

## 5

### Kant em contexto

#### 5.1

#### **O trabalho sobre textos menores em um tema marginal de um pensador excêntrico à História.**

Segue a análise de Foucault sobre o quadro de Velásquez, *Las Meninas*. Nesta obra o pintor espanhol realiza uma curiosa composição: no primeiro plano do quadro estão representados ele próprio, de frente para uma tela, contemplando o extracampo do quadro que, pelo seu olhar, seria o espectador; também a infanta e algumas criadas a prepararem seu vestido, todas mirando o lado de fora do quadro onde se encontra o espectador. Um olhar mais atento revelará que em segundo plano, no fundo do quadro, que é ambientado num salão ou um atelier, estão alguns quadros que mal podemos ver pela escassa luminosidade que entra pelas janelas; entre os vários quadros um deles surge com um brilho maior que os outros, e olhando com mais acuidade, percebe-se que na verdade esse brilho explica-se por se tratar não de um quadro, mas de um espelho, onde estão refletidas as imagens do rei e da rainha de Espanha. A função exercida pelo espelho, revela-nos justamente que são os próprios reis os modelos para a tela que está sendo pintada dentro do quadro.

Neste belo texto de Foucault são expostas duas formas de análise para a obra: uma privilegia o ‘visível’, a coisa, abrindo-se mão da nomeação das personagens, em ordem de se manter na nebulosa, porque ampla, tarefa de interpretação; outra elege a palavra e se usa o artifício de nomear as personagens evitando, assim, uma divagação infinita por meio de um ajuste entre o visível e o nominal. Foucault nos conta, calmamente, como se tivesse seguindo cada pincelada do artista, ou refazendo o caminho que a luz faz ao entrar pela janela representada na tela a iluminar todo o salão, e o faz na velocidade da luz do século XVII, que é preciso manter uma equidistância entre o que se vê (o sensível) e o que se fala (o conceito) para se ter um ganho interpretativo maior. É preciso pensar a história e seu(s) sentido(s) a partir desta incompatibilidade: “é preciso, pois, fingir não saber quem se refletirá no fundo

do espelho e interrogar esse reflexo ao nível de sua existência”.<sup>198</sup> Considero de grande valia esta interpretação de Foucault para a pesquisa em curso de tal modo que ela se torna uma espécie de guia para a condução das arguições e para orientação a cada sobressalto ocasionado pela leitura de Immanuel Kant.

O fato de aqui se tratar de um grande autor através de textos menores em uma área em que ele sequer é estabilizado exige uma atenção mais detalhada, mais didática até, em vista do melhor aproveitamento. De início, a pergunta sobre qual a intenção de Kant ao escrever estes textos e sua efetividade correspondem bem a um propósito da história das idéias ou da história política das idéias preocupada com a produção de conceitos e possíveis chaves que dêem acesso aos diferentes estratos que compõem os textos e seus contextos lingüísticos.

Um tipo de preocupação a que alguns analistas se prendem é se a situação político-institucional alemã sofreu aquelas transformações preconizadas por Kant e se seu contexto permitia que fossem elaboradas tais idéias, sem se avistar uma esquizofrenia. A suposição subjacente é a de que ou os textos pragmáticos são idílicos e, portanto, desvalorizados diante de um estudo sério das idéias políticas ou que a realidade da Alemanha feudal era tão distante de tudo o que Kant propunha em termos de um estado jurídico igualitário que absolutamente não era ao seu presente que ele se referia. Forçando mais os argumentos, encontra-se uma quase acusação contra Kant quando este revela seus limites ao hesitar diante da idéia de Revolução (violenta) e de democracia e afasta estes perigos de seu projeto de *reforma* da sociedade. Por fim, é questionável se estes textos políticos, de filosofia da história e de direito são mesmo de alguma valia, posto que para a tradição as três Críticas formam o essencial e o permanente da filosofia kantiana.

Como já salientou Hannah Arendt, Kant não foi um especialista em nenhum destes assuntos para o qual dedicou um número considerável de estudos. Alguém interessado em teoria jurídica obteria mais sucesso pesquisando Pufendorf, Thomasius, Grotius, Montesquieu ou Bodin, e “deveríamos então voltar a Vico, Hegel ou Marx se quiséssemos investigar a história”.<sup>199</sup> Talvez seja por conta dessa

---

<sup>198</sup> FOUCAULT, 2000, 12.

<sup>199</sup> ARENDT, 1993, 14.

atitude tipicamente iluminista de pensar o todo, de abarcar a sociedade e suas possibilidades em seus nós, que, segundo Lucien Goldmann, seguido por Habermas, Kant se configure um mestre-pensador: uma atitude *aufklärer* que não deixa de ser uma postura crítica, reveladora de um dandismo intelectual, o que atrai e torna mais importante o pensamento integrado, sistemático, permanentemente crítico e aberto de sua filosofia. Com as preocupações expostas neste trabalho percorre-se apenas uma parte da obra de Kant, omite-se grande parte da estética e da geografia, da filosofia da natureza e da teoria do conhecimento *stricto sensu*; com o esforço em todos estes campos de refundar o saber, o Esclarecimento busca criar um terreno comum de submissão à crítica em que todos os conhecimentos possam ser reduzidos a elementos formais, de modo a existir uma regulação entre eles; e por outro lado explicita-se a dimensão da tarefa do pensamento estritamente vinculada a da ação política em vista de não permitir que sobrevivam resquícios do dogmatismo ou da heteronomia em algum ramo do saber e da ação.

A questão acerca da plausibilidade do pensamento kantiano pode vir a reboque deste desenvolvimento anterior. Numa avaliação dos problemas postos em seus textos cumpre uma resposta efetiva a uma situação da vida política ou social da Alemanha em fins do século XVIII; impõe-se agora articular o problema do conhecimento crítico e a sistematização crítica do conhecimento e imputar ao texto um outro tipo de referencialidade que amplie sua possibilidade de atuação e interpretação. O debate sobre Democracia, apesar de comum aos outros ambientes europeus não estava na ordem do dia do debate na Alemanha –considerando que a experiência do Terror era o exemplo mais vivo de experiência democrática; a opinião de Kant acerca da democracia se afigura então menos ‘politicamente reacionária’ e mais compreensiva em relação a temeridade de um sistema de governo onde todos querem governar e portanto permanecem num estado de conflito permanente, ou onde pela determinação da maioria, haverá sempre uma minoria oprimida e submetida aos ditames, donde Kant conclui que nunca poderá alcançar um governo de todos. Para Kant, a democracia seria uma reedição do estado de natureza, numa cultura que se diz civilizada, onde a participação individual não garante a comunhão dos interesses necessariamente, mas alimenta uma busca incessante das partes pelo controle do todo

– onde a soma das vontades individuais não pressupõe a Vontade Geral. No estender de Kant, como no da maioria dos teóricos liberais da época, a monarquia parlamentar constitucional garante a todos os cidadãos<sup>200</sup> a participação na elaboração das leis e na condução, por meio destas, do Estado. A reação contra a revolução violenta encontra uma proposição positiva na educação civil e na *formação* do cidadão que de acordo com as regras da razão Esclarecida contribuirão para a criação de um Estado jurídico em sua forma e de um Estado ético como fundamento<sup>201</sup>.

Detenhamo-nos nesta crucial passagem: não apenas na Alemanha, mas segundo Tocqueville, até mesmo na França de antes de julho 1789 a idéia de uma revolução violenta nem chegou a ocorrer; ela não compunha o campo de possibilidades concebíveis pelos membros dos três estados reunidos em assembleia:<sup>202</sup> o que Tocqueville percebe e mais chama-lhe atenção ao avaliar a documentação com as exigências remetidas à Assembleia é que os três estados requeriam reformas institucionais e mudanças no rumo da economia do Estado francês e os três apostavam no recurso ao debate parlamentar, pelo menos formalmente<sup>203</sup>. Pensar que a ocorrência da Revolução em França possa diminuir a força das idéias transformadoras na Alemanha não parece promissor. Há de se considerar quadros sociais e tradições completamente diferentes que compõem o espírito daqueles povos. Se a filosofia do Esclarecimento alemã possuía a mesma época da revolução critérios de avaliação políticos e jurídicos que propunham mudanças não muito distintas dos franceses, são diferentes as bases que compõem estas idéias.

---

<sup>200</sup> Ativos e passivos. Lembremos apenas que a condição de cidadão passivo não retira deveres do Estado com estes, e que esta é uma condição passageira, a qual o Estado e a sociedade devem concorrer para que seja superada. Cf. *Doutrina do direito*.

<sup>201</sup> A discussão entre condição jurídica e condição ética perpassa os textos da década de 90. o ponto é objetivamente tratado na primeira parte de *Religião*.

<sup>202</sup> TOCQUEVILLE, 1997, 145-6. Neste sentido, muito eloqüente é o título do terceiro capítulo do livro III: “Como os franceses quiseram reformas antes de querer liberdade”.

<sup>203</sup> Os discursos de Robespierre à Convenção, de 1792 até sua morte em 1794, ainda que contrapostos às ações do governo jacobino, demonstram a necessidade de legitimação parlamentar e a manutenção e a necessidade de se manter a retórica revolucionária no processo contra o Antigo Regime e contra Luís XVI. Percebe-se pragmática do texto quando recorre aos princípios universais que estão na origem da Revolução na tentativa de se garantir uma auto-imagem democrática condizente com a história que representava na Revolução. Ver: GUMBRECHT, H.U. *A função da retórica parlamentar na Revolução Francesa*. Belo Horizonte: edUFMG, 2003.

Nos passos do autor de *L'Ancien Regime*, os homens no século XVIII tornaram-se muito parecidos uns com os outros, o que pode explicar a disseminação por todo continente das idéias liberais. Essa aproximação percorre um caminho que remonta às instituições jurídicas da Idade Média que foram, via de regra, todas inspiradas no código romano e, portanto, tiveram a mesma estrutura legal de montagem do sistema feudal. Esta base comum para Alemanha, França e Inglaterra, gerou, no entanto, tradições muito diferentes nestes países no momento de institucionalização política das transformações sociais e culturais dos séculos XV e XVI. Quando no século XVIII os ventos do liberalismo e do Iluminismo sopraram pela Europa, estes homens reunidos por via da guerra ou do comércio comungaram dos mesmos princípios e interesses, ainda que estabelecessem tons particulares para sua expressão. Se nos dois últimos Estados a força do desenvolvimento econômico comercial aproximou interesses de diferentes partes e impôs uma unificação política legal e territorial destes reinos, na Alemanha, esse processo se ocorreu, pode-se dizer que se processou uma unificação espiritual, pois nesta região, “Schiller nota com toda razão, na sua História da Guerra dos Trinta anos, que a grande reforma do século XVI teve por efeito aproximar repentinamente povos que quase não se conheciam e uni-los estreitamente por simpatias inéditas”<sup>204</sup>. Este processo não impôs um reorganização mais radical do mapa político da Alemanha, mas certamente registrou naqueles mesmos espíritos determinados princípios, como o da subjetividade moral associada à formação do espaço público, que mais tarde revelaria sua função no processo de crítica política. Se na França, “quando o amor dos franceses pela liberdade política despertou, já tinham concebido, em matéria de governo, um certo número de noções que não somente combinavam bem com a existência de instituições livres, mais que isso, quase lhes eram impostas”,<sup>205</sup> esse quadro provocou uma revolução nacional violenta em todas as camadas sociais; na Alemanha este germe transformador permaneceu em estado de latência, sendo progressivamente incorporado pelas camadas superiores da burguesia e da nobreza, de modo a se evitar a participação popular mais radical conforme se deu em França. As noções de

---

<sup>204</sup> TOCQUEVILLE, 1997, 59.

<sup>205</sup> Ibid., 159-160.

instituições públicas livres também circulavam no ambiente alemão. A força da incorporação ali teve uma ação mais rápida do que o fomento das ações das camadas médias e baixas e os projetos de reforma do Estado puderam caminhar com mais segurança. Porém, é justamente sobre esse impulso de liberdade, essa formulação de noções de instituições livres, que recai o peso maior da análise aqui proposta, pois nestes termos, os textos práticos de Kant, formam e são informados por este contexto intelectual e político ampliado e também a ela pertinente, em relação à transformação da condição do homem em sociedade<sup>206</sup>.

Vemos alargado o horizonte e a experiência do pensamento kantiano em vista dos acontecimentos políticos e da tradição intelectual. De alguma forma busco um contexto pertinente ao meu propósito. Pensar em contexto se configurou como o mais problemático dos afazeres historiográficos nessa segunda metade de século, porque talvez o mais pacífico em cada tipo de história que se propunha.

Parece opinião comum que o contexto é um produto intelectual: que é, portanto, textual todo o acesso à realidade passada – seja de qual natureza for – o que permite minimamente ao pesquisador inferir certos tipos de relações significativas que emprestam, a cada momento, sentido aos fatos e às questões empreendidas. A novidade é que se passou a crer que o próprio contexto só existe à medida que ele é exigido. Não há agora, neste exato momento, uma Alemanha em 1750 esperando para ser pano de fundo para pensarmos em Lessing. O contexto só possui sentido se for construído para um determinado fim obedecendo a certos métodos que permitem que se estabeleça uma relação com o conhecimento; apenas deve ser ressaltado que não há, absolutamente, algo inerte lá atrás pleno de significações, inclusive as ainda inéditas, que garanta com a certeza e a serenidade de outrora os princípios e estatutos da história. Já em 1959 Koselleck, na abertura de *Crítica e crise*, ressalta que suas “análises concentram-se no presente que passou, e não em seu passado. O passado ‘anterior’ só será considerado se nele residirem elementos significativos para tratar de nossa pergunta sobre o século XVIII (...). A história política progressa só será tratada

---

<sup>206</sup> Tocqueville analisa a Revolução como a formação de “uma pátria intelectual comum da qual os homens de todas as nações podiam tornar-se cidadãos”. 1997, 59. Aqui atesta-se o caráter cosmopolita também presente na Revolução e na *Aufklärung* como identidade do movimento intelectual e político do século.

na medida em que ela seja necessária para transmitir o valor que a consciência dos cidadãos tinha durante a vigência do sistema absolutista”.<sup>207</sup> Podemos perceber neste texto a pretensão, se não a existência, em seu horizonte de um passado-anterior a que ele poderia recorrer caso fosse necessário. Esse “passado”, entre aspas, que ele lança mão, sugere a possibilidade de um campo significativo ao qual ele recorreria fora da análise central puramente conceitual a qual ele se entrega. ‘História política progressa’ não é senão, ainda, a tendência a se compor uma passado mais ou menos estável para as idéias que o pesquisador quer dar sentido. Tornando a idéia mais próxima do corpo da pesquisa: para que as conclusões ou proposições que ao longo do texto estou impondo a Kant sejam mais do que invenções ou devaneios de uma mente perturbada, é necessário que se deduza a efetividade de seu pensamento, a possibilidade lógica de sua existência num campo informacional comum – evitando sempre valer-se de um recurso à genialidade ímpar *avant la lettre* - e a relativa importância para os propósitos da teoria historiográfica contemporânea.

