

Edmilson Menezes Santos

Filosofia da História e Aufklärung: um estudo sobre a esperança em Kant.

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de
Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
da Universidade Estadual de Campinas sob a
orientação do Prof. Dr. Roberto Romano da Silva.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida
e aprovada pela Comissão
Julgadora em 26/06/98.

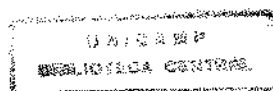
Banca: Prof. (a) Dr. (a) Roberto Romano da Silva
Prof. (a) Dr. (a) Oswaldo Giacóia Júnior
Prof. (a) Dr. (a) José Castilho Marques Neto
Prof. (a) Dr. (a) Franklin Leopoldo e Silva
Prof. (a) Dr. (a) José Carlos Pinto de Oliveira

Roberto Romano da Silva
Oswaldo Giacóia Júnior
José Castilho Marques Neto
Franklin Leopoldo e Silva
José Carlos Pinto de Oliveira

Junho / 1998

Sa59f

34793/BC



UNIDADE BC
 N.º CHAMADA 12/08/98
 N.º 34793
 P.º 395/98
 C.º 0 ☒ X
 PREÇO R\$ 11,00
 DATA 12/08/98
 N.º CPD

CM-00115231-7

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Sa 59 f Santos, Edmilson Menezes
 Filosofia da história e Aufklärung : um estudo sobre a
 esperança em Kant / Edmilson Menezes Santos . - - Campinas,
 SP : [s.n.], 1998.

Orientador : Roberto Romano da Silva.
 Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Kant, Immanuel, 1724 - 1804. 2. Filosofia - História.
 3. Iluminismo. 4. Esperança. 5. Educação. I. Silva,
 Roberto Romano da. II. Universidade Estadual de Campinas.
 Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

ÍNDICE

Introdução	07
Capítulo I - História e Pensamento Ilustrado	34
1. "Novos tempos": alguns prismas da modernidade	34
2. Modernidade : natureza e história	47
3. Três visões da história: Bossuet, Voltaire e Hume.....	62
Capítulo II - Kant e a Modernidade: <i>Was ist Aufklärung?</i>	77
1. Luzes e sombras.....	77
2. O século XVIII e sua suposta unidade.....	82
3. <i>Was ist Aufklärung?</i>	85
4. <i>Aufklärung</i> : uma filosofia da educação para a esperança.....	102
Capítulo III - Uma Idéia de História para a Humanidade	112
1. Caminhamos para o melhor?.....	112
2. História e fé.....	124
3. História e natureza em Kant.....	136
3.1 Os Germes propiciadores e as disposições morais.....	136
3.2 Finalidade e natureza, ou como a natureza arma o plano para atingirmos o melhor.....	140
3.2.1 Plano da natureza e passagem da hipocrisia à moral.....	147

Capítulo IV - Da Providência, ou uma maneira de pensar a esperança.....	161
1. Kant, Bossuet e o problema da Providência.....	161
2. Providência e campo moral.....	185
Capítulo V- História e Esperança: o primado do prático.....	195
1. Esperança e dignidade humana.....	195
2. Uma filosofia dos limites: esperança e futuro moral.....	207
3. Esperança, moral e religião	217
4. A esperança, o problema do mal e a <i>Aufklärung</i>	227
À Guisa de Conclusão.....	237
Bibliografia.....	240

Textos de Kant discutidos ao longo da Tese:

- Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (*Beobachtungen*)
- Kritik der reinen Vernunft (*KrV*)
- Kritik der praktischen Vernunft (*KpV*)
- Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (*Rechtslehre*)
- Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (*Tugendlehre*)
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (*Grundl.*)
- Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für das Praxis (*Theorie und Praxis*)
- Beantwortung auf die Frage: Was ist Aufklärung? (*Was ist Aufklärung*)
- Über Pädagogik
- Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (*Idee*)
- Der Streit der Fakultäten (*Streit*)
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (*Anthrop.*)
- Kritik der Urteilskraft (*KU*)
- Das Ende aller Dinge (*Ende*)
- Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (*Religion*)
- Was heisst: Sich im Denken orientieren?
- Zum ewigen Frieden (*Frieden*)
- Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (*Theodizee*)
- Über die von der Königl Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibniz'ens und Wolff'szeiten in Deutschland gemacht hat? (*Metaphysik*)
- Vorlesungen über Ethik (*Ethik*)
- Über ein Vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (*Recht zu lügen*)
- Rezensionen von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (*Herder*)
- Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre (*Religionslehre*)

- Opus Postumus
- Von den verschiedenen Rassen der Menschen (*Rassen*)
- Vorlesungen über die Metaphysik (*über die Metaphysik*)
- Logik
- Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (*Teleologischer*)
- Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte (*Anfang*)
- Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (*Träume*)
- Über die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik in Absicht auf den Ewigen Frieden (*Misshelligkeit*)
- Reflexionen (*Ref.*)

Todas as citações das obras de Kant são retiradas da seguinte edição:

KANT, I. Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft. 23 vols. As indicações iniciais obedecem a ordem que segue: abreviatura da obra, algarismo romano mostra o volume e o arábico a página. Ainda foi consultada a seguinte edição: KANT, Immanuel. Werkausgabe in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1991. Utilizou-se algumas traduções, o que será indicado. Devo observar que modifiquei, em alguns casos, as traduções, também será assinalado.

Traduções das obras de Kant consultadas:

- Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989
- Crítica da Razão Prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1986
- Métaphysique des Moeurs: Doctrine du Droit*. Trad. de A. Philonenko. Paris, Vrin, 1979
- Métaphysique des Moeurs: Doctrine de la Vertu*. Trad. de A. Philonenko. Paris, Vrin, 1985
- Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa, Edições 70, 1986
- Anthropologie du Point de Vue Pragmatique*. Trad. de Michel Foucault, Paris, Vrin, 1988
- Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993

- Leçons d'Éthique*. Trad. de Luc Langlois. Paris, Le Livre de Poche, 1997
- A Religião nos Limites da Simples Razão*. Trad. de Artur Mourão. Lisboa, Edições 70, 1992
- Leçons sur la théorie philosophique de la religion*. Trad. de William Fink. Paris, Livre de Poche, 1993
- Réflexions sur l'Anthropologie ; Réflexions sur la Philosophie Morale*. Trad. de Monique Castillo. Paris, PUF, 1990
- Réflexions sur l'Éducation* . Trad. de A . Philonenko. Paris, Vrin , 1987

INTRODUÇÃO:

Nos estudos sobre a filosofia kantiana da história ,a qual, de algum tempo para cá vem merecendo o cuidado dos especialistas, alguns textos importantes¹ evidenciam os aspectos comuns entre ela e a Filosofia da Religião. No entanto, resta ainda um campo de análise, segundo nos parece, pouco explorado: o vínculo entre Filosofia da História e Filosofia Prática, sobretudo se levarmos em conta a *esperança* como prisma central deste vínculo. Ela viabiliza o entendimento de certos pontos polêmicos de Kant, em suas posições não incluídas nos chamados textos “maiores”. Sendo assim, propomos a seguinte hipótese de trabalho: **Na relação entre Filosofia da História e Filosofia Prática um dos elementos centrais é a idéia de esperança. Esta permite vislumbrar a primeira como teleologia moral e exemplifica a busca, na segunda, de suporte teórico para a viabilidade de uma idéia de história que se pretende uma crença. Assim pode-se compreender a originalidade de Kant face à modernidade, quando ele associa história , moral e o ideal pedagógico da *Aufklärung*.** Desta forma, o trabalho pretende estudar as relações entre filosofia da história e a moral, quando de sua influência sobre os princípios antropológicos, pedagógicos e religiosos do filósofo. O fio condutor da análise é a *idéia de esperança* elaborada por Kant: a sua filosofia da história , sem ela, permanece incompleta e sem mediação, pois uma tal idéia permite à Razão conceber a evolução histórica da humanidade rumo ao melhor.

Kant estrutura uma idéia de História que destroi as pretensões científicas para este ramo do saber humano. Sua filosofia permite apenas concebê-la como fé, como crença. Para tanto, ele necessita incluir a esperança como motor da história. Esta

¹ Ver por exemplo HERRERO,F.J. *Religion e Historia en Kant*. Madrid, Gredos Editorial, 1975. ; BRUCH, Jean-Louis. *La Philosophie Religieuse de Kant*. Paris, Aubier, 1968. ; GOLDMANN, Lucien. *La Communauté Humaine et l'Univers chez Kant*. Paris, PUF, 1948.

categoria prática permite analisar a trajetória humana de forma aberta e não dogmática: os atos de homens livres são impossíveis de prever-se na história, pode-se apenas “orientá-los” na busca das ações por amor ao dever.

Para analisar o elemento pedagógico da filosofia da história kantiana, é preciso partir do movimento da *Aufklärung*, dele é emprestado muitos elementos. Contudo, o interesse dos ilustrados pela história é tão só um ponto inicial, Kant assume posições diferentes e apresenta-se original em vários momentos das análises sobre a história e a pedagogia.

Com efeito, esse ideal pedagógico impede de se pensar uma história do tipo estritamente finalista. O homem, nesta perspectiva, como único ser passível de ser educado, não espera de forma quieta que um ciclo natural se cumpra e a história atinja assim o seu fim. A história enquanto um processo, e não uma determinação incluída num esquema de natureza biológica, é uma *tarefa* que também lhe pertence. Mesmo emprestando o modelo natural em sua análise, Kant não se deixa conduzir por um naturalismo teleológico. A sua teleologia histórica é antes de tudo moral, uma filosofia da história como sinônimo de esperança. A idéia de finalidade, emprestada da biologia, reaparece sob a forma de analogia: não podemos nos aproximar positivamente dos objetos supra-sensíveis (neste caso a liberdade, alvo e fim da destinação humana), a não ser segundo a analogia fornecida por algo cuja experiência pertence ao mundo dos fenômenos. Desta maneira, o *esperar histórico* não é de forma alguma passivo. Em Kant temos uma idéia de esperança ativa, pois se a razão nos fornece uma tal idéia para nos orientar em termos morais, ela está calcada sobretudo sobre a factibilidade do objeto a ser perseguido, e não se traduz numa simples utopia. Por outro lado, uma filosofia da educação pode também funcionar para que se pense a história fora da perspectiva teológica.

Se a história pertence aos homens livres e se Kant propõe uma educação para a liberdade (ela não é um dado natural), uma interferência divina nos atos livres humanos é impensável. A história caminha por tentativas e erros, por uma aprendizagem contínua, e não por decreto divino. Deus reaparece na forma de um postulado que o homem se dá para enfrentar as contingências do seu percurso histórico. Postulado e analogia permitem-nos trabalhar num campo muito mais flexível e propício à atividade geradora e criadora, e não poderia ser de outra forma se vislumbramos uma idéia e não uma teoria da história em Kant. Em meu trabalho quero, portanto, mostrar o elemento ativo contido na filosofia da história kantiana, que tanto uma interpretação privilegiando

o aspecto finalista-naturalista bem como o aspecto teológico, deixam escapar. O elemento ativo ao qual me refiro é justamente a educação. Esta confere o *tom* da história e a torna uma *Beruf*, uma vocação humana. A educação moral atribui à esperança um sentido dinâmico e propõe um novo olhar para a condição de "desejo passivo"² a ela muitas vezes atribuído. A filosofia da história pode, assim, ser entendida como essencialmente uma crença no homem moralmente educado. Para tanto, destaco as páginas relevantes que permitem um estudo do tema. Procuro ressaltar me sua estrutura interna bem como as suas relações com a cultura da época, a fim de perceber como o filósofo responde às questões propostas pelo seu tempo.

Se tudo se regulasse por uma ordem de coisas sem diferenças e sem oposições essenciais, uma ordem que somente se manifesta sob a lei do progresso contínuo o qual só se diversificaria em relação a si mesmo, as determinações da vontade perderiam seu sentido original e seu valor absoluto; os acontecimentos históricos e os atos individuais dos homens não seriam moralmente qualificáveis. A liberdade exige como condição um contraste irreduzível à causalidade mecânica. Por isso, Kant recusa-se a inserir tal proposta em sua filosofia da história; nesta, o conceito constitutivo é o de liberdade. Dito de outra forma, " a realização prática da liberdade deve ser considerada como tarefa perseguida pela humanidade dentro do seu desenvolvimento histórico." ³

Para Delbos⁴, a filosofia da história possui extrema importância na constituição da filosofia prática de Kant. Resultado das observações expressas nas lições de Antropologia, os elementos constitutivos da filosofia da história já tinham sido, em sua maior parte, publicados e, em todo caso, plenamente conhecidos antes da *Grundlegung*. Eles resultam de uma combinação singular das influências já recebidas por ele, e, ao mesmo tempo, a filosofia da história representa para a sua moral um papel mediador entre as concepções esparsas do período pré-crítico e o sistema crítico da razão prática. Tal reflexão se apresenta, primeiramente, com todas as aparências de uma especulação metafísica e, por isso mesmo, como tributária do espírito racionalista. Ela coloca, de fato, como expressão suprema da finalidade, a necessidade para a razão de se realizar; ela admite, em consequência, uma lei do progresso que governa as ações humanas, a despeito dos motivos individuais dos quais elas resultam, e para

² Cf. YOVEL, Yirmiyahu. *Kant et la philosophie de l'histoire*. Trad. de Jacqueline Lagrée Paris, Klincksieck, 1989.

³ DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris, PUF, 1969, p.219.

⁴ Id. *ibid.*, p.239

qual ela não recusa, mesmo que mais tarde, a fórmula estoica: *fata volentem ducunt nolentem trahunt*.⁵

A concepção kantiana da história move-se portanto entre dois pólos. Primeiro, a razão prática fornece a meta e o fim que a história deve seguir como mandamento incondicional. Este sentido, antecipado como dever, não permitia ainda abarcar uma filosofia da história como compreensão do todo real das ações efetivas da liberdade. No máximo ele daria o sentido que a história deveria seguir, mas não o sentido que de fato segue. Por outro lado, a natureza, concebida teleologicamente, oferece a garantia de que o seu sentido real ou parcial encaminha-se efetivamente para o fim da razão, porque a natureza humana é possuidora de disposições "das quais se pode deduzir que o gênero humano progredirá sempre para o melhor" e isto permite conceber a história como o "progresso para o melhor no tocante ao fim moral da existência do gênero humano", progresso que "algumas vezes será interrompido, mas nunca suspenso." Assim, observa Herrero⁶, "a concepção da história de Kant, com seu fim antecipado no dever, não permite absolutizar qualquer ideologia histórica." O dever de realizar a sociedade cosmopolita, fundada sobre o direito, é sempre uma instância crítica contra todo o poder totalitário, veiculado através de revolução, ideologia ou utopia. Nenhuma justificação que proceda da análise de uma situação histórica poderá suplantiar o princípio racional que, pelo contrário, julga toda pretensão de sacrificar o indivíduo em favor da sociedade futura ou de favorecer minorias com prejuízo da maioria, ou seja, o princípio do direito que contém a exigência de usar a humanidade na pessoa de cada indivíduo sempre como fim e nunca enquanto meio.

Como se depreende das observações de ambos os comentadores, é possível associar a filosofia da história kantiana com a sua filosofia prática. Ora, se o objetivo final da natureza ou Providência, como se queira, é estabelecer uma comunidade civil regulada pelo direito universal, semelhante estado exige a união e a colaboração de todas as liberdades. As liberdades individuais subordinam-se ao bem cosmopolita e, por isso, o progresso humano tem em última instância, por termo específico, o estabelecimento e a garantia da liberdade; contudo, a liberdade individual somente pode ser exercida, neste contexto, sob limites que, na verdade, são estabelecidos pela liberdade do outro. Existe, pois, uma determinação *conditio sine qua non* para o abrigo garantido à liberdade de cada indivíduo e, ao mesmo tempo, exige que tal liberdade

⁵ "O destino conduz quem lhe obedece e arrasta quem lhe resiste". SÊNECA, Carta 107 a Lucilius.

⁶ HERRERO, F.J. Op.cit., p.194 -5

para se firmar discipline-se aceitando a regra exterior sancionada por um irresistível poder que assegura a liberdade coletiva. Neste sentido, um problema se coloca: estabelecer um paralelo entre a reflexão centrada na vocação do sujeito individual e a idéia do desenvolvimento ordenado da espécie humana.

Com efeito, é possível mostrar que o elo entre as reflexões kantianas sobre a história e a Razão Prática, antes mesmo de demonstrar um certo anacronismo, podem revelar a garantia de preeminência desta última, principalmente se pensarmos o objeto (*Gegenstand*) da razão pura prática como o *soberano bem*. Determinar esta idéia praticamente, ou seja, de modo suficiente para a máxima da nossa conduta racional, constitui a doutrina da sabedoria (*Weisheitslehre*) e esta, por sua vez, enquanto ciência, é a filosofia⁷. Assim, Kant coloca no centro da filosofia o interesse prático, estabelecendo-a como sabedoria. Ele, ao mesmo tempo, resgata o sentido de filosofia tal como pensavam os antigos, para os quais ela consistia em ensinar o conceito no qual se deve colocar o soberano bem e da conduta a seguir para atingi-lo : "seria bom deixar a esta palavra o seu antigo significado de *doutrina do soberano bem*, na medida em que a razão se esforça por constitui-la em ciência"⁸. Por um lado, a condição restritiva inerente seria adequada à expressão grega "amor da sabedoria" e seria, contudo, ao mesmo tempo suficiente para abranger, sob o nome de filosofia, o amor da *ciência*. Por conseguinte, acolher todo o conhecimento especulativo da razão enquanto ela é útil tanto para esse conceito como para o princípio prático de determinação. Isto, sem perder de vista o objetivo eminente em virtude do qual, e apenas por ele, pode chamar-se doutrina da sabedoria. Por outro lado, e aqui Schopenhauer talvez tenha razão ao excetuar Kant dos *estritos* professores de filosofia⁹, também não seria mau desencorajar a presunção de quem ousa arrogar-se o título de filósofo, ao apresentar-se-lhe já, mediante o conceito, o critério da avaliação de si mesmo, que muito rebaixaria

⁷ KANT, I. K.p.V: De uma dialética da Razão Pura Prática em Geral; Trad. p. 126 (tradução modificada)

⁸ Id. *ibid*.

⁹ Nas primeiras páginas do seu escrito *Sobre a Filosofia Universitária*, Schopenhauer diz: "Com efeito, que se possa tomar a filosofia de tal maneira séria, é o que, em regra geral, quem a ensina crê menos que qualquer pessoa, como acontece ao cristão mais incrédulo ser de ordinário o Papa. Portanto, é muito raro um verdadeiro filósofo ter sido ao mesmo tempo professor de filosofia (*Dozent der Philosophie*). Kant precisamente constitui uma exceção, eu expus as razões e as consequências em minha obra principal." In: "Über die Universitäts-Philosophie". *Sämtliche Werke*. Band IV. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. A última referência do filósofo é de sua obra *Die Welt als Wille und Vorstellung*, onde ele assim se pronuncia: "Se Kant pôde viver para e da filosofia, isto se deve a uma circunstância bem rara, que só se reproduziu uma vez depois de Antoninos e Julianos: um filósofo havia ocupado o trono (Frederico II). Unicamente sob tais auspícios a *Crítica da Razão Pura* pôde ver a luz do dia. Mas, tão logo o rei estava morto, logo vemos Kant apavorar-se, pois ele pertencia à confraria. Na segunda edição ele modifica sua obra principal, ele a mutila, ele a deteriora e, enfim, ele é ameaçado de perder o seu posto (*Stelle*). *Sämtliche Werke*. Band II, p. 211

as suas pretensões; sem embargo, ser um *professor de sabedoria* poderia certamente significar algo mais do que um aluno que nem sempre chegou assaz longe para guiar a si mesmo, e ainda menos para guiar outros, com a *esperança* de um fim tão elevado; isso significaria um *mestre no conhecimento da sabedoria*, o mesmo é dizer mais do que aquilo que a si se atribuirá um homem modesto, e a filosofia como sinônimo de sabedoria, permaneceria sempre um *ideal* que, objetivamente, só na razão é de modo pleno representado mas, subjetivamente, constitui apenas o objetivo do seu esforço incessante; e só está autorizado a pretender a posse desse *ideal*, sob o nome apropriado de filósofo, quem pode também estabelecer, como exemplo, o efeito infalível da mesma (no domínio de si mesmo e no interesse indubitável tomado sobretudo pelo bem geral) na sua pessoa: eis o que os antigos exigiam para se poder merecer o título de filósofo.¹⁰

Kant estabelece a *filosofia* como *sabedoria*, e esta tem como alvo o soberano bem. Elegendo tal diretriz, ele subordina o papel do filósofo a um bem geral e, desta forma, a filosofia e o filósofo estão daqui para frente atrelados à uma *esperança*, ou seja, a um objetivo prático. Isto faz ver a filosofia da história, dentro de uma perspectiva da *esperança*, e a razão prática, expressa numa *sabedoria* visando o soberano bem, intimamente ligadas, mas também aponta a fonte de explicação para que se entenda o primado da filosofia prática, da ação. Mas, uma ação assume um aspecto todo próprio. Ela é uma *ação moral*, exige empenho e *esperança*. A filosofia da história é por isso traduzível numa filosofia prática da humanidade. A partir deste ponto de vista, pode-se concordar com Muglioni : “A filosofia kantiana, filosofia prática da humanidade, não devia portanto figurar nas três *Críticas*, mas nas obras destinadas ao uso do público esclarecido, artigos ou opúsculos de maior difusão que as obras escolares”. É importante frisar: uma filosofia da humanidade deve está de acordo com a filosofia pura e escolar, o sistema crítico deve justificá-la. “Porém ler a primeira como uma teoria pertencente aos sistema especulativo, é está seguro previamente que ela o contradiz, e dever-se-á de modo inevitável concluir: ele a traga e a supera, como acreditaram muitos leitores ávidos de saber. Com efeito, se, ao contrário, compreendemos como o sistema a convoca e a torna possível (mostrando como ela não contradiz a teoria, nem pode ser refutada por ela) não como teoria ou saber, mas como crença, ela não significa mais o

¹⁰ Cf. Id. *ibid.*, p. 127 (tradução modificada)

fracasso do sistema. "*Il faut la lire en scolastique, mais surtout, en citoyen du monde: elle s'adresse aux Weltbürger.*"¹¹

Os grandes comentários a respeito da filosofia da história apontam muito mais para uma subordinação desta ao sistema crítico, quando nos parece verdadeiro o inverso. Quando Kant subordina os três problemas filosóficos (O que posso saber?; O que posso fazer?; O que me é lícito esperar?) a um quarto, ou seja, *o que é o homem?*, ele estabelece-o como prioritário para o interesse da filosofia. A metafísica, a moral e a religião só têm sentido por causa da antropologia. Quando Kant escreve a *Crítica da Razão Pura*, a *Crítica da Razão Prática* e a *Religião nos Limites da Simples Razão*, está em jogo o domínio de uma filosofia cosmopolita que possui a máxima do uso da nossa razão em vista do seu fim maior, ou seja, a destinação do homem. Neste trabalho, as referências à obra crítica são feitas no sentido de obedecer a uma compreensão lógica da idéia kantiana de história, para expô-la de modo sistemático, o mesmo não é dizer que a irei tratar como um *conhecimento*. Resguarda-se a sua autonomia frente à filosofia escolar devido ao seu caráter de crença. Deste modo, a filosofia da história não é praticada por um técnico, mas por um *filósofo*, o que busca a *sabedoria* pela compreensão do homem e pela aprendizagem fornecida durante o percurso deste em busca do soberano bem: o filósofo não é um "trabalhador" construindo um "*edifício de ciências*", ele é alguém em "busca da sabedoria", é "a simples idéia de uma pessoa se propondo como objeto, praticamente, e também tendo em vista este fim, teoricamente, o alvo final de todo o saber"¹²

De modo diferenciado, vários autores pensam a filosofia da história como estando à margem do sistema crítico. Nambert não considera correto o uso desta terminologia, recusando "o que chamamos de maneira imprópria filosofia da história em Kant"¹³. Bruch é mais incisivo: "Não importa qual seja o interesse apresentado pelos opúsculos de filosofia da história, forçoso é reconhecer: eles permanecem à *margem* da obra kantiana propriamente dita. O filósofo aí se expressa mais livremente, sem dúvida;

¹¹ MUGLIONI, Jean-Michel. *La Philosophie de l'Histoire de Kant: que'est-ce que l'homme?*. Paris, PUF, 1993, p. 23-24. Raulet também remarca este ponto: "Nos opúsculos sobre a história o *cidadão* é portanto a figura central: a concepção kantiana da história tem nele o seu eixo." In: RAULET, Gérard. *Kant: Histoire et Citoyenneté*. Paris, PUF, 1996, p. 6. Um dos objetivos do nosso trabalho é justamente mostrar que a categoria *cidadão*, ressaltada pelos dois comentadores, torna-se muito mais clara nesse contexto quando atrelada à educação. Em Kant não há cidadania sem educação e a história é de modo preciso o campo experimental onde se testa os diferentes intentos que objetivam a construção da sociedade cosmopolita ou a comunidade de homens educados em vista do direito.

¹² KANT, I. *Anthrop*. # 88, AK. VII, p.280

contudo, isto acontece porque seu pensamento é então menos integrado ao seu sistema (...), não nos parece possível ir mais longe do que Delbos (“a filosofia da história teve uma extrema importância na constituição da filosofia prática de Kant”¹⁴) e fornecer a estes esboços de filosofia da história um lugar maior na economia de seu sistema constituído.¹⁵ Considero que os autores acima referidos têm muito mais em conta uma concepção própria de filosofia do que um certificado de Kant impossibilitando qualquer relacionamento, ou um relacionamento menor, entre a filosofia da história e o sistema crítico. Sem dúvida, os opúsculos sobre a história seriam considerados “menores” em relação ao restante da obra se encarados a partir deste ponto de vista: “Kant não os tratou *sistematicamente*”¹⁶. Todavia, como entender este *sistematicamente*? Colocar em ordem sistemática as leis do curso das coisas participa do fim supremo do *conhecimento*, certo. Mas também a *razão prática* não visa constituir um *sistema dos fins da ação*? Aqui a concepção de sistema se bifurca e, finalmente, só um entendimento da obra de kantiana determinará o que é sistemático ou não.

