

2

A história no interior da arquitetônica kantiana

2.1

O sujeito no eixo do sistema

Ao fim do primeiro capítulo delineou-se brevemente o pertencimento do pensamento acerca da História no interior do círculo da segunda Crítica. É necessário agora explicitar e desenvolver este argumento desde seu interior e de forma positiva para que aí tome lugar o sentido que esta *idéia* comporta quando examinada em suas implicações formais da construção conceitual no sistema kantiano da filosofia transcendental; e o sentido que ela assume no círculo pragmático da sua *ação*, mais precisamente: de sua *performance* política e epistemológica em função da disposição da filosofia crítica kantiana em relação à teoria do conhecimento; em função de seu posicionamento frente à História e do efeito que é produzido quando se olha para esta *idéia* em ação no seu berço. Tais são as esferas de pensamento mobilizadas: a formação da arquitetônica crítica e da filosofia transcendental, a avaliação sobre a história a partir deste posicionamento e o questionamento das consequências da intervenção desta *idéia* na História.

O quadro conceitual fornecido pelos próprios textos de Kant (cap.1) serve de base para o correr da discussão.

Parta-se de uma assertiva acerca da natureza humana:

“quando consideramos as disposições de um ser organizado, isto é, de um ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina” (*FMC*, 24).

Kant pretende demonstrar a presença da natureza sobre nossa liberdade: somos naturalmente dotados de razão e livre-arbítrio, de modo que estas são as melhores faculdades que a natureza nos dotou para realizarmos nossos fins que não são outros que a vida. O que não se resume a manutenção biológica do corpo, à conservação física do corpo; decerto, o instinto e a animalidade servem tão melhor a estes propósitos. Trata-se antes de uma vida racionalmente determinada pela faculdade de representação de leis que ele

mesmo se impõem (do sujeito transcendental, do homem-em-comunidade) enquanto um ser finito e dotado de livre-arbítrio. Com esta definição Kant circunscreve a razão prática nos limites do homem, eliminando quaisquer chances de se manter uma referência à esfera divina, senão como modelo: “a providencia significa precisamente essa mesma sabedoria que nós percebemos com admiração na manutenção das espécies de seres organizados, trabalhando perpetuamente para sua destruição e contudo a preservando (...). de resto, a espécie humana *pode e deve* ser ela mesma criadora de sua felicidade” (*Antropologia*, 166)⁸³

O problema do qual Kant parte, e que interessa de perto à História, é como seres ao mesmo tempo naturais e morais determinam ações livremente e em que medida a natureza atua nessa decisão. Não há como prever, pelos limites mesmos da natureza humana, até onde atuam as disposições da natureza em nós bem como “não se pode saber até aonde nos levariam as nossas disposições naturais” (*Pedagogia*, 15), quer dizer, até onde somos limitados e até onde é permitido nos desenvolvermos. O ponto em questão é o que então determina nossa razão a ação. A dedução de que agimos por interesses egoístas, por instintos naturais, apetite ou medo, ou ainda que agimos por inclinação segundo o costume ou a tradição, é descartada em nome de um outro tipo de móbil para a ação. É inegável que há um sentimento de tipo especial que, apenas por sua idéia, contrariando todo tipo de expectativa de nossas inclinações pessoais, e sem nenhum poder constrangedor externo, é capaz de, independentemente de sua consecução, gerar um prazer ou um sentimento puramente intelectual; o que torna possível suspeitar de uma determinação não sensível e não egoísta de nossa ação.

Em *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant apresenta destarte o espaço lógico em que se movimenta sua argumentação. Após distinguir conforme a tradição clássica a filosofia em três ciências: Lógica, Física e Ética, ele busca fundamentar os princípios de cada uma delas e, como é seu interesse aqui, pesquisar a Ética.

A lógica é o sistema de pensamento da pura razão independente de objeto, a lógica é puramente formal e só possui seu lado racional; a física e a ética são duplamente determinadas como racionais, na medida que possuem leis *a priori* de determinação de seus

⁸³ “La *providence* signifie précisément cette même sagesse que nous percevons avec admiration dans le maintien de l’espèces d’êtres organisés, travaillant perpétuellement à sa destruction et pourtant la préservant (...) Du reste, l’espèce humaine *peut et doit* être elle-même créatrice de son bonheur”.

objetos, e empíricas, pois dependem da observação de fenômenos. A Ética, ou teoria dos costumes, é a ciência que se ocupa das leis da liberdade. Sua parte empírica, isto é, a determinação de leis da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza, “segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer” (*FMC*, 14), esta é chamada antropologia pragmática. A parte puramente racional, “segundo as regras de um pensar puro pelo qual os objetos são conhecidos *a priori*” (*FMC*, 17), trata a filosofia transcendental e é chamada Moral, a qual deve ser anteposta a primeira parte.

“Na ética, como na pura filosofia prática de legislação interior, somente as relações morais de *seres humanos com seres humanos* são compreensíveis por nós (...) e isso confirma, então, o que foi sustentado acima [*A metafísica dos costumes*]: que a ética não pode estender-se além dos limites dos deveres dos seres humanos entre si” (*Virtude*, 333).

As leis morais devem afastar-se radicalmente de tudo que é empírico, melhor dizendo, de tudo aquilo que é sensivelmente ou empiricamente determinado e assentar-se somente em princípios racionais, fornecendo aos homens regras do pensar puro, isto é, *a priori*. Desta forma, a lei moral apresenta-se em acordo com a razão pura prática, o que lhe confere seu caráter universal e necessário em vista de algum sentido a ação humana. Note-se que a afirmação da existência de objetos do entendimento que podem ser captados por uma razão humana, sem extrapolar os limites dessa própria razão, confere ao mundo inteligível um estatuto objetivo (o qual, nos limites da razão teórica, não passaria de especulação): “o conceito de mundo inteligível é portanto um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos para se *pensar a si mesma como prática*” (*FMC*, 110), assim, a liberdade, a autonomia da razão, a idéia de dever moral tornam-se móveis formais e universais, na determinação da ação.

Conseqüência da radical assunção da razão prática, segue do pensamento kantiano que o homem é cidadão de dois mundos. Não há conciliação em Kant senão na idéia, impossível de ser atualizada completamente (a não ser numa criatura santa). Cabe deixar claro o esforço de Kant em reafirmar a imperfectibilidade humana e sua tentativa de superação por meio de uma educação moral da espécie; entretanto, dada a própria natureza,

limitada, da razão, e o fato de que é sempre outro ser humano que cuida desta educação, a tarefa assume um aspecto infinito de uma contínua aproximação, frustração. A dupla natureza no homem faz-nos levantar os olhos para o futuro e para o bem, ainda que só consigamos enxergar num pequeno raio, por um brevíssimo tempo, em que não concluamos nosso devir – pois este está destinado à espécie.