De outro modo, parece-me que as idéias ficariam um tanto “no ar”, como a própria filosofia alemã era taxada, desprovidas de um passado ou de futuro, sendo a evidência de que aconteceram num determinado presente como que por mágica e da mesma forma se desvaneceram. Requerer um passado para as idéias não significa que Kant dá continuidade a obra de outrem; não significa regressar à origem da idéia. O que se exige é que idéia tenha alguma referência teórica e que constitua para aquela sociedade em que foi gerada um problema a ser seriamente resolvido, posto que foi formulada enquanto uma pergunta. Sim, a referência a Marx é desejada quando este afirma que uma sociedade só se coloca questões as quais já está apta a responder. Por isso que quando o mesmo afirma que na Alemanha só a filosofia acompanha de perto o desenvolvimento das nações mais avançadas economicamente, ele não estabelece aí uma desvalorização da filosofia alemã progressa; dizer que os filósofos até agora pensaram o mundo e cumpre agora realizá-lo é, neste contexto da filosofia do direito, um reconhecimento da urgência das transformações. Neste caso, Kant e parte da filosofia alemã envolvida com o Esclarecimento estariam respondendo a exigências impostas pelo contexto internacional das idéias políticas mas não atendo-se ao

---

<sup>207</sup> KOSELLECK, 1999, 11.

problema no contexto interno das disposições das forças produtivas na Alemanha. Esta solução porém é, além de fácil, anacrônica. É como se Kant escrevesse apenas em reação a uma situação que se impunha de fora, apesar do que se passasse em seu próprio espaço.

Pode-se dizer que a publicação dos textos de filosofia da história de Kant é basicamente toda da década de 80 e que as duas primeiras críticas antecedem a Revolução (1781 e 1788, respectivamente); que os textos de política e de teoria jurídica da década de 90, que buscam estabelecer um corte radical entre as instâncias públicas e privadas na política e na sociedade, dão *praticidade* e cores mais vivas ao sistema teórico desenvolvido na *Crítica da razão prática*, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, *Crítica da razão pura*, mantendo com eles um incessante diálogo – que, por sua vez, interfere na leitura destes. O que me parece claro é que a referência maior de Kant não está nos grandes eventos que se tornaram as revoluções americana e francesa e menos ainda numa prestação de contas ao pensamento europeu ao qual, de forma submissa, os alemães se dedicariam – como idéias fora do lugar -, mas antes a elucidação das condições ideais de surgimento de um novo tipo de sociedade a partir das condições que se apresentam na Alemanha. Daí que seu principal alvo seja a definição do papel do Estado e das instituições jurídicas na organização da sociedade, expressos no conceito de igualdade e espaço público, pois deste modo, com a regulamentação pública das leis, a condução dos negócios estaria por vez livre da dominação por particulares que se valiam de hierarquias e privilégios estatais para fins privados. É como se em Kant a classe média fosse a classe reformadora. E nesse sentido a força de seu pensamento está na percepção, conforme sugestão de Tocqueville acompanhada por Fritz Ringer, da formação de uma burocracia profissional e na ocupação pela classe média instruída, os ‘mandarins’ de Ringer, da burocracia, impondo uma publicização da política como os meios e a bandeira desta classe média em relação ao privatismo e a desigualdade vigentes.

Não se deve exagerar as diferenças entre o pensamento alemão e o anglo-francês no XVIII, “não se deveria descrever a tradição intelectual alemã apenas em termos de seu desvio de uma suposta norma inglesa empresarial-liberal, mas dever-se-ia estudá-la por si mesma como uma forma alternada de consciência de classe



média”<sup>208</sup>; a imagem que o XVIII assume nos textos do XIX e início do XX possui um recorte anglo-francês e Kant, bem como grande parte do iluminismo alemão é deixado de lado; a Alemanha é lembrada em geral como lugar de reação ao iluminismo através do misticismo, religiosismo, irracionalismo...

A classe média não aboliria todas as outras, como o proletário faria na revolução para Marx, mas reduziria a vida social ao absoluto respeito à lei e à garantia da vida de todos assegurada pelo Estado. “O sonho utópico da Alemanha não é a revolução *radical*, a emancipação *humana universal*, mas a revolução parcial, *meramente* política, que deixa de pé os pilares do edifício”.<sup>209</sup> De fato as proposições de Kant não contêm a mesma radicalidade em termos de transformação das estruturas de produção, os pilares do edifício, ao qual Marx se refere. A emancipação parcial atende aos interesses da classe média burguesa que assume seu posto no governo e mantém a ordem social antiga. Creio, no entanto, que esta seja uma crítica um pouco apressada em se tratando da obra de Kant, pois seus textos são literários em afirmar a igualdade universal e a emancipação do povo frente à política. Ocorre que não sei se o melhor que se pode fazer é exigir de um autor que ele responda a questões que se tempo ainda não se colocava. A teoria social na Alemanha aguardará ainda a chegada de Hegel para pensar-se em termos da distribuição das forças sociais e da divisão do trabalho como um conceito filosófico digno de se pensar a sociedade.

A igualdade, a república, a constituição e o ensino universal são idéias fortes para o contexto em que Kant está escrevendo; se seu objetivo, olhado dos anos 1840, parecerá aquele criticado por Marx, creio que seja por uma imposição anacrônica e deslocada de seu explícito propósito. Em perspectiva dos interesses políticos em jogo, os valores expostos naquele horizonte ético que compõem a *Idéia de História* perdem o caráter etéreo de que tanto é acusada a filosofia alemã se for apreciada deste ponto de vista, o qual possui a dupla vantagem de se adensar desde os conflitos internos entre estas esferas de poder representados vivamente pelos projetos jurídicos e políticos levados a cabo não apenas por Kant mas em voga por todo o Esclarecimento, e impor, em termos de concepção de história, de tempo e de

---

<sup>208</sup> RINGER, 2000, 15.

<sup>209</sup> MARX, K. Introdução à Filosofia do Direito de Hegel. Em: *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: ed.70, 1993, p.89.

narrativa, uma transformação que traduz e acompanha estes conflitos entre as classes média e nobre, entre os projetos de modernização, reforma e revolução, democracia e liberdade. A revolução parcial da classe média preconizada por Kant traria como consequência a transformação da sociedade como um todo, e a exigência de universalidade de seus princípios a serem adotados por todos os Estados numa confederação de repúblicas, já permite que se observe a indistinção com que o estado jurídico submete os cidadãos. A crítica de Marx refere-se a uma insuficiência do texto kantiano em relação à transformação da sociedade, mas na verdade mantendo atenta leitura dos *Manuscritos* o que me parece é que muitos dos critérios tomados por Marx de Hegel devem sua origem mais a Kant do que se imagina. O conceito de emancipação da humanidade em vista de um estado de liberdade, o conceito radical de universalidade do homem em si e a realização da teoria são comuns aos pensadores em questão e participam da transformação imposta à crítica do conhecimento. Seguindo Marx, temos que a crítica a religião, no caso da Alemanha, é o pressuposto a toda crítica; ela avança sobre a subjetividade quando admite que o protestantismo pôs o problema de forma correta, pois “já não se tratava (...) da luta do leigo com o *padre fora* dele, mas da luta com o seu *próprio padre* interior, contra a própria *natureza sacerdotal*”<sup>210</sup>, num movimento de separação dos critérios religiosos e políticos que dominavam a teoria política, a ética e a teologia – processo este que Kant se esforça tenazmente por empreender e que Koselleck observa como uma grande transformação da filosofia do iluminismo. A crítica estende-se também para fora do sujeito e toma o campo público quando a crítica da religião liberta o homem da ilusão e o devolve à razão de maneira que “a crítica do céu transforma-se (...) em crítica da terra, *a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica política*”,<sup>211</sup> mas neste ponto Kant mantém a suspeição que Marx não tematiza, qual seja, a de que mesmo uma razão crítica está aberta a novos obscurantismos e dogmatizações, que a tarefa crítica é infinita e não pode se estabilizar em projetos que supõem dominar todo o conhecimento e possibilidades de ação do homem, que é o que Marx acaba por construir. Diante das exigências que

---

<sup>210</sup> MARX, 1993, 87.

<sup>211</sup> Ibid., 78.

Marx coloca à filosofia alemã – embora não cite Kant ou outros que aqui considero como componentes desta *Aufklärung* - da qual a filosofia transcendental é sua principal vertente, dá-se a impressão de que se exige posições ou idéias estranhas a esta mesma filosofia. Esta é a porta de entrada para o que Quentin Skinner denomina mitologia da prolepsia, i.e. exigir ou inquirir a um autor ou texto que ele responda ou aborde temas que ele nunca se propôs. Ou ainda acusá-lo de falhar ou evitar assuntos nunca imaginados e mesmo improváveis, quando não impossíveis de serem sequer conhecidos deste autor ou texto. Este perigo para o qual Skinner nos alerta, figura ao lado de outras três mitologias: a da doutrina – quando buscamos encaixar um autor ou uma idéia em um conjunto organizado e sabido de idéias pré-concebidas -, da coerência – onde todo pensamento de um autor ou de uma Escola deve estar em perfeita sintonia com o senso comum e as linhas mestras de pensamento dos mesmos - e do paroquialismo – reconhecidas no esforço de tornar uma sentença, um argumento ou um autor estranho, familiar. Creio ser possível assinalar uma semelhança entre Skinner e as proposições deste texto, corroboradas nos recursos a Koselleck e Foucault, na medida em que estão preocupados com a produção de idéias e seus usos. Entretanto, as estratégias para se alcançarem estas idéias difere radicalmente entre eles.

Neste texto de 1969 “Meaning and Context”<sup>212</sup>, Quentin Skinner não mais acredita num possível contexto inerte. Ao contrário, o contexto já se torna praticamente impossível; a história é pensada na estreiteza mesma de seu acontecimento. Já não são mais as estruturas que possibilitarão a realização de uma história das idéias às quais elas se refeririam e ganhariam/doariam sentido; é antes a chance quase individualizada da motivação e intenção de enunciação que a torna possível: a relação entre as crenças e as ações dos homens é que unicamente podem fornecer o sentido da história.

Para não cometer alguma injustiça com o autor gostaria de tentar situar, por sua vez, o próprio texto de Skinner através do livro de Umberto Eco *Interpretação e Superinterpretação*, num texto intitulado “Interpretação e História”. Eco salienta que

---

<sup>212</sup> SKINNER, Q. Meaning and understanding. Em: Tully, J. (org). *Meaning and context*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.

muito foi exagerada a valorização nas décadas de 50 e 60 do direito de se interpretar sobre o direito dos textos. A “interpretação potencialmente ilimitada não significa que a interpretação não tenha um objeto e que corra por conta própria (...) Interpretar um texto significa explicar porque essas palavras podem fazer várias coisas (e não outras) através do modo pelo qual são interpretadas”<sup>213</sup>. Não é sem motivo que ele atenta para a impossibilidade e inutilidade de se atingir as intenções do autor para a interpretação de um texto. Entretanto, entre as intenções do autor e as intenções do intérprete existe uma terceira possibilidade: a intenção do texto, que é a de formar o leitor-modelo, que não é senão uma estratégia textual para controlar os impulsos interpretativos do leitor, e prendê-lo ao conjunto limitado e *público* de possibilidades referenciais a que o texto se submete e cria. Penso que “Meaning and understanding” situe-se neste campo de forças onde uma vontade de tudo interpretar de forma intra-referencial, – o que pode ser identificado, em alguma medida, com o também anglo-saxão New Criticism – encontrou um dialogador que propunha impor limites à vida autônoma das idéias, buscando, radicalmente, combater aquela atitude de superinterpretação de textos.

De toda forma contribui o programa de Skinner para a construção de uma idéia que se tornará cada vez mais forte no meio historiográfico a de construção, controlada, do contexto.

Gostaria de agora lançar mão das idéias de Michel Foucault expostas em *A Arqueologia do Saber*, pelas quais entende que a função do historiador é estabelecer “que forma de relação pode ser legitimamente descrita entre as diferentes séries [de discursos: economia, religião, ciência...]; qual jogo de relações de forças que elas formam; de que efeito podem ser os deslocamentos, as temporalidades diferentes, as diversas permanências (...) que quadro é possível construir”<sup>214</sup>. Trata-se de entender o discurso historiográfico – e a produção de contexto - não como portador de apenas um único sentido, ou de uma verdade, mas “de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites de forma mais justa, de estabelecer suas relações com outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras

---

<sup>213</sup> ECO, 1997, 28.

<sup>214</sup> Foucault, 1972, 18.

formas de enunciação exclui”<sup>215</sup>. Ou seja, deve-se buscar a história de um discurso não de forma alegórica, como um não-dito a espera de ser desvelado e em referência às leis de um devir estranho; deve-se ainda mostrar, segundo Foucault, que uma história não é a projeção racional de uma história comum e geral com outros enunciados, necessariamente.

Põe-se assim contra leituras que forcem determinações muito gerais, que tornam o esforço interpretativo do historiador quase supérfluo, dado que é necessário apenas coligir informações de forma arbitrária de um mesmo tempo e espaço e a “História” já está feita. Sem dúvida, Foucault segue a risada discreta de José Maravall: “não sei se é possível estabelecer semelhanças entre a técnica de navegação e as Soledades de Góngora ou entre os Sueños de Quevedo e a economia de lã (...). A pintura barroca, a economia barroca, a arte de guerra barroca não mantêm necessariamente semelhanças entre si. (...) Estou certo que ensaios deste tipo seriam muito divertidos de ler, mas temo que pouco contribuiriam para o conhecimento histórico do período”.<sup>216</sup> Esta é uma ilusão, a grande ilusão historiográfica do pensamento contínuo apreendida como o correlato necessário da função fundadora de um sujeito idêntico a si e a sua razão.

