmação dos ideais burgueses liberais, a tradição que se anunciava já na segunda e terceira décadas do século com Tocqueville,

experiência e prudência dos príncipes europeus até o momento. Crê, no entanto, que uma liga – na forma de uma confederação – seja possível, como deixa claro ao longo do referido livro.

⁵³ As opções em inglês ‘toward’, em espanhol ‘hacia’ e em francês ‘vers’ são os correlatos satisfatórios.

⁵⁴ Roberto ROMANO. “Ensaio para um posfácio”. Em: GUINSBURG, J. (org.). A paz perpétua. Um projeto para hoje. São Paulo: Perspectiva, 2004. Em tempo, resalto a feliz surpresa que foi a publicação desta coletânea, em fins de 2004, que evidencia a afinidade de nossos olhares sobre o problema revelado já nos títulos e ao longo das discussões perpetradas por Jacques Derrida, Anatol Rosenfeld, Roberto Romano, incluindo ainda uma introdução de Jacó Guinsburg, todos tendo como centro a nova tradução de *À paz perpétua* feita pelo organizador.

Clausewitz, Hegel e Marx acabou por criar, por diferentes razões, impedimentos, políticos e acadêmicos que tornavam os textos kantianos não mais que *romances*⁵⁵.

A escrita da história havia tomado outro rumo: a esmagadora análise social, a proeminência da guerra interna entre raças e classes e da guerra externa, a busca por evidências históricas de soberanias nacionais e de tradições que garantissem alguma superioridade criava como que um veto a um projeto que, por conta mesmo do desenvolvimento da reflexão das ciências humanas no período (1795), não deixava evidente tais exigências. Uma segunda hipótese é o caráter assistemático e inconclusivo dos textos kantianos que o torna pouco querido para os grandes sistemas teóricos e as grandes narrativas históricas que compreendem presente, passado e, principalmente, o futuro dos homens ou da nação das filosofias da história do século XIX (Marx, Hegel, Comte). Intimamente ligado a este critério, da análise social (que torna o trabalho um problema filosófico), notemos que ele anda *pari passu* com uma vertente política que guiará os assuntos internos, inclusive, talvez especialmente, os acadêmicos e científicos; trata-se de uma invenção de fins do XVIII e desenvolvida com vigor até os dias de hoje, o nacionalismo. Ora, não é necessário muito esforço para percebermos o beco em que o pensamento kantiano se encontrava: onde teria lugar num mundo fechado em bandeiras e trincheiras a idéia de “um ponto de vista cosmopolita”, “uma confederação das nações”, “a paz perpétua”, “a cidadania mundial”...?

Trazendo o problema para as sendas da historiografia, tenta-se evitar o equívoco de tomar a recepção pela produção. Em 1795, ano de escrita do texto, o rei da Prússia Frederico Guilherme II recuou da guerra da Primeira Coalizão contra França e, em abril deste ano, consumou *em separado* das outras nações a Paz da Basiléia com o governo revolucionário de França.⁵⁶ A motivação de Kant imediata é sem dúvida este evento, entretanto a tradição de tratados e projetos de paz eterna não é nova. A análise de tais tratados conclui que, no fundo, eles contêm em si elementos

⁵⁵ A falta de critérios documental de análise empírica como que anulavam a utilidade ou seriedade do texto kantiano que se dedicava à política e à sociedade.

⁵⁶ Cf. GREGOR, introdução à *Toward perpetual peace: an philosophical project*, em: KANT. *Practical philosophy*. (org.) Mary GREGOR. Cambridge: Cambridge U.P., 1996, p.313.

para uma guerra futura: as evidências estão na manutenção dos exércitos⁵⁷ permanentes, na contratação de mercenários, na intervenção ‘diplomática’ em negócios internos de outros Estados, na resistência dos Estados despóticos em estabelecerem constituições civis e republicanas que prevejam direitos iguais para todos os cidadãos, na censura aos filósofos e pensadores que tornam públicos seus pensamentos e na permissão da existência de sociedades secretas influentes nos negócios do Estado... estes são alguns dos temas levantados pela obra que inviabilizam a existência de um estado de paz. Ou seja, não é preciso ir até o século XIX para se perceber as dificuldades desta leitura enquanto um livro de filosofia política *sério*. A própria existência do escrito kantiano, embasado pelos outros textos ‘político-jurídicos’ funcionam como elemento de ação intelectual no meio em que é produzido enquanto complexo de ‘diagnóstico e prognóstico indicador de uma consciência política’, enquanto parte do arsenal crítico que se movia contra o Antigo Regime.⁵⁸ O espetáculo dos conceitos em cena como Koselleck expõe em *Crítica e Crise* confirma-se pela transformação da História, em Kant, numa espécie de processo forense em que a crítica aberta busca uma nova atualização das idéias entre os cidadãos seja na idéia de uma Constituição legal ou no elogio à Revolução Francesa.

A dificuldade é a própria solução do problema. O que quero chamar atenção é que a idéia de *projeto* está ligada àquela preposição *à*. As duas omissões não são coincidências editoriais. O pensamento kantiano acerca da História *não* prevê um acabamento em forma de abóbada do tempo e do destino humano. Trata-se antes de um *caminhar em direção aos princípios práticos da ação*, de uma aproximação sempre permanente e melhorada dos fins aos quais os homens estabeleceram como um *quadro universal de valores*: a república como melhor forma de governo, a igualdade entre os homens, o direito universal público, a educação pública para todos os cidadãos. Quando lançamos mão de uma idéia de futuro (em direção *à*) não está se afirmando que o ponto visado é dominado ou mesmo conhecido em sua totalidade

⁵⁷ Kant ressalta um problema da filosofia prática na idéia de exército que a sujeição do homem, em troca de dinheiro, que põe sua vida a venda; sendo antes um meio ou instrumento de outrem, do que um fim em si mesmo; este homem não pode reclamar a dignidade da humanidade em si nem querer que suas atitudes e princípios sejam elevados à ordem universal.

por aquele que o alude. Outrossim, cabe aqui a ressalva de que é de extrema importância pensar a obra integrada no pensamento mais geral do autor. Nesse caso, bem tomados os cuidados, não incorremos nos riscos abordados pelo historiador Quentin Skinner ao elencar *mitologias*, arbitrariedades comuns, criadas acerca de idéias e obras de pensadores ou Escolas; o que seria a *mitologia da doutrina*, i.e., a integração de qualquer obra ou pensamento, *a priori*, de um autor em um conjunto organizado e sabido de idéias pré-concebidas.⁵⁹ Assim, a filosofia moral kantiana não se cansa de afirmar o *caráter inconcluso do homem, da História e da espécie*; afirma também que nos assuntos públicos (da doutrina do direito) bem como nos privados (da doutrina da virtude) prevalece um limite da razão humana que não nos habilita a ter essa visão da compleição, de modo que um *caminhar em direção à* sempre se refere a uma noção de construção do caminho na medida que o homem o percorre a partir daqueles princípios morais e em vista deles igualmente.

Conclui-se daí que a *paz perpétua* não pode ser pensada como um substantivo fechado em si e conceitualmente apreendido pela experiência do qual o artigo definido ‘a’ faria as honras apresentando-a em sua essência; a opção da tradução espanhola ‘*Sobre la paz perpetua*’ iguala-se, se não piora, a conclusão anterior. Um *projeto* não supõe uma doutrina; ele apenas dá forma ao que virá a partir das expectativas do que é sem ter em conta alguma matéria, algum substantivo que defina previamente *o quê* será a paz perpétua - a bem dizer, o *quê* será o futuro. A exigência que nos impomos enquanto seres éticos é que devemos agir desta ou daquela forma, independentemente das circunstâncias; devemos exigir uma *formalidade tal das instituições públicas* que elas possam funcionar apesar de quem está em torno delas; nossa única garantia acerca do futuro é que agora nos empenhemos em ambiente privado e em ambiente público para que se estabeleçam princípios morais (públicos, universais e racionais) numa constituição civil para a organização da sociedade.