Kant parte da assunção de que a “impossibilidade subjetiva de *explicar* a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade [subjetiva] de descobrir e tornar concebível um *interesse* que o homem possa tomar pelas leis morais” (*Intervenção minha*, FMC, 112) – i.e., não podemos explicar, encerrados nos interesses individuais, através de conceitos determináveis pelo entendimento, como e porquê nos interessa a universalidade da máxima como lei. Esta afirmação carrega duas implicações: um corte transversal da razão em perspectiva da humanidade e um corte vertical em perspectiva das gerações, ou seja em relação espaço-temporalmente a razão. Por este caminho chega-se a uma determinação que é decisiva para todo o pensamento kantiano e que é aqui assumido em sua radicalidade, posto que fundamental para a *Idéia de História*: o sujeito em Kant é a humanidade. Não parte dela, mas como veremos, mas toda a humanidade (inclusive os índios da América e os nativos da Oceania, segundo a *Metafísica dos costumes*). Esta dedução coaduna-se com a rejeição a toda a determinação empírica de origem na observação antropológica para formação da idéia de moral. A humanidade é o fim último da destinação do homem, ela passa a possuir uma dignidade própria; ela não é meio para a satisfação de outros interesses, interesses privados, por exemplo, mas possui seus próprios fins, encerra sua destinação nela própria.

“Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como *fim em si mesma* (que é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem) não é extraído da experiência – primeiro por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o quê nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; segundo porque nele a humanidade se representa (...) como fim objetivo, o qual (...) deve constituir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjetivos, e que por isso só pode derivar da razão pura” (FMC, 70-71).

A limitação dos fins subjetivos parece à primeira vista uma violência a liberdade do indivíduo; porém, não há liberdade sem esta limitação: dado que o homem é obrigado a viver em relação com outros seres humanos há um choque inevitável – porque vivemos em um espaço finito – entre esses homens; na medida que sua relação é orientada pelos instintos naturais, vontades as mais íntimas e inclinações egoístas, o homem experimenta apenas um estado de natureza que é necessariamente conflituoso, pois dois interesses que coincidirem sobre um mesmo objeto exigirão sua consecução e o único meio que os homens abandonados a sua constituição natural possuem é a força física e a astúcia para sobrepujar a vontade concorrente. A saída deste estado de natureza é não apenas desejável para a conservação da vida do homem, mas também uma exigência da natureza, dada a faculdade racional com a qual proveu o homem; o primeiro passo nesta direção já foi dado há tempos e vislumbra-se pela formação de acordos racionais que medeiam as relações entre os interesses pessoais dos homens: a constatação pelos homens da necessidade de estabelecimento de mediadores entre egoísmos.

Esta relação entre o estado de natureza e o estado racional no homem *não* é uma sucessão de épocas ou privilégios de algum espaço sobre a Terra, mas uma tensão em que se encontram todas as sociedades, dado que estado civil e estado de natureza estão simultaneamente em conflito a todo momento e convivem em sociedades as mais civilizadas e as mais selvagens; na verdade estes estados são *momentos* nos quais as sociedades oscilam, mas sem dúvida é em direção ao estado civil que objetivam e que se mantêm em luta.

O processo que ocorre é que o homem abre mão daquela livre exteriorização de seus impulsos e inclinações particulares em nome de uma regulação pública de sua potencialidade; ele entrega sua liberdade a uma potência exterior para retomá-la num sentido mais forte em seguida, pois com a garantia de que não será violentado por nenhum outro ser humano. Esta nova liberdade realiza em si o sentido da liberdade transcendental da história. Tomando o lado do argumento caro à Lucien Goldmann em *A origem da dialética*, o centro de todo pensamento kantiano não é o homem isolado (o burguês) como um elogio ao individualismo, mas sim o homem-em-comunidade; somente a partir deste dado é que são desenvolvidos todos os argumentos tanto de sua filosofia crítica, como de seus escritos político-jurídicos.

Vejamos como Kant expõe em suas próprias palavras o tratamento dispensado a humanidade como sujeito de sua filosofia:

“é necessário notar que em todos os outros animais abandonados a si próprios, cada indivíduo cumpre sua destinação inteira; mas entre os homens, somente a espécie pode esperar este resultado: de tal maneira que a raça humana não pode buscar sua destinação senão por um *progresso* ao longo de uma série de inumeráveis gerações. Para ela, o fim permanece sempre em perspectiva”.
(*Antropologia*, 163)⁸⁴

No mesmo sentido, “pode-se considerar a história da espécie humana, em seu conjunto como a realização de um plano oculto da natureza” (*Idéia*, 17, #8) onde a experiência revela algo do propósito da natureza – muito pouco, pois o ciclo exige muito “tempo para cumprir-se que, deste ponto de vista, a pequena parte que a humanidade percorre permite determinar somente de maneira muito incerta a forma de sua trajetória e a relação das partes com o todo” (*Ibidem*). Mas este ponto de vista, que localiza a humanidade como sujeito moral, é decorrente também de uma definição em tudo competente à natureza e que deixa claro sua influência na determinação moral do homem, como que uma contribuição, ou ao menos uma condição para que a natureza não seja tomada como um empecilho para o desenvolvimento moral da humanidade; a natureza se apresenta como um arranjo e o

“meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o *antagonismo* delas na sociedade, na medida em que ela se torna, ao fim, causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma disposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade” (*Idéia*, 8, #4).

⁸⁴ “Avant tout il faut remarquer que chez tous les autres animaux livres à eux-mêmes, chaque individu atteint sa destination entière; mais chez les hommes, seule le espèce peut atteindre ce résultat: de telle sorte que la race humaine ne peut s’efforcer vers sa destination que par le *progès* au long d’une série d’innombrables génération. Pour elle le but demeure toujours en perspective”.

Penso, com estas duas longas passagens, ter justificado o desenvolvimento anterior, possibilitando agora darmos um passo de novo na formação dos conceitos práticos que pensam a relação entre os homens uma vez que espero ter ficado clara essa dupla colocação do homem na natureza sensível e inteligível: homem sensível/particular – humanidade em guerra; homem inteligível/comunitário – humanidade em acordo; este último é o que importa, embora o primeiro permaneça vivo igualmente.