Ora, a filosofia da história não pode ser concebida como um conhecimento, uma teoria, porque pecaria contra a sua própria natureza, mas tão somente como uma fé, por ser subjetivamente suficiente, portanto incluída no domínio *sistematicamente* prático. Assim sendo, a filosofia assume outro caráter, ela é um ideal: “Com efeito, sem nos elevar muito alto, devemos admitir que a razão humana não contém somente idéias (*Ideen*), mas também ideais (*Ideale*). Estes não têm, é verdade, como os de Platão, uma virtude criadora (*schöpferische*), mas são possuidores (como princípios reguladores) de uma virtude *prática* e estão na base (*Grunde*) da possibilidade de perfeição de certas ações.”¹⁷ Kant ainda precisa: “Embora não possamos atribuir a estes ideais uma *realidade* (*Realität*) objetiva (uma existência), isto não significa que devamos tomá-los por simples quimeras. Eles fornecem à razão uma medida indispensável para julgar: com efeito, a razão tem necessidade do conceito do absolutamente perfeito em sua espécie, para poder apreciar e medir, de acordo com ele, o grau e os defeitos do imperfeito.”¹⁸ A filosofia da história, como uma filosofia da esperança (um ideal), encontra na obra sistemática um respaldo lógico. Mas o

¹³ NAMBERT, Jean. *Avertissement à: KANT, I. La Philosophie de l'Histoire*. Trad. de Stéphane Piobetta. Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 14

¹⁴ DELBOS, V. Op. cit., p. 295

¹⁵ BRUCH, Jean-Louis. Op. cit., p. 234 (grifos meus)

¹⁶ Id. *ibid.*

¹⁷ KANT, I. *KrV: Ideal da Razão Pura.*, AK, B, 597

¹⁸ Id. *ibid.*, p. 598

ultrapassa, em seu sentido estrito, pelo próprio motivo de ser uma *esperança* e não se contentar com os círculos limitados da razão teórica. Pensar a história é pensar o domínio da liberdade. Obedecendo talvez a este princípio, nos opúsculos e “obras menores” encontramos um Kant mais *livre*, trabalhando com *esboços* sem pretender *fechar* uma *teoria da história*. Tudo se passa como se o filósofo não quisesse deixar uma obra acabada, uma obra prima, para as gerações futuras. Ele prefere deixar uma reflexão sobre a história sem um delineamento definitivo, como num desenho, por isso mesmo livre, não submetido a um modelo rijo, intenso. O traço do desenho é o ato de uma consciência livre que não se sujeita a nenhuma imitação.¹⁹

Comumente Kant é visto e estudado como o “grande filósofo dos sistemas”, como aquele que põe em cena os problemas fundamentais da filosofia moderna: a diferença entre pensar e conhecer, as particularidades da razão pura e da razão prática, os limites do conhecimento, os antagonismos entre liberdade e natureza, etc. Visto por estes prismas, ele assume, para grande parte de seus leitores, o caráter epistemológico como a tônica de sua filosofia, valendo a pena estudá-la somente assim. Fora disto, seus outros escritos, “marginais”, “menores”, são perfumaria, ensaios, tentativas que não merecem ser incluídas nas obras de vulto, porque não possuem o valor filosófico outorgado pelo sistema às grandes composições.

Os textos antropológicos, pedagógicos, filosofia da história, etc., escritos como notas de cursos, no calor da polêmica, ou em resposta a questões prementes, podem não atender a todas as exigências sistemáticas, porém, neles, Kant revela um especial empenho para compreender a aventura humana em busca da felicidade. Pois, justamente nestes escritos ele trata do homem em pleno exercício da liberdade, fora da subordinação natural. Lá o sistema transmuta-se em sua valia. Ele é apenas ordenação lógica, norma de inteligibilidade e coerência. Mas não funciona como “camisa de força” necessária aos estudos da ação *causada*, *determinada* enquanto for da ordem fenomênica. Filosofar sobre a esperança implica sair da *causa* e do *determinado* para penetrar no reino moral, no reino da liberdade. Estudar as regras do entendimento é algo bem diferente de tentar analisar as contradições humanas em busca da felicidade.

¹⁹ Sobre o desenho em Kant, ver STAROBINSKI, Jean. 1789: les emblèmes de la raison. Paris, Flammarion, 1979.

É preciso um plano para a história. Nele, deve-se coadunar a liberdade individual e estado de direito. O homem é um ser cujas disposições só podem desenvolver-se de modo pleno na espécie e dentro de um processo histórico. Ele é destinado a viver em sociedade, onde acede à cultura através de sua própria obra, por uma transformação racionalmente apropriada a seus fins e não como o animal, pelos instintos. Ele atinge a sua destinação e progride da animalidade à humanidade pura, submetendo seus impulsos à esta idéia. Enquanto ser sensível, o homem é fenômeno. Neste campo, ele é um ser de necessidades, instintos, disposições, paixões, ser natural, e, por isto, submisso ao mecanismo da natureza. Ele está inteiramente determinado por causas que agem sobre ele e nele. O homem é um ser limitado no espaço e no tempo. Todavia, visto como pessoa, sujeito de uma razão moralmente prática, está acima de qualquer preço, pois enquanto *homo noumenon*, é preciso considerá-lo não simplesmente como um meio, mas ao contrário, como um fim em si mesmo. Ele possui uma dignidade (um valor interior absoluto), pela qual ele se obriga a respeitar a si mesmo e a todas as outras criaturas racionais. A humanidade em sua pessoa é objeto do respeito que ele pode exigir de um outro homem e do qual ele não deve se infligir a perda.

Se devemos encontrar no próprio homem aquilo que, na condição de fim, deve ser realizado através da sua conexão com a natureza, ou o deve ser de tal modo que ele próprio pode ser satisfeito através da natureza na sua beneficência (*Wohltätigkeit*), ou é a aptidão e habilidade para toda a espécie de fins, para o que a natureza (tanto externa como interna) pode ser por ele utilizada. O primeiro fim da natureza seria a felicidade. O segundo a cultura do homem. "O conceito de felicidade não é tal que o homem possa abstrair-lo dos seus instintos e, desse modo, o retire da sua animalidade nele mesmo; pelo contrário é a mera *idéia* de um estado, à qual ele quer adequar este último sob condições simplesmente empíricas (o que é impossível). O homem projeta para si próprio esta idéia e, na verdade, sob as mais variadas formas, através do seu entendimento envolvido com a imaginação e os sentidos; ele muda até este conceito tão frequentemente que a natureza, se estivesse submetida inteiramente ao seu arbitrio (*Willkür*), não poderia admitir até nenhuma lei universal determinada e segura, para concordar com este vacilante conceito e desse modo com o fim que, de modo arbitrário, cada um a si mesmo propõe. Mas mesmo se, ou reduzimos este conceito à verdadeira necessidade natural, na qual a nossa espécie concorda plenamente com ela própria, ou,

por outro lado, pretendemos dar um alto apreço à habilidade para criar fins por si imaginados, nesse caso nunca seria por ele atingido aquilo que o homem entende por felicidade e o que, na verdade, é o seu último e próprio fim da natureza (não fim da liberdade).²⁰ Não é possível, portanto, dizer que a felicidade é o fim último do ser humano na terra, pois o que o homem chama "felicidade" é apenas uma idéia que ele mesmo projeta e modifica arbitrariamente, por conseguinte, diferente em cada homem e desprovida de genuína universalidade. A felicidade é sempre algo agradável para quem a possui mas que, por si mesma apenas, não é absolutamente e em todos os aspectos boa. Ela exige sempre, como condição, a conduta moral à lei. A felicidade, isto é, a globalidade de todos os fins possíveis do homem mediante a natureza²¹, não tem, por isso, o fim em si mesma. Ela é apenas um fim relativo.

Se a felicidade, enquanto matéria de todos os fins do homem na terra, não pode ser o fim absoluto da natureza, este só pode ser encontrado na condição subjetiva, formal, ou seja, na aptidão para se por fins em geral e utilizar a natureza enquanto meio de acordo com as máximas de seus fins livres em geral. De resto, a natureza pode orientar-se em direção a este fim último (*Endzweck*) que lhe é exterior, e isso pode ser considerado como seu fim supremo (*letzter Zweck*). Ora, o ato de produzir a aptidão de um ser racional para fins desejados em geral é a cultura (*Kultur*)²². Sendo assim, a cultura representa, no homem, a promoção de sua capacidade de propor-se um sistema de fins ; a própria natureza prepara o homem para isto. "Enquanto único ser na terra que possui entendimento (*Verstand*), por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza e, se considerarmos esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo a sua destinação."²³ A natureza promove a aptidão do homem para propor-se fins por meio da resistência que lhe opõe, levando-o assim a fins mais altos. Para dar à natureza um fim último (*Endzweck*), o homem deve usá-la enquanto meio. Ela, porém, possui um mecanismo com leis próprias. Enquanto o mecanismo lhe opõe resistência, força o homem a explorar a legislação da natureza para seus fins. Com isto, o homem se torna técnico e a ciência é promovida.²⁴

²⁰ KANT, I. *KU* # 83; Trad. p.270-71

²¹ Id. *ibid.* p. 272

²² Id. *ibid.*

²³ Id. *ibid.* p.271

²⁴ Ver HERRERO, F. J. Op. cit. p. 89

A natureza fomenta no homem a cultura da habilidade. Esta não pode desenvolver-se bem no gênero humano, “a não ser graças à desigualdade entre os homens.”²⁵ Desta desigualdade nasce o tirano e o aumento da insatisfação interior. Porém um tal estado de coisas, que bem poderia ser chamado de “brilhante miséria” liga-se ao desenvolvimento das disposições naturais. O fim da própria natureza, mesmo que não seja o nosso fim, é todavia atingido deste modo. O conflito entre as desigualdades, ou entre as liberdades, impele os homens a formarem uma sociedade civil. Nesta, perante a anarquia das liberdades, instala-se um poder legal para garantir a liberdade de cada um e de cada Estado. Dessa forma, a natureza propicia a aptidão dos homens a fins superiores através da resistência que exerce.

A natureza fomenta também outro tipo de cultura: “a cultura da disciplina (*Zucht* (*Disziplin*))”²⁶ As inclinações e o desejo desenfreado dos homens obstaculizam sua capacidade de estabelecer metas. Impõe-se, portanto, uma disciplina especial como condição básica desta capacidade. Como tal esta cultura é negativa, e a natureza promove essa aptidão mediante a cultura da habilidade, mostrando assim seu intento de reduzir “o despotismo dos desejos”²⁷ Através das belas-artes e da ciência, por um prazer que se pode comunicar universalmente e pelo apuro e refinamento de uma sociedade civilizada, o homem vai sendo subtraído daquela tirania e preparado para um domínio no qual só a razão deve mandar. Neste sentido, a cultura é o fim último da natureza, enquanto esta promove no homem a aptidão para se propor fins.

O fim último da natureza só pode ser encontrado, portanto, no homem. Mas a cultura, promovida pela natureza, não pode ser este fim, pois ainda não satisfaz sua exigência central.²⁸ Para que um fim da natureza seja realmente o último, ele deve ter em si o fim de sua existência, de modo que não remeta mais a outro ser. Este fim deve ser incondicionado. Mas a cultura mostra-se ainda como um fim condicionado. O homem, por sua cultura, só é fim último da natureza se tiver a vontade de “conferir àquela e a si mesmo uma tal relação a fins (*Zweckbeziehung*) que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser fim último (*Endzweck*), o qual, contudo não pode de modo nenhum ser procurado dentro da natureza.”²⁹ Neste rumo, o homem pode ser visto como senhor da natureza se ele

²⁵ KANT, I. *KU* # 83; Trad. p.272

²⁶ Id. *ibid*.

²⁷ Id. *ibid*.

²⁸ Sigo aqui a orientação proposta por HERRERO, F.J. Op. cit. p. 90

²⁹ KANT, I. *KU* # 83; Trad. p.271

puder se propor um fim incondicionado em sua ação, que ponha termo à série de fins relativos do mundo. Em resumo: ele é o fim último da criação. O homem é o único ser na natureza que não é apenas natural, porque está sob a lei moral absolutamente incondicionada. Seu fundamento de determinação independe das condições naturais e de todos os fins que, de modo arbitrário, pode representar e realizar. Como sujeito da lei moral, o homem tem o fim de sua existência em si mesmo: admite-se que haja alguma coisa cuja existência em si mesma tenha um valor absoluto e que, como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas. Somente o homem preenche as condições para assumir este valor absoluto. "Em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente* como fim"³⁰

O homem, como sujeito da lei moral, é fim último. Consideração semelhante foi levada a partir da lei moral. A reflexão acerca da finalidade na natureza em sua totalidade também nos leva ao fim último da criação, que é igualmente o homem como sujeito da lei moral. Por conseguinte, partindo da lei moral e depois da finalidade da natureza, chega-se ao mesmo resultado: "o fim-término" é o homem sob a lei moral. Os dois fins-términos são um só e o mesmo. O homem, porém, tem a obrigação de realizar o objeto da razão prática: o Soberano bem no mundo.³¹ Assim, o fim-término da razão prática e a consideração da causa supra sensível criadora do mundo adquire um novo sentido, pois se mostrará como um postulado da razão prática, para o qual confluem todos os elementos considerados até agora, inclusive a história e a política, como veremos a seguir.

Começemos pela distinção entre legalidade e moralidade. Estamos diante da ação moral quando esta é cumprida por dever, ao contrário, temos a pura e simples legalidade quando a ação é cumprida em conformidade ao dever, porém movida por alguma inclinação ou interesse distinto do puro respeito ao dever. Por sua vez, a legislação que estabelece uma ação como dever, e o dever ao mesmo tempo como impulso, é moral. Aquela que, de modo distinto, não compreende a moral como condição na lei e que, por conseguinte, admite também um impulso diferente da idéia do próprio dever, é legislação jurídica: "as leis da liberdade, à diferença das leis da natureza chamam-se *morais*. Se afetam somente as ações meramente externas e sua

³⁰ KANT, I. *Grundl.*, 2ª. Seção: Transição da Filosofia Moral Popular para a Metafísica dos Costumes; Trad., p. 68

³¹ KANT, I. *Religion*: Prefácio à 1ª. Edição; Trad., p.15

conformidade à lei, chamam-se *jurídicas*; contudo, se exigem também que elas mesmas (como leis) devam ser os fundamentos de determinação (*Bestimmungsgründe*) das ações, então são *éticas* (*ethisch*), e se diz portanto: que a coincidência com as primeiras é a *legalidade* e a coincidência com as segundas, a *moralidade* da ação. A liberdade a que se referem as primeiras leis só podem ser a liberdade no exercício externo do arbítrio (*Willkür*), no entanto aquela a que se referem as últimas pode ser a liberdade tanto no exercício externo como no interno do arbítrio, enquanto determinado por leis da razão.”³² Neste sentido, os deveres impostos pela legislação jurídica podem ser somente deveres externos, porque essa legislação não exige que a idéia desse dever - claramente interna - seja por si mesma motivo que determina a vontade do agente, e porque essa legislação precisando também de impulsos adequados às suas leis, somente pode admitir impulsos externos. Em resumo: “A legislação ética (...) é a que não pode ser externa; a legislação jurídica é a que pode ser também externa. Então, é um dever externo manter as promessas estabelecidas num contrato; mas o imperativo de assim agir unicamente porque é dever, sem levar em conta qualquer outro impulso, pertence somente à legislação interna.”³³

Abrem-se com isso dois campos de análise no âmbito da ação livre: uma liberdade da ação interna e uma da ação externa, o que nos possibilita entrar no campo da história e do direito. Ora, a prescrição kantiana para a história é que o objetivo final da natureza é o estabelecimento de uma comunidade civil regulada pelo direito universal³⁴. Isto estabelece estreitas ligações entre a filosofia da história e o direito: se é necessária a formação de uma comunidade regulada pelo direito cosmopolita, este empreendimento depende de um ato livre, tanto no seu sentido interno por uma determinação racional para alcançar tal objetivo, como também na ação externa que garanta objetivamente o resultado esperado.

³² KANT, I. *Rechtslehre*. p.318 (B. VIII), citado na edição *Werkausgabe*, Frankfurt, 1991; Trad. p. 88

³³ Id. *ibid*. p.326; Trad. p.94. Kant permanece ligado ao protestantismo ascético, que inspira algumas das suas idéias morais, como mostra Max Weber: “No que se refere ao judaísmo talmúdico, certos traços fundamentais da moralidade puritana certamente lhe são relacionados. Por exemplo, declara-se no Talmud (...) que é melhor e será mais ricamente recompensado por Deus se se fizer uma boa ação para cumprir um dever, do que uma que não for pedida pela Lei. Em outras palavras, o preenchimento sem amor do dever é eticamente mais valioso do que a filantropia sentimental. A moral puritana iria aceitar esse ponto de vista em seu essencial. Kant, com efeito, se aproximou bastante dele, em parte devido à sua ascendência escocesa e à forte influência pietista que recebera em sua educação. Se bem que não possamos discutir o assunto aqui, muitas de suas formulações estão intimamente relacionadas a idéias do protestantismo ascético.” In: WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J.M.K. Szmrecsányi. São Paulo, Pioneira, 1987, p. 212-213.

³⁴ KANT, I. *Idee* 8ª. Proposição

O objeto da ação política é o Soberano Bem Político.³⁵ Se o homem deve ser livre de maneira autônoma, como prescreve a razão, deve-se também pensar como organizar a relação entre os homens livres. A solução prescreve que todos devem obedecer à uma mesma lei. Como o ato externo se refere ao livre-arbítrio (*Willkür*), a lei que dirige os livre-arbítrios é a lei da liberdade que regula e prescreve incondicional e universalmente. Disto resulta que a liberdade externa só pode realizar-se na forma do direito: "O direito é a restrição (*Einschränkung*) da liberdade de cada um à condição de sua consonância com a liberdade de todos enquanto esta é possível segundo uma lei universal."³⁶ Daí pode-se afirmar que a lei da liberdade prescreve como dever a união de todos em um ser jurídico único, isto é, em uma "Constituição Cosmopolita" (*weltbürgerliche Verfassung*) legítima filha de uma vontade pública, fonte de todo o direito e exclusão de toda a injustiça.³⁷ Kant, entretanto, admite que esta idéia, consubstanciada numa *paz perpétua* entre os Estados, é irrealizável.³⁸ Mas, os princípios políticos que tendem a realizar este objetivo (a *paz perpétua*), enquanto servem para acercar-se continuamente da *paz perpétua* são realizáveis, pois se fundamentam sobre o dever incondicional da razão.

A tarefa de estabelecer uma Constituição Cosmopolita supera os limites e possibilidades de cada indivíduo, por mais pura que seja a sua moralidade, assim como supera também a de todos, tomando-os de forma isolada. Os homens precisam agir de forma coordenada para que a política, como forma de propiciar e garantir direitos e deveres, possa agir universalmente. É necessária, por isso, a ação conjunta, ou seja, uma progressiva unificação, primeiro dos indivíduos em um Estado, em seguida, tendo em vista o bem disto decorrente, da Federação de diferentes Estados, culminando após muitos esforços e fracassos, em uma Constituição Cosmopolita: "Pode-se considerar a história da espécie humana (*Geschichte der Menschengattung*), no seu conjunto, como a realização de um plano oculto da Natureza para levar a cabo uma constituição política (*Staatsverfassung*) interiormente perfeita e, quanto a este fim, também perfeita externamente, como o único estado, aliás, no qual a natureza pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade."³⁹ A humanidade deve chegar-se paulatinamente a uma Constituição Cosmopolita, que não pode ser fruto de

³⁵ KANT, I. *Rechtslehre*. p.479. Trad. p.238

³⁶ KANT, I. *Theorie und Praxis*. AK VIII, p. 289-90

³⁷ Id. *ibid.*, p. 310

³⁸ KANT, I. *Rechtslehre*. p.474. Trad. p.234

³⁹ KANT, I. *Idee* 8ª. Proposição

uma insurreição ou algo parecido, mas é produto do amadurecimento racional do homem que procura um caminhar coletivo, quando se trata de política; tudo isso orientado por um plano oculto da natureza.

Quando estabelece essa diretriz para a história humana, o estabelecimento de um estado cosmopolita universal orientado por uma espécie de “astúcia da natureza”, Kant não quer dizer que a participação do homem neste projeto seja minimizada, que a comunidade moral e, conseqüentemente a história, sejam reguladas por um determinismo natural. Antes, trata-se de conceber o projeto cosmopolita como garantido pela natureza, mas realizado pelo homem enquanto agente moral. O plano prático sendo a possibilidade do homem estabelecer fins para si mesmo - o campo da liberdade -, necessariamente nos deparemos com o problema da finalidade moral de toda a ação humana. A história, repositório de todas as ações do homem, não pode ter a sua análise dissociada da liberdade, porque a consecução de uma sociedade civil, na qual reine a paz perpétua, é baseada numa ação moral: “A razão pura contém (...), é verdade que não no seu uso especulativo, mas num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, isto é, ações que de acordo com os princípios morais, poderiam ser encontradas na *história* do homem (*Geschichte des Menschen*). Com efeito, como ela proclama que esses atos devem acontecer, é necessário também que possam acontecer e deve também ser possível uma espécie particular de unidade sistemática, a saber, a unidade moral, enquanto a unidade sistemática natural não pode ser demonstrada segundo *princípios especulativos da razão*; efetivamente, se a razão tem causalidade com respeito à liberdade em geral e não relativamente a toda a natureza, e se os princípios morais da razão podem produzir atos livres, as leis da natureza não o podem. Por conseguinte, os princípios da razão pura, no seu uso prático e nomeadamente no seu uso moral, possuem uma realidade objetiva (*objektive Realität*).”⁴⁰ Em se impondo a tarefa de transformar o empírico a partir de um preceito moral, o homem congrega ao mesmo tempo liberdade (porque é capaz de se impor máximas, como por exemplo: “subordinarei minha liberdade ao bem cosmopolita”) e história: subordinando minha liberdade à vontade coletiva busco a constituição da paz perpétua na comunidade civil universal. A realização prática da liberdade deve ser entendida como tarefa perseguida pela humanidade dentro de seu desenvolvimento histórico. Logo, não se pode deixar de associar às reflexões kantianas

⁴⁰ KANT, I. *KrV*. B.835

sobre a história o aspecto prático requerido por uma razão que, além de ser pura, é eminentemente prática e sempre sujeita ao tribunal da crítica.

É incompreensível a filosofia política kantiana dissociada da sua reflexão sobre a história do homem. Como assinala Weil⁴¹, "a filosofia política (...) deve ser compreendida como uma filosofia de uma época da política." A humanidade, ao menos entre seus elementos mais avançados saídos de sua menoridade, pode e deve ela mesma decidir racionalmente sobre seu futuro, traçando seu próprio caminho. O que prova, mais do que qualquer outro elemento, a eficácia da crítica da razão por ela mesma, em consonância com seus próprios critérios constituídos, mas, igualmente, crítica da realidade político-histórica segundo o que a filosofia crítica desenvolveu e justificou em sua parte moral, baseada no critério de universalidade. Em tempos de *Aufklärung* acredita-se, "de direito e de fato que a época dos senhores passou: o homem esclarecido sabe-se livre e quer que sua liberdade seja reconhecida pelas instituições políticas; no entanto ele não ignora que os homens não são todos pensantes(*pensants*): sua educação permanece em grande parte por fazer..."⁴² Por isso o progresso em direção ao melhor é uma tarefa infinda; é necessário que a reflexão continue sua obra, o interesse dos poderosos e a brutalidade dos oprimidos assim o exigem. Na verdade, a condição de tarefa interminável conferida à noção de progresso, funciona não só como certeza de que atingiremos o melhor, mas também representa o grande repositório das experiências da cultura humana, do qual se pode extrair lições para bem conhecer o próprio homem: "Todos os progressos na cultura, pelos quais o homem faz sua educação, têm por alvo aplicar conhecimentos e atitudes, assim adquiridos, ao uso do mundo; mas, neste mundo, o objeto mais importante ao qual se possa fazer uma tal aplicação é o próprio *homem*: porque ele é para si mesmo fim supremo (*letzter Zweck*)."⁴³ Como se vê, uma doutrina do conhecimento do homem não dispensa a educação e a história. Ao contrário, estas duas, associadas à antropologia, funcionam como chave para a compreensão daquilo que o ser humano faz da natureza presente nele. No entanto, Kant sabe que educadores de homens acabam por embrenhar-se em campos frágeis, que necessitam de regulação contínua: "Mas visto que são também *homens* os que devem realizar essa educação (*Erziehung*), por conseguinte, homens que tiveram igualmente de para tal ser educados, há que por a

⁴¹ WEIL, E. *Problèmes Kantienens*. Paris, Vrin, 1982, p.119

⁴² Id. *ibid.*, p.120

⁴³ KANT, I. *Anthrop.*: Vorrede; Trad. p.11

esperança da sua progressão, face à fragilidade da natureza humana e sob a contingência das circunstâncias que favorecem semelhante efeito, unicamente numa sabedoria do alto (que se denomina Providência, quando nos é invisível), como condição positiva; mas para o que aqui se pode aguardar e exigir dos *homens* é de esperar simplesmente uma sabedoria negativa para o fomento de tal fim, a saber, que se vejam forçados a tornar a *guerra*, o maior obstáculo do moral, que leva sempre este a retroceder, primeiro, paulatinamente mais humana, em seguida, mais rara e, por fim, a desvanecer de todo como guerra ofensiva, de modo a enveredar por uma constituição que, por sua natureza, sem se enfraquecer, e fundada em genuínos princípios de direito, possa avançar com consistência para o melhor.”⁴⁴

O texto kantiano permite localizar o elemento pedagógico que permeia a esperança no progresso em direção ao melhor; mesmo que este resultado seja atingido no processo de cima para baixo, isto é, tenha a garantia da Providência (elemento que só deve ser entendido aqui como uma idéia regulativa), é preciso que uma cultura intelectual inicie seus passos, e este é o papel dos homens, destacadamente dos homens esclarecidos (*aufgeklärt*): “A educação (*Erziehung*) abrange os cuidados (*Versorgung*) e formação (*Bildung*). Esta é 1) negativa, é disciplina que se limita a impedir as faltas; 2) positiva, trata-se de instrução (*Unterweisung*) e acompanhamento (*Anführung*), e nesta medida ela pertence verdadeiramente à cultura (*Kultur*). O acompanhamento consiste em guiar na aplicação daquilo que se ensina. Daí vem a diferença entre o instrutor (*Informator*), que é meramente um professor, e o preceptor (*Hofmeister*) que é um guia (*Führer*). O primeiro educa (*erziehen*) somente para a escola, o segundo educa para a vida.”⁴⁵ Aqui, *Bildung* está ligada à *Kultur* e ao *Anführung*, este representando um processo, um acompanhamento que garante a observação e quando preciso mesmo o disciplinamento (*Zwang*), daquilo que foi ensinado. Semelhante idéia é possível ser encontrada entre outros autores do movimento ilustrado da época. Segundo Mendelssohn⁴⁶: “*Bildung zerfällt in Kultur und Aufklärung*.” Mais do que uma formação, a *Bildung* é ideal pedagógico que só pode ser encarado dentro de uma perspectiva da história; e parece ser assumido como uma

⁴⁴ KANT, I. *Streit*. AK VII, p. 93

⁴⁵ KANT, I. *Über Pädagogik*. AK IX, p. 452; Trad., p. 85

⁴⁶ MENDELSSOHN, M. “Über die Frage: Was heisst aufklären?” In: KANT, I. *Was ist Aufklärung?* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1985, (Anhang), p.129 Observo que são conhecidas as diferenças entre Kant e Mendelssohn a respeito da destinação da humanidade, mas não quanto à *Bildung* que está ligada à *Kultur* e ao disciplinamento. A este respeito ver RAULET, G. *L’Idée d’Éducation dans les Lumières Allemandes*. In: Archives de

tônica da *Aufklärung* contra a degenerescência do humano na busca do melhor: "O abuso da ilustração (*Aufklärung*) torna fraco o sentimento moral, leva ao *relaxamento*, ao *egoísmo*, à irreligião e à anarquia. O abuso da cultura (*Kultur*) engendra a volúpia, a dissimulação, a moleza, a superstição e a escravidão. Onde a ilustração e a cultura caminham no mesmo passo, são mutuamente o melhor meio de preservação contra a corrupção. O modo de perverter a ambas, opõem-se diretamente. A formação (*Bildung*) de uma nação que se compõe, de acordo com a explicação da cultura e ilustração, acima apresentada, será menos sujeita à corrupção."⁴⁷

A preocupação de Mendelssohn e de tantos outros ilustrados é com o abuso que se pode fazer da cultura e das *Luzes* que a engendram. Boa parte do Século XVIII está a todo o momento revendo-se, tentando escapar dos abusos. Os ilustrados traçam duas linhas norteadoras que evitariam os desvios das *Luzes*: a) o homem é o centro das destinações ; b) a humanidade deve ser educada."Ponho sempre a destinação (*Bestimmung*) do homem enquanto medida e objetivo de todos os nossos esforços e aspirações, como um ponto para o qual temos que fixar nossas vistas, se não queremos nos perder."⁴⁸ O homem deve ser o primeiro alvo visado, mas não como expoente de um humanismo ingênuo, mas como fonte mesmo de permanente recuo frente às *Luzes*, como mostra outro ilustrado, Herder: "O gênero humano, tal como se apresenta, e provavelmente assim seguirá por muito tempo, em sua maior parte não tem dignidade."⁴⁹ A estrutura frágil do homem propicia o abatimento, a fraqueza e a enfermidade. "O homem é, *por sua matéria*, uma choça de barro habitada por um hálito fugaz; sua vida é uma *sombra*, seu destino é o penar na terra."⁵⁰ E, neste sentido, é preciso ter cautela quando se analisar os fenômenos humanos para não confundir cultura com futilidade, especialmente no Século XVIII: um perverso e furioso amor de novidade, diz Camporesi, aliou-se a mais irresistível inconstância que inflava o excesso de despesa com a mutação contínua de "volubilíssimas modas" e com a "volubilidade do luxo suntuoso", motejando das "modas dos ancestrais", "dura e alpestres",

Philosophie, 1979, n° 42; do mesmo autor, *Us et abus des Lumières: Mendelssohn jugé par Kant*. In: *Etudes Philosophique*, 1978, n° 3.