Um apêndice de *A paz perpétua* traz o seguinte título “Da harmonia da política com a moral segundo o conceito transcendental no direito público”; não causaria espécie se este figurasse na *Metafísica dos costumes* não destoando em

⁵⁸ KOSELLECK, 1999, 139.

⁵⁹ SKINNER, 1988.

intensidade e propriedade do desenvolvimento da obra nas duas partes que a compõem: a *doutrina do direito* e a *Doutrina da virtude*. O princípio em jogo é simples e foi repetido ao longo deste capítulo: a determinação das ações dos homens não pode sofrer inferência de elementos empíricos, pois contingentes e incontroláveis, nem de inclinações do interesse íntimo sustentadas pelo amor de si. Ela deve respeitar apenas uma lei incondicionada: a liberdade. A dedução racional de seu conceito implica que a determinação da vontade dos homens, uma vez que são admitidos como seres livres e racionais, seja motivada por postulados puros da razão. O passo decisivo de Kant é relacionar a determinação interna da vontade, não como espaço íntimo e privativo desligado do mundo externo, à sua aplicação no mundo, ou seja, na política. Kant, entretanto, admite a dissociação entre estas duas esferas tanto como recurso de pensamento, como objetivamente no mundo – caso em que gera a maldade e a tirania. É necessário que um homem haja conforme a lei, não que seja virtuoso – a conformidade à lei pode ser motivada pelo medo da retaliação que ela prevê aos seus detratores. A virtude sai da cena pública ao mesmo tempo que a política entra nela na figura do cidadão, por isso Kant afirma em *À paz perpétua* que uma nação de demônios seria capaz de formar uma perfeita sociedade civil. A moral não está presa mais à idéia de virtude individual nas ações privadas ou na consciência religiosa. Kant promove uma expansão em todas as direções deste conceito ao denunciar que a filosofia da história e a política não estão submetidas a estas determinações privadas da moral, que por sua vez eximia o indivíduo de qualquer atuação política positiva; a crítica kantiana infere uma relação *pública* da moral enquanto uma virtude da ação aplicada ao espaço público: enquanto ação política no mundo.

1.2.5 Metafísica dos costumes

A obra escrita em 1797 foi pensada como um sistema da *Crítica da razão prática* (1788) a ser lançado logo após esta. Seu objetivo é fornecer princípios racionais do Direito, uma metafísica do Direito que estabeleça, em sua forma, os

princípios de uma constituição que aproxime o homem de seu ideal de sociedade livre civil – a República. A questão do Direito para Kant mostra-se fundamental dado que é a base de sustentação de toda racionalidade de uma sociedade em vista da convivência pacífica e da garantia da liberdade. Uma constituição é um livro escrito por todos os cidadãos revelando os princípios sobre os quais o povo é cultivado; é o esqueleto que cada geração ocupa com sua carne e que, ao seu passar, mantém seu caráter formal - embora sofra as influências das idades que vão dando nova matéria a sua estrutura – assim, não se deixa encarnar de vez com alguma matéria de momento que quer eternizar-se por interesses marginais à própria idéia de Direito.

A defesa do caráter histórico dos conteúdos em jogo a cada geração está presente desde 1784,⁶⁰ quando Kant condenava as doutrinas dogmáticas por criarem leis – não importa se no campo religioso, filosófico, jurídico, que se querem eternas - e não admitirem a sua falibilidade, não percebem a historicidade de sua validade, bem como a incapacidade dos homens de criarem determinações materiais, obrigatoriamente extraídas da experiência, que resistam, no tempo, aos interesses mutantes dos homens. Tanto as declarações de fé quanto uma legislação jurídica estão submetidas ao seu tempo, e não pode haver por parte do legislador impedimentos para que elas avancem futuramente conforme a determinação do povo. Por isso Kant insiste que a doutrina dos costumes é diferente de uma doutrina da felicidade: aquela está baseada unicamente no aspecto formal que envolve a conduta de um povo e seu conjunto de leis, esta cria regras e objetivos a serem alcançados determinados pela experiência. Para a *Doutrina do Direito* não pode haver uma materialidade, um conteúdo – pois preso ao tempo e ao espaço -, um princípio que emerge da experiência (sempre particular) para determinar leis que se querem universais e duráveis; portanto, ela estabelece apenas sua *formalidade*, por exemplo: “aja de tal forma que a máxima de sua ação não possa trazer prejuízo à ação de nenhum outro”. Chamo atenção para uma conseqüência implícita na forma do imperativo: o sujeito, em Kant, é uma comunidade transcendental de homens livres e racionais concomitantemente a formação do indivíduo; é ela quem cria e sobre quem está fundamentado os princípios metafísicos do Direito.

⁶⁰ Ver: *Esclarecimento*.

Dado que os princípios do Direito estão ligados à comunidade, ou seja, à vida social, eles devem ter uma aplicabilidade reconhecida e objetiva por esta sociedade. Uma das fontes da qual parte Kant para pensar o Direito como um dos critérios de objetivação da razão prática em sua aplicação à vida política é o conceito de posse. Segundo a primeira parte da *Metafísica dos costumes*, temos que “todos os seres humanos estão originariamente (isto é, anteriormente a qualquer ato de escolha que estabeleça um direito) numa posse de terra que está em conformidade com o Direito, ou seja, eles detêm o direito de estar onde quer que seja que a natureza ou o acaso (independentemente da vontade deles) os colocou” (*Direito*, 107). Se trouxermos uma proposição presente na *Idéia* e na *Paz* de que o encontro dos homens na Terra é um constrangimento que a natureza nos impôs, é possível pensar que a idéia de posse como arbítrio da natureza que gera a primeira violência original do homem contra outro homem obriga a organização dos homens num *acordo* em vista da limitação de seus arbítrios e, por conseguinte, da maior garantia de sua vidas.

Em comparação à Hobbes e Rousseau p.e., a formação da sociedade baseada num código de leis não toma o caráter de início da decadência e da exploração do homem como nesses dois filósofos, mas sim de um *dever* moral dos homens. A idéia básica é que os homens, dada a racionalidade e a liberdade de escolha, optariam pela vida e não pela morte, e mais ainda, pela opção onde a vida estaria garantida apesar da virtude e do desempenho individual, posto que é um dever do Estado civil prover as condições mínimas a todos os cidadãos para sua sobrevivência.

A razão, neste caso, pode ser deduzida analiticamente da noção de Direito por oposição à violência, *mesmo que a experiência não nos forneça elementos que possam subsidiar imediatamente essa proposição*, ela é *praticamente* necessária – portanto, objetiva. Daí que não é a partir da experiência que podemos afirmar a inelutável maldade do homem ou tornar necessária a violência nele para que se justifique a formação da sociedade a cada momento; antes, podemos afirmar racionalmente e universalmente que a *ausência de uma condição jurídica*, anomia, é o que permite a existência de um estado de violência entre indivíduos e entre Estados. Mas o fato do homem submeter-se livremente à uma coação externa e pública revela esse princípio racional afirmado a cada momento que os homens decidam por seguir a

legislação, mesmo que, outra vez, a experiência não nos dê provas deste estado de natureza originário ou ‘pré-contratual’ – vide *Começo*, onde não pode passar de uma ficção que um dia tenha havido de fato um contrato entre todos os homens, ou que antes da sociedade os homens tenham deixado sinais de como era sua existência; este esforço histórico não pode ser senão um romance (*Schwärmerei*⁶¹). É curioso notar que Collingwood ignore as muitas passagens kantianas acerca da escrita da história e de sua concepção de história quando afirma que “nem Locke, nem Kant, nem ninguém da sua época – creio eu – consideravam, sem dúvida, o estado natural como uma simples possibilidade abstrata, e ainda menos como uma completa ficção”.⁶² Para Kant o estado de natureza bem como o estado jurídico da sociedade são *formas* puras do pensamento e convivem simultaneamente: sociedade civil, ou o estado jurídico, e o estado de natureza, ou a violação da legislação são idéias da razão prática e uma exigência moral. O contrato é uma idéia da razão, um contrato original “é somente a idéia deste ato, com referência ao qual exclusivamente podemos pensar a legitimidade de um Estado” (*Direito*, 158). Não por acaso, Kant dedica as últimas páginas de sua *Doutrina do Direito* ao direito cosmopolita: a paz perpétua surge como o *fim* de todo percurso jurídico-moral kantiano na forma de uma confederação das nações sob um Direito universal, sendo a um só tempo, seu fim e seu *motor*, na medida em que se funda no *dever*, num *interesse da razão prática*.