Propõe-se que a História de um discurso comporte um tempo, uma narrativa, uma força interpretativa e uma plasticidade próprias; recorrendo à obra de Wolfgang Iser, o que se constata é o papel da ficção e do imaginário na interpretação da cultura e na escrita da história como constituinte do seu objeto e da historiografia; note-se que ficção é apreendida a partir de sua raiz latina *fictio*, ou seja, ‘algo feito’ e o diferencia das interpretações “*falsas, irrealis ou meras experiências de pensamento do tipo ‘como se’ (as if experiments)*”<sup>217</sup>. Iser se volta para a relação entre esse pensamento fictício como uma forma interpretativa da realidade que não necessariamente é composta de invenções ou falsidades, e o elemento antropológico constituinte da interpretação: a ficção. Segundo Iser a interpretação é um elemento constitutivo do homem: interpreta-se! O ponto em disputa é determinar o que

<sup>215</sup> *Ibidem*: 93.

<sup>216</sup> Maravall, J.A. *A Cultura Do Barroco*. p.45. São Paulo: Edusp, 1997.

<sup>217</sup> ISER, Wolfgang. “O que é antropologia literária?”. Em: Castro Rocha, J.C. *Teoria e ficção*. Rio de Janeiro: edUERJ, 1999, p.152.

significa e como isto acontece na cultura<sup>218</sup>. (E para Iser, a historiografia seria uma forma de ficção neste sentido, de *fazer* um artefato cultural na intenção de apreender a realidade, como uma tentativa de se forjar um sistema explicativo para lidar cognitivamente com seres humanos que “*transformaram a si mesmos naquilo que são tanto social quanto culturalmente*”<sup>219</sup>). A cultura, não sendo um sistema de referências dado, se desenvolveria numa “seqüência de ficções mediante as quais os seres humanos estão sempre eliminando a diferença entre eles e a realidade a que estão expostos”,<sup>220</sup> sendo uma resposta a um meio ambiente desafiador formado por ‘mecanismos de controle extragenéticos e exteriores à pele’, ou seja o que está além e apesar do sujeito. Cabe a cultura lidar com esse desafio, daí seu interesse pela antropologia (cabe notar que antropologia na medida que é o estudo do homem, da cultura, é ela também esse artefato textual que compõem a cultura) que, sendo *edificada* a partir mesmo dessas respostas, não comporta um sentido pré-determinado: é constantemente modificada, construída e destruída. Não há como definir origens discerníveis da cultura, ela é um fenômeno de contínua emergência que não surge de nada que seja dado; da mesma forma não há um futuro previsível, apenas a garantia de possibilidades de construção do futuro em função dessa relação indecisa e instável entre homem e natureza (realidade). A aplicação dessas considerações ao campo teórico da história implica em se crer a ficção como não inverídica, mas uma tentativa de se forjar um sistema explicativo para lidar cognitivamente com seres humanos que “*transformaram a si mesmos naquilo que são tanto social quanto culturalmente*”<sup>221</sup>.

O devir humano é por esta via imprevisível dada a plasticidade humana – referindo-se tanto a necessidade da arte, quanto à constante fuga aos mecanismos de controle – no momento de suas criações culturais. Esse ato de diferenciação – criação e destruição - do homem em relação à realidade é a *lacuna* mesma constitutiva da cultura, onde se pode pensar num futuro e compensar a inapreensão dedutiva ou

<sup>218</sup> Entre os historiadores, acredito que Collingwood tenha ineditamente levantado a bandeira do papel fundamental da “imaginação histórica”; discussão que se restringia aos campos da filosofia até inícios do século XX. Cf. COLLINGWOOD, 1972 e WHITE, 1994, pp.65-97.

<sup>219</sup> ISER, 1999, 157.

<sup>220</sup> Ibid., 161.

<sup>221</sup> Ibid., 157.

indutiva da totalidade da realidade, por exemplo, do passado, ao qual só temos acesso por meio das representações (que obviamente fogem ao crivo das ciências naturais e da experiência). A referência aos textos da *Pedagogia e CRPr* impõe-se, na medida em que ali está estabelecido como um ‘benfazejo extravio’ a imperfectibilidade da natureza humana e seu caráter inconsumável em vida.

Ler a cultura significa criar conscientemente mecanismos outros de apreensão do que não está dado e, por meio dessa (auto) reflexão deliberada, a ficção impede a cultura de virar um mito, ou seja, torne-se incorporada aos parâmetros de realidade e de dado; em outros termos, evita que se naturalize aquilo que absolutamente não é natural e nem é fantasia, mas apenas sabemos ausente, lacônico. A “ficcionalidade da literatura se converte numa transcendência intramundana que nos faz compreender aquilo que, de outro modo, extrapolaria todos os sistemas de referência cognitivos, qualquer que seja a forma que venham a apresentar”<sup>222</sup>: é o que torna o dado compreensível e que ao mesmo tempo se configura no que não é – sua representação. Ao realizar essa referência, ao estabelecer essa interação, esse jogo, a ficção (lembrando sempre que essa é uma metáfora para a cultura) sofre imediatamente o impacto de mecanismos de controle – o meio e a memória – “lançando-se com isso num processo de auto-modelagem”<sup>223</sup> (self-fashioning, Bildung).

Na intenção de tornar esta digressão mais efetiva para nosso propósito aproximamos o texto de Kant acerca da Antropologia e da História de modo que o propósito interpretativo aqui sugerido entre as referências contemporâneas afins. O estudo antropológico carrega três objeções fundamentais a sua pretensão científica ou objetivante: o homem (inclusive o pesquisador e o filósofo) tende a dissimular quando se sabe examinado; o homem quando tenta examinar-se a si mesmo suas emoções evitam a dissimulação mas limitam a observação, pois se os móveis da dissimulação estão em jogo, nós não os percebemos, e se os percebemos, eles já não estão mais agindo, o que nos remete ao primeiro ponto; e por fim, as condições de tempo e espaço criam hábitos como uma segunda natureza, o que torna o julgamento difícil dada a relação que somos obrigados a estabelecer com o homem que se quer

---

<sup>222</sup> ISER, 1999,166.

<sup>223</sup> Ibid., 170.

estudar – seja no presente ou no passado. A dificuldade está na própria natureza humana em relação ao esforço antropológico: há de se admitir a artificialidade do exame na relação objetividade e subjetividade e abandonar esta perspectiva binária, lançando mão de uma interação, de um posicionamento em relação ao objeto de modo que não haja sequer esta pretensão de objetividade das ciências formais. O conceito exposto em *Antropologia* de ‘ter mundo’ ou ‘ter uso do mundo’ implica nesta perspectiva de fragilização das fronteiras entre sujeito e objeto, entre homem e mundo, criando uma concepção de subjetividade que incorpora a elaboração da estética transcendental e a formação do mundo a partir deste nosso aparto cognitivo.

O discurso histórico parte de exigências que comporte princípios e rupturas em relação a outros saberes com os quais está em contato, mas rebelde a uma lei única. Não se quer dotar cada campo de conhecimento de uma particularidade inatingível, fora de seus termos e desencarnada da realidade a ponto de as encarmos como entidades independentes de toda a complexidade social, política, econômica, religiosa. Nem de encarmos a idéia de ruptura ou transformação como um “deus ex-machina”.<sup>224</sup> Mas antes, com a intenção de podermos atingir um número maior de significações e sentidos para um determinado objeto e enunciado histórico, entendo que seja de maior valia encarar determinada visão de mundo ou produção discursiva tendo em conta os diferentes níveis de formação de idéias enquanto efeitos de um sistema, de uma rede informativa que não perde seu contato com os outros discursos nem sua autonomia interpretativa histórica.

Agora, em posse destas determinantes, chegamos novamente a afirmação: o contexto é construto, o contexto é texto. Para Lacapra, como já visto, a textualidade contém uma textura densa onde se percebem diferentes camadas de leitura e de interpretação da realidade; assim como em Pocock, esta multiplicidade de idiomas na linguagem é o que confere sentido à ação e à História. As duas dimensões de leitura

---

<sup>224</sup> Esta idéia refere-se à excelente percepção de Francisco Falcon em relação à idéia de transição e transformação como é trabalhada pelos historiadores; diz o autor sobre a idéia dos processos de transição do feudalismo ao capitalismo: “...Para abordarmos esta última, precisaremos referir todos e cada um dos fenômenos e (ou) processos globais implícitos ou subentendidos na noção de transição às condições as condições e características específicas ed cada formação social, sob pena de transformarmos o conceito de transição em novo agente histórico, espécie de *deus ex-machina*” (grifos do autor). Em: FALCON, F. J. C. e RODRIGUES, A. E. M. *Tempos Modernos: Ensaios de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, 25.



textual, a performativa e a documental, podem ser expostas esquematicamente da seguinte forma: a) aspecto documentário: aquele que se prende a forma mais reduzida: texto como sinal dos tempos, um sintoma ou epifenômeno da realidade que o encerra e que fornece seu significado total e objetivo; por esta via, ocorre frequentemente uma domesticação e desmedida familiaridade de textos clássicos, chegando-se ao paradoxo de identificá-los como ordinários. Já o b) aspecto performativo, define-se por ser crítico e transtornante, pois ele intervém no dado desconstruindo e reconstruindo-o, a partir dele, trazendo ao mundo algo novo. Num diálogo constante com Heidegger, Derrida e Gadamer, o que se pretende é salientar o caráter interventor do texto, seu aspecto dinâmico e deslizante. Texto sempre funciona atravessando e sendo atravessado por um contexto que, pela natureza teórica de seus argumentos não pode ser objetivado ou estabilizado definitivamente. Os textos complexos, os grandes textos, não admitem a existência d'‘O’ contexto, mas sim o trabalho incessante de referência a contextos interativos e usos variados entre textos e ‘contextos pertinentes’.

A esse respeito, Lacapra busca tornar o problema mais complexo, de modo a progressivamente alumiar as questões mais práticas: “the problem becomes that of the way long tradition, specific time, and text repeat one another with variations, and the matter of elucidation becomes the degree of importance of these variations and how to construe it. The text is seen as a ‘place’ whwre long tradition and specific time intersect, and it effects variation on both. But the text is not immobilized or presented as na autonomous node; it is situated in a fully relational network”.<sup>225</sup> O que Lacapra torna claro é a defasagem de uma definição que mantenha a dicotomia entre performativo e documentário, no limite, entre arte e ciência, chamando a atenção para que o modelo documentário “diverts attention from the way ‘documents’ are themselves texts that processo r rework ‘reality’ and require a critical reading that gões beoynd traditional philological forms of *Quellenkritik*. It thereby obscures certain aspectos of the past and of the historian’s discourse about it”<sup>226</sup>. Afinal, sendo o contexto textual há de, necessariamente, considerar-se perdas e ganhos de sentido a

---

<sup>225</sup> LACAPRA, 1994, 44.

<sup>226</sup> Id., 1985, 19-20.

partir de suas possibilidades e limites se se quiser pensar em termos de realidade e sentido. Daí que as afirmações mais radicais e entusiastas sobre a Revolução e mesmo seu caráter mais violento achem acolhida no interior da teoria do entusiasmo produzido nos espíritos esclarecidos.

Feitas as considerações teóricas, vê-se que a busca pelo sentido e pela crítica da história orienta toda produção historiográfica, mesmo que seus autores não a exponham explicitamente, conforme a dedução de Hayden White acerca dos acordos estético, ético, epistemológico e, o mais fundamental deles, o tropológico. Não querendo esposar a última parte do argumento de White, percebo que muito do que Kant expõe sobre a história acorda-se com estas perspectivas de pesquisa. Sendo a idéia de história um horizonte ético, supõe-se imediatamente um *deslocamento epistemológico* em relação à teoria da história em voga no século XVIII,<sup>227</sup> e uma preocupação com a escrita da história, não com a estilística, mas com a estética e o problema da *representação* – o que é legitimamente permitido representar?. Ainda que Kant conceba a impossibilidade de se escrever uma história universal de um ponto de vista cosmopolita, não há dúvida que todo seu esforço e toda possibilidade de uma história legítima do homem se encaminham neste sentido. As possibilidades de se trabalhar com os textos de Kant prendem-se sempre a estas perspectivas, *grosso modo*, pois para o filósofo a História permanece sendo um *discurso*<sup>228</sup> instável pertencente ao ambiente da ética e munido de uma aresta crítica que doa sentido desde o momento em que o historiador decide por empreender um determinado olhar para o presente e compreende o tempo de forma totalmente nova em relação ao passado e ao futuro, passando a intervir no processo histórico trazendo à luz uma torção para a historiografia e uma outra conformação de sentido para as coisas do mundo.

---

<sup>227</sup> Este deslocamento refere-se à noção de tempo histórico como um conceito problemático, negando o etapismo e o progresso linear, e afirmando uma dupla temporalidade como simulacro da dupla natureza humana.

## 5.2 Sobre a Revolução

A polêmica em torno do caráter conservador de Kant que reside em sua insistência nas reformas legais do Estado em oposição à revolução violenta, passa a ser agora contemplada e deve desde já ser completamente deslocada. Pois que não leva em conta os acordos que presidem as decisões teóricas de Kant.