Kant nos coloca de frente a uma outra dificuldade que causa espécie a alguns intérpretes que vêm na afirmação a seguir tendências do autor para o despotismo monárquico ou para a teologia dogmática. Em *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant nos diz que o problema mais complicado que essa

“tarefa coloca diante dos olhos é que o homem é um *animal* que, quando vive entre outros de sua espécie, tem *necessidade de um senhor* (...) Ele tem necessidade de um *senhor* que quebre sua vontade particular e o obrigue a obedecer à vontade universalmente válida, de modo que todos possam ser livres. Mas de onde tirar esse senhor? De nenhum outro lugar senão da espécie humana” (*Idéia*, 11, #6).

Cabe notar desde já que este senhor, entretanto, não é a figura de um sábio governante, de um poderoso imperador, nem de uma criatura divina, mas a Lei (da qual os cidadãos são seus autores). Entretanto, sendo um homem ou um grupo de homens quem ocupará este cargo de senhor ou governante, sendo sobretudo homens, será necessária uma lei que os obrigue a entrar em condições de igualdade neste estado jurídico indiferenciado, do contrário devia-se supor que o chefe será justo por si mesmo, de forma inata e inalterada, o que constitui o veto de Kant. Deste ponto podem-se descolar duas outras consequências que serão decisivas para a História: a necessidade de uma pedagogia e de uma doutrina do direito que ordenem racionalmente a sociedade.

Voltando a digressão anterior é possível asseverar que se não estivermos em posse de uma Metafísica, de princípios racionais das leis da liberdade, “será impossível no uso simplesmente vulgar e prático, especialmente na instrução moral, fundar os costumes sobre os seus autênticos princípios e criar através disto puras disposições morais e implanta-las nos ânimos para o bem supremo do mundo” (*FMC*, 47), a saber, a fundação de uma

comunidade humana sobre princípios racionais de acordo com a lei moral: a paz perpétua, que é a instituição universal da sociedade civil e o radical abandono do estado de natureza em nós. O ponto está em que para Kant já é sabido de antemão que este é um fim ao mesmo tempo inalcançável e inelutável, em direção ao qual os homens devem agir em vista do estabelecimento de leis racionais. O binômio que conduzirá o pensamento de Kant na razão prática é como instituir um Direito e como educar os homens.

Sobre a educação prática, Kant afirma que é preciso inculcar nas crianças o respeito ao direito dos homens, em vista que se preserve a dignidade humana em sua própria pessoa. “Há, de fato, em nós algo que jamais podemos deixar de admirar, se alguma vez o vislumbrarmos, e tal é ao mesmo tempo o que eleva a *humanidade*, na idéia, a uma dignidade que não seria de suspeitar no *homem*, enquanto objeto da experiência” (*Conflito*, 71). De acordo com esta pedagogia, entende-se que o sujeito kantiano não está referido ao psicologismo interno, mas ao ser transcendental, a humanidade. Quando o homem toma a humanidade em sua pessoa, ele passa a agir não mais de acordo com seus interesses internos, mas em vista de uma harmonia entre a comunidade de seres e a única lei que admite é o imperativo categórico: “devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer que minha máxima se torne uma lei universal*” (*FMC*, 33). No entanto, “a lei moral é *santa* (inviolável). O homem é deveras bastante ímpio, mas a *humanidade* em sua pessoa tem que ser santa ... [um] *fim em si mesmo*” (*CRPr*, 141), num processo que está geneticamente ligado àquela ampliação do conceito de *liberdade*. Isso quer dizer que os homens não podem fugir a ações e pensamentos sempre na perspectiva de seres finitos e sensíveis. “A realização do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral. Nessa vontade, porém, a *conformidade plena* das disposições à lei moral é a condição suprema do sumo bem. (...) Mas a plena conformidade da vontade à lei moral é *santidade*. (...) Porém, visto que ainda assim ela é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um *progresso* que avança ao infinito” (*CRPr*, 197-8).

Não há como determinar até onde se desenvolvem as disposições naturais dos homens, pois o homem está sempre se formando, sempre um renovado fundamento: o homem só se torna homem, humanidade em si, pela educação; e como o responsável pela educação é outro homem. O princípio da educação exige do homem que ele constitua fins que serão desenvolvidos e transformados pela educação ela mesma enquanto uma tarefa da

espécie: isso porque além dessa perspectiva simultânea, ou seja de toda a espécie coabitante do mundo, há em Kant a exigência de uma perspectiva diacrônica, que considera as gerações passadas e futuras. Feita esta consideração, podemos compreender que o sujeito, enquanto fenômeno no tempo, está submetido à necessidade natural, “mas o mesmo sujeito (...) considera do mesmo modo sua existência *enquanto não está submetida a condições do tempo*” (*CRPr*, 158).

“A razão pura, quer seja considerada em seu uso especulativo ou em seu prático, tem sempre a sua dialética; pois ela reclama a totalidade absoluta das condições para um incondicionado dado, e esse só pode absolutamente encontrar-se em coisas em si mesmas - (...) a antinomia da razão pura que se evidencia em sua dialética é de fato o mais benfazejo extravio em que a razão humana jamais tenha podido cair” (*CRPr*, 175-6),

pois que lhe revela com toda força, a limitação a que está sujeita a razão teórica, para em seguida recuperar sua força na passagem para a razão prática que concebe estes objetos arredios à explicação do entendimento, mas desde já fundados na razão prática. O conceito prático de liberdade permanece constitutivo do ser humano.⁸⁵ As idéias práticas de Deus, imortalidade da alma e liberdade do arbítrio são condições do objeto moral (da ação moralmente orientada), são idéias necessárias numa vontade determinada por essa lei moral. Lembremos que na *Critica da razão pura* estas mesmas idéias entravam para ao rol da razão especulativa, onde não possuíam materialidade e não passavam de fantasmagoria da imaginação. A razão prática, no entanto, reside na consciência da lei moral fundada no dever “porque não se pode inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência de liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como proposição sintética *a priori*” (*CRPr*, 52).

Faça-se uma distinção entre ação moral, ou seja, aquela ação em que o único móbil é a vontade pura, desinteressada em vista de toda a humanidade, e ação sob a consciência moral, que é toda ação humana, seja ela oriunda de uma vontade livre ou de um egoísmo.