“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. Ao contrário, temos que *agir como se fosse real*” (*idem*, 196 – grifo meu),

pois a paz perpétua é um princípio do Direito, uma exigência moral e uma tarefa infinitamente renovada de aproximação ao supremo bem político.

Na “Introdução à doutrina da virtude”, já no segundo livro da *Metafísica dos costumes*, Kant faz notar que para os Antigos ética definia-se melhor como uma

⁶¹ Expressão que Kant utiliza como delírio, sonho, fanatismo; diferente em seu sentido de ficção ou imaginação, ainda que etimologicamente possa haver vizinhança.

⁶² COLLINGWOOD, 1972, 133.

teoria dos costumes, também chamada de teoria dos deveres. “Mais tarde, pareceu melhor reservar a denominação ‘ética’ a uma parte da teoria dos costumes, nomeadamente à doutrina daqueles deveres que não se enquadram em leis externas (pensou-se ser apropriado chamar isso em alemão de *Tugendlehre*). (...) E esta divisão pode ser mantida” (*Virtude*, 224). Na medida em que Kant não considera parte do problema filosófico remontar a história da filosofia ou de um conceito nos moldes antiquarista para poder trabalhar com ele, sendo necessário, rigorosamente, a justeza de pensamento e ação do conceito em seu meio de atuação, seguiremos seus passos: o espaço a ser controlado pela ética para os Antigos ligava-se sobretudo à vida na cidade, enquanto que para as tradições medieval e moderna, o controle do espaço interior, da religião (da consciência, apartado da vida pública) foi um grande trunfo na mão dos políticos do *Ancien Régime*.

Kant rompe com este esquematismo através da crítica. Para Koselleck, a consequência da crítica kantiana, no caso uma hipercrítica no sentido de que a “a expansão da fronteira originalmente estabelecida entre interior e exterior teve consequências inesperadas. A crítica que submete tudo à sua lei estendeu-se à política, mas não renunciou a sua pretensão apolítica – quer dizer racional, natural ou moral – que lhe garantia a prerrogativa da verdade”⁶³ tecendo uma filosofia da história em que o pressuposto – errôneo – é o da supressão da crise. Por outro viés, John Rawls, em *O liberalismo político*, também credita ao século XVIII, mais especificamente, à separação entre filosofia moral e política o germe do liberalismo, como independência da teoria de doutrinas particulares: “sobre a relação entre o liberalismo político e a filosofia moral do período moderno, enquanto a filosofia moral era, claro está, profundamente afetada pela situação religiosa no interior da qual se desenvolveu depois da reforma, os principais escritores do século XVIII esperavam estabelecer uma base de conhecimento moral independente da autoridade eclesiástica e acessível à pessoa comum, razoável e conscienciosa”⁶⁴ Bem entendido, o projeto kantiano estende-se muito além – tanto exterior, como interiormente – da formalidade metódica e hipócrita desta distinção por ele apresentada em dois livros

⁶³ KOSELLECK, 1999, 104.

⁶⁴ RAWLS, 2000, 34.

dedicados a cada matéria. Kant chama atenção para que as esperanças e convicções internas de cada indivíduo não estão desligadas de sua prática externa e que elas implicam em um tipo de construto social onde as tensões só podem ser resolvidas naquele espaço da polis, no campo das instituições públicas – ainda que sejam elaboradas no espaço da consciência, como moral e racionalidade. A doutrina do direito pensa a relação entre fim e dever a partir do fim e daí investiga as máximas em conformidade com o dever; a doutrina da virtude começa pela máxima das ações em conformidade com o dever e investigar o fim que é também um dever.

Quero dizer, é necessário que os homens saibam que sua consciência e sua conduta externa estão relacionadas; de outra forma, não haveria maneira de garantir uma sociedade sob leis, pois os homens poderiam a todo momento subvertê-la temendo apenas a coação externa. Somente a partir da crença íntima em uma política pública que vise a constituição civil e a liberdade de consciência pode o homem garantir sua autonomia na determinação interna e externa de seus princípios. O que nos traz de volta a *Crítica da Razão prática*. Aí, fica clara a luta de Kant contra a heteronomia nos princípios morais do homem: a aplicação política da forma prática da razão implica que se defina um mesmo princípio, ético, que oriente a consciência e a ação política; o ato que difere um dever da virtude de um dever do direito é o constrangimento, a coação, que pode ser de origem interna ou externo, pois um princípio prático prescreve fins que se auto-determinam, como os imperativos categóricos. Entretanto, por força de seu conceito, é necessário que haja alguns fins que sejam também deveres, de outro modo, todos os fins seriam válidos – não haveria critério – como meios para outros fins e “isto suprimiria a doutrina dos costumes”.

A existência de uma legislação, porém, não implica imediatamente na liberdade e na vigência de um contrato originário na sociedade que estabeleça a igualdade entre os indivíduos. Para Kant, a importância da legislação civil e da aquiescência dos cidadãos à sua autoria (como co-autores) reside no fato de que, tomando distância da tradição hobbesiana e rousseauiana, ele não admite uma constituição – um contrato - que seja imposta por um soberano aos súditos baseada no medo e que caia sobre os indivíduos como um fado inelutável de modo a resolver os problemas pelos quais a Inglaterra passava em meados do século XVII; também é

inaceitável uma idéia de contrato originada em tempos imemoriais o qual serve de modelo para os homens se guiarem e romperem com a servidão e o declínio em que ora se encontram.

Segundo esta idéia a sociedade haveria nascido da desigualdade entre os homens representada na posse da terra e daí só procederia a decadência, sendo necessário que os homens recobrem aquele estado natural originário para que se restabeleça a igualdade e a possibilidade de progresso. *Kant não se satisfaz com uma legislação imposta de cima nem com a idéia de que a sociedade civil é sinônimo de decadência.* A engrenagem que move a doutrina da virtude e do direito cria uma rede de conceitos que aponta para a formação de leis que preservem a sociedade em cada cidadão de forma igualitária e que estas leis representem a vontade geral através do consentimento de cada cidadão por meio do parlamento e da *participação política no espaço público* da cidade. Mas para que não deduzamos daí que uma tal constituição possa já existir mesmo de forma despótica, Kant exige que a doutrina do direito, que prescreve leis necessariamente *formais*, não seja uma pura coação, onde todos obedeçam pelo medo – o que leva a insatisfação e revoltas. Para tanto Kant elabora a doutrina da virtude, geminada a do direito, que estipula a *necessidade prática de uma coação interna da razão, afinada com princípios da moral e da liberdade*, provocando uma emulação da Constituição civil. Assim, a determinação de cada um sobre sua própria vontade guiada por princípios morais coaduna-se geneticamente com a formação pública de um corpo de leis, formais e universais, o qual é fundamentado na vontade dos cidadãos. A virtude, entretanto, não é inata, não é natural nos homens, ela precisa ser cultivada através de uma educação que se dedique a ensinar aos homens como lidar com as inclinações e com os deveres estando num estado de sociedade e limitados pelas inclinações e deveres dos outros: em suma, como limitar a vontade egoísta ou como tornar livre o livre-arbítrio?

A liberdade na sociedade civil é o objeto da educação, é o fim moral a que uma sociedade se dedica. Mas este é um tipo de educação especial que não diz respeito apenas ao indivíduo ou à normas localizadas de cultura, mas tem seu princípio de ação em conceitos *a priori* da razão prática independentemente do que a experiência possa oferecer: o único guia possível é a *idéia*, o conceito a humanidade

de um ponto de vista cosmopolita como sujeito em cada indivíduo e a Constituição civil como objeto.