⁴⁷ Id. *ibid.* p.131 -32

⁴⁸ Id. *ibid.*, p.129

⁴⁹ HERDER, J. G. "Briefe zur Beförderung der Humanität." (Briefe 27 und 28) In: *Herders Sämtliche Werke*. Weidmann, Berlin, 1881, p.137-143. (vol. 17). Sigo a tradução de A. Maestre e J. Romagosa. Madrid, Tecnos, 1989, p.62

⁵⁰ Id. *ibid.*, p.139. Trad. p.63

desprezando os séculos transcorridos.⁵¹ Talvez por isso Mendelssohn faça a distinção entre o *brilho exterior* e a *pura autenticidade* na cultura. “A cultura (*Kultur*), externamente, diz ele, chama-se polidez (*Politur*). Afortunada é a nação cuja polidez é fruto da cultura e da ilustração (*Aufklärung*), e cujo brilho exterior e delicadeza interior têm por fundamento (*Grund*) a genuína autenticidade.”⁵²

A esse quadro que pode inspirar o retrocesso frente ao avanço das *Luzes*, é preciso contrapor a educação do gênero humano para o melhor. O homem deve ser educado até alcançar o caráter de seu gênero e com isso o valor e a dignidade que lhe são próprios. Herder acredita num papel destacado para os *homens esclarecidos* no processo educativo da humanidade. “O divino, diz o filósofo, em nosso gênero é pois a *educação para a humanidade*. Para isto têm colaborado todos os grandes e bons homens, legisladores, inventores, filósofos, poetas, artistas e todo o homem nobre (...) através da educação de seus filhos, da observação de seus deveres, por meio do exemplo, obras, instituições e ensinamentos. A humanidade é o fruto de todo o esforço humano e, ao mesmo tempo é a *arte de nosso gênero*.”⁵³ A formação gerada pelo trabalho empreendido nessa tarefa, isto é, chegar à plenitude da espécie, é uma obra que deve ser contínua e constante, além de funcionar como antídoto contra a barbárie gerada pela falta de dignidade presente no próprio homem e a tirania própria da incultura. A idéia de educação, interligada a outros conceitos-chaves da *Aufklärung*, permite-nos avaliar a trajetória humana da barbárie à realização do gênero rumo ao

⁵¹ CAMPORESI, Piero. *Hedonismo e Exotismo: A arte de viver na época das Luzes*. Trad. de Gilson C. Cardoso de Souza. São Paulo, Editora da UNESP, 1996, p.32

⁵² MENDELSSOHN, M. Op.cit. p. 130. A inspiração parece estar em Rousseau: “Potências da terra, amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os; escravos felizes, vós lhes deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitaís, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão sociável e facilitado o comércio entre vós, numa palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas.” (“Discours sur les sciences et les arts” In: *Œuvres Politiques*. (Édition critique établie, présentée et commentée par Gérard Mairet). Paris, Le Livre de Poche, 1992, p.26(première partie)A crítica aparece em função do engodo provocado à vista, agora um sentido emblemático que representa uma “vitória sobre a noite”. A falsa virtude, por exemplo a delicadeza de salão fundada no exterior e não na genuína autenticidade, é criticada porque ela incita a ter o que não se tem e a ser o que não se é, quer dizer, ela faz palpar uma evidência mais convincente do que a verdade. E deve-se observar ainda que a falsa virtude vem sempre acompanhada do excesso, da desmedida: “Criancices vãs e enfações pueris acompanhavam a ‘preguiça negligente’ e o ‘excesso de delicadeza’ (...) O ‘espírito de delicadeza’ desenvolvera nas camadas superiores um ‘nobre e fino epicurismo’, sem dúvida ‘honesto e decente’ se comparado aos prazeres desbragados e caóticos dos novos-ricos incultos e grosseiros. No entanto, era muito fácil passar da ‘delicadeza à volúpia, da elegância à corrupção, da sensibilidade à sensualidade’”. CAMPORESI, P. Op. cit., p. 32. Ver também STAROBINSKI, J. *A Invenção da Liberdade*. Trad. De Fúlvio M. L. Moretto. São Paulo, Editora da UNESP, 1994. P 21 e segs. , o autor aborda uma questão também muito importante nesse contexto: *o Luxo*. Ainda a esse respeito ver GUSDORF, G. *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*. Paris, Payot, 1971, p.444 e segs.

⁵³ HERDER, J. G. Op. cit., p. 139. Trad. p.63

melhor; resta-nos determinar qual é a sua função teórica, sua necessidade e seus efeitos no pensamento e nos princípios ilustrados.

A proposta política do movimento da *Aufklärung* move-se portanto balizada por um projeto pedagógico, também assumido por Kant. Com efeito, esse princípio pedagógico que rege os destinos dos Estados apesar de não ser-lhe essencial, é indispensável e a moralidade que brota da disciplina esmaga o querer individual num empreendimento que nunca termina; como se a disciplina necessária para a criança e o bárbaro devesse prolongar-se indefinidamente.

No entanto, quando se examina o problema da educação em Kant uma questão assume imediatamente um lugar de destaque: como pensar a educação associada à uma idéia de história orientada por um plano da natureza ou por uma "Providência"? O mesmo é perguntar: qual o sentido de uma educação moral, pois o progresso rumo ao melhor é garantido por elementos exteriores ao homem? Ora, se a filosofia da história kantiana tem como alvo a constituição de uma comunidade orientada pelo direito, este por si só já é um indicativo do *esclarecimento* desta comunidade. O progresso rumo ao melhor requer *coragem, ousadia de ser livre*, de fazer uso de seus próprios instrumentos para a ação inteligente que torna o homem maior. Todavia, a comunidade universal a ser formada, é constituída por homens cuja tendência revela a proximidade ao mal, ou seja, à preguiça e à covardia. Como pensar esta relação conflituosa entre o indivíduo tendente ao mal e o progresso rumo ao melhor? Um dos elementos esclarecedores do problema, é a idéia segundo a qual o homem é a "única criatura que deve ser educada", exposta por Kant nas suas reflexões sobre a educação. Segundo o filósofo, a experiência histórica prova que o progresso moral da humanidade foi impedido ou retardado unicamente porque uma teoria ruim, em moral, foi elevada ao primeiro plano como princípio da educação⁵⁴. Como ser livre, o homem deve fazer uso de suas próprias capacidades. Mas o pendor ao mal acaba por lhe conduzir à minoridade sob a tutela de outrem. É preciso, portanto, educar-lhe a liberdade, ensinar-lhe o bom uso da mesma para sua completa destinação na Terra. Contudo, pode-se argumentar: a liberdade não se educa, porque ela não é um conceito da experiência, mas somente uma "idéia da razão cuja realidade objetiva é em si insondável". Mas é necessário considerar também, como poder prático da razão, a liberdade transcendental se encontra igualmente bem delimitada, sua realidade objetiva é tão somente um problema que se põe à razão teórica. Na verdade, a liberdade se manifesta através na

lei moral. Ela é a "única de todas as idéias da razão especulativa, da qual sabemos (*wissen*) a possibilidade *a priori* sem, no entanto, discernir (*einzusehen*), porque ela é condição da lei moral, que conhecemos."⁵⁵

A moral nos faz descobrir primeiramente o conceito de liberdade e impõe-no a nós, em outras palavras, a liberdade é positivamente a legislação própria da razão pura prática, a autonomia⁵⁶. É com uma educação moral que se pode conduzir o homem à maioridade, à *autonomia*, à auto-descoberta como ser moral, isto é, ser cuja essência é a razão prática. Mas importa considerar também outro ponto: se uma *ação moralmente acertada é feita unicamente por amor ao dever*, e, em consequência, difícil de ser posta em prática no atual estado da humanidade, por sua vez o processo civilizatório, cujo fim é uma sociedade regulada pelo *direito*, não pode dispensar a ação tendo como alvo a *conformidade com a lei*. Desta forma, a educação deve partir da *disciplina* para atingir a *moralização*: "as ações por dever constituem o verdadeiro fim de toda formação (*Bildung*) moral"⁵⁷. O processo educativo tem o seu início com a disciplina, ela mesma simplesmente negativa; é o ato pelo qual se depura o homem de sua animalidade, obrigando-o a obedecer a regras que lhe são exteriores, porém indispensáveis para a convivência. "A disciplina impede o homem de ser desviado da sua destinação, a da humanidade"⁵⁸. Saindo da animalidade pela disciplina, que de certo modo o prepara para o exercício do direito, o homem persegue os deveres para com a legislação jurídica, cujo cumprimento somos responsáveis frente à coletividade. Esta é uma época fundamental para o estado futuro, quando ele deve obedecer somente a si mesmo, às leis que ele se dá e por cuja observância o homem é responsável frente a si próprio. O estado de liberdade consciente, porém, anteriormente educada. A lei assume aqui o caráter de interdição, e também um caráter pedagógico.

Se a história caminha da barbárie (dissipada pela educação disciplinar) à comunidade, cuja única regra é o direito, onde se exerce a liberdade consciente, um plano da natureza que lhe oriente só pode ser encarado sob um ponto de vista regulativo. Caso contrário, cairíamos no campo do automatismo, uma evidente contradição com a idéia de liberdade. Com a idéia de um tal plano, não se supõe a natureza possuindo em si mesma um conjunto de intenções, ou ainda atuando de

⁵⁴ Cf. KANT, I. *Theorie und Praxis*., p.288

⁵⁵ KANT, I. *KpV: Vorrede*. ; Trad., p. 12

⁵⁶ Id. *ibid.*, p. 98

⁵⁷ Id. *ibid.*, p.136

⁵⁸ KANT, I. *Über Pädagogik*. p.442; Trad., p.70-71

acordo com um plano preestabelecido e, desta forma, utilizando o homem enquanto meio para a realização dos seus intentos.⁵⁹ O que esta linguagem realista diz quando depurada pela análise crítico-transcendental, pode ser assim formulado: se a história humana for lida a partir dos fins da razão prática, a dispersão caótica dos eventos históricos, a multiplicidade desordenada dos intentos particulares que atuam como motivos determinantes das ações dos indivíduos, tudo isto encontra o seu princípio de unidade num fim que, sendo embora um *fin natural*, porque decorre do jogo mecânico das inclinações e dos interesses da natureza humana, pode no entanto subsumir-se sob a idéia de liberdade. O plano da natureza não é um princípio constitutivo para a ciência histórica, entendida como ciência empírica, mas uma norma para a reflexão filosófica sobre a história, nela visando detectar uma afinidade com os interesses supremos da razão. Neste rumo, a filosofia da história em Kant não admite *leis históricas*. O progresso da humanidade não resulta de uma lei científica determinando completamente a totalidade de seu caminhar. Ele é, antes de tudo, um "tecido de atos livres"⁶⁰. Ele resulta de um processo de educação permanente admitindo reformas indefinidas rumo ao melhor, ao moralmente bom. Se pensarmos algum determinismo na filosofia da história kantiana, este é o "determinismo da liberdade": o homem deve cumprir na história a sua destinação como ser moral. Aqui também é descartada a idéia de "Providência" atuando de forma direta na história.

Assim como um *plano da natureza* não toma os mesmos contornos assumidos pela esfera estritamente biológica, a idéia de Providência é deslocada de seu eixo anteriormente teológico. Ela é incluída numa filosofia da esperança, que não permite o desânimo frente aos acontecimentos caóticos da história, mas impulsiona o homem em busca do melhor. Reformulando a idéia providencial, Kant resguarda-se contra uma recaída na teologia da história, e reafirma um dos pontos centrais de sua antropologia, a saber, o homem é livre e somente ele é encarregado do seu futuro. A razão ordena esperar o melhor para a espécie, e a Providência assume um caráter importante neste decreto, como idéia coadjuvante para o homem, no sentido de não deixá-lo esmorecer no percurso. Quando o homem não mais espera tão só para si, mas também em vista das gerações futuras, a esperança se associa à responsabilidade, pois o outro passa a ser encarado como fim e não mais como meio.

⁵⁹ Sobre este ponto ver: ALVES, Pedro M. S. "Do Primado do Prático à Filosofia da História". In: CARMO FERREIRA, M. I. e RIBEIRO, L. Religião, História e Razão: da Aufklärung ao Romantismo. Lisboa, Edições Colibri, 1994, p. 163

Desta forma, um projeto educativo compatível com a história humana não só é possível como desejável. O homem não sendo um agente passivo, a sua história é construção da liberdade, cujo mérito cabe exclusivamente a ele próprio. Educação e história assumem, portanto, um vínculo estreito. Embora o processo educativo (no seu início relativamente fácil de realizar) comece com o indivíduo, ele só tem real sentido quando encarado pelo prisma da espécie humana. O indivíduo, de modo isolado, vê as suas tendências ao mal em pleno desenvolvimento, é preciso discipliná-lo. Inserida no contexto da espécie, a educação reclama mais esforço, porém é mais eficaz pois garante que o conjunto das liberdades individuais não seja um aglomerado, e sim uma comunidade regulada pelo direito, a humanidade de fato: "No homem, a destinação natural do indivíduo é diferente da destinação da espécie. Nos outros animais, o indivíduo atinge sua destinação. No homem, é a espécie somente que atinge a inteira destinação da natureza humana. Pois a espécie deve, pelo seu esforço, afastar-se da natureza bruta para se educar ao longo de numerosas gerações rumo ao seu aperfeiçoamento, e, se é verdade que encontram-se na natureza as disposições para este fim, compreende-se o progresso como obra do próprio homem, por conseguinte, da ordem do artifício; assim, ele não pode ser produto do indivíduo mas somente da espécie. O homem não é feito para o gozo da felicidade, mas para o desenvolvimento de todos os talentos.

Ele pertence, por um lado, ao mundo animal e, nesta medida, a natureza não faz nenhuma exceção em seu favor. Ele experimenta as necessidades oriundas da fome, do conforto, do sexo e, na vida, deve pagar seu tributo ao reino animal, bem como na morte, ao reino vegetal. Por outro lado, o homem também pertence à ordem ética e é chamado a construir em si mesmo uma pessoa moral que transcende a animalidade."⁶¹

A filosofia moral de Kant recusa o pessimismo dos que não esperam nada de bom da história, mas não aceita o otimismo de quem vê a história como imediato conjunto guiado pela intenção moral. Se Kant reconhece no indivíduo uma tendência ao mal, o filósofo também encoraja-se frente ao progresso da espécie. Esta ambiguidade presente na filosofia prática kantiana, permite-nos encarar as ambições de sua filosofia da história a partir de um prisma, digamos, guiado pela prudência, contra as grandes totalizações que encontramos nas reflexões sobre a história. A idéia de história em Kant é antes de tudo um princípio de interpretação, um princípio hermenêutico e não uma lei

⁶⁰ GOYARD-FABRE, Simone. *La Philosophie du Droit de Kant*. Paris, Vrin, 1996, p. 46

⁶¹ KANT, I. *Ref.* 1521

científica, experimentável objetivamente; ela não comporta leis do desenvolvimento da história, mas um princípio regulador que nos permite pensá-la de modo a lhe conferir um sentido. Sendo assim, Kant se afasta, embora concorde em vários pontos, com a idéia de progresso das *Luzes*. Antes mesmo de ser um fiel seguidor, ou um simples herdeiro, ele é um *crítico* do seu *século*, no sentido de não aceitar o lugar comum da época: o homem tem poderes desmesurados, e por compreender o século XVIII como uma etapa em direção às *Luzes*. Não se vive *ainda* uma *época esclarecida*, mas de *esclarecimento*, onde a crítica é eficaz contra os arroubos otimistas que esquecem os limites do humano. Para a história futura, só é possível *pensar* um *plano* a ser seguido: uma história de homens livres jamais será previsível inteiramente. A prova dessa relação nem sempre uniforme como o seu século é a sua filosofia da história. Se por um lado nosso filósofo acredita que a humanidade é capaz de progredir e a história da civilização nos fornece provas desta disposição; por outro, não é possível colocá-lo lado a lado com outras filosofias da história tipicamente esclarecidas como as de D'Alembert e Condorcet, ou mesmo com filosofias posteriores como a de Marx. Kant acredita no mal radical. Contra uma absolutização, o filósofo de Königsberg propõe a crítica, isto é, uma eterna busca dos limites e possibilidades humanos, e recusa às compreensões unilateralmente naturalistas, deterministas e "otimistas" do progresso.

Por último é preciso dizer que, se busco neste trabalho correlacionar filosofia da história e educação em Kant, isto não significa colocar este último elemento enquanto panacéia do progresso humano. Antes de qualquer coisa quero indicar qual é o seu lugar frente a outros elementos (*Aufklärung*, o direito, etc.) que estruturam a filosofia da história em Kant. Impossível analisar a filosofia kantiana da educação sem o aparato crítico, definido acima. No pensamento kantiano a educação tem limites precisos e não representa uma fórmula mágica para resolver os problemas humanos. Ela é mais um elemento na problematização da idéia do percurso do homem em rumo ao bem moral. Quando encontramos nos seus textos expressões do tipo: "a educação é o grande segredo da perfeição humana", elas devem ser analisadas em correlação com outras categorias, sem as quais a idéia pedagógica de Kant permanece uma simples utopia como tantas outras da história da educação.

No primeiro capítulo, analiso alguns elementos da concepção moderna de história, entendida como força racional capaz de exercer sobre os indivíduos um poder de coesão. E, assim, posteriormente, ver como Kant emerge na condição de figura

representativa deste contexto, não só porque abraça esta idéia e torna-se legítimo herdeiro e intérprete das *Luzes*, mas também porque ele consegue imprimir à filosofia da história, a partir das bases modernas, um aspecto *sui generis* ao correlacioná-la à sua filosofia prática e à educação.

Caracterizo a modernidade a partir de Hegel e de outros autores, no sentido de esclarecer alguns pontos em torno dos quais ela gravita, principalmente quando assume uma preocupação com a história. Verifico também como é estabelecida a relação entre história e natureza, como os estudos sobre ela assumem um caráter laico e tornam-se critério avaliador das investigações históricas. Finalmente escolho três visões sobre a história (Bossuet, Voltaire e Hume) que, não só influenciam de uma forma ou de outra a filosofia da história kantiana, mas ainda revelam-se extremamente significativas quando falamos da diversidade e da fecundidade do pensamento do século XVIII.

Em seguida, exponho como Kant se relaciona e concebe o movimento da *Aufklärung* (um dos emblemas da modernidade). Discuto este movimento como uma construção intelectual do século XVIII, tendo em vista as particularidades das respostas fornecidas pelos filósofos ilustrados, aos problemas suscitados no seio da *Aufklärung*. Isto demonstrará não só uma grande diversidade de opiniões, mas também aglutinará alguns elementos que nortearão os ideais esclarecidos. O capítulo mostra ainda alguns aspectos importantes da caracterização kantiana da *Aufklärung*, tais como a *Öffentlichkeit*, a autonomia e uma filosofia da educação para a esperança.

Neste sentido, o capítulo seguinte mostra que as aproximações e distâncias estabelecidas por Kant, em relação à modernidade, viabilizam uma idéia original de história, cujo núcleo reside nos conceitos de fé e esperança: a história não é uma ciência, nem tampouco segue seus parâmetros. Neste capítulo e no próximo, estudo a peculiaridade que os dois temas, aliados à providência, assumem na filosofia da história kantiana. Comparo-os com a tradição teológica de interpretação da trajetória humana e, por fim, busco mostrar que, apesar dos inúmeros pontos de tensão e amiguidade presentes na filosofia da história de Kant, ele reserva um papel destacado para a educação e para a esperança na espécie rumo o melhor, apesar do mal radical.

Gostaria ainda de observar, que a avenida principal desta tese é o papel destacado da esperança na filosofia da história. Inevitavelmente, a esperança em Kant, está atrelada a outros temas, com a educação, a política e a religião. Em especial, este último tema possui, no meu trabalho, um tratamento nem sempre usual, colocando-se em desacordo com alguns intérpretes da filosofia kantiana. Apesar das observações

cautelosas dos leitores integrantes da minha banca de exame de qualificação, insisto na abordagem original, procurando mais uma vez o debate em torno das minhas propostas especulativas.

CAPÍTULO I: História e Pensamento Ilustrado

1. "Novos tempos": alguns prismas da modernidade.

No Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, Hegel anuncia: "Não é difícil ver que o nosso tempo é um tempo de nascimento e de transição para um novo período. O espírito rompeu com o mundo de seu existir e do seu representar que durou até agora e, no trabalho de sua transformação, está para afundar este mundo no passado. Na verdade, o Espírito nunca está em estado de repouso, mas é concebido sempre num movimento progressivo."⁶² Aqui Hegel propõe o "novo mundo" moderno, aberto ao futuro. No entanto, este não tem, a exemplo do recém-nascido, uma efetividade (*Wirklichkeit*) acabada. O começo do novo Espírito é o resultado de um amplo revolvimento de múltiplas formas de cultura, a recompensa de um itinerário sinuoso e complicado e, do mesmo modo, de um esforço não menos árduo e penoso. A modernidade é fruto de um trabalho que tem suas origens em outros tempos, mas, especialmente, ela é porta para o futuro. "A Idade Moderna confere a todo o passado uma qualidade de história universal (...) o diagnóstico dos novos tempos e a análise das eras passadas estão em mútua relação."⁶³ A isso corresponde a nova experiência do progredir e da aceleração dos acontecimentos históricos, e, também, a compreensão da simultaneidade cronológica de desenvolvimentos não simultâneos. "É então que se cria a representação da história como um processo homogêneo gerador de problemas; o tempo passa simultaneamente a ser concebido como um meio escasso para resolver os problemas que vão surgindo, ou seja, passa a ser sentido como pressão do tempo."⁶⁴

⁶² HEGEL, G.W.F. "Phänomenologie des Geistes" (Vorrede). In: *Werke* (Vol.3). Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986, p.18. Ver a tradução de Jean Hyppolite: *Phénoménologie de L'Esprit*. Paris, Aubier, 1992, p.12

⁶³ KOSELLECK, R. "Neuzeit". In: *Vergangene Zukunft*. Frankfurt am Main, 1979, p.314

⁶⁴ Id. *ibid.*, p.327

Alguns desses problemas impostos pela história ao mundo moderno são alvo das considerações que seguem.⁶⁵

Para Hegel, a modernidade é regida pelo princípio de auto-relação por ele denominado *subjetividade*: “O princípio do mundo moderno, em geral, é a liberdade da subjetividade; segundo este princípio todos os aspectos essenciais patentes na totalidade espiritual (*geistigen Totalität*) encaminham-se para anuir aos seus direitos.”⁶⁶ A forma concreta do pensamento se manifesta essencialmente no pensamento subjetivo com a reflexão do ser dentro de si e o pensamento surge com uma força própria e independente. Antes, o espírito projetado sobre o exterior se fazia valer de campos nos quais cobrava consciência de si, como a religião ou a chamada filosofia popular. Nos séculos XVI e XVII reaparece a verdadeira filosofia, a verdade como verdade e o homem infinitamente livre no pensamento esforça-se por compreender a si próprio e à natureza recolhendo o presente da razão, a essência, a lei geral. “O princípio da filosofia moderna não é, portanto, um pensamento espontâneo e sem travas, posto que tem diante de seus olhos a contraposição entre o pensamento e a natureza como uma contraposição consciente. Espírito e natureza, pensamento e ser, são os dois lados infinitos da idéia, a qual só pode manifestar-se verdadeiramente quando seus lados sejam captados por si mesmos em sua abstração e totalidade.”⁶⁷ O princípio da subjetividade deve, por conseguinte, abarcar todos os setores da “vida moderna”: a moral, a sociedade, o Estado, etc. O direito da particularidade do sujeito sentir-se satisfeito ou, o que é o mesmo, o direito da liberdade subjetiva, constitui o ponto crítico e central que diferencia a antiguidade da época moderna. Este direito, na sua infinitude, foi expresso pelo Cristianismo e estabelecido como princípio universal e efetivo de uma nova interpretação do mundo. Entre os aspectos que lhe são mais particulares estão o amor, o princípio romântico, a busca da eterna bem-aventurança do indivíduo, etc; depois, a moralidade, a consciência e as demais formas que em parte apresentam-se como princípios da sociedade civil, momentos da constituição política, e, em parte, se manifestam na história em geral, em particular na história da arte, da ciência e da

⁶⁵ Assumo, neste capítulo, a caracterização que Hegel faz da modernidade e sigo-a preferencialmente. Estou ciente, no entanto, das suas oposições ao pensamento kantiano e das críticas ao seu panlogismo feitas, por exemplo, por Max Weber (Ver “Die ‘Objektivität’ und Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis”. In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1973) Contudo, é preciso reconhecer com Habermas, que Hegel foi o primeiro filósofo a desenvolver um conceito preciso de modernidade. Cf. HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, p.13

⁶⁶ HEGEL, G.W.F. “Grundlinien der Philosophie des Rechts.” In: *Werke*. (Vol. 7), p.439.