⁸⁵ Cf. Ricardo Barbosa, o “princípio interno do ajuizamento é derivado do princípio fundamental da razão prática: a autodeterminação. Se no plano moral seu uso é constitutivo, no plano estético ... ele se presta a um uso regulativo”. Em Schiller, 2004, 18.

Em *Religião nos limites da simples razão*, Kant mobiliza a idéia de responsabilidade do ser moral como todo ser racional: “na medida em que a moralidade é baseada no conceito de ser humano como quem é livre mas também, por isso mesmo, liga-se através de sua razão a leis incondicionais, ela não necessita da Idéia de um outro ser acima dele em vista dele reconhecer seu dever, nem para que ele a cumpra, de um incentivo diferente do que a lei ela mesma” (*Religião*, 33),⁸⁶ o ente racional imputa-se a causalidade daqueles fenômenos. Ocorre que se para a razão teórica as idéias práticas são regulativas e transcendentais, ela não abandona simplesmente estas idéias (Deus, imortalidade da alma, liberdade), mas procede com elas de um modo crítico “para deter, de um lado, o *antropomorfismo* como fonte de inspiração (...) e de outro lado, o *fanatismo* que ela promete através de uma intuição supra-sensível” (*CRPr*, 218).

A proposta é tentar pôr-se na trilha do processo de pensamento da metafísica dos costumes, quer dizer, da Ética, e daí, como que derivar a fundamentação desta *idéia de história* enquanto um elemento constitutivo da própria ontologia metafísica. Sob esta chave, a História só pode ser pensada enquanto esfera de ação do homem com o homem onde não existem outras designações, problemas ou soluções que estejam fora dos problemas que envolvam o próprio homem. E aqui se fala do homem como representação da humanidade, do *homem em geral*.

O conceito de responsabilidade liga-se ao de dever, dado que respondem ambos pela condição moral do homem fundada na liberdade. Para seu esclarecimento, tome-se da *Crítica da razão prática* a seguinte proposição: “o modo como uma lei pode ser por si e imediatamente fundamento determinante da vontade (o que, com efeito, é o essencial de toda moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e idêntico à [questão] como é possível uma vontade livre?” (*idem*, 116-7); ela toca no dado da imperscrutabilidade da natureza humana (para a tradição, a natureza do conhecimento humano poderia ser dada ou por uma fonte divina ou pelo exame minucioso da razão segundo os termos do cartesianismo). É necessário que se balize a determinação da vontade que é causa da ação, para nos aproximarmos cada vez mais dos princípios e finalidades da razão prática. Através

⁸⁶ “So far as morality is based on the conception of the human being as one who is free but who also, just because of that, binds himself through his reason to unconditional laws, it is in need neither of the Idea of another being above him in order that he recognize his duty, nor, that he observe it, of any incentive other than the law itself”.

da leitura dos textos chega-se ao ponto em que o conceito de liberdade é a causalidade de toda ação; é o último momento em que podemos determinar racionalmente o querer sem cairmos em especulações externas à razão prática. O argumento move-se no seguinte sentido: dado que toda ação é livre, mesmo na menoridade da humanidade – ou seja, quando os homens agem sob o controle de outro homem e não exercem a plena liberdade de seu juízo - mesmo nessa circunstância, não se pode retirar sua responsabilidade, pois como todo ser racional, ela possui potencialmente a crítica e os critérios para avaliar seus fins. A questão para a qual Kant chama atenção é a necessidade de se extirpar todo e qualquer móbil que não seja o livre julgamento da razão, incluindo aí os ditames religiosos, governamentais ou do hábito - mesmo que se afinem com as puras exigências da razão será por contingência. A tarefa da *Crítica da razão prática* é provar que a liberdade e a moral interessam a todos os homens igualmente, pois não decorrem de especificidades espaço-temporais. e para esta liberdade sustentar a responsabilidade moral dos homens sobre suas ações é necessário avaliar como ela se relaciona com o conceito de *dever*; pois se não é admitido nenhuma inclinação na determinação de nossas ações, seus propósitos devem ser puramente racionais, devem ser representações da própria razão sob a forma de *lei* e não uma vontade originada de algo externo ao homem.

O conceito de dever deriva de um desenvolvimento da razão teórica em que cumpre mostrar que não há contradição lógica entre liberdade e leis naturais – ainda que a razão teórica não se aventure naquele campo. Na *Crítica da razão pura* a liberdade é também entendida como causa de fenômenos no mundo sensível. Mas se no caso dos fenômenos da natureza, essa causalidade pressupõe uma temporalidade (uma causa que é anterior ao fenômeno), para as leis da liberdade não se admite nenhuma prescrição temporal, senão que uma incondicionabilidade absoluta da vontade na razão. O fato de a razão especulativa mostrar que não há contradição entre os pontos de vista da natureza e da liberdade, não implica que ela possua o poder de *conhecer* as leis da liberdade, mas apenas de *pensá-las*. As leis, então, a que se submete a liberdade se não são causadas por nada exterior à própria razão, são absolutamente autônomas, isto é, a vontade dá a si própria sua lei: agir de acordo com uma máxima que possa ser universal (independentemente das impossibilidades materiais ou das possíveis consequências do ato). Com isso Kant não quer demonstrar a origem da liberdade, mas apenas que é possível agir sob suas leis. A fenomenicidade diz

respeito então às leis práticas que o homem se impõe na tensão com o constrangimento imposto pelo mundo externo; ela não fala da coisa em si, da liberdade mesma, mas apenas de seu princípio. Portanto, a História não é a representação da liberdade, nem o desfile da razão, ela é o conflito, a dialética, a que o homem, como duplo sensível e inteligível, está submetido. É importante não perder a dimensão dos dois pontos de vista para não determinar um pelo outro ou criar um círculo em que a liberdade determina a submissão a lei prática e esta é explicada para justificar aquela.⁸⁷ Admitida a possibilidade da ação livre segundo princípios puros da razão, Kant não hesita em torná-la um dever, pois acredita não poder haver interesse maior para um ser finito do que ser conduzido a partir de leis que ele mesmo cria para si, independente das condições externas – concernentes ao interesse de toda humanidade. Ou, conforme a *FMC*, a autodeterminação cumpre a destinação do desenvolvimento das potencialidades totais do homem enquanto ser orgânico organizado para uma finalidade. Para a política, a consequência será imediata, pois a autodeterminação da razão de todo indivíduo torna-se a autonomia do cidadão em determinar suas leis também, quer dizer, a idéia de comunidade sugere a exigência da cidadania como finalidade do indivíduo na comunidade. Deduzida a autonomia da razão, seja qual for a forma de atualização desta autonomia respeitando as diferentes culturas e estágios de desenvolvimento do estado jurídico em cada sociedade, torna-se necessário que todo indivíduo consinta livremente e participe dos códigos de leis aos quais está submetido.