Kant conclui sua doutrina da virtude expondo que “na ética, como na pura filosofia prática de legislação interior, somente as relações morais de *seres humanos com seres humanos* são compreensíveis para nós (...) e isso confirma, então, o que foi sustentado acima: que a ética não pode estender-se além dos limites dos deveres dos seres humanos entre si” (*idem*, 329); e abre sua *Antropologia do ponto de vista pragmático* com palavras irmanadas no propósito de garantir ao homem transcendental o lugar de destaque na construção da filosofia e do conhecimento, não se trata aqui tanto de uma teoria do conhecimento, mas antes de uma ontologia metafísica.⁶⁵

1.2.6 Antropologia e pedagogia

Kant define antropologia como a doutrina do homem sistematicamente tratado segundo sua concepção pragmática, “enquanto ser de atividade livre, faz ou pode e deve fazer de si mesmo” (*Antropologia*: 8)⁶⁶, um conhecimento do mundo que encerra um conhecimento do homem como cidadão do mundo, um conhecimento teórico. O prólogo não mente em relação ao projeto kantiano que vemos delineando até aqui. Entretanto, observa-se já uma diferença entre as pretensões de se estabelecer um puro princípio *a priori* para o conhecimento do homem e a busca de efetivações desses princípios na ação humano no mundo. Há tanto uma aproximação quanto um afastamento em relação àquela primeira antropologia apresentada nas *Observações*; ali Kant elaborara como que uma história das culturas, um pouco à moda francesa (Voltaire e Montesquieu perseguem as diferenças entre os povos antigos e contemporâneos em busca de uma unidade que os conduza em direção a um

⁶⁵ Aqui me refiro à querela entre Heidegger e Cassirer acerca da filosofia kantiana exposta num debate em Davos em 1929 e que será mais adiante exposta com maiores cuidados. Cf. HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Mexico d.f.: Fondo de Cultura Económica, 1996, “Apêndice: conferencias davosianas”, 208-226.

⁶⁶ “en tant qu’être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même”

progresso (por via regressiva) material e espiritual e os remeta de volta à França moderna “Por conseguinte, o conhecimento das raças humanas, como resultado do jogo da natureza, não contará para o conhecimento pragmático do mundo mas somente para seu conhecimento teórico” (*idem*, 11).⁶⁷ Para Kant, para se conhecer os povos era necessário antes tudo conhecer o *homem em geral*, que não é uma mera abstração desprovida de materialidade, mas uma realidade transcendental que se aproxima em todos os tempos e lugares – não é outro o sentido que Kant dá a sua afirmativa, decerto irônica, acerca do caráter cosmopolita de Königsberg de onde ele podia observar uma parcela da humanidade.

A dobra kantiana está em diferenciar dois tipos de conhecimento: um que coloca o homem como espectador do mundo que se propõe a compreendê-lo (onde o homem se refere ao mundo na terceira pessoa conforme a relação sujeito objeto), e outro que o lança no *jogo do mundo*, entre as relações humanas incontroláveis e não permite a exterioridade do primeiro que se põe como mero espectador deste jogo no qual o segundo está imerso. Cabe aqui aquela distinção entre sujeito de primeira ordem e de segunda ordem, onde a perspectiva do primeiro absorve a do segundo, pois que localizado num lugar privilegiado em que seu *entendimento* apreende todas as relações que determinam tal ou qual conformação e ação social dos homens. Já o segundo, o ‘estar no mundo’⁶⁸ garante a mundanidade do pensamento, aquela condição de estar *no* jogo do mundo, participe do jogo, menos um *fortune’s fool*, e mais um sujeito com controle parcial sobre os acontecimentos com pretensões a conhecê-lo cada vez mais, mas sem perder sua condição finita. Porém, dado este mesmo reconhecimento humano de sua incapacidade de controlar a totalidade das possibilidades deste jogo, cabe então a ele controlar e se dedicar ao conhecimento de si próprio para melhor “equilibrar” a pretensão com a frustração. A primeira perspectiva é descartada, já há bastante tempo na verdade, ela figura mais como um tipo comparativo e contra o qual o criticismo se lança.

⁶⁷ “Pour conséquent, la connaissance des races humaines, comme resultat du jeu de la nature, ne competera pas pour la connaissance pragmatique du monde, mais seulement pour la connaissance théorique”.

⁶⁸ Segundo a tradução espanhola *tener mundo*, segundo a francesa *avoir l’usage du monde*. Decido por *estar no mundo*, sem querer me comprometer muito com o quadro conceitual heideggeriano. O

Novamente, o homem transcendental precede o homem local; bem como no prefácio à *Metafísica dos costumes* onde se lê que uma filosofia requer um sistema de conceitos independentes das condições sensíveis (uma metafísica). Toda filosofia necessita de *primeiros princípios metafísicos* de modo que possa garantir sua avaliação sistêmica e não deve ser formulada a partir de proposições e conhecimentos fragmentários da experiência.

Kant afirma não haver fontes seguras de se pensar a antropologia, apenas meios auxiliares como as histórias, as biografias, teatros e novelas, o que remete a um ponto insistente acerca da verossimilhança na representação. A *ficção* é admitida como fonte para se pensar o homem, embora

“esses últimos dois documentos não estejam fundados sobre a experiência e a verdade, mas sobre a ficção; sem dúvida é-lhes permitido exagerar, como nas imagens de um sonho, as características e as situações nas quais o homem se encontra, embora eles pareçam não se aproximar de um conhecimento do homem; entretanto, essas características, tais quais Richardson ou Molière as esboçaram têm de estar tomadas, em seus traços fundamentais, à observação do homem, do que em realidade ele faz ou tolera: malgrado um exagero quantitativo, elas devem, por sua qualidade, corresponder à natureza humana” (*idem*, 12-3)⁶⁹.

O esforço da longa citação é apresentar que a ficção revela o traço buscado por Kant: a natureza humana que flui através das páginas de um romance, o autor, a reação do público, as personagens e caracteres.... As fontes legítimas para se pensar o homem são as manifestações através das quais o próprio homem se pensa, daí o privilégio aqui da ficção, das histórias, da religião.

original nos diz *Welt haben*. Nem ‘ter mundo’ nem ‘ter uso do mundo’, soa utilitarista ou cientificista demais em nossa língua.

⁶⁹ “Sans doute, ces deux derniers documents ne sont-ils pas fondés sur l’expériences et la vérité, mais sur la fiction; sans doute y est-il permis d’exagérer, comme dans les images du revê, les caractères et les situations où l’homme se trouve placé, si bien qu’ils semblent ne rien apporter à la connaissance de l’homme; cependant ces caractères, tels que Richardson ou Molière les ont esquissés, ont dû être empruntés, dans leurs *traites fondamentaux*, à l’observation de l’homme, de ce qu’en réalité il fait ou tolère: c’est que malgré une exagération quantitative, ils doivent, pour la qualité, correspondre à la nature humaine”

Dois aspectos fundamentais dessa natureza humana conduzem o pensamento de Kant pela *Antropologia*: o *caráter perspectivístico do conhecimento* e do *ciclo da vida do indivíduo em relação à espécie*: “antes de tudo é preciso notar que entre todos os outros animais deixados a si próprios, cada indivíduo consegue realizar seu destino por inteiro; mas entre os homens somente a espécie pode alcançar este resultado: de tal sorte que a raça humana só pode consumir seu destino por meio de um *progresso* ao longo de inumeráveis gerações. Para ela, o fim permanece sempre em perspectiva” (*idem*, 163).⁷⁰ Essa proposição da filosofia prática transcendental alia aqueles dois aspectos e evidencia a necessidade de uma educação permanente para o bem (não esquecendo no entanto, que “aquele que tem a tarefa de educar-lhe é também um homem, afetado pela rudeza de sua natureza, e ele deve produzir no outro aquilo que ele mesmo necessita” [*Antropologia*, 164])⁷¹. Essas duas *características antropológicas* conjugadas dão conta de justificar o avanço sempre fragmentário da ciência e da cultura que não guardam proporção com a duração da vida, por isso não há como uma acumulação de conhecimento linear que justifique as pretensões de um Voltaire ao afirmar que pelos avanços da ciência nos encontramos no apogeu da civilização e da cultura (cf. *As cartas inglesas*).