⁶⁷ HEGEL, G.W.F. “Vorlesung über die Geschichte der Philosophie (Neuere Philosophie)”. In: *Werke*. (Vol. 20), p.65

filosofia.⁶⁸ Como se vê, pensamento e liberdade explicam-se através das mesmas fontes: o homem mesmo, a natureza e a história. Deve-se marcar que temos a história e a natureza orientadas não mais por aspectos exteriores ao propriamente humano. Ora, neste sentido é possível considerar os problemas da natureza e os da história de uma unidade, na qual já não é possível examinar os elementos isoladamente sem a devida coesão⁶⁹, mas identificar suas articulações centrais e conectá-las.

Hegel procura ainda delimitar outros “problemas com os quais se preocupam os novos tempos.”⁷⁰ Isto toma a forma, na pena do filósofo, de contraposições. A primeira é a *idéia de Deus* e seu ser e o problema disto decorrente: deduzir do pensamento a existência de Deus, enquanto espírito puro. E ambos os lados devem ser captados pelo pensamento como unidade que é em si e para si. A segunda forma de contraposição é a do bem e mal, a contraposição entre o ser para si da vontade e o positivo em geral. Em outras palavras trata-se de conhecer a *origem do mal* e da elaboração de uma teodicéia. O mal é puro e simplesmente o outro, o negativo de Deus. Sendo Deus infinitamente sábio e bom, Todo-Poderoso enfim, se Deus é, o mal acha-se em contradição com Ele. Tenta-se conciliar por todos os meios esta contradição. Por último, a contraposição da *liberdade humana* e a *necessidade*. O indivíduo não opera por impulsos recebidos de nenhuma outra parte, a não ser que se ache determinado pura e simplesmente por si mesmo, sendo, com isso, o princípio absoluto de suas próprias determinações: no Eu, no “si mesmo”, reside a instância decisiva, de último recurso. Uma idéia de liberdade que se fundamente de modo decisivo no indivíduo, encontra-se em contradição com a idéia de Deus, como o absolutamente determinante, e sua ingerência no mundo como Poder Providencial. Além disso, a liberdade humana acha-se em contradição com a necessidade como determinabilidade natural. O homem depende da natureza e tanto a sua natureza exterior como interior são, para ele, necessidade que se opõe à liberdade. Esta contraposição entre liberdade do homem e necessidade da natureza reveste-se, ainda, de um aspecto mais preciso: a comunidade da alma e do corpo, o *commercium animi cum corpore*, ou seja, a comunidade na qual a alma se apresenta como o simples, o ideal, o livre; e o corpo como o complexo, o material, o necessário. Estas questões ocupam o interesse da ciência moderna e são de um tipo distinto daquelas com as quais se preocupavam a filosofia antiga. A diferença

⁶⁸ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, # 124

⁶⁹ Ver por exemplo HEGEL, G.W.F. “Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften.” In: *Werke*. (Vol. 10), p.347, #548

⁷⁰ HEGEL, G.W.F. *Geschichte der Philosophie*, p.66 e segs.

reside no fato de que, para os modernos existe a consciência da contraposição . Contraposição que existia também, de modo evidente, nos objetos de análise dos filósofos antigos, porém sem que estes tivessem consciência dela. Essa idéia de uma ciência moderna completamente deslocada em seus interesses daquilo que povoava a atenção da filosofia antiga, já aparecia em Hume.

A consciência foi obnubilada, segundo Hume, pela superstição, que tomou o pensamento antigo uma espécie de infância da filosofia, no sentido de ter potencialmente os germes da maturidade mas que não conseguiu separar-se da atitude ingênua própria do infante. "Mas, diz o filósofo escocês, entre todos os exemplos pelos quais se pode verificar que os peripatéticos foram guiados pelos pendores triviais da imaginação, não existe um mais significativo que suas *simpatias*, suas *antipatias* e seu *horror do vazio* . A natureza humana possui uma expressiva inclinação para emprestar aos objetos exteriores as emoções que ela observa em si própria e para encontrar em todo lugar as idéias que lhe são mais familiares. Tal inclinação, é verdade, não resiste a um pouco de reflexão, e só encontra lugar entre as crianças, os poetas e os filósofos antigos. Ela aparece nas crianças no desejo que elas têm de bater nas pedras nas quais tropeçam; nos poetas, na perspicácia que eles colocam na personificação de todas as coisas, e nos filósofos antigos sob a forma de ficções, antipatias e simpatias. Nós devemos perdoar as crianças por causa de sua idade, os poetas porque fazem do seguir cegamente as inspirações de suas fantasias a sua profissão: porém, que desculpa encontraremos para justificar nos filósofos tão insigne fraqueza?"⁷¹ Poetas, crianças e filósofos são aqui propositadamente comparados. O que os nivela é uma compreensão ingênua do mundo , desprovida de qualquer elemento cético. A natureza é percebida pelos antigos como uniformidade que pode ser explicada a partir de ficções tidas como raciocínios acabados. "As opiniões dos filósofos antigos, suas ficções de substância e acidente, seus raciocínios acerca das formas substanciais e as qualidades ocultas, são como os espectros na escuridão e derivam de princípios que, se entre eles apresentam algo em comum, não são universais nem tampouco inevitáveis para a natureza humana. A *filosofia moderna* pretende ser inteiramente isenta deste defeito e proceder somente de acordo com princípios sólidos, permanentes e estáveis da imaginação, Saber quais motivos fundam esta pretensão, tal deve ser agora o sujeito de nossa investigação."⁷² Voltemos a Hegel.

⁷¹ HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. London, At the Clarendon Oxford Press, 1985, p.224

⁷² Id. *ibid.*, p. 226

Um dos últimos aspectos assinalados por ele na característica da modernidade, diz respeito ao seu agente máximo: o filósofo. Em outras palavras passamos a ter em mira o *aspecto histórico-externo* das circunstâncias da vida dos filósofos. Salta à vista que os pensadores modernos vivem em condições completamente distintas daquelas em que viviam os filósofos dos *tempos antigos*. Era dito: um filósofo deve viver tal como ensina, depreciar o mundo e manter-se à margem dele. Com efeito, assim o fizeram os filósofos antigos. Isto fornece uma grande força plástica às suas individualidades, “já que nelas a meta interior da filosofia influi também, não poucas vezes, nas condições externas da vida e situação social dos filósofos. O objeto de seu conhecimento não era outro que o chegar a compreender o universo pela via do pensamento; procuravam em geral manter-se à margem da concatenação do mundo, repudiando muitas coisas deste (...) os filósofos antigos viviam exclusivamente para a idéia sem deixar-se arrastar por coisas que não respondiam ao interesse de seu pensamento.”⁷³ Assim, é que os primeiros filósofos viviam de um modo muito singular, frequentando ambientes e procurando as condições de vida que melhor se coadunassem à sua filosofia. Procuravam manter-se independentes e por vezes à margem das relações da vida social e, neste sentido, poder-se-ia compará-los aos monges que renunciavam aos bens temporais.⁷⁴

Contrariamente, o panorama da modernidade não encarna uma classe de “indivíduos -filósofos” que se mantêm à parte do “mundo”. As muralhas que os separavam do resto da sociedade, diz Hegel, caíram por terra; os filósofos agora não são monges, vivem no mundo e dele tomam parte. Vivem sujeitos às condições da vida civil, ocupam postos e desempenham cargos públicos. E quando são simples particulares, sua posição não os isola tampouco do resto da sociedade. Vivem

⁷³ HEGEL, G. W. F. *Geschichte der Philosophie*. p. 71. Deve-se fazer menção, com Mauzi, que já no século XVII a figura do filósofo deixará para trás seu sentido tradicional de homem unicamente especulativo e assumirá doravante seu novo sentido de homem social. O filósofo aparecia como um solitário, por vezes misantropo e desprovido de austeridade. Contrariamente, o filósofo moderno não separa a vida da especulação; e sua filosofia será uma “moral universal” e um “sistema da natureza”. Cf. MAUZI, Robert. *L’Idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée Françaises au XVIIIe. Siècle*. Paris, Albin Michel, 1994, p. 259

⁷⁴ Hegel está se referindo provavelmente ao grupo ligado aos primórdios da filosofia, quando esta ainda encontra-se associada à mitologia e ao ascetismo, e os filósofos apresentavam-se como figuras semilendárias. Alguns achavam-se estreitamente associados à lenda de Pitágoras, considerado fundador da “primeira seita filosófica.” O seu gênero de vida, a sua investigação, a sua superioridade espiritual colocava-os à margem da humanidade vulgar. Que os primeiros filósofos se apresentem com um modo de vida singular e superior, não só é o tema que Platão busca desenvolver, particularmente para relacioná-lo, no Fédon, com uma disciplina ascética, mas também é uma realidade quando se observa a hostilidade ao meio social nutrida por aqueles. Basta pensar em Heráclito, por exemplo, com seu isolamento arisco, para dar-se conta desse estilo de vida bastante particular. Para um melhor alargamento do tema ver o próprio Hegel nas *Lições sobre História da Filosofia* (Capítulos dedicados à filosofia antiga), e também GERNET, L. *Antropologia de la Grecia Antigua*. Trad. de B. M. Carrillo. Madrid, Taurus, 1980, p. 355 e segs.

integrados ao presente, ao mundo, entrelaçados com a marcha e o desenvolvimento deste. O exterior reconcilia-se consigo mesmo de tal modo que o interior e o exterior podem conviver, mantendo-se ao mesmo tempo independentes entre si. Com efeito, a vida converte-se em algo *ensinado*, uniforme, coerente; liga-se às condições dadas exteriormente e não pode apresentar-se numa forma peculiar.⁷⁵

A vida torna-se coerente e uniforme porque resulta de um processo educativo, ao qual a modernidade sabe atribuir o devido reconhecimento, identificando na educação um problema que exige uma *resposta moderna*. O binômio Progresso-Educação é fundamental para entender o projeto moderno de homem. A educação refere-se aos sujeitos singulares e sua tarefa (ou seu objeto) é que o espírito universal adquira existência nos particulares. Na visão do espírito enquanto tal, este é contemplado como se educado ou formado em seu conceito e suas manifestações são consideradas como os momentos de sua própria produção, de seu unir-se consigo mesmo; processo por meio do qual o espírito se faz espírito real. O indivíduo singular deve também percorrer os degraus da cultura do espírito universal segundo o seu conteúdo, mas na condição de figuras já abandonadas pelo espírito, como os passos de um caminho já aberto e aplainado. "Vemos, assim, no campo dos conhecimentos que no passado ocupou o espírito amadurecido dos homens, que eles foram rebaixados ao nível dos conhecimentos, exercícios ou mesmo jogos próprios da infância, e assim se reconhecerá no progresso pedagógico (*pädagogischen Fortschreiten*), projetada como um perfil a história da cultura (*Bildung*) universal."⁷⁶ O problema que se coloca aqui não é propriamente o da história do mundo, mas o problema da educação do indivíduo singular que deve formar-se, através do saber oriundo das experiências que lhe são propostas, e à espécie.

A passagem do singular para o universal realiza-se na história, e a modernidade é um momento privilegiado desta mudança. Não mais a introspecção singular dos antigos mas a universalização, cujo emblema eloquente pode ser identificado ao Estado moderno, fruto de um progresso pedagógico (agora pensado pelo filósofo). Esta idéia pode ser compreendida melhor se considerarmos a excepcionalidade da tarefa pedagógica, respaldada pela concepção de Estado moderno, diferindo de uma pedagogia que tivesse por objetivo simplesmente a inserção do homem no *ethos*. O Estado é o resultado da violência contra a barbárie e a ignorância, ou seja, de uma

⁷⁵ HEGEL, G.W.F. *Geschichte der Philosophie*. p.72 - 73

⁷⁶ HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. p. 32. Trad. p.26

violência pedagógica. Contudo, embora ele também possa nascer da violência, ela não é seu fundamento; a produção da violência trouxe apenas à existência uma coisa que é legítima em-si e para-si, isto é, as leis, a constituição. "A luta (*der Kampf*) pelo reconhecimento e submissão a um senhor é o fenômeno do qual surgiu a vida em comum dos homens - um começo dos Estados. A violência (*die Gewalt*) que, nesse fenômeno é fundamento (*Grund*), não é, porém, o fundamento do direito; é apenas o momento necessário e legítimo na passagem que leva, do estado de imersão na consciência de si no desejo e na singularidade, para o estado da consciência de si universal. Tal violência é o começo externo ou fenomenal dos Estados, não seu princípio substancial."⁷⁷ Com efeito, a violência aparece como elemento impulsionador da formação do Estado, revestindo-se, por isso, de um caráter positivo, devido ao seu aspecto pedagógico. O vínculo entre pedagogia e Estado assume assim uma função estratégica para se compreender a significação ético-política do pensamento moderno. Pois o espírito de um povo, alma de todas as figuras da vida ética, se organiza e se constitui no e como Estado (cuja expressão pode ser percebida no sentimento de patriotismo), de maneira que a educação, entendida como formação total que realiza no indivíduo a universalidade concreta de sua essência, pela instrução (*Erziehung*), o cultivo (*Bildung*) e a disciplina (*Zucht*), tem seu lugar completo e constante no Estado: "a cultura (*Bildung*) e o florescimento das ciências são um dos momentos essenciais da vida do Estado ele mesmo."⁷⁸ Segundo Hegel, o Estado é o fim universal da educação e as diversas figuras onde ele se pressupõe primeiramente, pois se coloca em seu sentido verdadeiro, são o signo dos processos educativos particulares. A família, a sociedade civil e o Estado colaboram na tarefa geral da Educação segundo suas respectivas significações como produtos do universal concreto e da vida ética. "Os filhos têm o direito de ser alimentados e educados acima dos bens coletivos da família. O direito dos pais aos serviços dos filhos funda-se sobre o interesse coletivo do cuidado da família em geral, e a isto se limita. Do mesmo modo o direito dos progenitores sobre o arbítrio (*Willkür*) dos filhos é determinado pelo objetivo de os manter dentro da disciplina e de os educar. A finalidade das punições não é a justiça como tal, ela é de natureza subjetiva, diz respeito à moralidade abstrata, é a intimidação de uma liberdade

⁷⁷ HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*. # 433

⁷⁸ HEGEL, G.W.F. "Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin. 22.Okt.1818. In: *Enzyklopädie*. p.400

ainda em desenvolvimento na natureza, e elas tendem a resgatar o que existe na consciência das crianças e na sua vontade (*Willen*).⁷⁹

A primeira impressão que se tem é que a forma antiga de preparar o homem livre é mais atraente do que uma *disciplina*, muitas vezes aterrorizadora. A pedagogia moderna propõe-se a formar uma *vontade individual livre*, um cidadão que será sujeito ético. Esse projeto seria sem sentido se aplicado ao contexto da pedagogia antiga, no qual, mesmo quando se pensava o homem enquanto não-cidadão, isto é, na família, por exemplo no mundo romano, o indivíduo só podia sê-lo na medida em que já era visado como singularidade apagada. A educação para o universal não pode ser vista como uma "informação do indivíduo", adequada "para o indivíduo". Ao contrário ela é invasão pela forma ética. Por isso, a violência pedagógica funciona como abolição do ser negativo da criança. E, mais importante: Hegel percebe que o tipo "moderno" de domínio político estava em condições de suprimir a imediatez sem, com isso, anular o indivíduo. E, para tanto, um sólido projeto pedagógico que transforma o indivíduo numa instância ética original tem que ser a base daquela dominação. "Agora, a pedagogia não diz mais respeito a um embrião, que amadurecerá como cidadão ético - porém a um candidato à autonomia que deve suscitar, por enquanto, uma desconfiança proporcional à confiança que mais tarde nele deporemos - um sujeito teimoso cuja 'vontade própria' teremos que combater sem tréguas."⁸⁰ Neste sentido, não há nenhum paradoxo no aspecto autoritário dessa pedagogia, pois educar para a liberdade é esmagar o Si natural, ou seja, a condição do reconhecimento do sujeito em sua singularidade. A tomada de consciência do caráter progressivo da civilização implica não somente a realização de um certo número de condições históricas, mas também uma *educação* da vontade e o estabelecimento de uma relação particular do homem no mundo no qual ele vive. A leitura do real é solidária de uma apreciação do real.

Por fim, resta um ponto a ser observado acerca do filósofo moderno e o Estado, na área pedagógica. Aquele não somente pensa a questão *Estado*, mas é funcionário público, muitas vezes é professor. Kant, Fichte, Schelling e o próprio Hegel, para citar somente alguns, foram professores universitários. Os filósofos não se acham organizados como outrora os monges, eles estão inseridos no torvelinho social, são dedicados ao ensino e à vida universitária.⁸¹ O ambiente universitário é o local por

⁷⁹ HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. #174

⁸⁰ LEBRUN, G. *O Avesso da Dialética*. Trad. de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p.169 - 70

⁸¹ HEGEL, G.W.F. *Geschichte der Philosophie*. p.73

excelência do uso público da razão. Nele a ciência recebe um tratamento racional, sistemático e especializado de um funcionário preparado para isso: "Escolas superiores, de todas as espécies, inclusive algumas superficialmente semelhantes às nossas Universidades ou, pelo menos, às nossas Academias, existiram alhures (China, Islão). Mas, um tratamento racional, sistemático e especializado da ciência por especialistas treinados, em um sentido que se aproximasse de seu atual papel de dominância na cultura contemporânea, só existiu no Ocidente. Isto é verdade, principalmente, no que se refere ao funcionário especializado, base do Estado Moderno e da moderna economia ocidental. Dele só se encontram sugestões, que em parte alguma e em nenhum sentido foram tão essenciais à ordem social como ele o é no Ocidente. Naturalmente o "funcionário", mesmo o especializado, é figura muito antiga nas mais diversas culturas. Mas, país e tempo algum experimentaram jamais, no mesmo sentido que o moderno Ocidente, a absoluta e completa dependência de toda a sua existência, das condições políticas, técnicas e econômicas de sua vida, de uma organização de funcionários especialmente treinados, funcionários técnica, comercial e, acima de tudo, juridicamente treinados, detentores das mais importantes funções cotidianas na vida social."⁸²

Cabe também observar que a idéia moderna de um progresso pedagógico vem acompanhada de uma outra, o progresso científico. A natureza, dominada pelo homem, é fonte inesgotável de recursos: "Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, senão quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é a regra na prática."⁸³ A obediência à natureza se dá pela investigação de suas regras, de suas leis e, para isso, há que aplicar-se o método correto, o que recolhe os axiomas dos dados dos sentidos e particulares, ascendendo contínua e gradualmente até atingir, em último lugar, os princípios de máxima generalidade. Este, de acordo com Bacon, é o verdadeiro caminho e, ao mesmo tempo, uma espécie de antídoto contra os ídolos e noções falsas que ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados obstruindo o acesso à verdade, à instauração da ciência e o seu progresso.⁸⁴ Com isso, o autor do *Novum Organum* instala um novo método de apreensão do conhecimento científico, e denuncia os obstáculos que impedem o futuro, aos olhos dele promissor, da ciência: "o

⁸² WEBER, Max. Op. cit. p.3

⁸³ BACON, F. *Novum Organon*. Trad. de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo, Abril Cultural, 1988, p. 14 (Aforismo III). (Coleção "Os Pensadores")

⁸⁴ Cf. Id. ibid. (Aforismo XIX)

que se tem constituído, de longe, no maior obstáculo ao progresso das ciências e à propensão para novas tarefas e para a abertura de novas províncias do saber é o desinteresse dos homens e a suposição de sua impossibilidade. Os homens prudentes e severos nesse terreno, mostram-se desconfiados, levando em conta: a obscuridade da natureza, a brevidade da vida, as falácias dos sentidos, a fragilidade do juízo, as dificuldades dos experimentos e dificuldades semelhantes. Supõem existir, através das revoluções do tempo e das idades do mundo, um certo fluxo e refluxo das ciências; em certas épocas crescem e florescem; em outras declinam e definham, como se depois de um certo grau e estado não pudessem ir além. Se alguém espera ou promete algo maior, é acusado como espírito descontrolado e imaturo e diz-se que em tais iniciativas o início é risonho, árduo o andamento e confusa a conclusão. E, como essa sorte de ponderações acodem facilmente aos homens graves e de juízo superior, devemos nos prevenir para que, por amor de uma empresa soberba e belíssima, não venhamos relaxar ou diminuir a severidade de nossos juízos. Devemos observar diligentemente se a esperança refulge e donde ela provém e, afastando as mais leves brisas da esperança, passar a discutir e a avaliar as coisas que pareçam apresentar firmeza. Seja, aqui, invocada e aplicada a prudência política (*prudentia civilis*), que desconfia por princípio e nos assuntos humanos conjectura o pior.”⁸⁵

Bacon instaura a idéia de progresso científico que ultrapassa a noção antiga de retorno do mesmo aplicável também à história do saber. O domínio do conhecimento e da técnica reveste-se de um caráter projetivo, e a razão bem orientada é o vetor que norteará o mundo e o pensamento ocidental moderno. O “racionalismo” específico e peculiar da cultura ocidental estendeu-se a coisas muito diferentes e assumiu várias nuances, cujo núcleo permaneceu no culto à razão orientando o progresso. Há por exemplo, as racionalizações da contemplação mística, da Sociedade, da técnica, da educação, do direito, da administração. “Cada um desses campos pode (...) ser ‘racionalizado’ segundo fins e valores últimos muito diferentes, e, o que de um ponto de vista for racional, poderá ser irracional de outro.”⁸⁶ A razão está, agora, orientada para a construção do progresso, tendo como suas auxiliares a ciência e a técnica que lhe servem de sustentáculo para a consecução de seus fins. O homem não recorre mais a forças além do mundo, ele se vale de si próprio e o progresso é a sua garantia de sucesso. A realização da humanidade, a conquista do mundo e do próprio homem, não

⁸⁵ BACON, F. Op. cit. (Aforismo XCII)

⁸⁶ WEBER, Max. Op.cit., p.11

mais depende da intervenção divina (distante e onipotente) no curso da história; o homem é seu próprio agente na construção *do melhor*. O que a humanidade realizou até agora é o emblema de uma maturidade própria que, despida das alienações "mágico-religiosas", permitirá aos homens assumir enfim o controle de seus destinos segundo as diretrizes de uma "razão madura". Em outras palavras o mundo encontra-se *desencantado*: isto quer dizer que "não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi *desencantado*. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço."⁸⁷ Próprio da cultura ocidental, o estado de espírito acima descrito está associado também à expansão econômica e técnica do "capitalismo europeu". Outros tipos de pensamento não-europeus, nas culturas asiáticas por exemplo, permaneceram estranhos à ideologia do progresso - tal como a entendiam os modernos.⁸⁸ Nestes, o valor atribuído ao homem, está centrado na capacidade de avaliar sua trajetória através do seu atributo máximo: a razão, que assume no pensamento moderno não só a feição de uma habilidade mas também é um

⁸⁷ WEBER, Max. Ensaio de Sociologia Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar editores, 1971, p.165 (grifo meu)

⁸⁸ Cf. WEBER, Max. A Ética ... (Introdução) p. 7 e segs. Ver ainda GUSDORF, G. Op.cit. p.333. A desconfiança do europeu frente a outras culturas com suas "formas exóticas" de pensar e de agir, é uma constante. Kant, também de forma não pouca exótica, assim se pronunciava sobre os negros e outras raças num escrito de 1764: O árabe, segundo o filósofo, é o homem mais nobre do Oriente, porém dotado de um sentimento que muitas vezes degenera (*ausarten*) em extravagância. O japonês, por sua vez, tem, assim como o inglês, grande tenacidade, mas que degenera na mais franca teimosia. Os indianos possuem um gosto preponderantemente caricaturesco, daquele tipo que atinge o extravagante. E os chineses? Que ridículas caricaturas não contêm os cumprimentos exagerados e afetados dos chineses! Contudo, o "melhor" está reservado para a raça negra. Os negros da África, diz Kant, não receberam da natureza nenhum sentimento que se eleve além do ridículo (*Läppische*). O Senhor Hume (Ver: "Of National Characters". In: Political Discourses. Traduction française anonyme publié à Londres, 1788. Reproduction: Paris, Vrin, 1972, p.301-302) desafia alguém que seja capaz de citar um só exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de negros que foram deportados de seus países não se encontrou um único sequer que ostente algo grandioso na arte ou na ciência. Já entre os brancos, mesmo entre aqueles oriundos das mais baixas classes, é possível encontrar aqueles que adquiriram certo prestígio, pela excelência de seus dons. A diferença entre essas duas raças é tão inequívoca, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. Kant conclui fulminante: os negros são extremamente vaidosos, porém à sua própria maneira, e tão tagarelas, que se deve dispersá-los a pauladas (*mit Prügel*) e basta ser preto da cabeça aos pés para que qualquer coisa que disser um tal sujeito seja considerado irrelevante (In: *Beobachtungen*., p. 880-881 (B.II), citado na edição Werkausgabe. Frankfurt, 1991). Só para constar, Kant nunca saiu de sua cidade natal, o que nos leva a pensar : qual o lastro propiciador de uma análise tão segura a respeito de povos com os quais nunca se travou o menor contato, a não ser a confiança cega numa superioridade racial que não carece de maiores fundamentos tanto empíricos como intelectuais? Outro exemplo a ser consultado é o de Hegel, que compara o mundo oriental a um espírito infantil. Para ele, na África predomina o aspecto sensível e a impossibilidade absoluta de todo o desenvolvimento. Os africanos têm somente a força muscular, a capacidade para suportar o trabalho e uma crueldade insana. Enquanto a Europa está vocacionada a ser o continente da

critério avaliativo, ela é crítica, como mostrará Kant. E tal procedimento é efeito “do juízo (*Urteilkraft*) amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil de suas tarefas, a do conhecimento de si mesma (*Selbsterkenntnis*) e de constituir um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções sem fundamento, não por decisão arbitrária, porém em nome das suas leis eternas e imutáveis.”⁸⁹ A crítica funciona como poderoso antídoto contra o dogmatismo, e todos os setores do conhecimento e da vivência humanos têm que a ela submeter-se. “À falta desta retificação, a indiferença, a dúvida e, enfim, a crítica severa são outras provas de um modo de pensar rigoroso”. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem à crítica escapar. Mas, neste caso, provocam contra elas justificadas suspeitas e não podem fazer jus ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame.⁹⁰ A religião e o Estado tentam a todo custo furtar-se do exame crítico porque o seu poder emana, não da crítica, mas da obediência, muitas vezes irrefletida e dogmática. Teologia e política integram ramos do saber que devem estar constantemente sob a fiscalização do tribunal da razão, a fim de verificar até onde vão as “justificadas suspeitas” que lhes são endereçadas, até que ponto nos encontramos diante de saberes capazes de enfrentar a razão, frente a frente, em qualquer época.