A idéia de responsabilidade é também introduzida por outro viés, que é o da idéia de maldade. Os seres humanos são maus ou podem deliberadamente agir, sob leis morais, em direção a determinações negativas. Sem dúvida, para Kant a opção pela ação má é inerente a existência mesmo de opções para ação, ou seja, da liberdade; entretanto, a maldade não está associada a objetos ou ações em si mesmas maus - assim como não há ações ou objetos em si mesmos bons em seu conteúdo - mas simplesmente à forma da ação e do juízo sobre o objeto, que podem ser movidos por um interesse exclusivo da razão, ou seja, pelo dever, o que os tornaria moral; ou movida por inclinações ou apetites particulares, o que os torna maus; ainda que traga efeitos positivos, eles serão meramente contingentes.

⁸⁷ Cf. NOUR, Soraya. À paz perpétua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais. São Paulo: Martins Fontes, 2004, 16-20.

A forma da ação livre não é uma idéia vazia ou um elo fraco no sistema kantiano por onde emerge um subjetivismo que tudo relativiza e incorpora por meio de ajustes seja da natureza, seja da moral. Está diretamente relacionada à forma da ação o desenvolvimento dos postulados da razão prática que na Primeira crítica não podiam ultrapassar a constatação antinômica. Ela ganha sua objetividade não nos fenômenos, mas nos princípios que movem a ação, ou seja, no conceito de moral: a *idéia de Deus* é o que nos fornece a possibilidade de uma moralização e perfeição do homem; é o *tipo* da confluência espontânea e necessária entre ação e razão própria a um ser infinito e onisciente; é a partir deste modelo que os homens podem supor a possibilidade prática, mas não efetiva, de uma aproximação a moralidade da humanidade. A *imortalidade da alma* garante que nossas ações não se restrinjam ao presente e que a idéia de melhoramento da espécie não seja enfraquecida quando comparada ao estado caótico atual das ações humanas, às guerras, crimes e toda sorte de quadros pueris empiricamente observáveis quando se passa os olhos ao nosso redor. O melhoramento da espécie, entretanto, não é apenas comprovável pela crescente afinidade dos homens por um estado constitucional e pelo entusiasmo que esta idéia funde em todas as partes, mas é também necessário, pois que do contrário não teria havido nenhum progresso na espécie e viver-se-ia como os primeiros homens; não teríamos nos distanciado tanto da natureza e desenvolvido um sistema de educação e de ciência que sempre lega às gerações imediatamente seguintes e às que virão as conquistas das gerações passadas; entre elas a das mais importantes é o conceito de bem, de bem comum, de respeito à comunidade, de aquisição de uma consciência de que a humanidade é um fim para ela mesma e que todas as ações e princípios que propiciem seu desenvolvimento e melhoramento depõem a favor de que “o sumo bem é praticamente possível somente sob a pressuposição da imortalidade da alma” (*CRPr*, 198). Por fim, a *idéia de liberdade*, que não pode ser deduzida de nada antes dela em nossa razão, tem que ser assumida como um *factum da razão*, bem como a consciência moral nela subordinada. Para Kant o conceito de dever não se funda em nenhum fim particular, mas deve contribuir de todos os modos para o *soberano bem*. O que por um lado está em nossas mãos realizá-lo, por outro “impõe à razão a fé num senhor moral do universo e numa vida futura, *do ponto de vista prático*” (*Teoria e prática*, 62). Sob este ponto de vista o conceito de dever recebe um fundamento objetivo na razão pura, o bem supremo.

Em vista de que os homens estabelecem leis morais segundo às quais devem agir, essa ação, no entanto, deve ser *por dever*, e não *conforme* ao dever. Somente no primeiro caso é que a incondicionalidade da ação é garantida por um postulado puro da razão (seja lá como ele se apresente em sua atualização no mundo da experiência) e deve ser a pretensão de todo ser racional moralmente orientado. Um conceito prático determinante – a idéia de liberdade - não pode ser empírico (o bem estar, por exemplo), mas deve prender-se à *forma* universal. Uma consequência lógica para a arquitetônica do sistema filosófico é a garantia de validez para o critério de autonomia e racionalidade almejados pela razão, para realizar sua tarefa crítica; outra consequência, política desta vez, é a não consagração do presente como critério para julgar a história: nem mesmo o desenvolvimento sócio-político pode fundar algum conceito positivo de política e progresso. Uma lei prática tem seu fundamento totalmente independente da lei natural dos fenômenos: essa independência chama-se liberdade transcendental e funda-se, por sua vez, na autonomia das representações da vontade na razão – note-se que a os postulados da razão prática estão fundamentados nas antinomias da razão pura, estabelecendo, deste modo, um interesse puramente racional nestes temas (liberdade, moralidade), ou um interesse desinteressado. Quer dizer, a independência das condições espaço-temporais para a determinação das leis morais confere, quando transposta para o pensamento da História, uma igual universalidade e critérios transcendentais para sua avaliação e a rejeição imediata de qualquer padronização do desenvolvimento em tal ou qual Estado ou época como ideal.

Vejamos como opera no sistema de conceitos a relação entre dever e o interesse pela ação moral: “aquilo cuja representação, enquanto *fundamento determinante de nossa vontade*, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento determinante desperta por si *respeito*. Logo, a lei moral é subjetivamente um fundamento de respeito” (*CRPr*, 121) – a idéia de respeito, como uma espécie de sentimento prático, não disposto patologicamente, implica unicamente no sujeito a despeito do mundo sensível; liga-se portanto à doutrina da virtude e estabelece um laço entre o indivíduo e a comunidade em que todos os indivíduo estão imersos na mesma lei. A idéia de respeito pela lei moral equivale a de *ação por dever* no ambiente público; o ponto é que como a lei é determinada de forma impessoal, portanto universal, ela combina em sua pureza o desinteresse subjetivo com a legalidade externa: enfim, possibilita aos seres humanos ações

morais mediante a objetividade das idéias práticas: “só a *representação* da lei em si mesma pode constituir o bem excelente a que chamamos moral” (*FMC*, 32). Essa espécie de sentimento moral chamado respeito revela-se na verdade como um ilimitado apreço à lei e “é inerente à representação de uma lei unicamente segundo a sua forma e não em decorrência de algum objeto (...), e, contudo, produz um *interesse* pela sua observância que chamamos de interesse *moral*” (*CRPr*, 130) – decorre daí a idéia de livre submissão por interesse à lei: o que é, por fim, um interesse desinteressado. O respeito é um sentimento “que se produz por si mesmo através de um conceito da razão” (*FMC*, 32n).