A centralidade da educação e o perspectivismo do conhecimento humano são ainda ressaltados uma última vez ao tratar da disposição da educação do gênero humano “no sentido de uma constituição republicana, que deve se fundar sobre o princípio da liberdade mas também sobre o constrangimento legal” (*idem*, 166)⁷². Liberdade e lei são os pivôs da vida civil segundo a característica da espécie, enquanto

“uma massa de pessoas que existem umas depois das outras e umas ao lado das outras; eles não podem ir além de uma coexistência pacífica, e

⁷⁰ “Avant tout, il faut remarquer que chez tous les autres animaux livrés à eux-mêmes, chaque individu atteint à sa destination entière; mais chez les hommes, seule l’espèce peut atteindre ce résultat: de telle sorte que la race humaine ne peut s’efforcer vers sa destination que par le *progress* au long d’une série d’innombrables générations. Pour elle le but demeure toujours en perspective”

⁷¹ “... celui qui a tâche de l’éduquer est aussi un homme, affecté par la grossèreté de sa nature, et il doit produire chez l’autre ce dont il a lui-même besoin”.

⁷² “...l’effort vers une constitution républicaine, qui doit se fonder sur le principe de la liberté, mais aussi de la contrainte légale”

entretanto não podem evitar de estar continuamente em oposição uns com os outros; e em consequência disso, eles se sentem destinados pela natureza a formar, sob efeito do constrangimento recíproco das leis das quais eles próprios são autores, uma coalizão que, sempre ameaçada de dissociação, é todavia um progresso em nível geral; ela constitui assim uma sociedade cosmopolita (*cosmopolitismus*): idéia inacessível em si, que não é um princípio constitutivo (permitindo alcançar uma paz se mantém em meio às ações e reações mais vivas dos homens), mas somente um princípio regulador” (*idem*, 168)⁷³.

Uma sociedade civil universal é exigida pela natureza humana não como um princípio constitutivo – o exame da razão prática não o admite – mas somente como um princípio regulador, uma idéia da razão e um fim/dever moral “não sem que tenhamos razão de supor uma tendência natural para este fim” (*idem*, 169).⁷⁴ Se voltarmos à *Idéia*, veremos que essa ‘sempre ameaça de dissociação’ é a mola constitutiva do texto de 1784 sob a forma da insociabilidade que a natureza obriga aos homens entrar num estado civil (cf. #7). Habermas atualiza este procedimento da razão em termos de uma ética do Discurso, que rejeita a presença conteudística em teorias éticas contemporâneas, nomeadamente aquela representada por Rawls⁷⁵.

A insistência no aspecto pedagógico ao longo das obras de Kant resultou numa publicação orientada por ele e editada por um discípulo, Theodor Rink, de seus cursos sobre pedagogia entre os anos de 1776 e 1787, publicados em 1803. A apresentação deste livro segue de uma exigência de *Antropologia*, já expressa em *Idéia*, que é a percepção de que o homem é o único animal que precisa ser educado, “conseqüentemente, o homem é infante, educando e discípulo” (*Pedagogia*, 11) de

⁷³ “[l’espèce est] une masse de personnes qui existent les unes après les autres, et les unes à coté des autres; ils ne peuvent pas se passer d’une pacifique coexistence, et pourtant ne peuvent pas éviter d’être continuellement en opposition les unes avec les autres; et par conséquent, ils se sentent destinés par la nature, à former, sous l’effet de la contrainte réciproque des lois dont ils sont eux-mêmes les auteurs, une coalition qui, toujours menacée de dissociation, est toutefois un progrès au niveau général; elle constitue ainsi une société cosmopolitique (*cosmopolitismus*): idée inaccessible en soi, qui n’est pas un principe constitutif (permettant d’attendre une paix se maintenant au milieu des actins et des réactions les plus vives des hommes”

⁷⁴ “Non sans qu’on ait raison de supposer une tendance naturelle vers cette fin”.

⁷⁵ Ver: HABERMAS, 2003, 143-149, e RAWLS, 2000, 46-176 e 262-306.

outro homem. Alexis Philonenko, tradutor da edição francesa deste texto e importante estudioso da filosofia kantiana, ressalta em nota explicativa a tradução do texto de Kant, que o papel da pedagogia está ligado ao princípio do direito e da moralidade, à medida que a intenção disciplinar é desviar o homem de seu estado natural, instintivo e o conduzir, pela razão, ao estado de humanidade – cf. *Virtude*: a virtude não é inata.

Do fato de que o homem é educando e mestre, senhor e súdito, advém a idéia de que está sempre se formando, nunca acabado. Ao admitir a falibilidade e incapacidade do homem em suas carências da razão teórica, admite-se concomitantemente um renovado esforço do homem em se aproximar dos fins e deveres que se impõem a ele mesmo pela razão prática. Os desvios e origens que a experiência histórica nos apresenta à mancheia, representados mesmo por aquela citação acima da *Antropologia* em que Kant afirma que o progresso da ciência e da cultura é sempre fragmentário no tempo e desproporcional ao ritmo de vida humano individual, fundamentam a exigência de uma pedagogia também que se renova e se aprimora em vista do melhoramento da formação dos homens. Seguindo mais uma vez Philonenko, o problema da educação não é uma questão de grau, mas de princípio, pois o educador foi, por sua vez, educado imperfeitamente.

O esforço não pode ser evitado, entretanto; ao contrário, do empenho no melhoramento e do princípio moral da educação resulta que “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 de sua inteira destinação” (*Pedagogia*, 22). Mais uma vez, por outro caminho, a empiria se mostra insuficiente para a formação de princípios reguladores da ação humana; a experiência mostra-se como obstáculo, melhor, como resistência a realização dos princípios da igualdade, da liberdade e por isso não é imediatamente interiorizada pelo homem: “é necessário que ele sinta logo a inevitável resistência da sociedade, para que aprenda a conhecer o quanto é difícil bastar-se a si mesmo, tolerar as privações e adquirir o que é necessário para tornar-se independente” (*idem*, 33)⁷⁶

⁷⁶ É possível fazer uma relação desta proposição de Kant a respeito da liberdade, enquanto que um fim da educação, e a idéia de alma sublime presente nos ensaios sobre o trágico de Schiller, quando este afirma que o verdadeiro sublime só é revelado quando exposto a situações adversas, de caráter social ou natural, aos interesses e inclinações sensíveis e resiste e enfrenta indiferentemente a tudo o que o

Emílio é a obra em que Rousseau dedica-se à educação (da qual a história faz parte da educação do infante). “Emílio, até o presente, olhou apenas para si mesmo. É hora de passar a olhar os outros homens (...) Estamos no momento crítico em que o procedimento de comparação acabará por transformar o amor de si em amor próprio, e no qual do amor próprio nascerão outras paixões”. “O procedimento de comparação com os outros homens dará origem a um sentimento de preferência por si mesmo, que é a marca da transformação do amor de si em amor próprio”, de onde sobrevém a questão: “como fazer com que estas paixões nascentes sejam da natureza da comiseração e da benevolência, e evitar que nasçam paixões como a inveja ou a ambição? (...) Como não será entregue aos caprichos do acaso, mas conduzido pelo preceptor, Emílio será guiado em sua procura”.⁷⁷ Valho-me das palavras de Maria das Graças de Souza para marcar a já sabida presença de Rousseau no pensamento moral e pedagógico kantiano, delineando aproximações e distanciamentos. Para Kant, desde o momento em que se cogita de uma educação, tem-se anteriormente a idéia de uma sociedade civil e princípios morais estabelecidos por esta sociedade. A comparação de um homem com outros não leva a sentimentos de ambição ou de inveja, necessariamente. Kant, em *Ensaio*, chega a afirmar que o desenvolvimento da civilização produziu a cultura do vício, da ambição e da decadência; entretanto, esta não é sua proposição definitiva, é apenas *uma das* avaliações que Kant realiza do presente estado de desenvolvimento da sociedade, onde segundo ele, podem conviver o estado civil e sua corrupção, o estado de natureza.