O tribunal da razão também é invocado por Condorcet contra os preconceitos que entravam a marcha dos progressos do espírito humano. “Os progressos da filosofia e das ciências favoreceram os das letras, estas serviram para tornar o estudo das ciências mais fácil, e a filosofia mais popular. Elas se prestaram um apoio mútuo, malgrado os esforços da ignorância e da tolice para desuni-las, para torná-las inimigas. A erudição, que a submissão à autoridade humana, o respeito pelas coisas antigas pareciam destinar a sustentar a causa dos prejuízos nocivos; a erudição todavia auxiliou a destruí-los, porque as ciências e a filosofia lhe emprestaram a chama de uma *crítica* mais sã. Ela já sabia pesar as autoridades, compará-las entre si; ela terminou por submeter essas próprias autoridades ao *tribunal da razão*. Ela tinha rejeitado os prodígios, as histórias absurdas, os fatos contrários à verossimilhança; mas atacando os testemunhos, para só ceder ao que poderia prevalecer sobre o inverossímil físico ou

unidade espiritual e da expressão máxima da moralidade (Cf. “Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte” In: *Werke* (Vol. 12), p.120 e segs).

⁸⁹ KANT, I. *K.r.V.*, A.XI

moral dos fatos extraordinários.”⁹⁰ Com efeito, é possível verificar que, de uma forma ou de outra, todas as ocupações intelectuais dos homens, por mais diferentes que elas sejam por seu objeto, seu método ou pelas qualidades do espírito exigidas, concorreram para a meta comum e única: o progresso da razão humana. Neste rumo, o futuro da humanidade já não se apresenta tão incognoscível. Pela razão, pelas experiências históricas e pela observância estrita dos métodos utilizados nas ciências naturais, é possível chegar a prognósticos sobre o devir humano. Se o homem pode prever com uma boa margem de segurança os fenômenos dos quais conhece as leis; se, mesmo quando estas lhe são desconhecidas, ele pode, a partir da experiência do passado, prever com grande probabilidade os acontecimentos futuros, é possível traçar, com verossimilhança, o quadro dos destinos futuros da espécie humana, a partir dos resultados de sua história, sem que isso represente qualquer ato quimérico. O único fundamento de crença nas ciências naturais é a idéia segundo a qual as leis gerais, conhecidas ou ignorada, que regem os fenômenos do universo, são necessárias e constantes. E por quais motivos esse princípio seria menos verdadeiro para o desenvolvimento das faculdades intelectuais e morais do homem do que para as outras operações da natureza? Ora, já que as opiniões forjadas a partir da experiência do passado, sobre objetos da mesma ordem, são a verdadeira e única regra de ação dos sábios, não se pode portanto impedir ao filósofo conjecturas que possuam base semelhante, desde que ele não lhe atribua uma certeza superior àquela do cálculo.⁹²

⁹⁰ Cf. id. *ibid.*, A XII

⁹¹ CONDORCET. Eskopo de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas, Editora da Unicamp, 1993, p. 171

⁹² Id. *ibid.*, p.176

2. Modernidade: natureza e história.

Como já foi observado, o sujeito, que já não busca seu conhecimento fora de si, assume para a modernidade uma função emblemática. Ora, um mundo desencantado não pode extrapolar seus muros ao encontro de forças misteriosas incalculáveis; o filósofo procura explicar o homem por meio dos instrumentos do cálculo e do experimento. Acima de tudo, a inteligência do homem moderno está desperta para a finitude; ele cobra consciência de sua vontade e de sua capacidade, olha com alegria a Terra. “O homem descobre a América, seus tesouros e seus povos, descobre a natureza; descobre-se a si mesmo.”⁹³ O mundo passa a ser digno do olhar interessado do espírito: o finito, o presente interior e exterior é captado pela experiência e elevado pelo entendimento ao plano geral. Deseja-se conhecer as leis e forças que organizam a natureza, submetendo-se as observações particulares à forma geral. “O mundano (*Weltliche*) quer ser julgado como tal e seu juiz é o intelecto pensante (*der denkende Verstand*).”⁹⁴ O sujeito racional quer apreender o mundo, ele conhece porque julga e a época moderna fornece-lhe todas as condições para isto. Nela vemos como, ao reconciliar-se o princípio do mundo consigo mesmo, aquieta-se e encadeia-se dentro da ordem o mundo exterior: as relações mundanas, as classes, as maneiras de viver constituem-se e organizam-se de um modo *natural* e *racional*. Percebe-se a formação de um todo coeso, geral e inteligente e com ele também a *individualidade* adquire um lugar distinto na sociedade, perdendo assim aquela vigorosa personalidade plástica dos antigos. “Esta nova coesão, diz Hegel, tem uma força tamanha, que todo indivíduo toma parte nela, queira ou não; porém sem que isso seja obstáculo para que se forme, interiormente, um mundo próprio. O exterior reconciliou-se consigo mesmo de tal modo que o interior e o exterior podem conviver, mantendo-se ao mesmo tempo independentes entre si, e o indivíduo pode confiar o lado exterior de sua vida à ordem exterior da sociedade, à diferença do que víamos nas plásticas personalidades dos

⁹³ HEGEL, G.W.F. *Geschichte der Philosophie*. p.62

⁹⁴ Id. *ibid.* p.63

filósofos antigos, para as quais o exterior dependia única e exclusivamente do interior e era determinado por ele.⁹⁵

Hegel pensa que a época moderna é justamente o espaço onde, por ser muito maior a força do interior do indivíduo, este pode permitir-se o luxo de confiar todo o exterior ao acaso, como quem confia sua maneira de vestir às contingências da moda, sem que ache necessário ocupar sua mente com essas pequenas coisas. Ele pode também deixar que todo o exterior seja governado pela ordem social, isto é, pela ordem daquela sociedade ou daquele círculo do qual o indivíduo faz parte.⁹⁶ O domínio interior garante de certa forma a coesão do mundo externo, o homem abandonado a si nada pode, dentro do marco de todas as necessidades, principalmente a de formação, ele não consegue obter por si mesmo os meios para atendê-las, a não ser que procure buscá-los através do nexo com os outros. O mundo moderno exige coesão, ou seja, uma empresa que garanta o equilíbrio entre todos. Para tanto é fundamental a presença do Estado. Diz Max Weber: "O Estado moderno é uma associação compulsória que organiza a dominação."⁹⁷ É uma associação compulsória porque garante a vida e organiza o domínio para que a fúria que assoma o espírito humano no desejo de dominar o outro não acabe por exterminar a ambos. É verdade que não estamos em presença do *Leviatã*, mas como os homens já não conseguem viver fora da sociedade, o indivíduo não pode agir unicamente a seu modo ou privilegiar a sua maneira própria de ver. Ele deve, ao contrário, confiar-se à coesão com os demais - "seta" que indica o posto que deve ocupar e "termômetro" que regista a mudança de suas atitudes encaminhando-as para o mérito ou para a censura geral.

O homem moderno, portanto, reconheceu a necessidade do amparo do Estado equilibrando forças e, sobretudo, descobriu a natureza e a si mesmo como vir-a-ser. "Mas, assinala Hegel, o outro lado do vir-a-ser do espírito, a *história*, é o vir-a-ser que se atualiza *no saber*, o vir-a-ser mediatizando a si mesmo - o espírito alienado no tempo; todavia, esta alienação dele mesmo; o negativo é o negativo de si mesmo. O vir-a-ser apresenta um movimento lento e uma sucessão de espíritos, uma galeria de imagens das quais cada uma é ornada de toda a riqueza do espírito, e ela se apresenta justamente com tanta lentidão porque o Si deve penetrar e assimilar toda a riqueza de sua substância."⁹⁸ A natureza, espírito alienado, alienou-se por sua vez para restituir o

⁹⁵ Id. *ibid.*, p.72

⁹⁶ Cf. id. *ibid.* (grifos meus)

⁹⁷ WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Loc. cit., p.103

⁹⁸ HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. p.590. Trad. p.311 (Tome II)

espírito.⁹⁹ Contudo, enquanto a natureza apresenta-se sem história e traz somente sua alienação eterna como seu tornar-se espírito, a história, ao contrário, é o verdadeiro movimento que reinstaura o espírito. Este perdeu-se no tempo e a história é o movimento viabilizador de sua reconquista e do seu reencontro. O espírito é o que se acha, assinalou Hegel, e portanto o que estava perdido.

Ora, para Hegel a natureza é sem história porque, alienando-se, ela permite o (re)encontro do espírito consigo mesmo. Por isso, só tem sentido uma história do homem; o progresso humano representa a paulatina consciência de si do espírito que, em sua trajetória, aprofunda o saber acerca de sua própria essência. Neste sentido, é preciso instruir-se na "paciência da história". Se não podemos falar, em Hegel, numa história da natureza, é possível entretanto analisar como a natureza representa para o pensamento moderno um critério avaliador da história.

O que é a natureza para o pensamento moderno? Esta não é uma pergunta fácil de responder. Assim como a ciência¹⁰⁰, o conceito de natureza não pode ser homogeneizado pelo adjetivo *moderno*¹⁰¹. "Natureza termo vago."¹⁰² O que se pode caracterizar, aqui, são alguns pontos que orientam sugerem a direção que o século XVIII tomou na acepção desse termo. Nos interessa indicar como a Natureza, segundo a filosofia ilustrada, representa um critério dessacralizado de avaliação para vários ramos do conhecimento, em particular a história. Primeiramente, nos parâmetros humanos, a natureza é a que não se vence a não ser obedecendo-a¹⁰³ e, para isso, urge conhecer os seus mecanismos sem, no entanto, ultrapassar os próprios limites naturais. O conhecimento das causas últimas é impedido ao homem, seu intelecto pode aceder apenas às verdades matematizáveis. Para além dessa fronteira temos a metafísica, à qual pertence a geração de nossas idéias, "sendo esta um dos seus objetos principais e talvez devesse a ela limitar-se"¹⁰⁴, lembra D'Alembert, antecipando

⁹⁹ Sigo Jean Hyppolite, nota 57 da sua tradução da *Fenomenologia*, loc. cit., p.311-12

¹⁰⁰ Ver ROSSI, Paolo. *A Ciência e a Filosofia dos Modernos*. Trad. de Álvaro Lorencini. São Paulo, Editora da UNESP, 1992, pgs. 119 e segs.

¹⁰¹ Ver por exemplo GUSDORF, G. *Dieu, la Nature, l'Homme au Siècle des Lumières*. Paris, Payot, 1972, p.299 e segs. ; LENOBLE, R. *Histoire de l'Idée de Nature*. Paris, Albin Michel, 1990, pgs. 217 e segs. ; TOCANNE, B. *L'Idée de Nature en France dans la Seconde Moitié du XVIIe. Siècle*. Paris, Klincksieck, 1978.

¹⁰² Cf. GUSDORF, G. Op. cit., p.300

¹⁰³ Cf. BACON, F. Op. cit. p.13,88. (Aforismos III e CXXIX)

¹⁰⁴ D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Essai sur les Éléments de Philosophie*. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, p.124 (Parte VI - Metafísica) Acrescente-se ainda a observação de Morelly, quando de suas propostas para um modelo de legislação conforme às intenções da natureza: "Toda a metafísica se reduzirá ao que foi anteriormente dito sobre a divindade. Quanto ao homem, acrescentar-se-á que ele é dotado de uma razão destinada a torná-lo sociável; que a natureza de suas faculdades, bem como os princípios naturais de suas operações, são-nos desconhecidos; que apenas os procedimentos dessa razão podem ser seguidos e observados por uma atenção reflexiva

as cautelas recomendadas por Kant ao uso da “antiga rainha das ciências.”¹⁰⁵ A busca das causas finais é pois rejeitada à ciência e à filosofia. No fundo, escreve D’Alembert¹⁰⁶, que nos importaria penetrar na essência dos corpos, desde que, sendo a matéria como a concebemos, pudéssemos deduzir de suas propriedades, que consideramos primitivas, as outras propriedades secundárias, que nela percebemos, e que o sistema geral dos fenômenos, sempre uniforme e contínuo, não nos apresente nenhuma contradição? Detenhamo-nos, portanto, sem procurar diminuir com sofismas sutis o número já muito pequeno de nossos conhecimentos claros e certos. Com efeito, à metafísica cabe as verdades da fé e à ciência as verdades racionais orientando a investigação da natureza, através do paradigma físico-matemático. Este último constroeu-se pura e simplesmente sobre a idéia de lei, porém essa idéia encontra-se, para o filósofo moderno, dotado de um significado rigoroso e mais determinado, ou seja, expurgado do elemento metafísico. O que doravante se espera da ciência é o estabelecimento de leis das ações que definam a natureza como elemento de investigação, não por uma espécie de adivinhação mas por um conhecimento *claro e distinto*. Por conseguinte, podemos afirmar com Cassirer: o nome ‘natureza’ “significa, em primeiro lugar, o ordenamento de todas as partes em relação ao Uno da atividade e da vida que as engloba a todas; contudo, esse ordenamento deixa agora de ser uma simples subordinação, porquanto a parte não está somente no todo, ela afirma-se igualmente contra esse todo. constitui algo de especificamente individual e necessário. A lei a que obedecem os seres individuais não lhes é prescrita por um legislador estranho; está fundada em seu próprio ser e é plenamente cognoscível a partir desse ser.”¹⁰⁷ Mais do que um conjunto de seres naturais, a natureza apresenta-se como um campo epistemológico justificado por um conjunto de procedimentos, desvelar seus “mistérios” é penetrar cada vez mais na descoberta do próprio homem.

O homem moderno se reconhece como ser natural. Ele percebe que é possível entender-se a partir da própria natureza, sem recorrer ao sobrenatural. O homem faz experimentos, testa inclusive suas próprias forças e penetra num mundo que ele irá orientar segundo sua vontade, articulando-o segundo seus valores e seu interesse;

dessa mesma faculdade, que ignoramos o que, em nós, é a base e o sustento dessa faculdade, assim como ignoramos o que se ocorre a esse princípio com a morte; dir-se-á que esse princípio inteligente talvez ainda subsista para além da vida, mas que é inútil procurar conhecer um estado sobre o qual o autor da natureza não nos instrui por meio de fenômeno algum: tais serão os limites prescritos a essas especulações.” In: MORELLY. Código da Natureza Trad. de Denise Bottmann. Campinas, Editora da UNICAMP, 1994, p.126 (IV Parte)

¹⁰⁵ KANT, I. *Kr.V.*, A VIII

¹⁰⁶ D’ALEMBERT. Op. cit. p.138

nele verificará seu poder aumentando à medida que seus conhecimentos crescem. O homem é sua própria medida e, com isso, recusa a autoridade eclesial ou teológica. Ela (a autoridade) encontra-se na própria natureza e pode avaliar qualquer coisa. Por tal motivo, "quem quer ter razão no século XVIII invoca a natureza, põe a natureza ao seu lado..."¹⁰⁸

"Aquilo que tem o seu fundamento dentro da natureza cresce e se desenvolve, mas o que não tem outro fundamento que a opinião varia, mas não progride."¹⁰⁹ A observação de Bacon traduz a certeza de que a natureza nunca se afasta da verdade, o que lhe confere um aspecto universal, pois ela é a mesma em toda a parte. Resultado: a natureza é racional e a razão é natural. Verdade e natureza, portanto, são idênticas, pois a razão nos faz vê-las assim; nunca a natureza diz uma coisa e, a sabedoria, outra. Sigamos a marcha constante da natureza e jamais erraremos: "A verdade não deve, porém, ser buscada na boa fortuna de uma época, que é inconstante, mas à luz da natureza e da experiência, que é eterna. Em vista disso, todo entusiasmo deve ser afastado e deve-se cuidar para que o intelecto não se desvie e seja por ele arrebatado em seus juízos."¹¹⁰ Sendo assim, é preciso também estabelecer o campo de ação do intérprete da verdade, o filósofo. Este deve ter unicamente o alvo de demonstrar como a propriedade do conhecimento dos objetos externos é feita; "o filósofo seguirá a intenção da natureza" e passará a ser identificado ao físico.¹¹¹ Esta recomendação já aparece em Fontenelle. Com efeito, se a natureza, para o século XVIII, representa a verdade, e esta é o objetivo do filósofo, então, guiando-se pela natureza a filosofia tem a certeza de estar coadunada com o verdadeiro. É necessário porém observar, experimentar, etc., para atingir a chave dos mecanismos naturais que regem a vida. Eles nem sempre estão à mostra. Fontenelle sabe disto e compara a natureza a um grande espetáculo, semelhante ao da ópera: "Do lugar em que estais no teatro, não vedes o palco inteiramente como ele é: os cenários e os mecanismos foram dispostos de um modo a proporcionar um efeito agradável à distância, e os contrapesos que executam todos os movimentos ficam ocultos aos vossos olhos."¹¹² Muitas das vezes

¹⁰⁷ CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Trad. de Álvaro Cabral. Campinas, Editora da UNICAMP, 1992, p.70

¹⁰⁸ STAROBINSKI, J. *A Invenção da Liberdade*. Loc. cit., p.133

¹⁰⁹ BACON, F. Op. cit., p.43 (Aforismo LXXIV)

¹¹⁰ Id. ibid., Aforismo LV

¹¹¹ D'ALEMBERT. Op. cit., p.128

¹¹² FONTENELLE. *Entretiens sur la pluralité des mondes*. Ed. R. Shackleton, Oxford, Clarendon Press, 1955. (Primeiro Serão). Tradução: *Diálogos sobre a Pluralidade dos Mundos*. Trad. de Denise Bottmann. Campinas, Ed. da UNICAMP, 1993, p.49. A respeito da ligação entre o pensamento de Fontenelle e o Século XVII

não nos incomodamos em adivinhar como tudo aquilo funciona. Contudo, se há algum mecânico na platéia, a situação se modifica. Ele se preocupa com um vó que lhe parece extraordinário e quer entender como foi executado. "Bem vedes que esse mecânico é assaz parecido com os filósofos."¹¹³ Prossegue Fontenelle: "Mas o que acresce a dificuldade, quanto aos filósofos, é que, nas máquinas que a natureza nos apresenta aos olhos, as cordas estão muito bem escondidas, e tão escondidas que muito tempo se dedicou para adivinhar o que gerava os movimentos do universo."¹¹⁴ Por isso faz sentido falar-se de uma *philosophie expérimentale*, ou seja, a que usa as vias da experiência para descobrir as leis da natureza¹¹⁵, durante tanto tempo escondidas. Restringe-se o campo da filosofia à teoria do conhecimento físico, e exclui-se de seu âmbito, por conseguinte, a metafísica: "Assim, quanto mais se aprofunda as diferentes questões que dizem respeito à Metafísica, mais se vê o quanto sua solução está acima de nossos conhecimentos e com que cuidado devemos excluí-las dos elementos de Filosofia."¹¹⁶ Contudo, o próprio D'Alembert fala de certa *Metafísica dos corpos*: "tendo os corpos propriedades gerais que lhes são comuns, como a impenetrabilidade, a mobilidade e a extensão, é ainda pelo estudo dessas propriedades que a Ciência da Natureza deve começar: elas possuem, por assim dizer, um lado puramente intelectual, pelo qual abrem um campo imenso às especulações do espírito, e um lado material e sensível pelo qual é possível medi-las. A especulação intelectual pertence à Física Geral, *que não é propriamente senão a Metafísica dos corpos*, e a medida é objeto da Matemática, cujas divisões se estendem quase até o infinito."¹¹⁷ Com efeito, se da filosofia deve ser excluída toda metafísica e se a física é assimilada à filosofia, como entender tal *metafísica dos corpos*? Abriga-se com isto a idéia de que o século XVIII em sua tentativa de combate à metafísica, ainda era metafísico? A absoluta certeza do conhecimento a cada momento acessível pela experimentação estaria com suas bases minadas pela metafísica?

Quem fornecesse guarida a respostas positivas dessas questões, correria talvez o risco de um raciocínio apressado e sem muita solidez. É necessário lembrar a metafísica a que está se referindo D'Alembert. Talvez a pena de Diderot possa ser útil,

consultar MONZANI, L.R. *O Papel de Fontenelle na Constituição da Razão Iluminista*. (Estudo introdutório à edição brasileira dos *Entretiens...* Campinas, Ed. da UNICAMP, 1993.)

¹¹³ Id. *ibid.*

¹¹⁴ Id. *ibid.*

¹¹⁵ *ENCYCLOPÉDIE. Article Expérimental*. Paris, Flammarion, 1986

¹¹⁶ D'ALEMBERT. *Op. cit.*, p.139

¹¹⁷ D'ALEMBERT. "Discours Préliminaire" In: *Encyclopédie*. *Ed. cit.*, p.119 (grifos meus)

neste ponto. No verbete *Métaphysique* lemos: “A Metafísica é a ciência das razões das coisas. Tudo tem a sua *metafísica* e sua prática. A prática, sem a razão da prática, e a razão sem o exercício, somente formam uma ciência imperfeita. Interrogai um pintor, um poeta, um músico, um geômetra e estareis forçando-os a dar conta de suas operações, isto é, a penetrar na metafísica de sua arte. Quando limita-se o objeto da metafísica a considerações vazias e abstratas sobre o tempo, o espaço, a matéria, o espírito, tem-se uma ciência desprezível. Mas quando considerada sob seu verdadeiro ponto de vista, ela é outra coisa.”¹¹⁸ Quando D’Alembert exclui a metafísica da filosofia ele certamente está se referindo à metafísica como sinônimo de “considerações vazias e abstratas” que impedem o avanço das luzes pela confusão que engendram no entendimento humano, desviando-o de questões mais importantes, como, por exemplo, a compreensão de seus ofícios. Esta é uma recomendação destinada em especial aos filósofos que se vêem atraídos pelo belo canto dessa sereia que os leva ao *mundo unicamente dos sonhos*: “os sonhos dos filósofos sobre a maior parte das questões metafísicas, não merecem lugar algum numa obra destinada unicamente a encerrar os conhecimentos reais adquiridos pelo espírito humano.”¹¹⁹ Resguardado este aspecto, D’Alembert redefine a metafísica, colocando-a enquanto especulação sobre a natureza como espaço de movimentação que não é mais estranho ao homem: “(...) para tomar o homem tal como é, não é necessário considerá-lo com todos os seus sentidos. Basta nele presumir aquele que parece estar essencialmente ligado à existência de nossos corpos, o sentido do que nenhum homem jamais está completamente privado; numa palavra: o tato. O filósofo seguirá assim a intenção da natureza, associando-se ao tato como aquele de nossos sentidos que nos faz realmente conhecer a existência dos objetos exteriores. Por outro lado, só através do tato conhecemos a impenetrabilidade, esta qualidade essencial dos corpos, nova observação esta que indica o tato ao metafísico como sentido que ele deve buscar como ajuda numa pesquisa desse tipo.”¹²⁰ O filósofo deve então buscar o justo equilíbrio entre a metafísica e os sentidos, a prática,

¹¹⁸ In: *ENCYCLOPÉDIE*. ed. cit.

¹¹⁹ D’ALEMBERT. *Essai sur les Elements de Philosophie*. p.141

¹²⁰ Id. *ibid.*, p.89 Caracterizando assim a metafísica D’Alembert não deixa de estabelecer o liame entre esta e a filosofia, e nos convoca a pensar se é possível fazer filosofia sem metafísica. Este é um tema que perseguirá Kant. “Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, sempre houve e sempre continuará a haver uma metafísica. E, em consequência, também acerca desta se põe então a pergunta: como é possível a metafísica enquanto disposição natural?, quer dizer, como é que as interrogações que a razão pura levanta e que, por necessidade própria, é levada a resolver o melhor possível, aparecem da natureza da razão humana em geral?” KANT, I. *KrV*, B 21/22. Ora, se a filosofia é fundamentalmente uma reflexão sobre o homem, fica agora difícil estabelecer as suas fronteiras com a metafísica. Antes mesmo seria mais exato falar da filosofia como fundamentação da metafísica como “disposição natural” em todos os homens.

a natureza; esta última com a função de dar sentido lógico e especulativo às investigações.

Passemos agora à natureza como categoria de análise para diversos ramos do conhecimento, em particular para a história. Se o que tem o seu fundamento no interior da natureza cresce e se desenvolve, todas as ciências modernas requerem para si o lastro natural no estudo de seus diversos objetos. Elas obrigam-se a ter como verdadeiros princípios, de onde devem partir, os fatos simples e reconhecidos, que não pressupõem nenhum outro e que, conseqüentemente, não é possível nem explicar, nem contestar. Não se deve ir além da natureza, a qual é complexa o bastante, e repositório de ilimitadas experiências. Ela é concebida como dinamismo intrínseco. A profusão, a variedade infinda de formas fazem-na escapar a toda predestinação rígida. A natureza sugere uma pesquisa criativa, reutilizando os mesmos meios segundo a exigência de uma finalidade sem fim, da qual as observações humanas percebem as manifestações sem chegar a extrair-lhe a essência. Tais características conferem, por contigüidade, ao conhecimento produzido um dinamismo e uma variedade extraordinários. "O Século XVIII é o século onde a verdade coloca-se em movimento, onde a verdade se concebe propriamente como verdade de um movimento."¹²¹

Assim, a natureza é a suprema fonte de similitude e respaldo do que é produzido pelo conhecimento humano. Mesmo a relação homem/homem na sociedade é regulada pela inspiração natural. Se os homens são racionais, é da razão que se deve retirar as leis que regem a convivência humana. A natureza, sendo o modelo racional por excelência, devido ao fato de ser eficaz e imutável em toda a parte, pode fornecer as bases para a política. Examinemos a seguir dois valores extremamente importantes para a filosofia política moderna: a igualdade e a liberdade; ambas adjetivadas de *naturais*. O registro na *Encyclopédie* é preciso: "*Igualdade natural* é a que existe entre todos os homens somente pela constituição de sua natureza. Esta *igualdade* é o princípio e o fundamento da liberdade. A *igualdade natural* ou *moral*, pois, está fundada sobre a constituição da natureza humana comum a todos os homens que nascem, crescem, subsistem e morrem do mesmo modo. Já que a natureza humana é a mesma em todos os homens, está claro que, segundo o direito natural cada um deve estimar e tratar os outros como seres que lhe são naturalmente iguais, ou seja, que são homens tanto quanto ele."¹²² O fato de nascer, viver e morrer, comum a todos os homens não

¹²¹ GUSDORF, G. *Dieu, la Nature, l'homme ...* Loc. cit., p.335

¹²² DE JAUCOURT. "Article Égalité Naturelle." In: *Encyclopédie*. Ed. cit.

seria suficiente para igualá-los, porque sabemos que se nasce, se vive e se morre de vários modos. No entanto, é preciso apelar para a radicalidade natural desses atos se quisermos entender como a natureza pode igualar politicamente os homens.