Não que considere a polêmica em si válida pelo fato de se ter de escolher, hoje, entre conservadorismo e revolução. Mas o desenvolvimento da defesa à Lei é importante para a consideração do contexto no qual Kant escreve e defende suas proposições. Penso já ter esclarecido que para Kant o respeito à lei visava menos ao monarca e mais a uma garantia eterna para o povo – como uma educação moral – de um código universal e inviolável acima dos interesses particulares e contingentes. Mesmo com essas ressalvas Kant não hesita em saudar as revoluções americana e francesa; *Conflito* fala “de um acontecimento do nosso tempo que prova esta tendência moral do gênero humano” que não consta de crimes ou ações importantes, mas ‘é simplesmente o modo de pensar dos espectadores que se trai *publicamente* e manifesta um caráter moral do gênero humano em seu conjunto’. Kant investe pesadamente contra os abusos cometidos em nome da razão durante a Revolução e afirma que nenhum homem empreenderia novamente aquele processo se tomasse em conta cada evento ocorrido, que antes envergonha do que enaltece o homem. Um historiador da Revolução, Louis Bergeron, por um viés diferente daquele aqui defendido acerca da filosofia kantiana, chega a afirmar que “em Kant e seus discípulos (...) persiste a convicção – muito próxima do espírito pietista - de que o uso coletivo da liberdade, especialmente política, deve encontrar-se precedido por um grande esforço de educação e moralização individuais e de que a revolução francesa, excelente em seus princípios, não pode desembocar senão em sangrentas decepções por falta de um grau suficiente de moralidade em cada um dos cidadãos”.<sup>229</sup> Em 1784, *Esclarecimento*, Kant afirma que “uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém

---

<sup>228</sup> Séries de saberes em vista da formação de um quadro lógico promissor de verdade enquanto fala da realidade a ele exposta em seus próprios termos e critérios. Ver: FOUCAULT: 1972, pp. 1-45.

nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar” (*Esclarecimento*: 104). O respeito a lei responde por uma consagração do estado de direito em oposição às tiranias e às irrupções intempestivas movidas por situações contingentes que poderiam levar a reviravoltas movidas por interesses particulares. Responde também por um processo educativo (*Bildung*) que a *Aufklärung* lança aos cidadãos em vista de uma formação moral que faça a ligação entre estado jurídico e estado ético.

A defesa da reforma política em oposição à revolução é então a defesa da razão em relação à sensibilidade e aos particularismos do tempo e dos interesses privados. Por isso Kant prende-se firmemente à idéia de móveis incondicionados, públicos e puramente formais na condução dos negócios e na consideração da história segundo a realização dos propósitos da natureza, que não são outros que aquele horizonte prático. Considere também que toda revolução impõe um corte em relação aos objetivos dos homens, a concepção temporal e a finalidade do Estado e do homem a despeito de uma preocupação em se universalizar e ampliar o espaço público, assim caminha a crítica às sociedades secretas bem como a condenação à censura. O argumento é simples: toda revolução não pode se tornar pública sob a pena de fracassar pela opressão do governo vigente e por tornar ineficaz o código de leis – tampouco pode-se crer que exista uma legislação que suponha em si sua própria anulação. A defesa da reforma política é antes de tudo a crença no poder da razão comunicativa e da solução pacífica dos conflitos e da superação das formas institucionais que os homens se impõem em vista da maior liberdade possível.

Bergeron encaminha toda argumentação no sentido de esvaziar o Esclarecimento alemão de um conteúdo político e tornar a Alemanha o centro de emanção filosófica contra a revolução e o iluminismo. Esse tipo de interpretação coaduna-se com as de Ringer, Marx e Tocqueville que condensam toda a ansiedade em torno da não atualização da discussão alemã na esfera jurídica e política, havendo uma frustração e, como consequência, uma interiorização da liberdade e potência interior do homem. Como correlato a esse processo levanta-se em apoio a emersão das correntes literárias e da teoria da arte e da literatura centradas na subjetividade

---

<sup>229</sup> BERGERON, 1989, 95.

surgir na Alemanha com muito mais vigor do que em outros países - também como possível consequência desta pretensa atrofia da política.

Contra este tipo de interpretação, que não é de todo descabida, levanta-se outra que realiza uma *torção* performativa na interpretação dos textos de modo a intervir no contexto em que se move corroborada na preciosa asserção de Gumbrecht de que a partir de Kant se trata todo pensador de se posicionar em relação a ele, não sendo mais uma questão de opção epistemológica. Para sustentar a positividade das idéias de Kant, é lançado mão agora do olhar aguçado e ainda fresco do mesmo Tocqueville, que sai da promotoria e vai para a defensoria, acerca da postura dos espectadores às vésperas da Revolução: “o grande Frederico apesar de seu gênio não a prevê. Toca-a sem vê-la (...) e não a reconhece quando se aproxima”, “mas o que parecerá mais estranho, a nós, que temos sob os olhos [1850] os destroços de tantas revoluções é que a própria noção de uma revolução violenta nem chegou a ocorrer aos nossos pais. Não a discutiram, nem mesmo chegaram a concebê-la”<sup>230</sup> (). Ora, segundo Tocqueville nos dá a conhecer, a revolução, apesar de conter em si exigências de todos os estados reunidos em Assembléia por mudanças, não é prevista por nenhum deles, senão como uma tentativa de reforma do Estado. Em que exatamente então a postura de Kant é menos revolucionária?

Devido ao rigorismo de seus textos não é possível suspeitar do apoio que concede à revolução – apesar da condenação formal de todo processo revolucionário como ilegal. Kant afirma que uma vez instituído, o novo governo deve ser revestido da legalidade anterior e restabelecer o espaço público de discussão política. Se o fato de que a experiência na Alemanha não se processou como uma revolução burguesa como nos outros países, onde metaforicamente as idéias tomaram seu lugar, é admitido, isto não significa um rebaixamento ou marginalização de sua situação. Esse tipo de pensamento só se dá por uma desconsideração da própria história e por um anacronismo absurdo que elege uma determinada forma política e econômica, no caso Inglaterra e França, como modelos que os demais países deveriam atingir. Ademais, seria no mínimo uma negligência, senão um completo disparate, com o que acima se debateu se quiséssemos depor contra as idéias kantianas tomando os eventos que são

---

<sup>230</sup> TOCQUEVILLE, 1997, 145-6.

levantados a favor de um conservadorismo ou reacionarismo por parte de seus críticos. Em primeiro lugar, a História para Kant não pode ser medida pelos acontecimentos empíricos que tomam lugar, mas antes pelas estruturas morais que são mobilizadas e servem de motivação à ação – no caso da revolução, como visto em *Conflito é o Direito e a República*. Observação próxima encontra-se na análise de Hannah Arendt sobre a filosofia política em Kant a partir da terceira Crítica, para a autora, “no contexto da Revolução francesa pareceu a Kant que a visão do espectador carregava o sentido fundamental do evento”,<sup>231</sup> que o processo revolucionário não estava encerrado na tomada de partido efetivo em um dos lados da revolução, mas na disseminação de um determinado espírito novo que contivesse as mesmas motivações que moveram os homens à revolução.

No caso alemão, então, Kant age de acordo com sua convicção e com a arquitetônica de seu sistema. A reforma do estado é necessária, é mesmo um *dever* de toda a humanidade que direitos iguais sejam, publicados, que a liberdade seja respeitada e que cidadãos possam livremente legislar em nome de si mesmos, desde que as transformações estejam de acordo com a publicidade e a legalidade das mesmas ações. Um ponto controverso e não explicitado por Kant é a situação em que a revolução violenta e a derrubada do poder surgem como uma consequência natural da censura e do despotismo. Em *Religião* Kant afirma que pior que a guerra é o despotismo, pois este é a base daquela, e uma das manifestações da guerra está na tentativa de libertação do homem sob um regime de opressão, onde a reação é legítima, pois não há lei mesmo que estabeleça critérios de ação sendo um total estado de guerra. O conflito neste caso é aquele da tentativa de estabelecimento de um estado civil a despeito de todas as forças contrárias.

A condenação formal da violência é logo suplantada pela força da realização da natureza em direção a moralização e a civilidade da comunidade. Essa impressão não é um subterfúgio ou uma solução fácil que visa conjugar duas opiniões aparentemente opostas de modo a manter a unidade e a coerência a qualquer preço para não parecer fragilidade do sistema. Mas quando assistimos a insistência de Kant na insociabilidade social, no antagonismo da natureza, que impele “a tentativas

---

<sup>231</sup> ARENDT, 1993, 68.

inicialmente imperfeitas” e após guerras, misérias e devastações, conduz a saída do estado de natureza e a formação de uma confederação de nações, percebemos que as eventualidades e os acontecimentos presos a contingências estão submetidos, não a meros acasos ou choques eventuais que dão formas despropositadas a sociedade humana, mas ao desenvolvimento da cultura moral enquanto constituinte da natureza humana.

Uma forma de abordar este ponto é introduzir um novo problema que Kant felizmente ajuda a trazer para a escrita da história. A segunda parte de *O Conflito da Faculdade* é constituída pelo “Conflito da Faculdade Filosófica com a Faculdade de Direito”, também conhecido pelo título “Uma questão renovada: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?”, onde se aborda as tensões entre a formação de uma constituição em relação ao desenvolvimento moral do homem e a natureza ética do Direito, ou seja, as relações entre a Faculdade de Filosofia e a de Direito na determinação crítica das leis. Importa saber sobre a história moral do homem, sobre a realização das disposições naturais, morais, em relação à liberdade, “importa, pois, indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o ato da causalidade no gênero humano, e que permita inferir a progressão para o melhor” (*Conflito*,101). Se nos são desconhecidos os limites de ação da natureza em nós, não podemos determinar previamente com absoluta consciência o conjunto de causalidades que movem os acontecimentos, mas *devemos* supor, nos moldes de uma história profética, mas apenas nos moldes, que o homem progride em direção ao melhoramento da espécie, e os eventos são apenas um sinal histórico desse melhoramento.

Os fatos históricos não comportam em si uma significação própria, essencial, mas dependem da asserção do historiador-filósofo que lhes impõem um sentido em vista de conhecer o futuro; quer dizer, toda escolha do historiador-filósofo está orientada por esta definição moral do acontecimento, daí que Kant pode deduzir três formas possíveis de se ‘profetizar’ a história: o terrorismo – a história está em eterna decadência -, o eudemonismo – a história constitui-se de um progresso para o melhor - e o abderitismo – que constitui uma estagnação moral, uma eterna oscilação que sugere que os homens estão em repouso moral. E se pela experiência não é possível

provar essa concepção do melhoramento moral, é possível associarmos eventos históricos em que a disposição puramente moral estava em jogo, e o entusiasmo com que os espectadores recebem a Revolução Francesa é prova disso, pois refere-se unicamente ao ideal em jogo que representa a evolução do direito natural para a constituição civil.

Os acordos teórico, ético e estético na escrita da história, conforme vimos que acontece em Kant, alinha-se com a interpretação de Hayden White e formam a novidade e a imponência da *Idéia*. Ao instituir uma constituição republicana e abolir os privilégios e hierarquias em nome da igualdade dos direitos e da liberdade dos cidadãos, a revolução cumpre seu papel pedagógico de publicização dos elementos éticos componentes daquele horizonte orientador do esclarecimento e da História, restando apenas “deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condição de escrevê-la segundo esse fio condutor” (*Idéia*, 5), ou seja, uma comunidade que observa a história de um ponto de vista cosmopolita.

### 5.3

#### **A escrita da História e a *Aufklärung***

A Revolução Francesa apresentou um princípio moral, esta participação no bem da humanidade, pois a causa interveniente foi dupla: a do direito de autodeterminação do povo e a do dever, o fim constitucional republicano que nenhum povo é capaz de evitar se quiser afastar toda a possibilidade de guerra. Em *Antropologia*, como já visto, Kant admite que não há em verdade fontes para a antropologia, e que a história, as biografias e os romances e teatros são exemplos que nos falam da natureza humana, i.e. que a fonte ficcional é admitida por ter como referente o homem e ser obra do homem. A ficção e a realidade são novamente debatidas em *Começo*, quando Kant desta vez rechaça a tentativa de se escrever uma história a partir de conjecturas sobre o passado, do qual não se há fontes para pensá-lo. Ao mesmo tempo, este procedimento afirma a possibilidade e a necessidade de se tomar o homem atual como homem em geral, e nesse sentido, como passível de se imputar a ele o desenvolvimento da história pretérita da qual os eventos pouco podem



informar, pois se trata antes da história moral da humanidade. Por fim, em *Idéia*, Kant afirma a utilidade de se pensar a história como se fosse adequada a certos fins, dado que a natureza não procede sem um plano, mesmo *no* jogo da liberdade humana.

Dessas passagens decorre primeiramente um posicionamento quanto à esfera em que a História é pensada. Cotejada com passagens da *Crítica da razão pura* e da *Crítica da razão prática* chega-se a determinação negativa de que a história não pertence ao campo das ciências naturais dado que não está submetida às leis da natureza, mas antes às leis da liberdade da razão prática. A História não é uma lógica, não é uma ficção literária segundo Hayden White, que muito se vale de Kant, a história compartilha do discurso tropológico, “um conceito particularmente apropriado para o exame daquela forma de composição verbal que, a fim de diferenciá-la, de um lado, da demonstração lógica e, de outro, da pura ficção, chamamos de *discurso*”.<sup>232</sup> Seguindo o pensamento do historiador, convoco Foucault, para quem a atitude principal do Iluminismo foi a intervenção de uma postura auto-reflexiva de si mesma levada a cabo pelo presente gerando um de um corte abrupto com a concepção anterior de tempo cíclico ou soteriológico; e Habermas, para quem o discurso da modernidade está ligado eminentemente a uma conformação de idéias sobre si mesmo que comporta em si sua crítica; ambos reforçam a idéia central de White: “o discurso, se for um discurso genuíno – isto é, tão crítico de *si mesmo* quanto é dos outros – desafiará de modo radical a própria noção de plano médio sintático (...) por estar sempre fugindo ao domínio da lógica, indagando constantemente se a lógica é adequada para captar a essência do seu tema, o discurso sempre se volta para a reflexividade metadiscursiva. É por isso que o discurso sempre é sobre o próprio discurso e é sobre os objetos que compõem o seu tema”<sup>233</sup>. A posição assumida por Kant não difere em nada desta, na medida que na *Religião* e no *Conflito* sua preocupação é determinar o lugar de onde se fala de modo a controlar criticamente o que se fala de acordo com a autoridade requerida pelo discurso; a preocupação de Kant é tanto com a forma que o discurso assume – sua legalidade -,

---

<sup>232</sup> WHITE,, 2001, 14.

<sup>233</sup> Ibid., 17.

como quanto ao conteúdo – um objeto que parte do princípio puro da razão e é por ela unicamente determinado: a moralidade – da história.