Como já exposto, os seres humanos são imperfeitos e precisam sempre de uma educação; também o respeito tem uma perspectiva educadora: “é também de grande importância chamar a atenção para essa propriedade de nossa personalidade e cultivar do melhor modo possível o efeito da razão sobre esse sentimento (...): que ações (...) ocorram (...) por dever, o que tem de ser o verdadeiro fim de toda a cultura moral” (*CRPr*, 190-1).

Na natureza humana

“a virtude está sempre em progresso e, apesar disso, sempre parte do início. Está sempre em progresso porque, objetivamente considerada, é um ideal inatingível, enquanto não obstante isso, a aproximação constante dela é um dever. Que sempre parte do início tem uma base *subjetiva* na natureza humana [:] a virtude jamais pode sossegar em paz e quietude com suas máximas adotadas uma vez e para todos” (*Virtude*: 252)

- a virtude não pode ser baseada no hábito ou no interesse além dela mesma. Uma metafísica dos costumes é necessária para a verificação dos princípios puros práticos de nossos hábitos, de nossas ações institucionalizadas, de nossas práticas sociais em geral;⁸⁸ ela fornece um critério de avaliação segundo a lei moral, aquilo que deve ser segundo as puras determinações da liberdade e da autonomia da razão. Nesse sentido, o objetivo da

⁸⁸ Não é descabido aproximarmos, guardando as diferenças de análise e de propósito, o ‘costume’ de Kant das ‘práticas’ de Foucault. Por ‘prática’, Foucault entende as regulações das formas de ação e costumes, consolidadas em instituições e ritos de forma violenta e desigual numa mesma comunidade. As sentenças jurídicas, as instruções pedagógicas, os modos de disciplina, os controles,a s formas de educação corporal e intelectual constituem exemplos das forças socializadoras e organizadoras na interação dos indivíduos. Kant, em *Pedagogia*, mostra o efeito de simples e costumeiros modos de se educar as crianças e seus efeitos na formação moral da sociedade.

Metafísica dos costumes é fornecer princípios racionais das leis que regem a vida em comunidade, seja lá quais formas elas assumam em suas atualizações; portanto, não é possível originar-se de observações empíricas de aplicação a casos particulares por constituir uma diversidade impossível de ser apreendida ou mesmo aproximada em vista de formação de um sistema de princípios morais.

2.2 Nova fundamentação da/para a História

A razão universal não está pronta em todos os homens, não está já conformada mesmo em algum; embora Kant, na esteira de Rousseau, ensaie um elogio ao homem não-civilizado, não-entretido nos costumes cortesãos e na superfluidade da viciada vida *grand monde*, ele instaura um corte que não permite esta associação direta devido ao caráter dinâmico da razão e da sensibilidade. Se se admite que o propósito kantiano é o de uma fundamentação da metafísica em que seu fundamento é o próprio ato de fundamentação da razão humana, enquanto finita e limitada, não seria condizente com sua filosofia imaginar que houvesse a possibilidade de um homem como o ‘bom selvagem’. Os homens são sempre o mesmo, diz Kant em *Começo conjectural da história humana*, e é justamente esse dado que o permite pensar a História como moral, eles nascem e precisam se educar para a vida em sociedade: esse ato de criação e fundamentação é feito por outros homens neste mesmo processo infinito; por mais que possa haver alguma pureza nos sentimentos e na espontaneidade para o desinteresse material e bondade nos homens rústicos em comparação aos homens dos grandes centros, ela não é perfeita e está aberta a inclinações como qualquer outro. Daí que Kant aproxime a razão comum presente no ideal de homem puro daquela lógica natural da razão que

“não é propriamente uma lógica, mas uma ciência antropológica (...). Somente a lógica artificial ou científica merece esse nome, como ciência das regras necessárias e universais do pensamento, que podem e devem ser conhecidas *a priori*, independentemente do uso natural *in concreto* do intelecto e da razão,

embora inicialmente possam ser encontradas pela observação desse uso natural” (*Lógica*, 37).

A inocência do simples juízo vulgar infelizmente preserva-se muito mal, pois o senso comum é muito volátil; ele precisa de uma ciência para lhe assegurar estabilidade: uma Metafísica da virtude ganhará almas e corações, assim como uma Metafísica do direito, a lei e a vida civil. Deste modo, sigamos de perto a própria caminhada kantiana na definição conceitual e do campo de ação de seu pensamento, pois é desde dentro de seu sistema que se pensa a História.

Ao interferir na epistemologia e na fundamentação ontológica do saber, Kant fornece armas para renovação ou deslocamentos em todos os campos da ciência e da filosofia, não como uma outra teoria do conhecimento entre concorrentes, mas como nova fundamentação da *natureza* para o próprio homem, fundamentação para a metafísica. Nos últimos momentos da segunda Crítica, Kant se despede como que afirmando o sucesso de seu empreendimento, antes mesmo da aparição da terceira crítica:

“depois que, embora tardivamente, entrou em voga a máxima de examinar antes bem todos os passos que a razão pode dar, e de não a deixar seguir o seu curso de outro modo que na linha de um método bem refletido anteriormente, o ajuizamento do sistema do universo tomou uma direção totalmente diversa e, com essa, ao mesmo tempo uma saída incomparavelmente mais feliz” (*CRPr*, 257).

Essa saída mais feliz, veremos mais tarde, implica na intervenção de seus critérios epistemológicos na esfera da vida prática, em consonância mesmo com a suposição de Heidegger de que a grande transformação da primeira Crítica foi fundar não uma outra teoria do conhecimento, mas uma ontologia; foi o deslocamento do próprio papel do homem em meio ao conhecimento e aos outros homens. Este deslocamento do sujeito implica, segundo o interesse deste trabalho, num triplo assalto ao olhar sobre a História: àquele olhar que é mobilizado na tarefa de conhecer e julgar; à concepção de que a História só pode ser pensada, não como um objeto externo, mas constituinte do próprio saber auto-

reflexivo do homem; à reorientação da ação dos homens agem no mundo a partir destes novos critérios.