Valendo-me de *Idéia* e de *Antropologia*, seria mais coerente dizer que se trata de um problema da natureza humana. O fato de um homem ter de encarar outro desperta sua inclinação à destruição deste e a prevalência de si; entretanto, Kant admite que este estado é superado pela racionalidade e pela vontade de liberdade, que avalia ser mais condizente com a sobrevivência do indivíduo e com a reprodução da espécie; se se quiser inserir o ‘plano da natureza’ na argumentação, advirá o estabelecimento de limitações recíprocas através de leis externas que constroem a

cerca. Seu único fundamento e princípio é a *idéia*, a moral. Cf. SCHILLER. *Teoria da tragédia*. São Paulo: E.P.U., 1993.

⁷⁷ SOUZA, M. G. *Ilustração e história. O pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: discurso Editorial, 2001, 45-47.

liberdade e ao mesmo tempo a potencializem na relação dos homens em comunidade. Acredito que a diferença está em que Rousseau permanece com a idéia de individuação do homem como princípio de sua teoria moral, enquanto Kant supera este princípio cf. *A metafísica dos costumes e Crítica da razão prática* com a idéia de comunidade humana – Lucien Goldmann aposta na tese de que o sujeito em Kant é a comunidade transcendental. Num capítulo intitulado ‘Sobre a educação prática’ (1803), Kant nos diz que 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. O homem, quando tem diante dos olhos a idéia de humanidade, critica a si mesmo. Nessa idéia ele revela um modelo, com o qual se compara a si mesmo”
(*Pedagogia*, 91)

e não a um outro homem, como sugere Rousseau. Todavia, o problema da *educação como uma questão moral* ligada à natureza de uma filosofia da história foi despertada, como declara neste mesmo texto o próprio Kant, pela leitura deste clássico de Rousseau. A idéia radical de uma educação pública em vista da formação de um público ilustrado funda-se no princípio de igualdade de condições que o Estado deve prover a todos os indivíduos. Funda-se também na idéia de contrato originário em que os cidadãos e o próprio governante desejam que o público se instrua para que não corra o risco de que se instaure um Estado patriarcal ou sociedades secretas; a educação constitui a formação do cidadão que velará pelo espaço público e pela república enquanto um *dever* íntimo no uso prático de sua razão. Neste sentido, a educação nunca deve estar ligada a um modo de coerção ideológica do Estado no sentido de manutenção ou fomentação de determinados interesses políticos particulares ou contingentes. A garantia de sua *liberdade* e, portanto, sua *moralidade* está exatamente em seu *aspecto formal*, ou seja, ela se refere a princípios universais que estarão sempre trabalhando para impedir a estagnação e a dogmatização de interesses privados nas instituições públicas, à

medida que cada cidadão virtuoso internalizou desde já a conexão forte entre política e moral.

1.3

Sistematização conceitual ou o que está em jogo.

Cumpra agora dar um caráter sistêmico àqueles conceitos que foram destacados de forma dispersa e que julguei serem fundamentais para a formação do conceito que Kant faz de História,⁷⁸ a começar pela eleição do termo *idéia*. Sobre o conceito de *idéia*: “Se por *idéia* entendo uma perfeição à qual não pode ser dado nada adequado na experiência, nem por isso as idéias morais são algo transcendente, isto é, tais que não pudésemos jamais determinar suficientemente o seu conceito ou acerca do qual é incerto se lhe corresponde sempre um objeto, como as idéias da razão especulativa, mas servem, enquanto arquétipos de perfeição prática, como norma indispensável de conduta moral e ao mesmo tempo como critério de comparação”(CRPr, 206n) A definição mantém-se ao longo do texto: *História*, é o que proponho, é pensado nos termos da razão prática, portanto, de uma filosofia moral; não se trata de um idealismo, como a primeira vista supõe-se; em seu tempo, o conceito de razão crítica, *Esclarecimento* e de dialética deixarão claro que as idéias morais não são algo transcendente. A rejeição ao termo ‘conceito de história’, pretende manter a fidelidade ao texto kantiano; poderíamos optar por definir o ‘conceito de história’ enquanto uma *idéia*, nos termos acima apresentados, mas seria ocioso. Conceito, em Kant, possui um significado muito preciso, que define, através da razão teórica um objeto; como no nosso caso estamos pensando “um princípio orientador de interpretação”⁷⁹ histórica.

⁷⁸ Vê-se que há um número de títulos ausentes de acordo com a bibliografia. Não se trata de omissão do autor mas de uma opção ou metodológica ou pragmática, dado que a obra mestra *Crítica da razão prática* [1788] e a *Fundamentação da metafísica dos costumes*[1785] são eixos reguladores de toda discussão conceitual e perpassam de forma transversal todos os temas que serão abordados; suas dissecações seriam ociosas e talvez requeressem um trabalho à parte; uma exposição sumária tampouco seria conveniente ou justo devido ao peso de ambos trabalhos no interior da ética kantiana. Melhor será diluí-los à medida em que sejam exigidos pelos argumentos.

⁷⁹ COLLINGWOOD, 1972, 127.

A *Idéia de História em Kant* funda-se na ação do homem e de uma certa disposição natural, o tal *fio condutor* da natureza, que provê o homem de faculdades racionais e sensíveis da mesma forma que proporciona o seu encontro necessário com outros seres humanos igualmente dotados da *mesma* proporção de sensibilidade e racionalidade. Partindo desta idéia, Kant pode sugerir uma natureza humana permanente e deduzir uma história originária dos primeiros homens sem que com isso implique uma violação dos limites da pesquisa histórica – o que absolutamente é problematizada por ele sem que com isso se viole os limites da possibilidade de uma aferição do entendimento humano acerca de um objeto do conhecimento do qual não temos elemento nenhum. Em *Começo* Kant deixa explícito que uma história dos primeiros tempos ou do desenvolvimento da liberdade só pode ser baseada em documentos, mas que uma história originária da liberdade (o que vale dizer, uma história moral do homem) pode ser deduzida mesmo do estágio atual, dado que a atuação da natureza externa e interna é a mesma.

O ponto está em considerar a História como o lugar de conflito entre esse caráter ao mesmo tempo necessário e livre da ação do homem, como uma resultante⁸⁰ de suas disposições naturais, entre elas, a *liberdade de arbítrio* e a *finitude*: entre os constrangimentos da natureza sobre ele, os limites do mundo e do homem, e a capacidade do homem de inventar *formas* de relação com o meio e com os outros homens que não estão dadas pela natureza nem determinadas pelo meio natural, o que chamamos de moral.

Sobre as determinações naturais, não me parece ser o maior problema a ser dissolvido por Kant ao enfrentar conceitos ligados à ética e, para nosso interesse, àqueles que conformarão o que chamo *Idéia de História*. No entanto, se tomarmos a presença fundamental do pensamento kantiano para a epistemologia e para a metafísica ocidentais, dá-se justamente neste campo sua maior batalha e sua maior vitória, a saber, a delimitação do lugar do pensamento do homem acerca da natureza,

⁸⁰ Não quero dizer com isso um somatório, uma média, das disposições o homem. A História é resultante em sentido diferencial, é princípio E ação que encerra as disposições morais do homem em luta com suas inclinações, portanto, resultante não tem outro significado senão fenômeno, aplicação à realidade empírica de suas disposições metafísicas. Por isso a história não deve ater-se aos fenômenos, e sim antes às estruturas lógicas que presidem a realidade, para só então poder medi-la a partir de princípios.

de si mesmo e do supra-sensível. Ao excluir as determinações da metafísica das ciências naturais do campo da moral, da religião e da estética, Kant propõe uma outra razão, uma outra forma de criterização do conhecimento, não mais ligado à lógica causal matemático do entendimento. Ao mesmo tempo Kant não cede às tentações dos visionários em representar os fenômenos supra-sensíveis através da lógica das coisas sensíveis, ou dos dogmáticos de apresentar um fundamento último que pudesse sustentar o edifício da religião dando-lhe uma justificação inalcançável para todos os cidadãos.