Kant apresenta uma crítica de valor que limita fundamentalmente a consciência histórica sob uma nova concepção de subjetividade<sup>234</sup> que frustra aqueles que pretendem dominar a história de forma científica ou dogmática. Explicar os arranjos dos homens e sua transformação por um recurso a Deus é, segundo Kant, o anúncio da falência da capacidade da filosofia em pensar o mundo e deve, portanto, ser evitado; inversamente, pela metafísica e pelo conhecimento deste mundo tampouco poderíamos supor chegar ao conhecimento divino, pois nada nos diria sobre os outros mundos possíveis.

Neste sentido, Ernst Cassirer, em seu *Filosofia do Esclarecimento*, por mais que tente separar os desenvolvimentos intelectuais francês e inglês daquele experimentado na Alemanha, não foge ao objetivo de sua pesquisa que é apresentar a Ilustração “na unidade de sua raiz intelectual e de seu princípio determinante”,<sup>235</sup> como o momento em que a filosofia tornou-se um “meio onicompreensivo no qual os princípios se formam, se desenvolvem e se assentam. Não se separa da ciência natural, da história, da jurisprudência, da política, senão que constitui seu sopro vivificador, a atmosfera na qual unicamente podem se mover e viver”.<sup>236</sup> Mas a unidade que Cassirer busca não está no conteúdo apresentado pelos pensadores; não se trata de um corpo único em progressão sucessiva de saberes que se sobrepõem em melhoramento uns sobre os outros, a perspectiva de Cassirer visa antes a forma do conhecimento que produz a unidade deste momento histórico. Para Cassirer, o século XVII considerou como “missão própria do conhecimento filosófico a construção de ‘sistemas’ filosóficos”, já o “século XVIII – continua – renunciou a este gênero e a esta forma de dedução, de derivação e fundação sistemáticas”<sup>237</sup> e buscou resolver a questão em termos de método, de premissas epistemológicas que recuperam unidade pela forma.

---

<sup>234</sup> COSTA LIMA fala de um sujeito fraturado que emerge das três críticas, ver: *Mimesis: desafio ao pensamento*.

<sup>235</sup> CASSIRER, 2002, 9.

<sup>236</sup> Ibid., 11.

<sup>237</sup> Ibid., 21.

A história torna-se o modelo de pensamento para as ciências do espírito, “no século XVIII começou-se a pensar criticamente acerca da história, tal como já se tinha aprendido a pensar criticamente acerca do mundo exterior, porque a história passou a ser considerada como uma forma específica de pensamento, não exatamente como a matemática, a teologia ou a ciência”.<sup>238</sup> A primeira tarefa da filosofia das Luzes foi essa disputa territorial em relação aos outros campos do conhecimento. Uma das saídas apresentadas foi o radical empirismo que a história passou a perseguir. Explicar minuciosamente cada detalhe que pudesse ser pesquisado e envolvê-lo em torno de si mesmo recorrendo a explicações imanentes para sua existência histórica. Segundo Cassirer, Bayle por exemplo, autor do *Projet d'un Dictionnaire Critique* (1692), é completamente estranho a qualquer presunção histórico-filosófica, qualquer intento teleológico para a história. Dessa perspectiva apresentada por Bayle, que a história é um conjunto desconexo de eventos superficiais, emerge a importância do trabalho intelectual perpetrado pelo filósofo que a partir do minucioso exame é possível com a maior certeza distinguir o certo do errado, de perseguir o erro até o mais recôndito esconderijo e extirpá-lo. O exercício crítico sobre as fontes era, para Bayle, a marca da positividade que o conhecimento poderia atingir a partir da rigorosa crítica das possibilidades internas das fontes da qual se parte.

Em radical oposição a Bayle está Bossuet, para quem a autoridade do efetivamente histórico está na Bíblia, “desse modo, se converte a tradição no fundamento de toda certeza histórica”,<sup>239</sup> o que é duramente contestado pelo primeiro por recair o pensamento sobre a história num círculo vicioso, como também apontado por Kant, onde o profeta diz sobre um futuro que já passou e retorce as Escrituras até que elas se conformem à história. Para Bayle o historiador ideal, e ele mesmo crê que esteja realizando esta tarefa, deve colocar-se na postura de um estóico e despojar-se de toda determinação e paixão espaço-temporal que possa movê-lo em nome de um objetivismo radical do conhecimento. “Com estas máximas e com o imperativo ético em que descansam, Bayle se converte no caudilho espiritual da Ilustração, e antecipa

---

<sup>238</sup> COLLINGWOOD, 1972, 11.

<sup>239</sup> CASSIRER, 2002, 232.

sua ‘idéia de uma história universal em sentido cosmopolita’ encarnando-a classicamente em seu primeiro exemplo”.<sup>240</sup> Apesar de preconizar uma universalidade válida para todo conhecimento pela via do estoicismo e do despojamento do contexto, ele desconsidera a subjetividade inerente a todo homem finito. Kant, neste sentido, dá um passo mais seguro ao propor que a história cosmopolita é o ponto de vista ideal a que os homens devem se aproximar, porém dadas suas limitações não alcançarão.

Se Bayle consagra a objetividade e a crítica documental como critérios para o conhecimento da história, ele não funda uma filosofia da história, tarefa que ficará ao cargo de Montesquieu e Voltaire que pensam em leis gerais espirituais e físicas, que atuam em cada Estado, submetidas a princípios e forças dinâmicas que movem a história. Montesquieu crê encontrar na observação das características nacionais, decorrentes de determinantes geográficos, balizadas pela razão, a melhor organização que um Estado pode criar para si. Da mesma forma, Voltaire quer tornar patente o espírito do tempo e das nações reduzindo os fatos a leis gerais; para tanto é necessário um ponto fixo em torno do qual se possa avaliar a história na marcha da civilização. Mas apesar das aproximações, as obras de Montesquieu e Voltaire perseguem fins distintos. “Para Montesquieu o acontecer político segue sendo o centro do mundo histórico e o Estado é o sujeito próprio e até único da história universal, o espírito da história coincide com o ‘espírito das leis’. Para Voltaire, pelo contrário, o conceito de espírito exigiu uma maior amplitude, compreende a totalidade do acontecer interno, a totalidade das transformações que a humanidade tem que experimentar antes que chegue ao conhecimento e consciência verdadeiros de si mesma (...). E requer incorporar na consideração histórica o devir da religião, da arte da ciência e da filosofia, traçando assim um quadro total de todas as fases singulares que o espírito teve que atravessar e superar para chegar a sua forma atual”.<sup>241</sup> Sob este último aspecto, Voltaire funda sua idéia de progresso, conceito presente de forma hegemônica nas Luzes, ainda que sob diferentes tonalidades. Dentre estas está Kant, que não deixava de admirar o filósofo francês, desde a pretensão comum a toda

---

<sup>240</sup> CASSIRER, 2002, 234.

<sup>241</sup> Ibid., 244.

filosofia clássica francesa de abarcar com o racionalismo a completude da experiência e do conhecimento (enquanto experiência no mundo) humanos já expressa por Bayle segundo a máxima de que “a razão como força fundadora do homem nos é dada desde o princípio e é por todas as partes uma e mesma”,<sup>242</sup> mas agora a crítica de Kant recai também sobre a consagração do presente como a superação de fases em vista de um progresso do qual o presente é o ápice. Entretanto, a tarefa que Voltaire imputa ao historiador, a mesma do cientista natural, é a de distinguir o acidental do necessário, o permanente do passageiro: “uma historiografia crítica deve prestar o mesmo serviço à história que a matemática tem prestado ao conhecimento da natureza: liberá-la do domínio das causas finais e conduzi-las às causas empíricas”.<sup>243</sup> A visibilidade e a transparência da razão constituem o sentido profundo do processo histórico que culmina na Ilustração, nesse sentido, a história é para Voltaire um meio, um instrumento de educação e ilustração do espírito por si mesmo através do qual; mede o passado por seus próprios padrões atuais, uma vez que é sobre a mesma razão, agora iluminada, de que trata a filosofia da história de Voltaire.

A crítica de Kant em relação à contagem de tempo e narrativa da história prende-se aos princípios que a orientam. Não se trata de uma questão de estilo, mas, como evocou Hayden White, de uma decisão ética do historiador em relação ao presente e a seu posicionamento no mundo. Kant critica tanto essa hipertrofia do presente apresentada por Voltaire e Montesquieu, como também, por outro lado o seu esvaziamento, conforme a teodicéia de seu tempo. A crítica à temporalidade da teodicéia é apresentada em *Religião e Teodicéia*; no primeiro é apresentado um esquema comum da seguinte forma: o passado é uma espécie de era de ouro, um paraíso de pura fruição divina; o presente é o lugar do pecado, da decadência, da limitação e da morte; e o futuro o momento da salvação, do Juízo Final que Deus nos redimirá e iniciará os novos tempos. O problema para Kant é que “esse ‘agora’ é, contudo, tão velho quanto a história” (*Religião*, 45). isso já tendo em mente aquelas críticas aos princípios epistemológicos que vetam o acesso à onisciência divina.

---

<sup>242</sup> CASSIRER, 2002, 246.

<sup>243</sup> Ibid., 246.

Aqueles pensadores da ‘linha de frente do racionalismo’ como cunha Hayden White “estavam empenhados numa operação de limpeza do terreno em nome de um ideal que requeria forçosamente que as relações culturais fundamentais fossem concebidas mais em função de oposições que de continuidades ou de sutis gradações (...) Estavam empenhados em ver no passado (e principalmente o passado remoto) o *oposto* daquilo que valorizavam no seu próprio presente, e não a base dele”.<sup>244</sup> Em Kant a questão é anulada desde seu princípio, pois não há uma oposição entre passado e presente em relação ao melhoramento; a disposição do estado de natureza e do estado civil coabitantes do homem extirpa qualquer possibilidade de evolução no sentido tratado pela filosofia francesa conforme apresentada aqui. Os avanços do homem se podem ser medidos, o são em realização da moralidade nas instituições públicas, nas relação comunitária dos homens. O que no entanto não elimina a tensão que existe entre estado civil e estado natural, como comprova as passagens de *Antropologia e Idéia* que insistem numa insociável sociabilidade, numa ameaça de dissociação permanente. Se, por um lado, a noção de tempo e de progresso presentes no ambiente francês sob a rubrica da utopia de Condorcet “é situada no tempo, na história real futura, e as condições de sua possibilidade, ou das possibilidades de realizá-la, estão inscritas na leitura ou na avaliação que se pode fazer do passado e na reflexão sobre os acontecimentos do tempo presente”,<sup>245</sup> condizente com o conceito de prognóstico histórico elaborado por Koselleck (1997) apropriado pelas filosofia da histórias que criam dominar todo o passado com vistas a determinação completa do futuro; por outro lado, a idéia de história de Kant, que se recusa ser chamada utopia, pois sua consecução é não só desejável, mas é um dever: “esperar um dia, por tarde que seja, a realização de um produto político como aqui se imagina, é um doce sonho; aproximar-se sempre mais dele é não só *pensável* mas, até onde pode harmonizar com a lei moral, é o *dever*” (*Conflito*, 110n).

Esta consciência dos limites de realização da ação humana é patentemente resultante da crítica da razão empenhada ao longo de sua vida. A história não poderia arrogar-se, nos termos kantianos uma pretensão de ciência dura, fechada e de acordo

---

<sup>244</sup> WHITE, 2001, 165.

<sup>245</sup> SOUZA, 2001, 43.

com as regras da lógica. Ela está, antes, situada no campo da retórica, onde os argumentos servem não de superação do certo pelo errado, mas operam num jogo de convencimento e sedução sob o qual o discurso ético subjaz e organiza o pensamento de forma a dar-lhe ao mesmo tempo um valor estético preso a seu fundamento que opera jogando com a razão e a imaginação e menos com o entendimento, posto que este é incapaz de dar conta da totalidade de eventos e causalidades presentes na esfera prática.

## 5.4

### A idéia de liberdade

A idéia de liberdade em Kant e, via de regra, em todo o ambiente alemão, provém dos debates entre o liberalismo britânico e francês e uma espécie de romantismo presente em Rousseau e que contamina a geração do *Sturm und Drang* do século XVIII alemão. A idéia de liberdade em jogo na Inglaterra revolucionária do século XVII analisada em suas origens intelectuais reduz-se a dois conceitos em disputa que resumem as posições dos atores e evidenciam suas raízes. O historiador Quentin Skinner deduz, com o agravamento da crise institucional por volta de década de 1640, um dos argumentos propostos nos debates parlamentares e intelectuais como saída para a crise era o de que “o verdadeiro sujeito ou portador de soberania (...) não é nem a pessoa natural do monarca nem qualquer corpo associado a pessoas naturais, mas sim a pessoa artificial do Estado”.<sup>246</sup> A idéia de uma entidade abstrata que não se confunde nem com governantes nem com governados ganhava força, especialmente nos textos do jurista e filósofo, com Samuel Pufendorf enquanto uma ‘pessoa moral composta’. Mas é com Hobbes que essa concepção de soberania mais se desenvolveu para a tradição político-jurídica; segundo *Leviatã*, o Estado é a pessoa artificial “representada por aqueles que detêm poder soberano” (*grifo meu*)<sup>247</sup> e legitimada em seus atos pelo fato de ser autorizada pelos súditos. Para essa doutrina, “quando a lei o coage à obediência pela ativação de seus termos quanto às conseqüências da

---

<sup>246</sup> SKINNER, 1999, 16-7.

<sup>247</sup> Ibid., 18.

desobediência, ela não o faz (...) induzindo-o a deliberar de tal maneira que você desista de sua vontade de desobedecer, adquira uma vontade de obedecer e, portanto, aja livremente à luz da vontade que adquiriu”.<sup>248</sup> Essa definição da lei interna da vontade dá vazão a duas conclusões paradoxais da lei externa da liberdade dos súditos: por um lado, a lei aterroriza o indivíduo até que torne sua vontade conformemente à lei e, por outro, sustenta uma espécie de liberdade natural na qual se a lei não impõe restrições ou simplesmente se cala sobre certos assuntos, o súdito<sup>249</sup> permanece livre.

Essa tradição moderna de liberdade inclui um “forte componente da teoria radical da Reforma, segundo a qual o estado de autonomia é a condição natural da humanidade. (...) A noção de um estado de natureza e a afirmação de que esta condição é uma condição de liberdade perfeita eram suposições inteiramente alheias aos textos romanos e renascentistas. Entre os autores do século XVII, contudo, elas deram lugar à alegação de que estas liberdades primitivas devem ser reconhecidas como um direito de nascimento concedido por Deus, e portanto como um conjunto de direitos naturais”<sup>250</sup>. A liberdade do século XVII, chamada de moderna, carrega uma noção de um espaço moral, que em Hobbes reside precisamente na idéia de natureza humana e interioridade da consciência, segundo a Reforma.