Apesar de um indivíduo nascer em berço de ouro e outro numa esteira de palha não se pode dizer que o primeiro é naturalmente superior ao segundo, pois, ambos, são iguais pelo ato natural de nascer. Poder nascer, poder estar no mundo confere uma igualdade ontológica que já não está calcada na figura de um Criador único para todos, mas numa "genitora" única para todos: a natureza. A desigualdade social não é produto da natureza e, por isso, não é intransponível. A ausência da paridade social é um fato que a história comprova. Entretanto, a mesma origem natural dos homens obriga-os a tratar seus iguais perante a natureza com respeito e dignidade que a condição de identidade exige: "Apesar de todas as desigualdades produzidas no governo político pela diferença de condições, pela nobreza, o poder, as riquezas, etc., aqueles que são os mais elevados devem tratar seus inferiores como sendo naturalmente seus iguais, evitando assim todo ultraje, exigindo somente o que lhe é de direito e, de acordo com o princípio de humanidade, aquilo que lhe é devido o mais incontestavelmente."¹²³ Esta noção fundamental desdobra-se em consequências que abarcam a liberdade. Sou livre quando o sou naturalmente: minha condição de ser livre origina-se no princípio de que todos os homens são *naturalmente* livres e a razão não pode torná-los dependentes, a não ser para a sua felicidade: "O primeiro estado que o homem alcança através da natureza e que estima-se o mais precioso de todos os bens que ele possa ter, é o de *liberdade*; ele não pode ser trocado por outro, não pode ser vendido ou mesmo perdido, pois naturalmente todos os homens nascem livres, ou seja, eles não são submissos ao poder de nenhum senhor (*maître*) e ninguém tem sobre eles o direito de propriedade."¹²⁴ Neste sentido, todos os homens retiram da natureza o poder de fazer o que bem lhes aprouver e dispor de suas ações e bens como acharem melhor, contanto que não tentem ultrapassar o poder, igualmente constituído, do outro. O corpo é o limite extensivo que sinaliza a invasão alheia. Como primeiro bem e primeira fonte de poder, o corpo oferece a primeira indicação de que algo foi invadido ou usurpado, por isso a escravidão corporal é a mais revoltante. Somente o acordo coletivo para a convivência em comum pode tolher a liberdade individual quando esta ameaça o coletivo.

¹²³ Id. *ibid.*

¹²⁴ Id. *ibid.*, Article Liberté Naturelle.

A igualdade e a liberdade aparecem no cenário político moderno como dois elementos que adquirem nova fisionomia, porque são entendidos agora como retirados do próprio "chão" na qual pisam os homens. A igualdade não mais se origina no estatuto das criaturas equiparadas pela capacidade de pecar e da possibilidade da redenção, ela provém das próprias condições materiais (naturais) às quais todos estão submetidos. O paradigma, portanto, é imanente e não transcendente. A vida sob a perspectiva da finitude define a paridade ou, no mínimo, a respeitabilidade entre os homens. Com isso o poder divino está esvaziado e a liberdade não é causa de escárnio e medo por ser a fonte do pecado. "A vontade e o poder de Deus são o mesmo Deus"¹²⁵, pensava o crente. Nada mais estranho ao contexto moderno, no qual o poder vem da natureza e a vontade do homem o impulsiona para o conhecimento natural, a fim de também conhecer-se. O conhecimento não assume mais a feição da *lux sui generis et incorporea*, mas seu respaldo vem do experimento, da prova objetiva. Ele é subtraído às mãos de Deus: "Nenhuma natureza existe porque a conhecestes"¹²⁶ é uma expressão completamente vazia de significado para a epistemologia das "Luzes", que assume o conhecimento como produto inteiramente humano. E, se saber e poder equivalem-se, segundo Bacon, o poder está nas mãos do homem que sabe e, por isso, é livre. A trajetória humana, portanto, é o assenhorear-se constante do saber que a natureza oferece ao homem.

Neste sentido, história e natureza recebem um tratamento diferenciado e não excludente da filosofia moderna. Todo o século XVIII está impregnado dessa convicção: acredita que na história da humanidade chegou, finalmente, o momento de arrancar à natureza o segredo tão ciosamente guardado; findou o tempo de deixá-la na obscuridade ou de maravilhar-se com ela como se fosse um mistério insondável, é preciso agora trazê-la para a luz fulgurante do entendimento e penetrá-la com todos os poderes do espírito¹²⁷

O século XVIII é o século da história. O conhecimento histórico recebe o reforço do método analítico e assume a dianteira do conjunto dos saberes que ajudam a explicar o homem - inquieto pelo desejo de entender suas origens. Disto resulta duas

¹²⁵ AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo, Nova Cultural, 1987, p.110 (Livro VII, 4) (Coleção "Os Pensadores")

¹²⁶ Id. Ibid. A história humana difere da história natural porque fizemos uma e não outra. A história do homem é, por isso, passível de conhecimento. Quanto à natureza, não é possível conhecê-la. Ver: VICO, Giambattista. "Principi di Scienza Nuova: Idea Dell'Opera." In: *Opere*. Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1953, p.391 e segs.

¹²⁷ CASSIRER, E. Op. cit., p.78

obsessões do século das “Luzes”¹²⁸: decompor em elementos e remontar às origens. Assim, a análise do pensamento consiste em reduzi-lo a idéias simples, da linguagem aos gritos naturais, da percepção às sensações ou impressões elementares, da sociedade aos indivíduos, etc. Remontando-se às origens pode-se, em compensação, crer que se possui um método genético: recompor o pensamento com idéias simples, a percepção com sensações, a sociedade com indivíduos. Este método segue a experiência quando se apoia positivamente na observação. Com efeito, Locke orienta-se através de um tal projeto, quando deseja seguir os passos do entendimento humano a partir da criança desde o seu nascimento ou por comparação com o animal.

É preciso marcar bem as características da *história ilustrada*; ela primeiramente quer distanciar-se da fábula: “A história, diz Voltaire, é o relato de fatos considerados verdadeiros, ao contrário da fábula, relato de fatos considerados falsos.”¹²⁹ A fábula representa para a história, *mutatis mutandis*, a mesma preocupação de Platão com os poetas, nos quais eram formada a juventude grega. Estes, assim como os produtores das fábulas, representavam uma ameaça para a educação dos jovens, por lhes incutir falsas idéias, por lhes formar um caráter com bases mentirosas. “Os primeiros fundamentos de toda a História encontram-se nas narrativas que os pais fazem aos filhos e que são transmitidas depois de geração em geração. Em sua origem são mais ou menos prováveis (desde que não choquem o senso comum), mas perdem gradualmente a probabilidade em cada Geração. Com o tempo a fábula cresce e a verdade diminui: por este motivo todas as origens dos povos são absurdas. Assim, por exemplo, durante muitos séculos os egípcios teriam sido governados por deuses e semideuses, até que finalmente teriam tido reis durante onze mil e trezentos anos, sendo que nesse espaço de tempo o sol teria mudado quatro vezes de origem e de ocidente.”¹³⁰ A fábula significa falseamento e, se a narrativa contém impertinências, teremos a mocidade calcada no erro e na ilusão, em desacordo com a natureza e fora das Luzes. Dizer que o sol mudou quatro vezes de origem, é não só uma impropriedade contra as leis físicas (inaceitável para o filósofo moderno), como também uma extravagância, só aceitável na poesia ou na religião; nunca na história, ela tem na ciência sua companheira inseparável. Por isso, em qualquer empreendimento que vise a história este primeiro cuidado deve ser muito bem observado, como assinala Morelly:

¹²⁸ BELAVAL. Y. “El Siglo de las Luces”. In: *Historia de la Filosofía*. Trad. de I.G.Romero, J.Sanz Guijarro, P.V.Martinez. México, Siglo Veintiuno Editores, 1992, p.201 (Vol. 6)

¹²⁹ VOLTAIRE. Article Histoire. In: *Encyclopédie*. Ed. cit.

¹³⁰ Id. *ibid*.

"Cada Senado particular mandará redigir as ações dos chefes e dos cidadãos dignos de memórias; mas haverá o cuidado de que essas histórias sejam isentas de qualquer exagero, de qualquer lisonja e, com muito maior rigor, de qualquer relato fabuloso; com elas, o Senado supremo mandará compor o corpo histórico de toda a nação."¹³¹

Contrária à história fabulosa, temos a fundamentada em fatos, e documentos, cada vez mais precisa. Esta história será, para todos os que têm em vista o exemplo das ciências, uma história do progresso do espírito humano. "Podemos dividir os fatos em três classes: os atos da divindade, os fenômenos da natureza e as ações dos homens. Os primeiros dizem respeito à teologia, os segundos à filosofia e os outros à história propriamente dita. Todos estão igualmente sujeitos à crítica."¹³² Os fatos, enquanto miolo da história, ainda podem ser classificados de acordo com seu critério de averiguação. Ou eles são presenciados, e têm testemunhas oculares, ou nos são transmitidos pela história. Quando um fato passou-se diante de nossos olhos e tomamos todas as precauções possíveis para não nos enganarmos e aos outros, temos a certeza que a sua natureza pode comportar. No entanto esta persuasão, seus graus e sua força vinculam-se à variedade das circunstâncias do fato e das qualidades pessoais da testemunha. A certeza então forte, grande nela mesma, o é, contudo, quanto mais crédulo for o homem. Expresso de outra forma, o que dispõe o homem a crer, a não ser a sua organização e suas "luzes"? Por isso, os fatos que somente contam com o testemunho pessoal apresentam-se frágeis e incertos quando submetidos à avaliação criteriosa. Se eles são transmitidos pela história, temos uma regra para os julgar: a experiência dos séculos passados e a nossa. Se contamos somente com os "golpes de vista" para analisar os acontecimentos, estaremos sujeitos constantemente a erros, pois quantos fatos verdadeiros são por muitos tomados por falsos e vice-versa? Para evitar o erro, é necessário nos representar a história de todos os tempos e a tradição em todos os povos sob o emblema da experiência, que ao longo do tempo dirá se poderíamos ter encontrado a verdade sem aqueles fatos.¹³³

¹³¹ MORELLY. Op. cit., p. 127 (parte 4, Leis dos Estudos, VII). As recomendações de Morelly seguem a inspiração de Tácito: "Daí o meu desejo de consagrar poucas palavras a Augusto, somente ao fim, e depois relatar o principado de Tibério e as demais coisas, sem cólera nem lisonja (*sine ira et studio*), sentimentos de cujas causas estou bem afastado." In: TACITE. *Annales*. Trad. de Pierre Wuilleumier. Paris, "Les Belles Lettres", 1978, p.5 (Livro I,1), (Edição Bilingue). Ainda sobre Morelly, ver BAUDIFFIER, Serge. *Morelly Pedagogue*. In: *Dix-huitième Siècle*. n°14, 1982.

¹³² *ENCYCLOPEDIE. Article Fait*, ed. cit.

¹³³ Cf. id. *ibid*.

Somente nesse sentido a história pode ser útil. Como lembra Voltaire¹³⁴, a história útil, é a que nos mostra nossos deveres e direitos sem ter a aparência de nos querer ensiná-los. Com efeito, a “paciência histórica” de fazer da experiência acumulada um grande repositório para comparações, permite maior distanciamento das pessoas dogmáticas que procuram “ensinar” a história como ela deve ser; aquela não testada pela comparação, porque é verdadeira *a priori*: “Atualmente, escreve o filósofo, usa-se a história de um modo muito esquisito. Desenterram-se constituições suspeitas e mal compreendidas, datando da época de Dagoberto, e quer-se que voltem a vigorar os costumes, os direitos e as prerrogativas de antanho. Os historiadores que assim procedem seriam como um homem que chegasse à praia e dissesse ao mar: outrora banhavas Águas-Mortas, Frejus, Ravena, Ferrara. Retorna imediatamente para lá!”¹³⁵ Dos historiadores modernos são exigidos mais detalhes, fatos constatados, datas precisas, autoridade, maior atenção aos costumes, às leis, aos usos, ao comércio, às finanças, à agricultura, à população. Enfim, o rigor próprio da física e da matemática. “Toda certeza que não encontre uma demonstração matemática é uma simples probabilidade. A certeza histórica é dessa espécie.”¹³⁶ Assim como a física moderna, a história vê sua estrada alongar-se prodigiosamente.

“Atualmente, continua o filósofo, é mais fácil fazer uma coletânea de jornais do que escrever a história.”¹³⁷ A compilação de fatos, muitas vezes feitas para agradar o príncipe ou um nobre, não interessa mais à *ciência histórica*, que recusa “o que contraria o curso ordinário da natureza.” A história, declara D’Alembert, ou é da natureza, ou é dos pensamentos dos homens, ou é de suas ações.¹³⁸ A história da natureza, objeto de meditação do filósofo, pertence à classe das ciências; o mesmo quanto à história dos pensamentos humanos, sobretudo se sob tal nome estiverem compreendidos apenas os pensamentos verdadeiramente luminosos e úteis, que são

¹³⁴ VOLTAIRE. Op. cit. Numa outra passagem a ironia cortante de Voltaire recai sobre a obra de Bossuet mostrando novamente o vício inerente às narrativas ditas históricas, que são orientadas por um viés aparentemente descritivo, mas que no fundo buscam uma doutrinação precisa: “O que mais aprecio em nossos modernos compiladores é a boa fé com que nos provam que tudo o que aconteceu outrora nos maiores impérios do mundo só aconteceu para instruir os habitantes da Palestina. Se os reis da Babilônia, em suas conquistas, caem de passagem sobre o povo hebreu, é unicamente para corrigir os pecados deste povo. Se o rei Ciro torna-se senhor da Babilônia, é para dar aos hebreus a permissão de retornarem a seu país. Se Alexandre vence Dario, é para estabelecer alfaiates em Alexandria. Quando os romanos acrescentam a Síria ao seu vasto império e englobam o pequeno reino da Judéia, ainda é para instruir os judeus. Os árabes e os turcos vieram apenas para corrigir esse povo amável. É preciso admitir que recebeu uma excelente educação. Nunca se tiveram tantos preceptores - *quão útil é a história!*” (id. *ibid.* grifos meus)

¹³⁵ Id. *ibid.*

¹³⁶ Id. *ibid.*

¹³⁷ Id. *ibid.*

¹³⁸ D’ALEMBERT. *Essai* ... Loc. cit., p. 179

também os únicos que devem ser apresentados aos leitores num livro de *elementos*. Quanto à história dos reis, dos conquistadores e dos povos, em suma dos acontecimentos que transformam ou perturbam o mundo, ela só poderá ser objeto do filósofo na medida em que não se limitar apenas aos fatos; este saber estéril, obra dos olhos e da memória, não passa de um conhecimento puramente convencional, ao permanecer encerrado em seus estreitos limites, mas, nas mãos do homem que faz pensar, ele pode se tornar o primeiro de todos. O sábio estuda o universo moral tal como o físico, com a paciência, circunspecção e controle do preconceito, que aumentam os conhecimentos ao torná-los úteis; ele segue os homens em suas paixões como a natureza em seus procedimentos; ele observa, aproxima, compara, soma suas observações às dos séculos anteriores, para extrair desse conjunto os princípios que devem iluminá-lo em seus estudos ou guiá-lo em suas ações: segundo essa idéia, ele considera a História como uma coleção de experiências morais realizadas no gênero humano, a qual sem dúvida seria muito mais completa se tivesse sido feita apenas por filósofos, mas que, mesmo sendo informe, ainda encerra as maiores lições de conduta, tal como a coleção das observações medicinais de todas as épocas, a despeito de tudo o que lhe falta e talvez sempre venha a lhe faltar, mesmo assim constitui a parte mais importante e mais real da arte de curar. A História, portanto, pertence à classe das Ciências pela maneira de estudá-la e torná-la útil, ou seja, pela parte filosófica.

D'Alembert resume acima um aspecto significativo da filosofia moderna, em se tratando da relação entre história e natureza. Esta fornece o lastro àquela a fim de torná-la ciência; não uma ciência dos fatos colecionados por obra dos olhos e da memória, nem tampouco da imaginação inventiva que colige fantasias históricas. Os fatos que importam realmente à história são os que podem sofrer o crivo da experiência e da crítica. E, se há uma história sem documentos, deduzida, imaginária em grande parte, como vemos, por exemplo, em Vico ou Rousseau, ela funciona como exercício racional, especulativo, levando todos ao fomento intelectual e caracterizando assim a tarefa do filósofo como a do "homem que faz pensar".

A natureza, admitida como diversidade no espaço, poderá ser agora encarada também como diversidade no tempo. A projeção cronológica da ordem biológica é correlata à mobilização histórica da humanidade num esquema de progresso. A marcha temporal dos povos e das civilizações parece um fato inegável que assegura a esperança de um futuro superior ao presente. Se a cultura movimenta-se para o futuro é porque a natureza também o pode. Rica em possibilidades que não se desenvolvem

todas de uma só vez, a natureza também se exprime cronologicamente. A cadeia dos seres não caracteriza uma estrutura vertical e fixa eternamente. Ela corresponde a um ordenamento temporal de formas vivas sucessivas. Justifica-se então a natureza e a história associarem-se na explicação do progresso do homem - único denominador que unirá daqui para frente essas duas instâncias.

3. Três Visões da História: Bossuet, Voltaire e Hume

“Se existe uma ciência para prever os progressos da espécie humana, para dirigi-los, para acelerá-los, a história dos progressos que a humanidade já fez deve ser sua base primeira.”¹³⁹ A idéia aqui apresentada por Condorcet reflete a grande preocupação moderna, isto é, a pergunta sobre a história. O “Século das Luzes” é um momento privilegiado, é um solo fértil e seguro sobre o qual os homens podem aferir os degraus que até agora a humanidade galgou na construção de sua identidade. É um momento revolucionário. Pode-se pensar o homem a partir de um contexto inerente à sua própria circunstância, a história: “Tudo nos diz que chegamos à época de uma das grandes revoluções da espécie humana. O que existe de mais próprio para nos esclarecer sobre aquilo que devemos esperar dela, para nos oferecer um guia seguro que nos conduza no meio desses movimentos, do que o quadro das revoluções que a precederam e prepararam? O estado atual das luzes nos garante que ela será feliz; mas não é também sob a condição de que *saibamos nos servir de todas as nossas forças*? E para que a felicidade que ela promete seja comprada de modo menos caro, para que ela se estenda com rapidez em um espaço maior, para que ela seja mais complexa em seus efeitos, não precisamos estudar na história do espírito humano quais obstáculos nos restam a temer, quais meios nós temos para transpor estes obstáculos?”¹⁴⁰ O Século XVIII sabe: pode-se *aprender* com a história. Por meio da análise de trajetórias já percorridas é possível evitar novos erros, novas quedas; pela reflexão sobre o passado é possível melhorar o futuro e entender o presente. Está instituído o paradigma que norteará grande parte das obras filosóficas do século XVIII. Embora não se possa dizer que a visão dos ilustrados seja unânime, consensual quando estão falando do sentido da história, pode-se falar desta visão como “uma força agindo em todos os sentidos”¹⁴¹ Não existe verdade histórica absoluta, a não ser para fatos isolados, o que existe é uma significação (que não foge ao contexto humano) que toma corpo referindo-se a uma

¹³⁹ CONDORCET. Op. cit., p.27

¹⁴⁰ Id. ibid., p.28 (grifos meus)

¹⁴¹ Ver CASSIRER, E. Op.cit., p.269

compreensão global. Não mais uma cronologia rigorosa que registra fatos e heróis muito bem escolhidos, porém uma tentativa de compreender e explorar o domínio da cultura e da civilização, onde não existe demarcações rígidas entre história e metahistória.

O historiador do dezoito toma partido e não é um ser abstrato, distante da sociedade da qual é membro encarregado de registrar e refletir seus progressos. A questão deve ser sempre colocada nas seguintes fórmulas: quem escreve a história? Com quais intenções? Para uso de quem? Uma preocupação assim esboçada permite o registro dos progressos do espírito humano a partir de uma perspectiva filosófica. Nesta direção, examino a seguir algumas das “filosofias da história”¹⁴², ligadas de uma forma ou de outra ao *Movimento das Luzes*, que buscam um sentido à história universal.

Para Bossuet os vetores que indicam esse sentido ainda permanecem aqueles retirados dos desígnios de Deus, criador e mantenedor do universo. A tradição cristã, estribada no dualismo neoplatônico, opõe o sensível ao inteligível, o natural ao sobrenatural. O ascetismo cristão não exige somente do indivíduo, chamado a sacrificar, em sua própria individualidade, a carne ao espírito, a riqueza material à vida eterna; ele se aplica também à existência coletiva, donde as finalidades materiais devem submeter-se à *Lei* sob o controle da Igreja. Com efeito, os valores políticos e econômicos, sociais e culturais, em sua relatividade, não podem ter significação em si mesmos, eles são desprovidos de bom *sens* se analisados de *per se*. A caminhada na sequência das épocas tem por objetivo descortinar os desígnios da Providência para o *resgate* da Humanidade. Tendo em vista que o homem não se explica por si mesmo, Bossuet, em sua filosofia da história, procura mostrar como a Vontade Divina orienta a caminhada humana. E assegura: excluir Deus da história é cair na soberba, é o caso de alguns filósofos. “Os libertinos (*les libertins*) declaram guerra à Providência Divina e não encontram nada mais forte contra ela do que a distribuição do bem e do mal que parece injusta e irregular pois não distingue entre os bons e os maus. É lá que se refugiam os ímpios, numa fortaleza inexpugnável de onde ousam lançar dardos à sabedoria que rege o mundo, falsamente convencidos, como estão, de que a aparente desordem das coisas humanas constitui prova contra ela.”¹⁴³ É possível encontrar uma “ordem” na desordem, uma lógica no caos. “Provamos, garante Bossuet, pela própria desordem, que existe uma ordem superior que chama tudo a si através de uma lei

¹⁴² Acerca do termo filosofia da história ver VOLTAIRE. *Essai sur les Moeurs*. (Introduction). Paris, Garnier, 1963

¹⁴³ BOSSUET. “Sermon sur la Providence.” In: *Sermons Choisis*. Paris, Librairie Garnier, 1922, p.142

imutável (...)”¹⁴⁴ Assim sendo, devemos entender este mundo como o reino de Deus, que Ele mesmo o regula e governa segundo leis imutáveis, agindo através de uma “celeste política” que rege a natureza e o homem, tanto na vida particular quanto nos grandes e memoráveis acontecimentos que decidem a sorte dos povos. Resta à humanidade submeter-se à Sabedoria maior, conformando-se à ordem de seus desígnios porque “se existe a arte de bem governar, existe também a de bem obedecer.”¹⁴⁵ Encontramos o modelo ideal de ação política. Deus fornece a devida sabedoria ao príncipe para saber conduzir os povos, bem como dá-lhes a inteligência para se deixarem conduzir. Junto à ciência maior através da qual o príncipe comanda, há uma outra, subalterna, que ensina também aos sujeitos a se tomarem “dignos instrumentos” da conduta superior e a relação entre essas duas ciências mantém o corpo de um Estado pela correspondência bem pensada entre Chefe e súditos.

A proposta política expressa por Bossuet tem implicações históricas. Imaginando o mundo como um Reino onde todo o comando permanece invariavelmente nas mãos do Eterno soberano, o padre convoca-nos a pensar com tranquilidade a história do Homem. A história aparece, para ele, na condição de esteira onde se desenrolam acontecimentos que fluem somente num rumo e, assim como um governante deve saber conduzir bem o seu povo, também Deus conduz de modo perfeito o seu rebanho, mesmo que “aparentemente” haja confusão e desequilíbrio no cenário da história. Quando isto acontece no espaço histórico é preciso que se ultrapasse a miopia humana e se encontre os verdadeiros desígnios que fluem subterraneamente, através dos fatos: “talvez, diz Bossuet, achareis no que parece confusão uma arte escondida, e se souberdes reconhecer o ponto, através do qual as coisas devem ser vistas, todas as desigualdades se retificarão e vereis sabedoria onde imagináveis a desordem.”¹⁴⁶

A idéia de uma “arte escondida” explica o que, aos nossos olhos, parece incompreensível. Existe uma Razão maior orientando a história de forma oculta, tornando-a coerente na incoerência, porque uma razão derivada não pode compreender *in totum* sua matriz. Permanece válido o princípio *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*. “Eis senhores, assevera Bossuet, um raciocínio digno do mais sábio dos homens: ele descobre no gênero humano uma extrema confusão, ele vê no resto do mundo uma ordem que o arrebatava, ele vê que não é possível a nossa natureza, a

¹⁴⁴ Id. *ibid.*

¹⁴⁵ Id. *ibid.*, p.144

¹⁴⁶ Id. *ibid.*, p.146

única feita por Deus à sua semelhança, ser abandonada à própria sorte. Assim, *convencido pela razão* que existe uma ordem entre os homens e testemunhando pela experiência que ela ainda não está estabelecida, ele conclui necessariamente: o homem tem alguma coisa a esperar. Está aqui, cristãos, todo o mistério do desígnio de Deus e a grande máxima do Estado da política do céu.¹⁴⁷

Quem acredita na Providência jamais cai no desespero e nas incertezas oriundas de uma história como uma construção unicamente humana. A história possui um complexo encadeamento de concatenações pragmáticas de causa e efeito que não deve estar atrelado a pormenores, com risco dos acontecimentos apresentarem-se como filhos do acaso. Para Bossuet, a relação entre sorte e destino é um desígnio orientado, cujo resultado último é preparado nas suas causas mais remotas e permanece oculto aos agentes humanos da história: “E por isso, sucede que todos os que governam se vêem sujeitos a uma força maior. Eles fazem mais ou menos o que pensam e os seus conselhos nunca deixaram de ter efeitos imprevistos. Nem são senhores das disposições que em épocas passadas foram orientadoras de grandes processos, nem podem prever o curso que tomarão no futuro; muito menos são capazes de o forçar (...) Alexandre não acreditou trabalhar para seus capitães nem mesmo em arruinar sua casa com suas conquistas. Quando Bruto inspirou o povo romano com um amor imenso pela liberdade, nunca pensou estar lançando em suas mentes os germes daquela licenciosidade infernal, pela qual a tirania que visava destruir viria um dia a ser restabelecida de uma forma ainda mais dura do que sob os Tarquínios. Quando Césares lisonjeavam os soldados, não tinham intenções de dar chefes aos seus sucessores e aos impérios. Numa palavra, não existe nenhum poder humano que não sirva, apesar de sua vontade, a desígnios alheios. Por conseguinte, tudo causa surpresa, considerando apenas causas particulares; e, no entanto, tudo ocorre dentro de uma progressão regular.”¹⁴⁸ Como se observa, Deus não precisa dar ciência de seus propósitos aos homens. Ele não se preocupa com a sua incompreensão, quanto ao rumo dos acontecimentos. O ocultamento faz parte da divindade. O mistério, o escondido, o obnubilado, compõem a natureza do ser divino, e a história, como sagrada, não poderia escapar à ausência de qualquer marca visível da Providência. Neste sentido, a história não se desassocia da fé, já que esta dispensa certezas objetivas, antes mesmo apoia-se na ausência delas, em riscos e expectativas

¹⁴⁷ Id. *ibid.*, p. 147 (grifos meus)

¹⁴⁸ BOSSUET. *Discours sur L'Histoire Universelle*. Paris, Hachette, 1898, p. 512 -13

naquilo que de um modo ou de outro resulta inacreditável. “Tomar a Providência inteligível e transparente *post factum* na história política do mundo é o que tentam os não-crentes, que dizem como o diabo a Jesus: ‘se és o filho de Deus, atira-te daí abaixo’ (Mat. 4:6).”¹⁴⁹

A preocupação filosófica de Bossuet reflete, apesar da intrínseca inspiração teológica, o ideal de uma época que se inquieta com o destino do homem histórico. Mesmo sendo criado, o ser humano tem um percurso no mundo que requer explicação. Daí, talvez, venha toda a preocupação histórica moderna: o homem tem um fim a ser atingido. Bossuet analisa o mundo sob uma perspectiva histórica e procura desvendar a lógica que rege a história, muitas vezes tumultuada, da humanidade e, diferente de outros discursos teológicos, a análise do padre evidencia a história política como lugar da batalha essencialmente humana.