O esforço para a delimitação de um outro espaço de discussão para as idéias metafísicas práticas está presente na maioria das obras estudadas, seja de forma direta, como em *Ensaio, Crítica da razão prática, Religião*, seja pela própria exclusão das disposições naturais de um juízo determinante ao se questionar as causas das ações humanas e seus juízos – suas vontades e arbítrios. Desse modo o principal e primeiro problema que Kant deu-se conta foi o fato de que uma análise da razão teórica

“ocupava-se com o conhecimento de objetos que possam ser dados ao entendimento, e tinha de começar pela *intuição*, por conseguinte (porque esta é sempre sensível) pela sensibilidade, e a partir daí pela primeira vez avançar até conceitos (dos objetos dessa intuição), e só após o tratamento de ambos era-lhe permitido terminar nas *proposições fundamentais*”
(*CRPr*, 144-5).

Ou seja a razão pura teórica parte do objeto, da natureza, para lhe determinar uma causa eficiente neste mundo. O problema que Kant realiza é de que a ação humana livre não se submete a estas determinações, pois seu objeto não está dado no espaço de reflexão sobre a natureza; ela é uma condição *a priori*, metafísica, onde a causa não pode ser determinada apesar do homem dado que está *nele* sob a forma de razão prática: uma vontade que o move em direção a seus objetos de ação, o bem ou o mal. Esta lida com os fenômenos da liberdade do homem e

“não se ocupa com objetos para *conhecê-los*, mas com sua própria faculdade de (conformemente ao seu conhecimento) *torná-los efetivos*, isto é, tem a ver com uma *vontade* que é uma causalidade na medida em que a razão contém o fundamento determinante desta (...) assim uma crítica da Analítica da razão prática pura, na medida em que esta deve ser uma razão prática (que é o problema propriamente dito), tem que começar da *possibilidade de proposições fundamentais práticas a priori*. Unicamente a partir daí ela podia avançar a *conceitos* dos objetos de uma razão prática, isto é, aos de absolutamente bom e mau” (*idem*, 145-6).

Desta digressão da *Crítica da razão prática* onde Kant estabelece as distinções analíticas entre a razão teórica e razão prática pode-se puxar um primeiro fio que desenrole o novelo criado pela exposição das obras. Não quero com isso dizer que este é o primordial, ou o mais essencial e que é dele que se desenvolvem todos os outros conceitos que formarão a *Idéia de História*; absolutamente, o esforço é o contrário deste: é o de mostrar que não há uma fundamentação última, um conceito ordenador que determine o lugar dos demais. A distinção serve para explicitar a pertinência da primeira para o propósito da pesquisa, dado que a História é o ambiente da ação e a ação humana livre deve supor a atividade dessa razão prática. Admite-se o caráter *apriorístico* das idéias da razão prática na medida em que elas se referem antes à forma (condições puras) condicionadas por *objetos* da vontade; objetos de tipo especial que só existem mediante tal interesse da razão como é o caso da liberdade e da lei moral.

A razão prática delibera sobre objetos internos – que se manifestam contingentemente no mundo empírico – tornados necessários pela natureza humana em sua fenomenicidade, os quais tendemos sempre a controlá-los em sua fundamentação incondicionada, mas devido ao “mais benfazejo extravio em que a razão humana jamais tenha podido cair” (*idem*, 176), a saber, uma carência do entendimento expressa pelo limite de nosso conhecimento e pela condição sensível de nossa natureza, mantemo-nos sempre numa aproximação, num caminhar em direção ao controle do objeto da razão prática, sempre sabedores da finitude do ser: “Como razão prática pura ela [a razão pura] procura para o praticamente condicionado (que

depende de inclinações e de uma carência natural) igualmente o incondicionado (...); ela procura a totalidade incondicionada do *objeto* da razão prática pura sob o nome de *sumo bem*” (*idem*, 176). Tornam mais claros meus objetivos aqui se nos detivermos no objetivo de Kant nesse momento da Crítica. Neste capítulo intitulado “*De uma dialética da razão prática pura em geral*”, compreende-se que o impulso da razão teórica é dar conta dos fenômenos da natureza de forma sistemática e total por meio de fórmulas e abstrações: a razão pura “reclama a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado, e essa só pode encontrar-se em coisas em si mesmas...” que nos surgem como fenômenos onde absolutamente o incondicionado não se encontra – dada a própria condicionalidade espaço-temporal do fenômeno – “... assim, continua Kant, da aplicação dessa idéia racional da totalidade das condições (por conseguinte, do incondicionado) a fenômenos surge uma inevitável ilusão, *como se eles fossem coisas em si mesmas*. (grifo meu, *idem*, 175). Através da suspeita desta ilusão, de se encontrar nas coisas a própria essência incondicionada, a razão empreende uma investigação de seus mecanismos e categorias – donde decorre a Crítica da razão: daí o seu “benfazejo extravio”.

Se a ação livre é o fenômeno a ser pesquisado, sua determinação é a vontade e seu objeto o sumo bem, cabe à razão prática determinar, de uma vez por todas, a totalidade das condições em jogo e assim, com a precisão desejada, todo e qualquer fenômeno desta mesma natureza – ou seja, que envolva a liberdade de arbítrio humano. Portanto, há de se buscar na *forma* da vontade, em sua máxima (que quando universalizada damos o nome de imperativo), não no conteúdo, um objeto condicionado. Mas o *sumo bem* é este objeto de tipo especial: “se no conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente *objeto*, mas também (...) o *fundamento determinante* da vontade pura; porque então a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – e nenhum outro objeto determina a vontade segundo o princípio da autonomia” (*idem*, 179). A lei moral – o absolutamente incondicionado – é que de fato está manifesta na orientação da ação humana racionalmente pensada enquanto voltada e condicionada pelo sumo bem, pois estabelece um acordo das faculdades volitivas – e um acordo entre tais faculdades nos indivíduos em

comunidade – enquanto a forma de seu funcionamento: uma ação pública orientada pelo conjunto dos homens segundo os termos da *Metafísica dos costumes*.

Se está claro que é a lei moral a fundamentação da razão prática pura e que esta só o é em sua formalidade, ou seja, que não aceita quaisquer objetos – tais como a felicidade ou a virtude – enquanto seu móbil, isto só se dá pela necessidade de universalização de suas máximas em imperativos autônomos e racionalmente concebidos. A partir de agora tentarei articular aqueles conceitos que se fizeram centros de gravidade entre si para o desenvolvimento do pensamento acerca da História em Kant. A idéia de um centro de gravitação permite que sejam concebidas categorias que circulam e se interferem a medida que ganham movimento e forma.

A lei moral, que para a segunda Crítica fundamenta a razão prática, torna-se um centro para o qual convergem as idéias de *racionalidade* e *autonomia*; estas ganham corpo e peso no sistema kantiano quando associadas de forma cuidadosa e prudente aos igualmente necessários conceitos de *igualdade* e *espaço público*, o que permite ao autor tecer uma rede onde outros conceitos emergem à sua urgência e compõem diferentes centros em que uns giram em torno dos outros de acordo com o ponto de vista que se queira privilegiar. Certo é, e este é um dos pontos fortes de toda a argumentação, que estes conceitos existem conjuntamente, como num sistema, dependentes um dos outros pelos seus centros nervosos. Ou seja, não podemos privilegiar a idéia de *autonomia da razão* e não considerar a *igualdade* entre os homens; tampouco seria viável dar-se crédito ao conceito de *liberdade* sem que este viesse acompanhado da idéia de *espaço público* e *comunidade de direito*. A força política do sistema kantiano em direção a uma *educação* pública e universal está diretamente associada à noção de *autonomia* e *racionalidade* do homem no processo da *Aufklärung*. Enfim, quero dar a idéia de uma rede onde cada idéia e conceito formam campos atrativos entre si que se afetam e se põem em movimento, emergindo *necessariamente* em conjunto para o observador. Qualquer tentativa de desequilibrar o sistema privilegiando um ou outro lado põe em risco a existência mesma de todo corpo de idéias práticas, seja pela via de tornar uma idéia ou conceito dogmático, seja pela via da contingência de algum deles. O sistema kantiano ganha os contornos de ação performativa quando seu pensamento é interpretado como eminentemente

político, a medida em que é percebido como um novo critério e um novo patamar de pensamento para todas as esferas da razão em vista do princípio de publicidade e de esfera pública.