Para o outro grupo de autores, os chamados neo-romanos, o conceito de liberdade civil é entendido num sentido estritamente político, fundado na “relação entre a liberdade do súdito e os poderes do Estado”.<sup>251</sup> Um dos objetivos de Hobbes é esvaziar este tipo de opinião que desde a renascença ganhava força nos meios intelectuais e artísticos da Inglaterra Elizabetana na defesa do parlamentarismo e contra o monarquismo dos modernos. Para os neo-romanos não existe algo como um estado de natureza ou de liberdade natural; toda liberdade já é política, já pressupõe uma organização civil; “eles [jusnaturalistas] ignoram a noção moderna de sociedade

---

<sup>248</sup> SKINNER, 1999, 20.

<sup>249</sup> Skinner usa indiscriminadamente indivíduo e súdito. Embora esteja tratando da liberdade dos súditos, as teorias em jogo (neo-romana e natural) do direito são passíveis de serem aplicadas a situações mais universais do que a que seu contexto de origem pode sugerir. Portanto, a denominação súdito, pode, sem prejuízo do conceito ou do raciocínio do historiador ser estendido ao ambiente do século XVIII alemão em que, apesar de ser uma condição de súdito em que os indivíduos se encontrem, o discurso visa a parte mais do conceito de cidadão e indivíduo.

<sup>250</sup> SKINNER, *op.cit.*, 28.



civil como um espaço moral entre governantes e governados”.<sup>252</sup> Para esta doutrina, a distinção entre servidão e liberdade está na condição jurídica do indivíduo, mais especificamente sob o critério de pertencimento à justiça pública ou sob a justiça de um particular. Para a teoria neo-romana, um Estado é livre na medida em que há “uma sujeição igual de todo cidadão ao domínio da lei (...). ‘O *imperium* das leis é maior do que o de qualquer homem’”.<sup>253</sup> Já um Estado não-livre é aquele que está “sujeito ou propenso a ter suas ações determinadas pela vontade de alguém que não os represente no corpo político”.<sup>254</sup> A questão urgente àqueles autores clássicos ou modernos é se é possível a coexistência da monarquia com a liberdade. As opiniões dividem-se entre aqueles que admitem que uma vez sob condições legais aceitas entre os membros da comunidade “é possível, ao menos em princípio, que um monarca seja o governante de um Estado livre”.<sup>255</sup> Em oposição, os republicanos vêem na monarquia uma doença, uma escravidão perigosa, pois a liberdade pública não pode estar sujeita a determinação de um homem.

A discussão subjacente é a de que a liberdade privada está em relação íntima com a pública e que a participação na criação das leis e da condução da *coisa pública*, ou seja a ação pública da liberdade é a chave para manutenção da vida civil. Um argumento duramente combatido nos círculos ingleses e desqualificado por seu caráter utópico de participação popular na formação das leis. Sobre a acusação utópica, Skinner levanta o argumento que merece toda atenção para a idéia de liberdade que está presente também em Kant: “nunca compreendi por que a acusação de utopismo é necessariamente considerada uma objeção a uma teoria política. Uma aspiração legítima da moral e da teoria política é, certamente, nos mostrar quais linhas de ação estamos comprometidos a assumir pelos valores que professamos aceitar”.<sup>256</sup> A consideração localiza-se próxima do compromisso formal com a idéia de liberdade e moralidade enquanto realidade *prática* defendida por Kant.

---

<sup>251</sup> Ibid., 27.

<sup>252</sup> Ibid., 26.

<sup>253</sup> SKINNER, 1999, 46.

<sup>254</sup> Ibid., 49.

<sup>255</sup> Ibid., 52.

<sup>256</sup> Ibid., 68.

As definições apresentadas por Kant acerca da liberdade parece derivar em alguma medida daquela que aqui se viu em circulação na Inglaterra. Não é desconhecido o contato com a literatura que Kant possuía dos moralistas britânicos do XVII e XVIII, especialmente Hume, Hutcheson, Shaftesbury e Locke, e tanto é assim que a preocupação em se afastar das concepções sensualistas e empiricistas do saber, até então hegemônicas da teoria do conhecimento no XVIII,<sup>257</sup> e ao mesmo tempo sustentar a incapacidade da razão em realizar todas as funções (infinitas) que lhe era atribuída pelo racionalismo francês ou por sua renúncia, conforme a teodicéia, manteve-se presente em todas as obras estudadas de Kant. A idéia de Deus, segundo Hume, por exemplo, “não temos que buscá-la em uma idéia inata, em uma certeza original e intuitiva nem pelo caminho do pensamento e da conclusão mediante demonstrações e deduções teóricas, tem-se que buscar as raízes profundas do religiosos na vida impulsiva. O sentimento de temor é o começo de toda religião e explica suas múltiplas formas”. Para Hume, segundo esta leitura, é como se o racional mesmo, fosse um momento impulsivo que ordena as percepções do mundo externo de acordo com interesses de simpatia e aversão. O empirismo configura-se como uma razão pragmática guiada por uma razão instrumental em vista de fins e vinculado às regras da prudência e da destreza – o que é extremamente depreciado em Kant. Sobre este tema, Habermas apresenta dois enfoques do empirismo: a filosofia moral escocesa, “entende por moral aquilo que funda a coerência solidária de uma comunidade (...). O contratualismo refere-se imediatamente aos interesses e entende por moral aquilo que garante a justiça de um trânsito social normativamente regulado”<sup>258</sup>: mas segundo estes termos, como motivos racionais criam uma obrigação? Kant mesmo responde que Hume pôs o hábito em vez da necessidade objetiva no fundamento do conceito de causa, o que o conduziu ao ceticismo. Ainda que, na citação acima, a idéia de se buscar o fundamento religioso na vida impulsiva remeta a tentativa do século de se reduzir o conjunto da vida natural, social e espiritual a leis e, neste sentido, aproxima-se, enquanto projeto da razão, da

---

<sup>257</sup> Ver CASSIRER, 2002, especialmente “Psicologia e teoria do conhecimento”, 113-155.

<sup>258</sup> HABERMAS, 2002, 23.

proposição kantiana de se encontrar uma metafísica dos costumes, da virtude e da natureza. A discórdia está na concepção de razão e de homem exposta por Kant.

A liberdade para Kant só pode ser sustentada se razão recobrar sua autonomia frente às demais faculdades, da imaginação e do entendimento, e principalmente livrar-se de todo sensualismo que possa intervir em sua determinação. As três Críticas funcionam no sentido de demonstrar a independência da razão em se legislar e formar critérios autônomos em relação ao mundo externos, mas dialéticos em relação à posição do homem no mundo. Não que seja desvinculado totalmente, apenas que as determinações racionais devem ter completa autonomia se quiserem ser realmente livres em sua atuação. A autonomia da razão em relação aos sentidos implica fundamentalmente que ela move-se por si mesma ao formar juízos e critérios de avaliação que movem o homem, apesar das condições que se lhe apresentam materialmente, ou seja, apesar dos constrangimentos do mundo. Isso quer dizer que a razão deve ser portadora de uma retidão e coerência que não se curva e não se inclina pelas sensações e interesses outros que possam vir – e vêm – cercar a natureza humana. Toda contingência deve ser afastada, todo motivo, todo interesse que não esteja unicamente presente no espaço transcendental das idéias puras.

A força deste pensamento sobre a liberdade não se reduz a um transtorno da teoria do conhecimento buscando superar ou melhorar uma ou outra corrente. A imposição que Kant faz é de uma refundação completa na posição do homem no mundo. A determinação autônoma da razão vincula-se a pertença do homem como cidadão na *polis* e é a mesma daquela que em *Esclarecimento* o cidadão deve ter em sua condução política – autonomia e liberdade que devem inclusive alcançar os gabinetes do governo; a mesma da independência da Faculdade filosófica em relação às Faculdades superiores com as quais o governo conduz a vida do povo, e também da participação dos cidadãos na elaboração das leis códigos civis. É através da existência de uma instância eternamente instável, mas a cada momento, coerente, racional e livre, pois crítica de si mesma, que tanto a razão não se dogmatiza, o cidadão não se deixa oprimir, o conhecimento oficial não é manipulado por interesses privados e a sociedade regula e participa da condução dos negócios do Estado. A preocupação formal com a existência de uma mera cláusula na Constituição que

confira prerrogativa da suspensão dos direitos ao governante é motivo de escândalo para John Milton, por exemplo; a associação entre liberdade pública e liberdade privada, que passou a ocupar espaço central no debate inglês no século XVII, é tema central da *Metafísica dos costumes* e condição sem a qual a idéia de liberdade não poderia ser pensada segundo Kant.

A discriminação entre os dois espaços possui um teor político extremamente forte na filosofia kantiana na defesa ‘lógica e ideológica’ do espaço público como inviolável que deve ser assegurado de todas as forças de privatização. A defesa do espaço público refere-se, por um lado, a formalização legal e burguesa do Estado Moderno, conforme deixa ver a combinação das análises de Tocqueville e Ringer, em relação à luta do Estado contra a nobreza. Segundo Habermas, antes mesmo que a noção de público surgisse na língua alemã, a “idéia de esfera pública burguesa havia sido já dotada, na filosofia do direito e da história, de uma estrutura teórica”,<sup>259</sup> - afirmação que segue o argumento de seu compatriota e contemporâneo, Koselleck em *Crítica e crise* (1959). Por este argumento entende-se que a defesa do uso público da razão era concebida como não-político e sim como moral, que a crítica se fazia em nome da liberdade de pensamento, do melhoramento e Esclarecimento do povo e não como um processo contra o absolutismo, pois a “opinião pública é, com efeito, comandada pela vontade de racionalizar a política em nome da moral”.<sup>260</sup> Juristas trabalhavam para uma separação mais nítida entre as esferas pública e privada, que traduzia a tensão entre soberano e nobreza. O primeiro, já em meados do XVIII, largamente apoiado por setores da classe média e funcionários públicos (os ‘mandarins’ de Ringer), vinha “afirmar-se como direito público contra os privilégios da lei consuetudinária mantidos outrora pelas classes feudais. A nova elite de servidores públicos tinha todos os motivos para apoiar um governante autocrático contra a esfera de tradição e ‘corrupção’ aristocráticas”<sup>261</sup>; o apoio ao monarca, conforme Kant professa, é o limite do interesse de uma classe, daí o impulso seguinte desta classe média em querer estabilizar o direito público e privado de forma mais racional e previsível possíveis. Essa ação revela tanto o poder do funcionalismo

---

<sup>259</sup> HABERMAS, 1986, 112.

<sup>260</sup> Ibid., 113.

<sup>261</sup> RINGER, 2000, 32.

público como a pertinência dos textos kantianos acerca do direito e da política no interior dos interesses de uma determinada camada social, o que por sua vez dificulta as leituras que ignoram a ação das idéias. Torna-se assim mais compreensível a insistência, em *Conflito*, na defesa de concursos públicos para ocupação dos quadros burocráticos e acadêmicos.

É da tradição hobbesiana que a solução para o conflito na sociedade civil, de cunho religioso, segundo a experiência deste autor, seja a concentração da política nas mãos do monarca, e a esfera pública, representada pela sociedade civil esvazia-se da participação política, por conta da combinação de uma solução, binária e distintiva: política para o Estado e religiosa para a sociedade; a participação política da sociedade civil é reduzida a opinião privada, à consciência religiosa, livrando o mundo público e querelas morais, abrindo caminho para a passagem livre da *raison d'Etat*. Dois séculos mais tarde, Kant reabilita a ética dando-lhe um estatuto de lei da razão prática, entendendo que as pessoas “estejam já constituídas em público e tenham já instituído a esfera onde se exerceria sua racionalização, a esfera pública, em seu papel político: ser a mediadora entre Estado e sociedade”.<sup>262</sup> De um golpe, ele hipertrofia a crítica como hipercrítica a sociedade do Antigo Regime enquanto crítica do próprio pensamento, de modo que o pensamento seja obrigado a voltar-se contra si mesmo tornando público todo fundamento moral que o subjaz criando senão uma identidade, ao menos um curto circuito entre as duas esferas.

Essa exigência da classe média alemã acaba convergindo para o que Habermas sintetiza, a partir de Weber, no conceito de modernidade, que no caso alemão, ainda que não se satisfaça todos os critérios apresentados por Habermas, especialmente àqueles ligados ao modo de produção e a formação de um grupo portador de uma consciência capitalista, indica uma direção da esfera pública clara para todos: “o conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da

---

<sup>262</sup> HABERMAS, 1986, 113.

formação escolar formal; à secularização de valores e normas”.<sup>263</sup> Não eram outras as aspirações de Kant, ao menos formalmente, em relação ao controle legal do Estado e ao afastamento completo de todas as intempestividades de monarcas ou situações extremas externas como o caso de guerra. Em *Resposta e Conflito* Kant defende a autonomia dos funcionários públicos e a censura a qualquer manifestação particular de convicções ou interesses enquanto esses funcionários lidam em suas profissões com o espaço estatal, seja um funcionário da burocracia, um clérigo ou um professor universitário, nenhum deles tem o direito de contradizer as normas preestabelecidas pela sociedade e inferir suas opiniões. O formalismo kantiano exige que, publicamente e nos espaços devidos debata-se alguma alteração de princípio ou procedimento que não se avalie mais como vantajosa para o grupo.

A defesa do espaço público é, então, a defesa da *autonomia* da Constituição e das instituições legais contra os desejos de um grupo de apropriações indevidas, p.e. quando se utilizam de situações bélicas para promoverem estados de sítio em proveito próprio.<sup>264</sup> Como interface da inserção política do conceito de Espaço público, existe um viés epistemológico de entendimento deste público – mas essa divisão, conforme já anunciado antes sobre o pensamento kantiano, só pode existir metodologicamente para interesse de análise, fique claro que a emergência desses conceitos não respeita separação de esferas; Kant assume a vida ativa das idéias somente de forma pública, mesmo quando referente a processos mentais de organização do pensamento, mesmo quando diz respeito a critérios epistemológicos, o efeito produzido pelo deslocamento da forma de pensar e pelas exigências lógicas do próprio pensamento mobilizam atitudes e posicionamentos do sujeito que indicam uma concepção ontológica outra daquela assumida pela filosofia clássica cartesiana.