Contrário ao pensamento de Bossuet, Voltaire rejeita a noção de Providência, esforçando-se por explicar racionalmente os fatos históricos sem a interferência de um plano oculto da divindade guiando os humanos. Uma história mítica, como a idealizada pelo padre, em nada contribui para o esclarecimento da humanidade porque “os que desenganam (*détrompent*) os homens são seus verdadeiros benfeitores.”¹⁵⁰ Com efeito, se os verdadeiros benfeitores da humanidade são os que lhe desenganam, falar da história de forma mítica não lhe traz nenhum benefício, pois em nada ajuda em sua autonomização. Pelo contrário, lhe prepara o sentimento para a aceitação dos desígnios já preestabelecidos. Uma história universal presa à mística sofre da mesma falha que uma filosofia subordinada à teologia: “falta-lhe o imprevisto”¹⁵¹ Ela já está feita, só resta seguir-lhe. Uma visão religiosa do mundo prende a história à rota de um caminho inapelável, eliminando qualquer possibilidade de desvio; é o que acontece no *Discours sur L'Histoire Universelle*, onde Bossuet, por estar preso à orientação pétrea de uma história sagrada, faz cortes propositais em fatos importantes, esquece outros e abusa da exaltação ao povo ocidental (cristão): “O ilustre Bossuet que no seu *Discours* sobre uma parte da *História universal* apreendeu-lhe o verdadeiro sentido, ao menos no que ele diz acerca do império romano, detêm-se no entanto em Carlos Magno. (...) Este eloquente escritor, referindo uma palavra sobre os árabes, que fundaram tão poderoso império e uma religião florescente, não os trata a não ser como um dilúvio de bárbaros

¹⁴⁹ LÖWITZ, Karl. *O Sentido da História*. Trad. de Maria Georgina Segurado. Lisboa, Edições 70, 1991, p.145

¹⁵⁰ VOLTAIRE. *Essai sur les Moeurs*. Paris, Garnier, 1963, T I, p.126

¹⁵¹ POMEAU, René. “Introduction” aux *Essai sur les Moeurs*. Ed. cit., p.XXIX

(*déluge de barbares*). Ele parece ter escrito unicamente para insinuar que tudo foi feito no mundo tendo em vista a nação judia; se Deus deu o império da Ásia aos babilônicos, foi para punir os judeus; se Deus fez reinar Cyrus, foi para os vingar, se Deus enviou os Romanos, isto foi ainda para castigá-los. Tudo isto pode ser, mas as grandezas de Cyrus e dos Romanos têm ainda outras causas.¹⁵²

A interpretação de Bossuet estaria, portanto, viciada pelo recorte privilegiado da história cristã em que o progresso não é impulsionado por um trabalho livre dos homens, mas resulta de um ditame do Ser Supremo. É certo que Voltaire fala de um “encadeamento fatal de causas que conduz os homens”¹⁵³ ou mesmo de uma “fatal e invisível destinação pela qual o Ser Supremo conduz todos os acontecimentos do universo.”¹⁵⁴ Todavia parece-nos que o *encadeamento fatal das causas* ou o *Ser Supremo* comandante da *destinação invisível* não possuem a mesma dimensão na história que tem a *Providência* dos escritos de Bossuet. Antes mesmo, parecem um auxílio retórico, irônico e paradoxal para descrever a riqueza concreta da história passada e de sua própria época. Em Voltaire, se existe a presença divina entre os homens ela permanece divina, isto é, não ultrapassa a atitude humana no comando dos eventos orientados pela razão. A filosofia voltaireana não se preocupa tanto em saber se há interferência, ou não, da Providência nos acontecimentos históricos. A sua grande inovação reside na mudança de abordagem com implicações metodológicas para o estudo da história.

Mais do que uma divergência, o autor do *Essai* instala uma nova metodologia, a qual é apreciada *en philosophe*¹⁵⁵. A história é agora colocada como problema e não como dogmática com características de uma aquisição definitiva. O problema histórico é o de compreender o mundo atual: “começemos por examinar se o globo que nós habitamos era outrora tal como é hoje.”¹⁵⁶ Esta atitude não significa apenas um olhar para o passado pela ótica cronológica. Diz Voltaire no prefácio ao *Essai sur les Moeurs*: “o alvo deste trabalho não é o de saber em qual ano um príncipe indigno de ser conhecido sucederá um príncipe numa nação grosseira. Se conseguirmos ter a infelicidade de colocar em sua cabeça a sucessão cronológica de todas as dinastias,

¹⁵² VOLTAIRE. Op. cit., p.196

¹⁵³ Id. ibid., p.794 (T.II)

¹⁵⁴ Id. ibid., p.832 (T.I)

¹⁵⁵ “Vós quereis que os filósofos tivessem escrito a história antiga porque vós quereis lê-la *en philosophe*. Vós procurais somente verdades úteis e não encontras senão inúteis erros. Esforçando-nos para conjuntamente esclarecermo-nos, tentaremos desenterrar alguns monumentos preciosos sob as ruínas dos séculos.”(Id. ibid., p. 3 T.I)

¹⁵⁶ Id. ibid.

unicamente teremos palavras. Ao contrário, é preciso conhecer as grandes ações dos soberanos que têm conseguido tornar seus povos melhores e mais felizes, de outra forma podemos ignorar o vulgar dos reis, que só pode sobrecarregar a memória”¹⁵⁷ O historiador não deve se preocupar com detalhes frívolos que funcionam como perfumaria na construção das imagens dos grandes personagens históricos. Estes, aliás, devem se apresentar no registro histórico balizados pelo critério político da contribuição para a felicidade e o bem-estar dos povos. Encher a memória com detalhes vulgares em nada contribui para a consciência política dos povos. Pelo contrário, eles a dissipam e distraem-na. Escrevendo um ensaio sobre os costumes, Voltaire lhes dá um novo sentido, tornando-os objeto da atenção filosófica e histórica. Ambas remontam às idéias das quais partem. Nesta direção, a partir dos costumes, é possível “penetrar” o *espírito dos homens* e deslocar as lentes da história do seu aspecto epifenomênico enfocando o gênero humano propriamente dito: “É ao gênero humano que se necessita prestar atenção na história: é aí que cada escritor pode certamente dizer *homo sum*; no entanto a maior parte dos historiadores tem descrito as batalhas.”¹⁵⁸

Os homens são mais importantes que as revoluções dinásticas, e o seu caminho pela história parece obedecer uma ordem que os anima em secreto: “vemos um amor à ordem que anima em segredo o gênero humano e que tem prevenido sua ruína total.”¹⁵⁹ Isto nada tem a ver com um plano divino de boa disposição. Na verdade, o ordenamento de que fala Voltaire “é uma das forças da natureza.”¹⁶⁰ Introduzindo esta última nos planos da história, o filósofo separa história e mito. A física entra como parâmetro para escapar à fábula. “O que não está na natureza não é jamais verdadeiro.”¹⁶¹ Ora, se a história tem um compromisso com a verdade, o historiador e o físico podem legitimamente ser comparados, as verdades de um como as do outro opõem-se paralelamente ao mito: “Só admitimos na física o que é provado e na história o que possui a mais alta possibilidade de reconhecimento.”¹⁶² O trabalho do historiador é percebido por Voltaire como da mesma natureza que o do físico: a vocação para descobrir as leis que regem o emaranhado muitas vezes confuso dos fenômenos. Essas leis não possuem qualquer estreitamento com a Providência. “Devemos

¹⁵⁷ Id. *ibid.*, p.195 (T.I)

¹⁵⁸ Id. *ibid.*, p.781 (T.I) ver sobre o novo sentido dado por Voltaire à história POMEAU,R. Op. cit., p. XXXIV

¹⁵⁹ Id. *ibid.*, p.808 (T.II)

¹⁶⁰ Id. *ibid.* Antecipando Kant, Voltaire traça uma idéia da natureza orientadora da história. O filósofo francês não parece defender a noção de um plano oculto da natureza guiando os homens para um *endzweck*, no entanto, Voltaire prefere utilizar a expressão “amor à ordem” e “força da natureza”.

¹⁶¹ Id. *ibid.*, p.42 (T.I)

renunciar, tanto no conhecimento histórico quanto nas ciências da natureza às ingenuidades da teleologia.”¹⁶³, observa Cassirer comentando Voltaire. Decerto, este último percebe o louvor da teleologia em Bossuet que empregou a história de causas finais. A historiografia sob um aspecto mais crítico(entenda-se centrada na física) deve, de modo diferente, libertar-se daquelas causas e reconduzir a história às empíricas. A historiografia deve nesse aspecto prestar à história o mesmo serviço que os matemáticos prestam às ciências da natureza.

O esquema de análise, portanto, é uma idéia de história fundamentada num parâmetro estritamente racional, onde se minimiza o espaço dedicado aos “fatos pelos fatos”, valendo a necessidade de pensá-los num ordenamento que atribua à história um sentido. Isto, com a credibilidade no progresso, é o que vale. Certamente o *Essai sur les Moeurs* representa a proposta de associação entre filosofia e história porque, como insiste Voltaire, o filósofo pode escrevê-la com mais liberdade pois não tem pátria nem facção. Aqui a inspiração vem de Bayle: “Todos os que conhecem as leis da História estarão de acordo em que um historiador, se quiser cumprir fielmente suas funções, deve despojar-se do espírito de adulação e do espírito de maledicência e colocar-se o mais possível na posição de um estóico, a quem nenhuma paixão agita. Insensível a todo o resto, só deve estar atento para os interesses da verdade, sacrificando a essa o ressentimento de uma injúria, a lembrança de um benefício e até mesmo o amor da pátria. Deve esquecer que está num certo país, que foi instruído numa certa comunhão, que é devedor de gratidão a este ou àquele, que tais e tais são seus progenitores ou seus amigos. *Um historiador, enquanto no exercício de sua função, é como Melquisedeque, sem pai, sem mãe e sem genealogia.* Se lhe perguntarem donde veio, deverá responder: não sou francês, nem alemão, nem inglês ou espanhol; sou habitante do mundo; não estou a serviço do imperador, nem do rei de França, mas somente a serviço da verdade; essa é a minha única rainha, só a ela prestei juramento de obediência.”¹⁶⁴ Sendo assim, a história só deve ser tocada com “mãos limpas”. O seu relato não deve ser enlameado pelo preconceito nem desfigurado por nenhuma

¹⁶² Id. *ibid.*, p. 203 (T.I)

¹⁶³ CASSIRER, E. Op. cit., p.294

¹⁶⁴ BAYLE. *Projet d'un dictionnaire critique* Artigo “Usson”. Roterdã, 1692. Cit. por CASSIRER, E. Op. cit., p. 281. (grifos meus). No que diz respeito à necessidade do historiador despir-se do espírito de adulação, a advertência já aparece em Tácito: “Entretanto, a prosperidade e os reveses da antiga república romana foram relatados por ilustres escritores e não faltaram bons talentos para descrever a época de Augusto até o dia em que o crescimento da adulação os estragou.” In: TACITE. Op. cit., p.5. Em outro lugar o autor reprova a adulação presentes nos escritos de história, porque ela está atrelada ao servilismo. Ver TACITE. *Histoires*. Trad. de Henri Goelzer. Paris, “Les Belles Lettres”, 1938, p.4 (Livro I,1) (Edição Bilingue)

parcialidade confessional ou mesmo oficial. O historiador não deve preocupar-se em recolher uma multidão de fatos que se eclipsam mutuamente, porém reunir os principais e os mais reconhecidos que possam guiar o leitor e fazê-lo julgar por si mesmo a extinção, o renascimento e os progressos do espírito humano. “Este método”, instrui Voltaire, “o único que me parece conveniente à história geral, foi imediatamente aceito pelo filósofo(Hume) que escreveu a história particular da Inglaterra.”¹⁶⁵

Hume aparece na pena de Voltaire como exemplo do historiador-filósofo, um verdadeiro Melquisedeque que não parece ter maiores parentescos nem mesmo com a idéia vigente de se fazer historiografia ilustrada, visto não ceder ao fascínio do progresso que garante um devir gradual e orientado, um aprimoramento da espécie humana. A idéia de história humeana atribui a diferença entre as culturas à diversidade das circunstâncias, as quais favorecem um ou outro aspecto dos atos humanos em detrimento de outros. A política retira seus resultados segundo as combinações realizadas com tais forças. Hume situa-se de forma oposta à idéia segundo a qual a humanidade seria diferente em cada época. Ele admite existir uma grande uniformidade entre as ações dos homens em todas as nações e idades. A natureza humana permanece sempre a mesma em seus princípios e operações. *Os mesmos motivos sempre produzem as mesmas ações. Os mesmos acontecimentos seguem-se às mesmas causas.* “A ambição, a mesquinhez, o amor-próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público: estas paixões, misturadas em vários graus e distribuídas através da sociedade, têm sido desde o começo do mundo e continuam a ser a origem de todas as ações e empreendimentos já observados entre os homens. Quereis conhecer os sentimentos, inclinações e o curso da vida dos gregos e romanos? Estudai bem a índole e as ações dos franceses e ingleses: não podereis enganar-vos muito se deslocardes para os primeiros a *maioria* das observações que tiverdes feito acerca dos últimos.”¹⁶⁶ O que restaria então à História? Qual a sua utilidade?

Essa pergunta é extremamente significativa. Talvez estejamos diante da grande questão filosófica dirigida pelo século XVIII ao estudo da marcha da humanidade. Útil é aquilo que tem seu valor não em si mesmo, mas enquanto meio de um fim julgado bom: “Chamamos bom (útil (*das Nützliche*)) algo que apraz somente como meio.”¹⁶⁷ Em

¹⁶⁵ VOLTAIRE. Op. cit., p.906 (T.II)

¹⁶⁶ HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Chicago, William Benton Publisher, 1952, p.479, (Seção VIII, parte 1) (Encyclopaedia Britannica)

¹⁶⁷ KANT, I. *K.U.* #4 ; Trad., p. 52

oposição aos fins espirituais(verdade, justiça, beleza, etc.), o útil serve à vida ou à felicidade. Ele é o objeto cuja a existência liga-se, para nós, à idéia de nossa conservação ou bem-estar. Não é por acaso que Voltaire diz ser preciso conhecer as grandes ações dos soberanos que tornaram seus povos melhores e *mais felizes*. O restante, o vulgar dos reis, apenas sobrecarrega a memória. O útil é, portanto, sempre tomado no seu sentido objetivo. De um homem que se defronta com a eficácia dos meios num empreendimento, ou com os efeitos de um regime por ele seguido, dizemos que ele os *crê* útil , não que eles *lhe são* úteis. Meios e efeitos, neste sentido, não têm valor em si mesmos. Só o adquire quando colocados a serviço da utilidade, e da felicidade dela decorrente.

Voltemos então ao pensamento de Hume e à resposta da questão crucial acima formulada. Parece que a história resultaria de uma vida espiritual à qual faltariam os poderes propriamente sintéticos, que ultrapassam o indivíduo e cujas manifestações lógicas, éticas e religiosas não possuem com os instintos nenhuma diferença qualitativa. O princípio de coesão desta vida espiritual, a associação, tem um resultado totalmente mecânico, pois a humanidade é mais ou menos a mesma em todas as épocas e lugares, “de modo que a História nada tem de novo ou de estranho para nos informar neste aspecto. Sua principal utilidade é descobrir os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando homens em todas as variedades de circunstâncias e situações fornecendo-nos materiais para nossas observações sobre os móveis habituais da ação e da conduta humana.”¹⁶⁸ A história, neste sentido, torna-se menos um campo de certezas do que um terreno de experimentos. Só há uma certeza: o homem quer felicidade. Nas várias tentativas, acertos e erros, ensaios, a humanidade acumula conhecimentos úteis para o devir. A história, por conseguinte, é um espelho onde podemos ver refletidos os diversos momentos “da ação e conduta humanas “. Escreve Hume, “esses registros de guerras, intrigas, facções e revoluções são uma coleção de experimentos pelos quais o filósofo político ou moral fixa os princípios da sua ciência, assim como o filósofo físico ou natural toma conhecimento da natureza das plantas, minerais e outros objetos exteriores pelos experimentos que faz a seu respeito.”¹⁶⁹ A comparação entre história e física é mais uma vez retomada. O *Essai* de Voltaire, também coloca a natureza como fonte de critério de verdade pois, como já

¹⁶⁸ HUME, D. Op. cit., p.479 Ver também GOLDSTEIN, I. Die empiristische Geschichtsauffassung David Hume. Leipzig, 1903, p.54 -55. Trad. de Henri Berr. Revue de Synthèse, 1904, p. 135-136

¹⁶⁹ HUME, D. Op. cit., p.479

vimos, o que não está na natureza não é jamais verdadeiro. Hume segue a mesma via: "se quisermos destruir qualquer falsificação em História, não há argumento mais convincente do que provar que as ações atribuídas a uma pessoa qualquer opõem-se diretamente ao curso da natureza e que não há motivos humanos que, em tais circunstâncias, pudessem induzi-la a uma tal conduta."¹⁷⁰

Apesar de crer na força da natureza, Hume afasta-se do esquema História/Natureza tal como o entendiam os ilustrados de sua época. Quando o filósofo manda seguir a natureza esta última é descrita através da metáfora teatral: "O mundo que habitamos é um grande teatro cuja maquinaria está oculta aos nossos olhos; não vemos os primeiros motores, ignoramos as causas dos acontecimentos; incessantemente ameaçados por mil desgraças, falta-nos sempre a inteligência para prevê-las ou o poder para afastá-las; flutuamos continuamente entre a vida e a morte, entre a doença e a saúde, entre a abundância e a penúria. Causas secretas derramam sobre a raça humana estes bens e estes males; agem a maior parte das vezes quando menos esperamos, e o seu modo de agir é mistério."¹⁷¹ Destrinchemos a noção humeana de causa e efeito e entenderemos melhor o binômio História/Natureza tal como formulado pelo filósofo.

É preciso observar um ponto importante: todos os argumentos relativos à existência baseiam-se na relação de causa e efeito. O nosso conhecimento desse nexos deriva inteiramente da experiência e todas as nossas conclusões experimentais partem do suposto de que o futuro será conforme ao passado. Por isso, tentar provar esta última suposição por meios de argumentos prováveis, ou seja, argumentos relativos à existência, pensa Hume, é girar num círculo vicioso. Quanto à experiência passada, pode-se admitir: ela fornece informações diretas e certas apenas sobre os objetos precisos e o período exato de tempo de que se teve conhecimento. Mas por que estender essa experiência aos tempos futuros e a outros objetos que, tanto quanto nos é dado saber, podem ser semelhantes apenas na aparência? A consequência não se assemelha a um absoluto necessário, deve-se reconhecer que trata-se de algo deduzido pela mente o que chamamos de "conexão necessária". A relação entre causa e efeito não possui nada que a justifique. Tomemos como exemplo a nossa alma; ela

¹⁷⁰ Id. *ibid.*

¹⁷¹ HUME, D. citado por HAZARD, Paul. *O Pensamento Europeu no Século XVIII*. Trad. de Carlos Grifo Babo. Lisboa, Presença, 1974, p.110 (Tomo II). A metáfora utilizada por Fontenelle é novamente retomada. Ver FONTENELLE, Op. cit. Acerca da utilização de tal metáfora não só nos séculos XVII e XVIII mas também em outros períodos, ver CURTIUS, E. R. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. (Cap. Metáforas Teatrais). Trad. de Teodoro Cabral. Rio de Janeiro, INL, 1957, p.144 e segs.

contêm sensações presentes e impressões-recorências às quais chamamos idéias. O nosso poder limita-se a associar estas sensações e estas idéias: associando-as, pressupomos entre elas relações lógicas, de cuja existência real, não temos garantia. Transformamos indevidamente em lei de causalidade o que apenas é uma sucessão no tempo. A causa é um objeto tão proximamente seguido por outro, que a presença do primeiro nos faz pensar o segundo; mas, entre ambos, não podemos afirmar uma conjunção necessária. “É forçoso admitir, por certo, que a natureza nos tem mantido à distância de todos os seus segredos, concedendo-nos somente o conhecimento de algumas qualidades superficiais dos objetos, enquanto nos nega a visão dos poderes e princípios de que esses objetos dependem completamente. Nossos sentidos nos informam sobre a cor, o peso e a consistência do pão, mas nem os sentidos e nem a razão nunca poderão dizer-nos quais são as qualidades que o tomam adequado à alimentação e sustento de um corpo humano.”¹⁷² Sendo assim, torna-se bastante difícil continuarmos pensando as noções de “natureza e suas leis”. A primeira, apresenta-se como uma grande desconhecida. A segunda é só aparência que tenta interpretar poderes e princípios inatingíveis pela razão. Difícil, também, é conceber a história como um caminhar contínuo que obedece à lei do progresso inexorável.

Todas as inferências derivadas da experiência, por conseguinte, são efeitos do costume e não do raciocínio. O hábito é o grande guia da vida humana. Ele é o princípio único que torna a experiência útil para nós e nos leva a esperar, no futuro, uma série de acontecimentos semelhantes aos ocorridos no passado. Sem o hábito, afirma Hume, ignoraríamos completamente toda questão de fato além do que está imediatamente presente à memória ou aos sentidos. Jamais saberíamos como adequar os meios aos fins ou como utilizar os nossos poderes naturais para produzir um efeito qualquer. Seria o fim imediato de toda a ação, assim como da maior parte da vida especulativa. Em verdade, é a experiência que forma a base primária de nossas inferências e conclusões. Por isso, toda crença numa questão de fato ou de existência real deriva de algum objeto presente à memória ou aos sentidos e de um nexu habitual entre esse objeto e algum outro. A história, conseqüentemente deve obedecer os critérios acima expostos, caso queira legitimamente ser reconhecida como ramo do conhecimento confiável: “Aprendemos da história os acontecimentos dos tempos passados; mas para isso é preciso perlmstrar os volumes em que estão contidos esses conhecimentos e transportar nossas inferências de uma fonte para outra, até chegarmos às testemunhas oculares e

¹⁷² HUME, D. “Seção IV, parte II”. *An Enquiry...* Loc. cit., p.461

espectadores desses eventos distantes. Em resumo, se não nos baseamos em algum fato presente à memória ou aos sentidos, nossos raciocínios serão puramente hipotéticos; e, como quer que os elos particulares se ligassem uns aos outros, a cadeia toda de inferência não teria nada que a sustentasse, nem poderíamos nós, por meio dela, atingir o conhecimento de qualquer existência real. Se vos perguntar porque acreditais num fato particular que estais relatando, deveis dar-me alguma razão disso; e essa razão será algum outro fato ligado a ele. Mas, como não podeis proceder desse modo até o infinito(*in infinitum*), deveis terminar em algum fato que esteja presente em vossa memória ou em vossos sentidos; ou então admitir que vossa crença não tem nenhum fundamento.¹⁷³

Uma vez convencidos de que nada mais sabemos sobre qualquer espécie de causação além do simples nexos constante dos objetos, e da conseqüente inferência mental de um para outro, é impossível dizer que se possa penetrar no sentido dos acontecimentos e descobrir, nele, o plano geral. Antes mesmo de tentar definir as grandes linhas norteadoras da história, Hume prefere ater-se ao seu grande manancial concreto e proceder com mais cautela ao traçar a história a fim de não assinalar causas que nunca existiram e reduzir aquilo que é apenas contingente a princípios estáveis e universais. Estudar o livro da história significa recolher preciosos ensinamentos para entender o homem em sua trajetória no mundo, sem pretender vasculhar causas obscuras e impenetráveis que ordenariam secretamente o universo e a humanidade: "Com efeito, nada é mais agradável ao espírito que transportar-se aos séculos mais recuados, a fim de contemplar a sociedade humana em sua infância, fazendo de suas fraquezas experiências para suas forças, elevando-se lentamente às artes e às ciências; ver a política, a retórica e tudo aquilo que contribui para a beleza e a doçura da vida refinando-se gradualmente e tendendo à perfeição; observar o nascimento, os progressos, a decadência e a queda dos mais florescentes impérios, as virtudes que os engrandeceram e os vícios que os levaram à ruína. Em resumo, ver todos os homens desde o começo dos tempos passarem diante de nossos olhos, revestidos de suas cores naturais sem qualquer daqueles disfarces que, durante suas vidas, tanto desconcertaram o julgamento dos espectadores. Onde encontrar um espetáculo tão

¹⁷³ Id. *ibid.*, "Seção V, parte I.", p.466

magnífico, tão variado, tão interessante? Onde encontrar um prazer sensível ou mesmo um prazer da imaginação comparável a este?"¹⁷⁴

Quem contempla os diferentes períodos pode observar as mudanças pelas quais passam os usos, costumes e opiniões da espécie humana. Todavia, a história política acrescenta outra lição: "na história política se verifica uma uniformidade muito superior à da história do saber e da ciência, é que as guerras, as negociações e a política de uma época se assemelham às de uma outra mais do que o gosto, o gênio e os princípios especulativos. O interesse e a ambição, a honra e a vergonha, a amizade e a hostilidade, a gratidão e a vingança são os motores primeiros de todas as disputas políticas, e essas paixões são de natureza extremamente obstinada e intratável, quando comparadas com os sentimentos e com o intelecto, que facilmente variam conforme a educação e o exemplo. Os godos eram muito mais inferiores aos romanos em gosto e em ciência do que em coragem e virtude."¹⁷⁵

Como se observa, a história política é movida por princípios ou sentimentos que parecem não mudar. O interesse, a ambição, a vingança, etc., surgem em todos os momentos nos quais os homens enfrentam-se na disputa pelo poder e pelo comando. O gosto, o gênio e os princípios especulativos, ao contrário, encontram-se mais ligados à mudança, ao progresso. Com isso, verificamos que a história humana não se apresenta de modo uniforme, orientada por uma razão que, agindo subterraneamente, daria homogeneidade aos acontecimentos. Quando Hume fala de uma "tendência à perfeição" ou, mesmo, de um elevar-se lentamente, é à história do saber e da ciência que ele está se referindo. O filósofo, todavia, coloca-se também frente ao limite próprio das culturas nacionais (com suas vicissitudes particulares) e verifica que, em se tratando da história política, a uniformidade entre as diferentes épocas é maior. Se, por um lado, a humanidade progride nas artes e na ciência, independentemente dos episódios locais, por outro ela está sempre às voltas com as mesmas paixões políticas. Com isto Hume foge do primitivismo, que exalta as origens e denuncia uma decadência contínua, e, ao mesmo tempo, esquiva-se de uma crença numa perfectibilidade indefinida, fato que lhe confere uma posição *sui generis* nas "Lumières".