Não se tratava apenas de concordar ou discordar das teses de Kant. O problema posto está na raiz mesma dos princípios que mobilizam os instrumentos operacionais cognitivos. A questão agora é como lidar com essa nova realidade, esse novo dado emerso da constatação de que a filosofia crítica kantiana “gerou um papel de observador que é incapaz de deixar de se observar ao mesmo tempo em que observa o mundo”.⁸⁹ Essa percepção de Hans Ulrich Gumbrecht não deve ser vista com a generalidade que a primeira vista poderíamos supor. Gumbrecht concorda que é a partir de Hegel que a modernidade recebe seus toques finais e sua substancialidade, mas remonta a Kant a nova condição do homem que se observa ao observar o mundo; a afirmação do autor, para ganhar sua especificidade, é melhor entendida uma vez remetida à famosa assertiva de 1781 de que na era da Crítica, todos os saberes e autoridades deveriam se postar diante do 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 público”. Assim, Tradição, Igreja, Estado, Ciência expõem-se ao exame das relações entre as faculdades do conhecimento e a autoridade do saber; o que Kant põe em jogo com o criticismo é uma *reorientação política* do olhar do homem, quero dizer: o indivíduo ao falar sobre a história, por exemplo, não pode mais com a mesma irresponsabilidade de outrora querer legislar em nome de Deus ou prever o dia de amanhã em nome de uma verdade repetida como tradição, mas deve reportar-se, segundo Kant, a certos princípios metafísicos que dão sentido à ação humana livre.

Tradicionalmente, metafísica significa a ciência que contém os primeiros princípios do conhecimento humano.⁹⁰ Mas Kant insiste na palavra fundamentação – diferente de fundamento – pois para o autor não se trata de estabelecer princípios últimos fundamentais, “tratando-se de fundamentação é necessário se distanciar precisamente da idéia de que se trata de aportar fundamentos para um edifício já feito. A fundamentação é antes o traçar o plano do edifício mesmo, de modo que este indica simultaneamente sobre que base e em que forma há de se realizar a construção (...), se busca o contorno arquitetônico e a

⁸⁹ GUMBRECHT, Hans.Ulrich. *Modernização dos sentidos*. São Paulo: ed.34, 1998, 13.

⁹⁰ Esta é a definição de Baumgarten e que corresponde ao horizonte da época, dada a eminência deste autor nos círculos alemães.

delincação da possibilidade interna da metafísica”.⁹¹ Essa busca pela originariedade da metafísica empreendida por Heidegger deve, em si mesma, repetir sua fundamentação. Também aqui, o propósito é fazer aparecer a idéia de história kantiana a partir de sua própria fundamentação, de modo que não se busque nada fora dela que sirva de elemento externo, como uma base teórica, última e segura de toda operação da razão humana, mas antes seu trabalho sobre si mesma.

Passo a passo Kant associa a História a ação do homem e, consequentemente, à moral. O raciocínio simplificado seria este: a História é resultado da ação humana entre si e sob o meio; a ação humana é tal que se encontra sempre sob as leis da moral, mesmo quando não está moralmente orientada, é decorrente de uma decisão da vontade livre⁹² de um ser racional e finito – propriedades naturais de todo ser humano. Portanto, a História é mais bem compreendida, se quiser ser mais do que um *agregado* de ações contraditórias e sem sentido, quando pensada em termos de uma *Ética*, da história da liberdade dos homens, e de uma *Dialética*, de suas possibilidades e atualizações em relação aos outros homens e suas vontades e em relação a outras determinações externas.

Kant não quer dizer com isso que haja um plano delineado pelos homens e que o curso das coisas responda por leis previamente sabidas ou que podem, a qualquer momento, serem colhidas, em toda parte, por um sábio observador. A aproximação da História com a moral dá à primeira o mesmo estatuto que é reservado para se pensar a ação do homem, ou seja, uma metafísica. Repudia com isso a observação como fonte do conhecimento histórico, pois requer agora uma filosofia que se baseia em princípios a priori e limitada a determinados objetos do entendimento. Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant distingue dois tipos de conhecimento, um teórico que denomina entendimento e outro pragmático, que podemos aproximadamente chamar de interação;⁹³ de acordo com o primeiro, ligado à razão pura teórica, temos a indicação relação científica entre um sujeito observador e distante do objeto da experiência; na segunda é necessário uma dissolução do

⁹¹ HEIDEGGER, 1996, 12.

⁹² O último trecho do raciocínio traz alguns complicadores, como por exemplo, se toda vontade é livre mesmo quando associada a uma rede epistemológica onde não há lugar para a liberdade de vontade. Uma questão que envolve a responsabilidade pretérita sobre a humanidade.

⁹³ A tradução francesa nos dá ‘avoir l’usage du monde’ e a espanhola ‘tener mundo’. Realizando uma espécie de composição das duas opto por interação, que marca a diferença entre o observador externo e indiferente, daquele que se coloca em relação às coisas, que se põe ‘no jogo do mundo’ e a partir desta relação problemática, pensa o homem.

binômio e o indivíduo como que entra no jogo do mundo fazendo parte dele; neste caso ele não possui a exterioridade da primeira forma e encara-se como parte integrante do processo da História. O conhecimento do homem é conhecimento do mundo. Postula-se um conhecimento dos homens em contato com outros homens, mas deve-se antes possuir um conhecimento em geral que só é dado *a priori* e que sempre precede o local. Por isso não se estranha que Kant, ironicamente, eleja Königsberg como o espaço ideal para se pesquisar sobre o mundo.