Tomando a discussão por suas negativas, não é possível desviar-se da afirmação fundamental para Kant acerca de sua filosofia prática. Não há uma fundamentação última. A primeira suspeita é que se acabou de cometer uma contradição crassa quanto a alguns parágrafos atrás, quando se dizia que a *lei moral*, na figura encarnada do *sumo bem*, era fundamento para ação humana, daí para a liberdade e etc. Não se quer negar a assertiva nem se quer fazer um acordo de cavalheiros entre as idéias e cedendo aqui, cedendo ali, possamos montar uma colcha de retalhos onde todos acham seu lugar ao preço da confusão, da imprecisão e da irresponsabilidade conceitual.

Ocorre que a *Crítica da razão prática*

“ocupa-se com fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos (quer a faculdade física seja suficiente ou não), isto é, de determinar a sua causalidade. Pois neste caso a razão pode ao menos bastar para a determinação da vontade e, na medida em que se trará somente do querer, possui sempre realidade objetiva. (...) Portanto, a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só e exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade” (*idem*, 25-6).

Aqui são estabelecidas duas tarefas para a razão prática: fornecer os fundamentos determinantes da vontade enquanto causa da ação e assegurar que estes sejam independentes da experiência empírica uma vez que devem responder à condição de liberdade e autonomia do querer humano. Por aí se percebe qual o papel que a segunda Crítica exerce dentro do sistema de idéias kantiano confrontando-se com a razão teórica e estabelecendo outro patamar para a determinação do conhecimento, não mais que se refere às coisas como ponto de partida, mas agora as coisas – a

experiência ou o fenômeno – são o ponto de chegada de uma determinação anterior da vontade. Não que haja, absolutamente, uma faculdade de determinação subjetiva do conhecimento, se por subjetivo se entende privado. Ao contrário, todo esforço de Kant está em revelar essa determinação como um elemento transcendental uma vez que a *lei moral* recebe sua validade desde a universalidade de sua máxima: o imperativo categórico.

Está se concebendo aqui que a *Idéia de História* para Kant é ao mesmo tempo *ação da comunidade humana* e o *juízo moral do conjunto dessas ações*. Entenda-se, da História como história da liberdade dos homens. A afirmação de uma História em bases morais está mais ligada à formação da idéia transcendental da possibilidade de universalidade, estranha ao resto do continente nestes termos,⁸¹ de libertação do homem de seu atual estado de servidão e obscurantismo e a entrada numa era racional e livre. Nos estados alemães observa-se, a um só tempo, a necessidade de ultrapassagem do presente, enquanto um tempo de carências e o esforço pedagógico dos meios intelectuais e universitários na formação e desenvolvimento do homem de acordo com princípios formais de ordem jurídica, moral e política. Mas não nos deixemos impressionar por este tom idílico da “passagem do homem para um estado de liberdade”, pois a efetividade destas idéias era de tal forma evidentes na Alemanha do último quartel do século XVIII que não foram poucos nem de baixa estatura aqueles que se dedicaram ao tema. A utopia mantém em Kant o argumento político decisivo presente nas obras renascentistas e nos escritos políticos da Inglaterra do século XVII⁸²

A presença em Schiller e Lessing nesta mesma linha de pensamento, com variações e tonalidades próprias é verdade, gerando interpretações e tradições diversas, mas com a mesma preocupação inicial comprova a materialidade do problema. Numa breve visada sobre *A dramaturgia de Hamburgo* de Lessing, vê-se uma espécie de discurso panfletário – no bom sentido que possuía na época -, de defesa da formação de uma cultura genuinamente alemã, apartada em tudo dos

⁸¹ Cosmopolitismo para os franceses não era outra coisa do que a expansão da revolução ou da civilidade cortesã para o resto da Europa e do mundo. Ou para a Igreja, a realização da Cidade de Deus sob sua Palavra.

⁸² Cf. SKINNER, 1999.

francesismos que poluíam as camadas médias e altas da Alemanha e mantinham a superficialidade e os vícios da *civilisation*; Lessing propõe que se volte para o interior da vida do povo alemão, com suas tradições e disposições originais num esforço duplo de afirmação do povo alemão frente a invasão da cultura francesa nos meios culturais e a constituição de um povo *esclarecido*. Em Schiller é a superação de um estado de servidão e de necessidades sob a qual se encontrava grande parte da Alemanha, pelo desenvolvimento da educação pública de acordo com uma orientação ética e estética desde já admitida como ação política.

Estas são duas presenças ativas de bastante expressão no espaço político e intelectual alemão que dão uma rápida noção da discussão que toma conta daquele ambiente: tome-se como nota o fato de Schiller ser oficialmente condecorado pelos revolucionários franceses por conta de seus escritos e discursos; Lessing foi nomeado por Frederico II como responsável pelo teatro nacional, ou seja, por reformar a cultura na Alemanha. Quis fazer esta incursão para tentar dar peso e efetividade pragmática àqueles escritos de Kant.

A idéia de *liberdade* é central para toda a Europa daquele século e possuía um caráter forte em todos os intelectuais alemães envolvidos com o Esclarecimento. Por ‘liberdade’ explicitava-se a ansiedade por um sistema representativo, o fim do servilismo feudal, a conquista do estatuto de cidadania para o conjunto de súditos, a vontade pela construção de uma Constituição jurídica que dispusesse iguais direitos a todos, a necessidade da circulação de idéias sem a censura do Estado ou da religião. Não são idéias vazias que fazem parte do “reino dos ares” como querem muitos que tomam como medida a exemplaridade francesa e inglesa baseada num critério de coesão política, poder militar ou expansionismo das forças capitalistas de produção. São outras as bases nas quais estão sustentadas a orientação política e a filosofia política alemães. “Liberdade” comporta uma face interventora, cortante, que permeia toda a gramática política da época; seu conteúdo epistemológico revela a força de atuação naquele contexto: a formação e a transformação de uma tradição acerca do tema e os possíveis sentidos que o conceito ganha na pena de Kant formam aquele nó entre *contexto*, *tradição* e *sentido* que permite avaliar a força das idéias pela sua atitude performativa e, portanto, sua realidade objetiva. A interface da questão

representa a tentativa de fazer de seus escritos, de fazer de um autor canonizado pela teoria do conhecimento, disputado pela Filosofia Política e marginalizado pela História, uma porta que fornece luz para a elucidação de certas idéias que se tornaram chaves para o pensamento político e para se pensar a *História* numa determinada tradição de origem alemã e que por muito tempo (desde então e até pelo menos a Segunda Guerra) permaneceu esquecida ou preterida, mas que hoje podemos vê-la como parte de nossa tradição ocidental.

Em Kant, a idéia de liberdade está congenitamente presa à de Esclarecimento, autonomia, igualdade jurídica, espaço público, República, constituição, cosmopolitismo, educação pública. No capítulo seguinte essas idéias serão sistematizadas de acordo com sua forma de atuação e formação na *Idéia de Historia* de Kant. Uma dificuldade será a de não dar especialidade a nenhuma delas, independentemente de sua tematização objetiva ou não em seus livros, pois o ganho que se pode extrair de Kant é justamente o de compreender esses desenvolvimentos da cultura política ocidental como um corpo indiviso, que quando é corrompido fracassa em seus intentos iniciais; e que dar especialidade ou focar em um de seus aspectos apenas é uma forma de se burlar os projetos e os valores pelos quais se debateu o séculos das Luzes. É uma hipocrisia.