O espaço público surge já como condição de possibilidade de realização da razão segundo os critérios de autonomia e liberdade do sujeito e como conceito ético, pois representa um horizonte que a modernidade e a História, segundo Kant, perseguem, qual seja, o da publicização da razão, em oposição ao obscurantismo e a

---

<sup>263</sup> Id., 2000, 5.

<sup>264</sup> Tocqueville fala que em 1791 os principais soberanos alemães se reuniram para decidirem sobre a ameaça comum que a revolução representava e que medidas tomariam para evitar que a Alemanha

servidão intelectual do povo; publicização, para Kant, equivale-se mesmo ao processo de Esclarecimento exposto em 1784, na medida em que se não são limitadas a circulação de conhecimento entre um povo é praticamente inevitável que ele se desenvolva. Para Habermas o espaço livre de circulação da razão pública é o método da *Aufklärung*, pois a resolução não violenta dos conflitos políticos e a instituição de uma moralidade pública são aí resolvidas.

## 5.5 Tradição intelectual

Norbert Waszek, quem apresenta a Revista Germânica Internacional <sup>265</sup>, em sua edição dedicada à Filosofia da História de Kant, ressalta o aumento de publicações, ensaios, resenhas críticas, debates e simpósios acerca do filósofo de Königsberg, especialmente nos anos próximos a 1995, quando se comemoraram o bicentenário de publicação de *A paz perpétua*, os 50 anos do fim da Segunda Guerra e da criação da Organização das Nações Unidas. Este autor observa que tem havido uma revalorização e uma revisão dos julgamentos acerca dos ‘textos menores’ de Kant e de sua importância para o pensamento da ordem política nos dias de hoje, depois de muito tempo que seus estudos sobre filosofia da história ficaram ou na sombra das três Críticas ou no limbo das utopias oníricas iluministas. Ao lado desta importante observação, em que são elencados vários autores e estudos que a comprova, o artigo de Waszek encaminha-se no sentido de apresentar as fontes da filosofia da história de Kant que, para o autor, não podem ser reduzidas às experiências alemães e, deve muito à autores franceses, ingleses e escoceses: “c’est dans la confrontation avec ces auteurs qu’elle se développe”.<sup>266</sup> Waszek parte de estudos, sobretudo franceses, que buscam as raízes intelectuais kantianas fora da Alemanha dada a aproximação intelectual de Kant com autores como Hume, Rousseau, Ferguson, Hutcheson e Montesquieu.

---

fosse afetada pelo caos francês. Mas na verdade estavam decidindo pelo melhor de seus próprios negócios. Em: TOCQUEVILLE, 1997, 51.

<sup>265</sup> *Revue Germanique Internationale*. 6/1996. Kant: philosophie de l’histoire Paris: PUF, 1996.

<sup>266</sup> WASZEK, 6/1996, 7.

Através de algumas passagens, o autor tenta mostrar a insuficiência da experiência alemã para fornecer elementos que dêem materialidade às idéias e mesmo reforçam a discrepância entre os modelos de progresso histórico baseados no antagonismo e em “les idéaux d’harmonie, dominants dans la pensée politique et sociale allemand à son époque”.<sup>267</sup> Em seus cursos sobre geografia, Kant afirma que para julgar a situação dos povos sobre a terra é preciso avaliar a produção, os costumes, a indústria, o comércio e a população em oposição à historiografia dinástica e militar de outrora; essa escolha, deduz Waszek, “montre déjà quelles sont les véritables source de sa pensée historique: Montesquieu et Voltaire, ainsi que la historiographie de l’école écossaise, encore plus proche de lui dans le temps”.<sup>268</sup> A idéia mestra da filosofia da história em Kant, a de que os homens estão num desenvolvimento sempre em perspectiva da espécie e das gerações estaria presente na obra maior de Adam Ferguson *An essay on the history of civil society*, de 1767, conforme as linhas seguintes revelam: no espaço de uma existência os animais atingem a perfeição do que lhe é dado pela natureza; no ser humano é a espécie que sucessivamente, a partir dos ensinamentos adquiridos do passado, alcança graus de perfeição no uso das faculdades que só podem ser produtos de uma longa cadeia de experiências e de esforços combinados de muitas gerações.

Apesar de as evidências apresentadas de forma breve pelo autor serem inegáveis segundo a interpretação proposta, considero insuficiente a bibliografia utilizada para sustentar a idéia, que, não sendo inverossímil, não pode ser tomada como o traço mais importante e decisivo da filosofia kantiana da história. Acredito que se estes autores e Escolas foram fundamentais em seu pensamento, eles o foram apenas na medida que interessavam aos propósitos de Kant e nunca por uma reverência ou assimilação dos ideais estrangeiros. Talvez a pretensão tipicamente do classicismo francês de se tomar como o centro da produção e critério para as idéias possa ter disseminado este interesse ainda no século XX. Se do fato de Kant estudar e referir-se a pensadores de outras nações configura-se daí um não-germanismo ou uma não-originalidade de suas idéias que o autor o teria desmascarado, que dizer de

---

<sup>267</sup> WASZEK, 6/1996, 10.

<sup>268</sup> Ibid, 9.



autores como Shakespeare que remonta a toda uma tradição latina antiga e moderna de inspiração, de Marx, que toma David Ricardo, Adam Smith, Petty como interlocutores e mesmo Descartes que tem em Bacon, David Harvey, Galileu e Copérnico influências declaradas em seu pensamento. O que me parece é que há um senso comum em torno do iluminismo alemão como algo menor, seja por uma associação ao romantismo, seja por uma marginalidade política econômica da Alemanha, seja pela tradição posterior de Hegel e Marx que lança uma sombra sobre o final do século XVIII que se caracteriza por uma matiz ou francesa ou bretã.

O esforço de se remontar a tradição da *Aufklärung* responde a esta demanda pela situação das idéias de Kant num ambiente tão aberto e multifacetado como o espaço intelectual alemão., que conforme já salientou Pocock, acaba por permitir uma tessitura mais densa e interessante para a produção de idéias. Este tipo de concepção pertinente às situações marginais ou não estabilizadas do conhecimento são comuns à Thomas Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas*, onde o autor demonstra que quando um paradigma não for decidido as respostas e tentativas de controle das informações permanecerão em disputa através das mais diferentes proposições teóricas e campos do saber; partindo de um outro ponto de vista, Costa Lima nota que a vontade de teorizar torna-se muito comum quando uma esfera de conhecimento entra em crise, “na ciência como na vida cotidiana, quando um paradigma se torna exclusivo teorizar se faz desnecessário ou impossível (...). O gosto de teorizar não se generaliza antes que se difundam os sinais de crise, seja no modo de compreender um certo objeto (crise em uma disciplina), seja no lidar com o próprio cotidiano (crise de paradigma)”.<sup>269</sup> Há ainda para o professor Luiz Costa Lima um elemento eficiente que é a localização marginal da escrita notado em *Limites da voz*, acerca da situação da crítica literária alemã face à situação política-econômica em fins do século XVIII e em “O pai e o trickster”,<sup>270</sup> onde se debate a idéia de produção e de interpretação da cultura entre os centros e a periferia, de modo que este último ambiente, por não estar preso a mecanismos de regulação do discurso no interior de sua produção, pode agir com maior liberdade imaginativa na combinação de idéias para dar conta de

---

<sup>269</sup> COSTA LIMA, 1988, 63-64.

<sup>270</sup> Em: Id., *Terra incógnita*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 1997.

experiências e criar respostas para os problemas que se apresentam sem ter que responder por alguma doutrina hegemônica previamente determinada e homogeneizada.

O que era então sinal de dependência intelectual, insuficiência material e imitação do discurso, torna-se agora sinal de força interpretativa e campo aberto para o surgimento de novas idéias que admitem desde seu nascedouro seu caráter plural e não requerem um veio nacionalista como característica fundante; a interação e a *tradução* são pontos de partida destas produções. O que não se pode admitir é que por conta de uma diferença política e econômica de grau transforme-se também qualitativamente a produção cultural e intelectual como se houvesse tacitamente uma ligação genética entre elas. Se o dado com que se trabalha para este tipo de assertiva é a nacionalidade da literatura e da tradição intelectual, deve-se considerar estes dados no interior da formação intelectual alemã no seu registro interno, como um diálogo entre esses interlocutores ressaltando a pertinência dos argumentos para o contexto político-social e intelectual alemão. Se Marx tem razão ao admitir que na Alemanha a crítica da religião é pressuposto de toda crítica deve-se voltar às condições que respondem por esta situação e tentar remontar positivamente, a partir deste dado, a construção do escopo teórico que identifica o iluminismo alemão.

Segundo pôde-se observar com a digressão anteriormente apresentada por Marcuse, viu-se que a obra de Lutero permitiu, por um lado, a interiorização do julgamento e do critério para ação no mundo e, por outro, um primeiro momento de secularização da História a partir da valorização positiva da ação no mundo. Apesar das conseqüências nefastas que o autor saca do processo de desenvolvimento da ideologia burguesa, na medida em que limita as forças de transformação da sociedade, o processo de subjetivação se cumpre culminando nos textos da razão prática de Kant através da construção da idéia de justiça e direito, conseqüência mesmo da transformação do critério de julgamento e da verdade.

Acompanhando o desenvolvimento da idéia de justiça verifica-se que no mundo antigo ela se vincula a idéia de virtude como uma essência dos entes; na Idade Média, a justiça era externa ao evento e residia no indivíduo; já após a revolução a justiça combina um princípio ético fundado na idéia de liberdade e igualdade que

exige dos julgadores um procedimento independente do indivíduo e atento apenas evento dado que ele ocorre entre seres de igual responsabilidade e imputabilidade. Joaquim Carlos Salgado em *Idéia de justiça em Kant* realiza um balanço histórico acerca da idéia de justiça desde Platão até Kant, passando pelo desenvolvimento desta idéia na tradição alemã em Grotius, Pufendorf, Thomasius, Leibniz e Wolff.

Aristóteles estabelece um sentido amplo, universal e um estrito, particular, de justiça, onde o primeiro está ligado ao puro acordo com a lei e o segundo ligado com o hábito, que realiza a igualdade entre os homens. A justiça está vinculada com o reconhecimento do outro na medida em que está baseada num princípio teórico no qual o “homem é por natureza destinado à vida em comunidade [... e ...] o bem supremo se dá na arte política que procura a realização do bem político, que é a justiça”.<sup>271</sup> O dado que deve ser retido é que a realização do sumo bem é um elemento que está referido à vida na polis. Quer dizer que a idéia de justiça passa pelo reconhecimento do acordo e da comunicação entre os homens, o que demonstra o recurso a racionalidade, conforme atesta são Tomás de Aquino retomando Aristóteles: “embora as coisas boas existam independentemente de serem preceituadas, a igualdade que constitui a idéia de justiça, que tem justificação transcendente, não se propõe realizar-se total e concretamente no mundo humano”,<sup>272</sup> razão e humanidade equivalem-se em sua defasagem em relação à perfeição de Deus, o que dá esteio ao desenvolvimento da idéia de que a igualdade perfeita entre os homens não faz parte deste mundo, o que por sua vez justifica a desigualdade.

As idéias religiosas direcionam o pensamento jusnaturalista medieval que decide pela igualdade, segundo a liberdade de arbítrio do homem, o que a torna em Grotius um “sentimento comum dos membros da comunidade”,<sup>273</sup> já Pufendorf privilegia o fato de que todos devem servir a comunidade segundo deveres relacionados à Deus, aos outros e a si mesmo tendo como finalidade maior a manutenção da comunidade em harmonia. O apelo à via comunitária acaba por gerar, pela primeira vez, em Thomasius um “critério teórico de distinção entre a moral, o

---

<sup>271</sup> Aristóteles. *Apud* SALGADO, 1995, 45.

<sup>272</sup> *Ibid.*, 69-70.

<sup>273</sup> *Ibid.*, 72.

direito e a política”<sup>274</sup> onde a finalidade é a paz interna no interior dos indivíduos, e a externa, entre eles. Leibniz opera novamente a fusão do ético com o direito, revelando sua base comum de ordem moral sustentada pela unidade em Deus. Seguindo este desenvolvimento tome-se o exemplo da Universidade de Gottingen que, em 1734, assiste ao renascimento dos estudos humanistas de filologia e literatura clássicas – e com eles a reanimação do debate acerca da liberdade, da justiça, da organização da vida social; já a formação dos intelectuais e funcionários públicos vinha da Universidade de Halle que ocupava “uma posição única na vida intelectual da Alemanha do século XVIII, pois rompeu da maneira mais enfática possível com as tradições escolásticas do ensino superior. Sob a influencia de Christian Thomasius e, mais tarde, de Christian Wolff, Halle deu proeminência ao conhecimento secular e moderno da época”,<sup>275</sup> na busca de desenvolver o conhecimento jurídico e político que visasse o bem a sociedade a partir da filosofia racional. Esse apreço pela razão responde a uma proposição de Leibniz que, segundo Cassirer, marca todo o caminho da filosofia alemã: “nada serve melhor à felicidade que a iluminação do entendimento e o exercício da vontade para atuar sempre segundo o entendimento e que tal iluminação tem-se que buscá-la especialmente no conhecimento daquelas coisas que podem levar nosso entendimento cada vez mais longe a uma luz cada vez mais alta nascendo assim uma marcha constante na sabedoria e na virtude”<sup>276</sup>. O princípio da racionalidade em torno da felicidade, da virtude, do direito não é então um elemento novo para a tradição alemã. Sua articulação junto à filosofia jurídica e teológica, sim, constitui uma novidade que em Kant assume os contornos de uma filosofia crítica. O quadro que se apresenta é que até Kant a pretensão a uma absolutidade da moral, da harmonia entre os homens, da paz, da justiça ainda se reportava a uma idéia de divindade enquanto alicerce moral e intelectual seguro. A diferença que se apresenta com Kant é, para falar apenas em termos de história, que o princípio da racionalidade implica numa formalidade radical cheia de conseqüências políticas que não são anestesiadas pelo recurso à Deus, mas tornam todas as pretensões antes relacionadas a Ele, parte da ação e da vontade humanas.