É essa intuição que está presente na argumentação de Elias Palti em relação a formação e emergência de um sujeito histórico na história moderna; apoiando-se em Dilthey, na sua introdução ao texto de Koselleck, anuncia que “la identidad *ontológica* (y no sólo *epistemológica*) del sujeto y el objeto del conocimiento, que define la estructura del mundo histórico, prueba, pues, una base para un tipo de conocimiento distinto y superior al propio de las ciencias naturales (sólo porque ‘el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace son posibles los juicios sintéticos universales de la historia)”,⁹⁴ no mesmo sentido, e tentando aparar os contornos da passagem anterior no interior do pensamento Dilthey, nos valemos de Georg Iggers: “‘The first condition for the possibility of historical science’ he writes, ‘lies in the fact that I myself am a historical being, that he who inquires into history is the same person who makes history’. It’s not man’s participation in transcendent reason, which Kant and the Neo-kantians had assumed made it possible for man to understand the world and each other, but the fact that man himself is a part of Nature and of history”.⁹⁵

Fazendo uma ressalva obrigatória em relação à razão transcendente kantiana, que Iggers assimila a dos neo-kantianos e a imputa a responsabilidade sobre a História – muito embora a consideração sobre o neo-kantismo coadune-se com a da maioria dos analistas sobre o assunto⁹⁶ - toda digressão acima mostra o inverso: não há contradição com o sujeito transcendental, pois este é a humanidade inteira; a oposição é em relação uma razão transcendente, eterna e mesma; mas ora, se Kant admite o melhoramento da razão, a necessidade de uma pedagogia e o condicionamento empírico do horizonte de conhecimento privado em relação a idade, sexo, condição, gênero de vida.... (cf. *Lógica*),

⁹⁴ PALTI, Elias. “Introducción”, Em: KOSELLECK, 2000, 11.

⁹⁵ IGGERS, 1988, 143.

⁹⁶ Ver: RINGER, 2000; HEIDEGGER, 1996; HABERMAS, 2003.

claro está que os fins a que se destina a humanidade só podem ser avaliados pelo homem enquanto parte desta mesma destinação, como um elemento no jogo do mundo, o que lhe limita a compreensão e o reduz a finitude⁹⁷. A partir desta constatação pensa-se a História nestes parâmetros: de uma esfera limitada pela ação dos homens, onde exclusivamente por princípios racionais é possível fornecer um sentido para a História, pois esse é o mesmo processo que ocorre com o homem em geral. A finalidade da ação humana foi avaliada em termos de uma relação natureza-liberdade, ou o que a natureza faz em direção ao propósito moral do homem de modo que não viole nossa liberdade. Já a História deve ser pensada em termos da relação dos limites de controle da ação racional e ética; quer dizer, como nossa ação moralmente orientada pode permitir uma leitura em seu conjunto assumindo a falibilidade, a responsabilidade e a limitação cognitiva de nossa compreensão, e como conjugar essa razão com o propósito moral da humanidade.

Em *Idéia* há uma exposição bastante evidente deste dilema que é resolvido pela sua dissolução em um propósito da natureza como um fio condutor; mas esse propósito não é outro senão a destinação moral do homem, que é em si uma disposição natural. Não é possível associar esse fio condutor a uma razão divina providencial, a idéia de um concurso divino deve desaparecer na medida em que se toma consciência da inacessibilidade de sua Palavra; “os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria” (*Idéia*: 4), pois de todo modo, já é sabido que “a razão não possui suficiente luz para dominar a série de causas e efeitos que levarão a felicidade ou à desgraça dos homens. Mas ilumina-nos em toda parte com suficiente claridade para sabermos o que temos que fazer, a fim de permanecermos na senda do dever” (*Paz*, 152).

Para Kant, a História possui uma dignidade própria; ela não está servindo como pano de fundo para a apresentação de uma outra coisa, ou como instrumento para visualizar certos processos, ou ainda, como geralmente acontece, tomada como *meio* para se chegar a

⁹⁷ Tenha-se em mente que estas são características positivas em Kant: não fosse o reconhecimento dos homens de seu caráter finito, a esperança do progresso estaria vetada, pois ela se localiza justamente na falibilidade humana.

um outro lugar. A História possui dignidade quer dizer: ela é um problema filosófico em si, uma questão longe de se apacificar e cair sob o domínio técnico do entendimento. Tome-se como ponto de partida a última proposição de *Idéia de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita* texto em que Kant tematiza a História como espaço de realização e pensamento da *Ética*. Comecemos pela citação decisiva neste sentido:

“é um projeto estranho e aparentemente absurdo querer redigir uma *história* segundo uma idéia de como deveria ser o curso do mundo se ele fosse adequado a certos fins racionais – tal propósito parece somente resultar num romance. Se, entretanto se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então esta idéia poderia bem tornar-se útil (...) esta idéia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria um *agregado* sem plano das ações humanas” (*Idéia*, 20, #9).

Dada a generalidade e a estranheza que o autor não esconde de seu propósito, suponho que seja um bom caminho acompanhar os passos de nosso filósofo na tentativa de esclarecer o aparente absurdo do trecho localizando a História em um *sistema* próprio, em tudo diferente a um *agregado* de impressões caoticamente dispostas aos olhos de quem se debruça sobre a história. Quando, por uma necessidade da razão, impõe-se um juízo, ainda que não haja os elementos para o julgamento, é necessária uma máxima que permita enunciá-lo e, assim, pacificar a razão que não cessa de especular; neste curso, os objetos supra-sensíveis submetem-se à razão por sua possibilidade lógica e por sua realidade objetiva prática. Por isso a necessidade da razão em seu uso prático mostra-se fundamental para a filosofia e o pensamento preocupado com a História: pois não apenas queremos julgar, “mas porque *devemos julgar*” (*Orientar-se*, 46).

A razão tem o *dever*, caso não queira ver seu espaço progressivamente tomado pelo misticismo, obscurantismo ou outro dogmatismo como a força da tradição que se impõe aos fatos, de se ocupar da idéia de Deus e do mundo futuro; não pode causar estranheza o fato de se ocupar do passado, tampouco. Ademais, Kant realiza com o seu projeto de Esclarecimento uma nova concepção temporal para a História, que transtorna todo o conhecimento até então e impõe novas exigências para se pensar a ação humana no tempo,

mesmo porque, para Kant o passado já não é mais o conjunto de ações coligidas do tempo que passou em uma linha reta que vai dos gregos até os dias atuais (cf. *Idéia*), mas a História agora é um pensamento sobre o presente de uma sociedade que pensa a si mesma e seus pressupostos como fundamentação possível para a ação. O *dever* que os homens têm é o de cuidar de seu próprio tempo, de legislar sobre seu passado conforme ditam seu presente em vista de um futuro, sabendo desde já, que aquele passado já não mais pode determinar, já não mais *deve* determinar qualquer ação ou juízo do presente, mas apenas a livre razão e o pensamento crítico. A razão deve legislar sobre assuntos que pareciam estranhos à razão teórica; mapear seu espaço lógico e prático dentro de seus limites, porquanto seu saber almeje à “congruência dos limites do conhecimento humano com os limites da perfeição humana total (...i.e....): *que pode, em geral, o homem, como homem, saber?*” (*Lógica*: 85).