---

<sup>274</sup> Ibid., 74.

<sup>275</sup> RINGER, 2000, 31.

<sup>276</sup> *Apud* CASSIRER, 2002, 144.

Se deus age no pensamento kantiano é por um viés puramente formal, lógico, como que uma justificativa do pensamento prático e que responde às insuficiências da razão teórica. O recurso à Bíblia e à religião, como salienta Bertrand Binoche, é neutralizado de toda espiritualidade e irracionalidade pelo uso sistemático dos métodos da razão e de seu interesse prático; esse recurso é sempre feito com finalidades epistemológicas e políticas, como em *Teodicéia*, *Conflito* e *Crítica da Razão Prática*, e nunca se cogita daí um pensamento religioso, místico que mova as engrenagens em Kant; por isso que os intérpretes que recorrem à ‘formação pietista’ como forma de justificar o idealismo, o formalismo e o ascetismo do sujeito kantiano, o fazem mais por negligência da força destes argumentos na teoria política e na Ética radicados na relação natureza humana e liberdade. A presença dessa influência religiosa no pensamento kantiano não é mais forte nele do que em qualquer outro pensador do século XVIII que nasça sob o signo da censura religiosa e da ordenação do pensamento fundamentado nos grandes sistemas de Descartes, Leibniz e Spinoza. A religião é componente dos quadros mentais, dos utensílios intelectivos daquela sociedade, sendo uma força estruturadora corrente até o século XIX. Veja-se, como ilustração, a diferença entre Kant e Hobbes dos efeitos da leitura do Livro de Jó, “a onipotência de Deus será o foco privilegiado da leitura de Hobbes, enquanto Kant centrar-se-á na retidão moral de Jó”.<sup>277</sup> A introjeção progressiva dos atributos divinos na vida mundana, que responde pela secularização, não se deu com a exclusão do absoluto da vida e do horizonte de pensamento e sentimento da modernidade, mas antes por uma reabsorção por outras vias: em Hobbes, pela teologia política e absolutização do Estado como a fonte que asseguraria o futuro dos homens e sua felicidade em instituições políticas; a história seria a partir daí a realização deste Estado no mundo como presença da força de Deus e da Sua bondade. Em Kant, por outro lado, a fixação do incondicionado na moral conduz a uma teodicéia prática que se funda “na impotência da razão humana de conhecer os desígnios misteriosos de Deus e de desvendar o enigma da condição humana e na consciência moral como único caminho que nos permite alcançar a prova da existência divina”.<sup>278</sup> Mas como

---

<sup>277</sup> ROSENFELD, 1990, 40.

<sup>278</sup> Ibid., 41.

já se pôde observar, aqui se fala de uma razão intersubjetiva da comunidade que se reporta ao século XVI e XVII da tradição jurídica alemã. No interior desta tradição, o processo que se percebe em curso é a secularização acompanhada de um elemento de universalidade incomum aos outros desenvolvimentos intelectuais: a tarefa da metafísica assumida por Kant era a da formação humana da metafísica baseada na razão, na comunicação pública desta razão e na universalidade através da igualdade dos homens em sua finitude.

Para a história essa torção kantiana reverte-se em possibilidade de se conhecer a história, conhecendo-se a natureza moral e livre do homem, como uma “idéia construída pela razão em sua tentativa de dar conta não só dos predicados da experiência possível, atividade realizada pelo ‘entendimento’, mas, seguindo neste sentido a trajetória aberta por Leibniz, a da ‘determinação completa’ do mundo, da totalidade dos seus predicados possíveis”.<sup>279</sup> A inteligibilidade da história é dada pelo conceito de ação, a qual carrega a potencialidade de realização da razão humana fundada na razão prática universalmente válida, o que supõe a cena pública da qual se falava há pouco; mediando esta comunicação encontra-se a política, já ‘carregada’ de ações morais das quais é sua expressão institucionalizada. Todos aqueles elementos que surgem ‘aos poucos’ na tradição jurídica que foi apresentada segundo o estudo de Salgado parecem exercer um papel semelhante à trajetória apresentada por Cassirer para a teoria do conhecimento entre os séculos XVII e XVIII, onde os argumentos de cada autor são mobilizados de forma a concorrerem para a formação e esclarecimento do pensamento kantiano.

O século XVIII apresenta um profundo questionamento em todas as direções acerca dos fundamentos da teoria do conhecimento segundo Berkeley, Diderot, Hume, Locke, Leibniz o problema que se apresenta é que com a renúncia de uma ‘natureza das coisas’ o fenomênico não pode dispersar-se em pura aparência, ‘daí que a questão capital e toda teoria do conhecimento’ residam na significação da ordem que a representação dos sentidos chegam a se formar em nós, mas é precisamente aqui que a virada acontece, pois se por um lado questão da significação dos fenômenos fala-nos do mundo como foi, a partir de agora tem-se que garantir o

---

<sup>279</sup> *Ibidem*: 66.

mundo por vir, e todas estas garantias não estavam mais nos objetos, mas, reconhecidamente, no intelecto que as ordenava: a questão era o que ordena as representações? há um ponto fixo para tratá-las? A perda do sistema religioso de referência da ação impõe a tarefa de se pensar uma metafísica pós-religiosa<sup>280</sup>

São tais as questões que perpassam o pensamento kantiano quando ele afirma um aparato transcendental do intelecto humano envolvendo a espacialidade e temporalidade de toda representação do entendimento. Mais do que uma mera polêmica em meio a tantas possibilidades de desenvolvimentos igualmente interessantes e pertinentes, a opção kantiana afirma mais do que uma vertente concorrente e paralela às outras. Ela afirma antes a existência de um ponto externo às afecções através das quais tradicionalmente o pensamento era concebido. Esse ponto externo serve de modelo para a elaboração da possibilidade de idéias puras, e com isso Kant atesta que nosso saber tem fronteiras e limites intransponíveis e mesmo, conforme passagem anterior de *Antropologia* e de *Pedagogia*, impossíveis de serem determinadas precisamente. No entanto, “cada vez mais a lógica, a moral, a teologia parecem desembocar por este caminho em pura antropologia”,<sup>281</sup> na tentativa de se responder por uma teoria do conhecimento que deve ter em conta o caráter natural do saber sobre a natureza humana. A pergunta pelo homem, não sem razão, passa a ocupar, em época de crise do fundamento do conhecimento, a centralidade da pergunta pelo saber. Não poderia ser diferente para a história, que em Kant é justamente uma idéia da razão que comporta determinados valores éticos em jogo na realização da liberdade e da destinação humana até onde é possível sabê-la – e esta perspectiva é em si mesma constitutiva da *Idéia de História* kantiana.

## 5.6 *Aufklärung*

Resta agora procurar responder à pergunta “O que é o Esclarecimento” para fechar o conjunto de questões que podem se aproximar das razões e modos que o

<sup>280</sup> Cf. HABERMAS, 2002, 11-60.

<sup>281</sup> CASSIRER, 2002, 138.

pensamento sobre a história tornou-se marcante para este Esclarecimento.

Kant ao responder à pergunta, define o esclarecimento como a passagem da menoridade para a maioridade do homem, momento em que este deixa de usar 'muletas' - superstições e a religião que impedem o homem de sair da tutela destas forças opressoras - e passa a pensar e agir por si mesmo. Estendendo a interpretação e acompanhando a leitura do texto, devemos entender os tutores como o Estado, a tradição e a política por constrangerem os homens a não usar seu entendimento livre e crítico, evitando assim do homem levar a religião e o Estado ao tribunal da razão. Para tanto é que é necessária uma verdadeira educação pública radical, pois “uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros, porém nunca produzirá a verdadeira reforma no pensamento” (*Esclarecimento*, 104). Afinado com estas idéias de Kant, está Moses Mendelssohn, que ressalta os perigos do esclarecimento: “infeliz é o estado (...) no qual o esclarecimento, que é indispensável ao homem não pode ser disseminado por todas as camadas do reino sem arriscar a destruição da Constituição”,<sup>282</sup> e completa afirmando que quando as leis atravancam o desenvolvimento do espírito e da sociedade é porque há um mau uso do iluminismo, pois ele estará trabalhando em nome da opressão e das hierarquias. Surge aqui esta nova idéia: o mau uso do iluminismo. Por esta concepção o Esclarecimento seria um instrumento que cumpre funções, não há uma essência ou uma necessidade deste conceito como muito se acredita quando se usa a palavra no singular coletivo: Iluminismo.

Outro contemporâneo, J. H. Tiefertunk inicia sua resposta com uma pergunta: o iluminismo é a honra ou a desgraça do século? Sua digressão segue afirmando que o esclarecimento é o progresso no pensamento e na moralidade individuais, e que nenhuma verdade sagrada, o bem-estar da sociedade, o respeito pela verdade pode ser atacado por ele. Os apelos por liberdade, muito comuns a sua volta, devem ser limitados no intuito de se garantir a vida segura em sociedade, concluindo assim que a finalidade e o mérito desta filosofia é afirmar a ordem e a hierarquia em nome da paz. A garantia que o iluminismo confere a ordem é seu apelo contra a religião e a

---

<sup>282</sup> MENDELSSOHN, 1996, 55.



favor da razão: crê o autor que livre das paixões, não há motivação no povo para as revoluções. O Esclarecimento é uma honra, desde que não produza a desgraça.

Dos textos de época que foram selecionados, sem dúvida nenhuma o mais interessante é o de J. A. Bergk. Este autor, periférico como outros, analisa o movimento iluminista enquanto uma representação da atividade do espírito e “como toda atividade de nosso espírito expressa-se através de representação como a base de todo pensamento e ação, e uma vez que toda representação consiste em matéria e forma, há então um duplo iluminismo: um iluminismo material e um iluminismo formal”.<sup>283</sup> O último refere-se ao uso autônomo das forças adquiridas pelo desenvolvimento das predisposições humanas em acordo com os fins naturais (que toma em conta a avaliação do juízo sensível); o iluminismo formal (*Aufklärung*) é identificado no ambiente cognitivo da *kultur* e compreende três disposições de nosso espírito e de acordo com as predisposições do espírito do povo determina-se seu caráter e a forma pela qual se organiza a sociedade: a) os povos que orientam seu modo de agir e pensar pela sensualidade são limitados, na sua busca por liberdade e no ímpeto de transformação, pelos limites sensíveis, ou seja, a morte ou o corpo são os grandes inimigos desses povos; b) quando a razão é a grande base de organização social, os preceitos morais são os parâmetros de sua conduta – há um ultrapassamento em relação ao tipo anterior, aqui os limites sensíveis são desprezados pelo chamado mais alto da moral e da razão alheias aos limites naturais; c) a personalidade é a única disposição espiritual de um povo capaz de promover uma verdadeira revolução pois supera tanto os limites do corpo, quanto os preceitos morais. Ela revela uma infinita afirmação dos valores da liberdade e da ética por deslocar o homem do reino da contingência e da natureza para o da autodeterminação, afirma a disposição do supra-sensível no homem.

A revolução aqui tratada é aquela mesma de Kant e Schiller, uma disposição espiritual que seja capaz de realizar nas esferas da política, da moral e do direito a ‘violenta e total mudança nos princípios básicos da Constituição’<sup>284</sup>. Vê-se a preocupação com a esfera jurídica como a suprema vitrine do progresso de um povo.

---

<sup>283</sup> BERGK, 1996, 225.

<sup>284</sup> Ibid., 227.

Só o iluminismo formal é capaz de transformar os homens em homens novamente – utilizando a eloqüente fórmula de Lessing – e ao fincar raízes no povo, não pode ser evitada a transformação. Já o iluminismo material refere-se a um objeto particular, tão variado como a natureza, que os homens se esforçam por moldar como a base do limite de seu conhecimento e acaba por envolver temas e conteúdos que nada dizem respeito aos homens, sendo os cientistas e especialistas nestes assuntos produtores de saberes inúteis e egoístas. Enfim, o conteúdo, implica na especialização e na particularização do conhecimento; a preocupação com a forma, por outro lado pluraliza e universaliza os esforços de compreensão da sociedade.

Torna-se impossível decidir por uma linha homogênea de discussão partindo dessas teses. Melhor é seguir o método usado por Frederick Beiser e verificar as idéias a partir de um tipo ideal e avaliar em que medida elas se afastam ou se aproximam deste tipo. Acontece que não havia um parâmetro quando se iniciou este estudo. Seu propósito era justamente buscar o modo e a razão deste pensamento acerca da História. Se nos abstermos desse esforço de construção de um quadro conceitual que possa nos indicar as condições de possibilidades de surgimento de um discurso e o quanto eles se aproximam e afastam uns dos outros, não creio que seja possível obter um conhecimento, ou ao menos um relance, satisfatório acerca do tema.

Quero dizer que é necessário identificar entre os mais diferentes enunciados certas formas, métodos, tons e sentidos inter-relacionados e componentes de um conjunto de idéias inaudito, imerso, latente, em programas já ossificados. Outra vez, todo esforço é não forçar os fatos a leis ou teorias que procurem explicar a realidade desde seu começo até seu final, dando-lhes uma racionalidade, rigidez, previsibilidade e totalidade que só existem, de qualquer forma, em teoria. Contra esta linha de pensamento Kant elabora a figura do filósofo historiador, que não força os fenômenos a se encaixarem em suas leis e princípios; ele percebe um entendimento da realidade na aparência, na *relação* entre sujeito e objeto, no tecido fugaz e complexo que emerge dessa relação e se expõe aos nossos olhos. O filósofo-historiador deve apreciar as idéias em seus termos, na tensão que elas estabelecem com a realidade e captar esta tensão como o que há de mais esclarecedor para nosso

entendimento e a maior fonte de nossos juízos. À medida que interpreta, o filósofo confere sentido aos dados e ao trabalho de historiador, e significa o mundo em que vive, tornando a história, como a filosofia, um pensamento de segundo ordem. A dobra está em considerar o autor e a obra como parte integrante também desta realidade tensa e não querer ser o ingênuo espírito objetivo. Aí ele percebe o sentido da história: não a história do historiador, mas a do filósofo: um sentido ético da história, mesmo que, ao fim, a vida ou a história ainda pareça como Macbeth espantasse. Seja como for, é inevitável que a interpretemos.