¹⁷⁴ HUME, D. "L'Etude de L'Histoire". In: Essais Politiques. Traduction française anonyme publié à Londres en 1788. Reproduction: Paris, Vrin, 1972, p.85-86

¹⁷⁵ HUME, D. "Da Eloquência". In: Ensaio Morais, Políticos e Literários. Trad. de João Paulo Monteiro e Armando M. D'Oliveira. São Paulo, Victor Civita, 1980, p.307 (Coleção "Os Pensadores")

As vantagens que podemos usufruir do estudo histórico podem ser reduzidas a três pontos: ele deleita o espírito, aperfeiçoa o julgamento e educa a virtude.¹⁷⁶ A filosofia humeana não está preocupada em ser um repositório das ações divinas guiando a humanidade, nem está a serviço de uma grande causa: "A história de Hume não trabalha para a teologia, como a de Bossuet, nem para uma razão militante e triunfante, como Voltaire. Ela apresenta-se como um inventário de possibilidades e eventualidades, em número indefinido, que permite à natureza humana desenvolver seus meios e fins."¹⁷⁷ Se para as damas¹⁷⁸ a descoberta da variedade da experiência histórica é fonte de satisfação que se basta a si própria, o filósofo nela encontra a confirmação de suas induções e conjecturas sobre a realidade humana. Contrária ao pressuposto racionalista que subordina a história ao serviço de uma causa específica, a visão empirista, considerando o domínio histórico um campo de aplicação para a antropologia e a moral, não restringe a percepção dos acontecimentos históricos e consequentemente do homem. É neste sentido que a história "é o mais instrutivo dos conhecimentos"¹⁷⁹ e "a porta de entrada para várias ciências"¹⁸⁰, inclusive para a filosofia, que utiliza a história como campo experimental onde se pode verificar ou não a eficácia da ordem cultural, política e social.

Essa experimentação terá significado especial para o movimento da *Aufklärung*: percebendo-se como um momento especial da história, ele convoca a humanidade a uma nova reflexão acerca de suas possibilidades e potencialidades. A cultura, a política e a sociedade, passam a ser encaradas sob o ponto de vista histórico, e acredita-se nas luzes humanas desenvolvidas e impulsionadas pela educação. Esta também é uma época de crítica, na qual, a liberdade de pensamento é propagada e exercida: muitos se posicionam a favor dos *ideais esclarecidos*, permitindo-se, contudo, divergências e experimentações. É uma época que, em vários momentos, se distancia da homogeneidade, mas possui na história seu grande referencial de análise.

¹⁷⁶ HUME, D. *L'Étude de L'Histoire*. Loc. cit., p.85

¹⁷⁷ GUSDORF, G. *L'Avènement des Sciences Humaines au Siècle des Lumières*. Paris, Payot, 1973, p.487

¹⁷⁸ Cf. HUME, D. *L'Étude de L'Histoire*. Loc.cit., p.81

¹⁷⁹ Id. *ibid.*, p.86

¹⁸⁰ Id. *ibid.*, p.87

CAPÍTULO II: Kant e a Modernidade: *Was ist Aufklärung?*

1. Luz e Sombras

Luz, imagem tão antiga quanto o mundo. De modo preciso esta figura foi acolhida pelo Século XVIII para definir uma época que, pela primeira vez, escolhe o seu próprio nome: « Eis-nos num século que tornar-se-á dia a dia mais esclarecido (*éclairé*), de sorte que todos os séculos precedentes não passarão de trevas se a ele comparado. »¹ O testemunho de Bayle pode indicar como a metáfora da luz foi utilizada: como oposição. A claridade, a luz, o dia, opõe-se à treva, à noite, à obscuridade, à sombra. Os homens são cegos ou esclarecidos. Segundo Wieland, só pode verdadeiramente responder à questão *O que são as Luzes?*, « todo aquele que mediante um par de olhos, aprendeu a reconhecer aonde está a diferença entre o *claro* e o *escuro*; entre a *luz* e a *treva*. Na obscuridade, ou bem não se vê nada, ou ao menos não tão claro como para poder reconhecer devidamente os objetos e diferenciá-los uns dos outros. Logo se faça luz, as coisas se aclaram, fazem-se visíveis e podem ser distinguidas uma das outras; sem embargo, para tanto são necessárias duas coisas: 1) que haja luz suficiente, 2) e aquele que tenha que ver não seja nem cego, nem icterico, nem por qualquer outra razão esteja impedido de poder ou não querer ver. »² Existem

¹ Cf. BAYLE, P. (1684). Cit. por LÉON, Antoine. *La Révolution Française et l'Éducation Technique*. Paris, Société des Études Robespierristes, 1968, p.17. Apesar das diferenças entre a *Aufklärung* e as *Lumières*, autores ligados aos dois movimentos estão aqui reunidos, tendo em vista uma tentativa (nem sempre possível, devido à sua complexidade) de expor alguns prismas significativos, comuns à cultura ilustrada. Isto não anula suas divergências. A respeito, ver: BELAVAL, Yvon. *L' Aufklärung a Contre-Lumières*. In: Archives de Philosophie, T. 42, Cahier 4, octobre-décembre, 1979; GUSDORF, G. *L'Europe Protestante au Siècle des Lumières*. In: Dix-huitième Siècle, n° 17, 1985.

² WIELAND, Ch. M. *Ein paar Goldkörner aus-Maculatur oder Sechs Antworten auf sechs Fragen*. In: Der Teutsche Merkur vom Jahre 1789, vol. 66, april, p.97. Trad. de A.Maestre e J. Romagosa. Madrid, Tecnos, 1989, p. 45 (Grifos meus)

três possibilidades de não enxergar com nitidez o mundo e as coisas diante da « luz suficiente »: ou a própria natureza oferece obstáculo (por meio de uma deficiência, como a cegueira), ou o próprio homem está impedido de ver por causa de um *obstáculo* alheio à sua vontade ou, ainda, e mais desastroso, ele não quer ver a luz. Transposto, este cenário funciona perfeitamente para a mentalidade esclarecida do Século XVIII. Segundo ela, quem se recusa a receber a dádiva da *luz* é tido à conta de fraco, « supersticioso, falso e mal ». Estar fora das *Luzes*, não está incluído entre os usufrutuários dos benefícios trazidos pelo progresso delas advindo, é uma espécie de orfandade: « Iluminados, eis o que eram os filhos do século (...) Antes deles, os homens tinham errado porque viviam imersos na *escuridão*, porque tinham sido obrigados a permanecer nas trevas, das névoas da ignorância, das nuvens que escondiam a estrada reta; haviam tido uma venda a cobrir-lhes os olhos. *Os pais tinham sido cegos, mas os seus descendentes seriam os filhos da luz.* »³

O simbolismo do claro e do escuro, da cegueira e da visão é tradicional. Depois de Platão, os raios luminosos atravessaram os séculos para alimentar a patrística cristã, a teologia medieval ou mesmo as utopias do Renascimento. Contudo, as *luzes* do Século XVIII revestem-se de particularidades que as distinguem da metáfora da luz utilizada em outras épocas. Elas trazem consigo um poder crítico e polêmico, podendo ser descrito como uma espécie de coragem, uma audácia contra a preguiça (de não querer ver) e a covardia, mantenedoras dos homens sob o julgo do obscurantismo. O tempo é de mostrar a noite na qual peregrinaram os covardes, como algo pesado e que traz para a humanidade os seus piores males, a saber, a superstição⁴, o argumento da autoridade, a estupidez dogmática, a intolerância e o despotismo, fieis companheiros das instituições e das fórmulas intelectuais anteriores. Estamos diante de um *novo tempo*, de « uma revolta filosófica que, na sua negação do negativo, produz uma renovação axiológica. Para recomeçar é preciso destruir. »⁵ Neste ponto, articulam-se revolução política e filosófica e, por conseguinte, a eficácia das *Luzes*.

Segundo P.Francastel, podemos encontrar três sentidos para a expressão *luzes*. Ela pode significar o que esclarece o espírito, o que torna visível algo antes obscurecido: ela nomeia as luzes da razão. Ela também pode dizer da capacidade

³ HAZARD, Paul. *O Pensamento Europeu no Século XVIII*. (Vol. I) Trad. de Carlos G. Babo. Lisboa, Presença, 1974, p.49-50 (Grifos meus)

⁴ «As trevas formam sempre a palavra de ordem de todos os místicos para seduzir, através de uma obscuridade combinada, aqueles que estão em busca do tesouro da sabedoria» In: KANT, I. *Anthrop.* # 5; Trad., p.24

intelectual natural ou adquirida. Por fim, ela é o emblema de um século, o Século das Luzes, um estágio da civilização, um nível de conhecimento alcançado. No entanto, no singular, a palavra luz foi utilizada de maneira absoluta como na frase de Voltaire: *la lumière se communique de tous côtés*. Prevaleceu este último sentido quando a ele se acrescenta um valor histórico.⁶ Assim como a luz, que pode expandir-se, irradiar-se por todos os lados, porém guardando o seu centro nela própria, a razão humana é o centro dela mesma, ou seja, ela não admite outra referência. Neste sentido, o *Século das Luzes* significa dizer o século exaltador da razão, o próprio saber, enquanto constituinte da razão e suscetível de um progresso infinito, contra a noite da ignorância, dos preconceitos e superstições. Para o Século XVIII a “razão” não é exatamente a que foi invocada por Boileau no século anterior (*Art poétique*) como guardiã da justeza do discurso e da qualidade da rima (« au joug de la raison sans peine elle fléchit... »). Também não é a elogiada por Molière (*Le Misanthrope*) e que ilustra a sabedoria comedida de Philinte (« La parfaite raison fuit toute extrémité... »)⁷. Ela é a razão crítica, desmascaradora do erro e implementadora da verdade, aquela em particular, cujas regras ensinou Descartes : « as luzes caracterizam menos uma época da história cultural que uma corrente racionalista do século XVIII. »⁸

O *Século da Razão, das Luzes, da Filosofia*. Trinômio perfeito, como evidenciam os escritos da época: « A razão é para o filósofo o que a graça significa para o cristão. A graça determina o cristão a agir; a razão determina o filósofo. »⁹ As luzes oriundas da razão clarificam os caminhos do filósofo, também constituindo-se enquanto sinônimo de filosofia: “*Philosophie des Lumières*”. De certo poder-se-ia objetar: a filosofia não é propriamente originária do século XVIII, muito menos da França. Com efeito, os ilustrados reconhecem este fato, pois se há uma certeza no « progressos do espírito humano » é porque houve um ponto de partida, “os Antigos”. Antes da obscuridade Média houve um século erudito, o das *belles-lettres* e da filosofia. Esta história « é naturalmente ligada à do pequeno número de grandes gênios, cujas obras contribuíram

⁵ GOYARD-FABRE, S. *Les Lumières ont-elles préparé la Revolution?* In: Cahiers de Philosophie Politique et Juridique, n°16, 1989, p.27

⁶ Cf. FRANCASTEL, P. « L’Esthétique des Lumières. » In: FRANCASTEL, P. (org.) *Utopie et Institutions au XVIIIe. Siècle. Le Pragmatisme des Lumières*. Paris, École Pratique des Hautes Études, 1963, p. 334

⁷ Cf. RENAUD, J. *La Littérature Française du XVIIIe. Siècle*. Paris, Armand Colin, 1994, p.15

⁸ FRANCASTEL, P. Op. cit., p.335

⁹ DUMARSAIS. Article « Philosophie ». In: *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, par une société des gens de lettres*. New York, Pergamon Press, 1969. Réimpr. de l’ed. de Paris, Briasson, 1751-1776, 5 vols.

para espargir (*répandre*) a luz entre os homens.»¹⁰ A contribuição dos Antigos é importante, reconhece-se. Apesar do período nebuloso da Idade Média, no qual « o exame aprofundado da natureza e o grande estudo do homem foram substituídos por milhares de questões frívolas acerca de seres abstratos e metafísicos (...) » só podendo gerar « a superstição nascida da ignorância e que a reproduz por sua vez »¹¹, a filosofia progride, avança. Ela se reencontra e supera os « tempos tenebrosos »¹² nas obras de Bacon, Descartes, Newton, Locke e Leibniz. O espírito humano se purifica pouco a pouco dos preconceitos ancestrais, a escolástica e a teologia recuam e enfim a filosofia se estabelece: « A filosofia, formadora do gosto dominante de nosso século, a julgar pelos progressos que ela fez entre nós, quer recuperar o tempo perdido e se vingar de uma espécie de desprezo a ela atribuída por nossos pais. »¹³ E acrescenta d'Alembert: « o século de Demétrius sucedeu imediatamente o de Demóstenes, o século de Lucanius, e de Sêneca, o de Cícero e de Virgílio e o nosso o de Luís XIV. »¹⁴

Progresso por vezes enxertado de uma concepção aparentemente cíclica da história: o sistema de d'Alembert é composto de épocas de sombras e de momentos luminosos, quer dizer, os grandes séculos da civilização. O Século XVIII aparece como o resultado provisório do desenvolvimento das consciências, digno herdeiro dos antigos « séculos filosóficos », mas também como o momento de triunfo sobre a noite dos primeiros instantes de nossa era. Talvez isto se deva a uma particularidade do século, a sua forma de fazer filosofia. O filósofo esclarecido vê mais longe porque não se afasta da natureza, nem tampouco do grande estudo do homem (desta feita atrelado ao mundo, ativo socialmente). Estudando o homem, o filósofo estuda a si mesmo. O espírito filosófico, por isso, é um espírito de observação e de justeza que relaciona tudo aos verdadeiros princípios. Mas não é somente o espírito que o filósofo cultiva, ele dirige mais adiante sua atenção e seu apuro. Com isso, a filosofia (*e le philosophe, bien sûr*) reveste-se de um poder, as vezes podendo parecer frio e tranquilo porque a

¹⁰ D'ALEMBERT. *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*. Ed. cit., p. 124

¹¹ Id. *ibid.*, p. 126

¹² Id. *ibid.*, p. 125. A idéia de que as luzes vencem as trevas, ou seja, a razão e a sabedoria vencem a ignorância, contagia todo o século XVIII. Toda a área da atividade humana torna-se porta-voz deste discurso, inclusive a arte. Um bom exemplo é *Die Zauberflöte*, de Mozart. Nesta ópera monumental a rivalidade luz/sombra é o argumento principal. A noite (*Königin der Nacht*) representa sempre uma ameaça contra os objetivos esclarecidos da sabedoria e da virtude, contudo, o triunfo final é da luz (*Zarastro*) : « Die düstre Nacht verscheucht der Glanz des Sonne. » (II Ato, cena 18). São os acordes em mi bemol de uma glória luminosa que se anuncia. Ainda a esse respeito ver STAROBINSKI, J. *Pouvoir et Lumières dans « La Flûte Enchantée »*. In: *Dix-huitième Siècle*, n° 10, 1978

¹³ Id. *ibid.*, p. 152

¹⁴ Id. *ibid.*, p. 157

satisfação por ele procurada é um sentimento uniforme. « A invenção e o uso de um novo método de filosofar, espécie de entusiasmo acompanhando as descobertas, certa elevação das idéias que produz em nós o espetáculo do universo; todas estas causas deviam excitar nos espíritos uma fermentação viva. Esta, por sua vez, agindo por todos os lados devido à sua natureza, se faz portadora de uma sorte de violência contra tudo o que lhe obstaculariza, como um rio a romper seus diques. »¹⁵ Especialmente considerado pelo novo método de filosofar, o homem não é mais um monstro vivendo nos abismos marinhos ou no interior de uma floresta. As suas estritas necessidades vitais lhe remetem ao intercâmbio com outras necessidades e não importa em qual estado ele possa se encontrar, suas carências e seu bem-estar o conduzem para a vida em sociedade. Assim, a razão exige que ele conheça, estude e trabalhe a fim de adquirir as qualidades sociais.

« Nosso filósofo não acredita estar em exílio no mundo, ele não crê, tampouco, estar em país inimigo; ele quer gozar, como sábio organizador (*en sage économe*), os bens oferecidos pela natureza; ele quer encontrar o prazer convívio com os outros e, para isso, é preciso não afastar-se dos que a sorte trouxe para junto dele ou dos que ele escolheu para viver. Ele, então, encontra ao mesmo tempo o que lhe convém: *c'est un honnête homme qui veut plaire e se rendre utile.* »¹⁶ As luzes da filosofia não abandonam o mundo para se tomarem úteis. Pelo contrário, elas procuram no mundo as explicações próprias para tornar a vida humana compreensível e organizável. A sua expansão, por conseguinte, é inevitável. O mundo, mais e mais, deve se tornar *claro* ao homem. Assim, uma possível recaída nas *sombras infelizes* torna-se cada vez mais remota e a *felicidade, luminosa*, um alvo cada vez mais próximo.

¹⁵ D'ALEMBERT. *Essai sur les Éléments de Philosophie*. Paris, Fayard, 1986, p. 11. A violência que porta a filosofia, a filosofia que porta a violência. Aqui talvez vejamos já anunciado o tema da filosofia da violência tratado por Hegel. A este respeito, ver HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*. Parágrafo 433. In: *Werke*, (Vol. 10). Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986

¹⁶ DUMARSAIS. Loc. cit.

2. O século XVIII e sua suposta unidade

Teria sido o século XVIII unânime quanto à *felicidade luminosa* e às *sombras infelizes*? Podemos falar mesmo de uma *Europa das Luzes* ou de um *Século das Luzes*? O adjetivo “*luzes*” pôde qualificar uniformemente toda uma época?

« As denominações atribuídas aos grandes momentos da história são raramente inocentes. »¹⁷ A idéia de século, por exemplo, não é tão clara e distinta como pode -se pensar. Antes mesmo ela traduz uma comodidade, pois opera uma delimitação imposta pela história e abre um campo, talvez provisório, à pesquisa e ao trabalho intelectual. No entanto, este provisório não é inocente, nem tampouco despretensioso. Nenhuma datação é despretensiosa, ainda menos o estabelecimento de uma periodização. Na verdade, mais do que uma exigência prévia a todo o estudo, a periodização é a linha condutora orientando, de modo decisivo, o estudo futuro a partir do momento em que fornece as primeiras ferramentas teóricas das quais ela mesma tem necessidade. Quais são as exigências, portanto, visadas pela idéia de *Século das Luzes*? Os próprios princípios que o movimento intelectual das *Luzes* quis expandir, exigia a noção coesa de século. A razão é a mesma em todo o lugar, ela é universal, seu uso está fora de todo fim particular. Logo, é preciso trabalhar com noções as mais amplas possíveis, começando inclusive pela autodenominação *Século das Luzes*.

Já se disse, e importa não esquecer: o « século » não tem, historicamente falando, uma duração uniforme de cem anos, mas designa toda uma época marcada por características cuja data e duração variam segundo o lugar e o tempo. Em nome da rigidez no estabelecimento dos períodos perdemos de vista o mosaico dos costumes, dos dialetos, das religiões, das seitas, enfim das culturas da « Europa do Século XVIII ». Um indício do exposto está na própria nomenclatura, os nomes *Enlightenment*, *Lumières*, *Aufklärung*, *Iluminismo*, etc, não são traduzíveis exatamente um pelo outro¹⁸. Utilizar os termos *Lumières*, *Aufklärung*, *Enlightenment* para designar de maneira global o século XVIII europeu, é tomar as partes pelo todo. Uma tal figura de retórica privilegia um aspecto entre outros e tende a lançar no esquecimento os que não obtiveram a prioridade. Assim, diz Gusdorf, « encontra-se falseada toda apreciação de conjunto

¹⁷ GUSDORF, G. *Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières*. Paris, Payot, 1976, p.39

¹⁸ Sobre as nuances próprias a cada nomenclatura, consultar: WYTRZENS, Gunter. *Sur la Sémantique de l'Aufklärung en Allemagne, en Autriche et dans les Pays Slaves non Russes*. In: FRANCASTEL, Pierre. (org.) *Utopie et Institutions au XVIIIe. Siècle. Le Pragmatisme des Lumières*. Paris, École Pratique des Hautes

concernente ao período considerado. Temos o direito de nos servir dos vocábulos em análise, mas sob a condição de aplicá-los a um movimento particular no contexto da época. »¹⁹ Se as *Luzes*, antes de tudo, são uma palavra de ordem, num combate, a expressão *Século das Luzes*, utilizada para nomear o conjunto de um período, arrisca monolitizar o que foi uma realidade ativa, atribuindo uma importância exclusiva à uma só das facetas dentre tantas outras formadoras do complexo cultural da época. Sem enumerar as consequências (muitas vezes desastrosas) desta exclusividade, reconhecemos, no entanto que o Século XVIII, de elemento puramente quantitativo (delimitação metodológica), transforma-se em designação de qualidade, de momento pleno, sob o signo de uma revolução intelectual. O que nos leva a pensar, com Belaval, os riscos de determinadas abstrações: « (...) a abstração é perigosa quando cria entidades de uma só peça - Ortodoxia, Pietismo, *Aufklärung*, Europa, etc. -, ela permanece insensível às evoluções semânticas; ela apaga as diferenças. Ora, logo as 'luzes' se opõem ao 'tirano', logo elas lhe servem, o totalitarismo de Pombal impõe seu *Iluminismo*, como em Berlim, Frederico II sua tolerância (...) »²⁰

Não é difícil encontrar, reunidos sob a mesma rubrica, sob a mesma palavra de ordem, Fontenelle e Voltaire, d'Alembert, d'Holbach, Helvétius, Turgot e Condorcet. Sim, eles professam uma filosofia da história contínua, orientada para o bem-estar geral, o abandono de todas as superstições, a tolerância, a justiça para todos, um reconhecimento e consagração do homem. Eles acreditam: a investigação intelectual, a filosofia e a ciência assumem uma tarefa predominante no cenário cultural, elas acionam as mais seguras interpretações dos valores morais e espirituais. O devir histórico projeta-se na apoteose do homem, liberado de todos os entraves, numa humanidade que será enfim dona de seu destino. Contudo, mais do que uma reunião espontânea, autores tão diversos estão assim agrupados porque metas grandiosas precisam da coesão mínima para serem alcançadas. Tais metas começam a se formar no seio da intelectualidade ilustrada, a qual busca estabelecer uma harmonia entre objetivos e pensamentos, e têm endereço certo: formar a opinião pública contra a paralisia e as trevas do passado. Uma das manifestações mais explícitas dessa ideologia²¹ é o *Discours Préliminaire* da Enciclopédia. Ele representa a síntese das

Études, 1963 ; BARIDON, Michel. *Lumières et Enlightenment. Faux Parallèle ou Vraie Dynamique du Mouvement Philosophique?* In: *Dix-huitième Siècle*, n° 10, 1978.

¹⁹ GUSDORF, G. Op. cit., p. 39

²⁰ BELAVAL, Yvon. *Qu'est-ce que les Lumières?* In: *Dix-huitième Siècle*, n° 10, 1978. p. 12

²¹ O termo é empregado por Gusdorf para esse contexto. Ver GUSDORF, G. Op. cit., p.40

perspectivas de um século « que se crê destinado a mudar as leis em todos os gêneros e a fazer justiça »²²; Trata-se de um documento da própria luz a qual ressurge após um « grande intervalo de ignorância »²³ e instaura a « regeneração das idéias ». Inegavelmente a eficácia das *Luzes* deve muito a d'Alembert. Na sua pena, bem como na dos *enciclopedistas*, a noção de *Século das Luzes* é usada enquanto arma, máquina de guerra. « D'Alembert, com e entre outros, inventa o Século XVIII. »²⁴

Se o Século XVIII é um artifício, situar a totalidade dos seus artesãos franceses sob um modelo tipo Fontenelle - Condorcet, o querer encontrar uma *Aufklärung* uniformemente situada na linha de pensamento partindo de Thomasius e chegando até Kant, é tarefa inviável, porque o trabalho mais minucioso com os textos prova o contrário. O que entender, então, por *Século XVIII*, *Lumières*, *Aufklärung* ? Como definir uma época, se « nenhuma época está satisfeita com sua época »²⁵, segundo afirma Richter em pleno debate romântico, discutindo as pretensões monolíticas do *Zeitgeist*? Como encarar afirmações do gênero: « A civilização do Século XVIII é assaz original », ou mesmo « Europa das Luzes » e « A Civilização da Europa das Luzes »²⁶. A fim de tentar escapar « dos perigos das grandes generalizações », é preferível reconhecer a heterogeneidade do Século XVIII, o que não implica recusar a continuidade exigida pela pesquisa histórica, e encarar seus grandes temas como hipóteses de trabalho e não como uma essência daquele movimento. Embora reconheçamos com Husserl alguns de seus aspectos mais notáveis: « o século autodenominado o século filosófico, atingiu os mais vastos domínios, se entusiasmou pela filosofia e por todas as ciências particulares enquanto ramificações dela. Além disso, o fervor e o impulso em direção à cultura, o zelo pela reforma filosófica da educação e do conjunto das formas sociais e políticas da humanidade, fazem da época das Luzes, se frequentemente depreciada, também uma época digna de ser honrada. »²⁷ Contudo, não é propósito deste trabalho nem depreciar, nem elogiar, mas entender. Sobretudo entender como a eficácia da palavra de ordem *Luzes* e todas as suas consequências restam ainda presentes entre nós e a qual necessidade podem elas responder no domínio da história e da educação.

²² D'ALEMBERT. *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*. Ed. cit., p. 128

²³ Id. *ibid.*, p. 125

²⁴ CHARTIER, Pierre. *Le Dix-huitième Siècle existe-t-il ?* In: *Dix-huitième Siècle*, n°5, 1973, p.44

²⁵ RICHTER, Jean-Paul. *Vorschule der Aesthetik*. 1804, V, 21. Werke, hgg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, I, Bd. XI, 1935, p.70 Citado por GUSDORF, G. Op. cit., p.25

²⁶ Todas as expressões são de CHAUNU, Pierre. *La Civilisation de l'Europe des Lumières*. Paris, Arthaud, 1971

²⁷ HUSSERL, E. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*. Trad. de Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p.15.

3. Was ist Aufklärung?

Ao redigir o artigo « É aconselhável não mais sancionar o matrimônio pela religião? », o pastor e *Popularphilosoph* Johann Friedrich Zöllner, por certo, não imaginou o desencadeamento de uma vultosa literatura cuja repercussão se estende até hoje. Este é um escrito que ataca o espírito laico da *Aufklärung*. Segundo o autor, ele se dirige contra « os que, consagrando seus esforços para ruir as bases da moralidade, minimizam o valor da religião e confundem as cabeças e os corações dos homens, sob o pretexto de os esclarecer (*unter dem Namen der Aufklärung*). »²⁸ Zöllner, como se interrompesse sua pena a propósito de uma questão « quase desprezível », acrescenta em nota: « Was ist Aufklärung? Esta questão é quase tão importante como esta outra: o que é a verdade?, e deverá primeiramente ser respondida antes de se começar a esclarecer (*aufzuklären*). E todavia eu ainda não encontrei em nenhum lugar uma resposta! »²⁹ Tratam-se de questionamentos lançados pelos *Popularphilosophen* quanto ao uso da razão. Eles produziram de imediato duas respostas: em setembro (1784) a de Mendelssohn, *Über die Frage: was heisst aufklären?*, e, em dezembro, a de Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

O século tem necessidade de respostas a perguntas urgentes de intelectuais que buscam ao máximo caracterizar a sua época. Esta ânsia obedece às exigências de um período que pretende se definir a partir de referências próprias. Voltaire já enunciara no *Précis du Siècle de Louis XV*: « É certo, o conhecimento da natureza, o espírito céptico acerca das fábulas antigas honorificadas com o título de histórias, a *sã metafísica* separada das impertinências da escola, são fruto deste século, no qual a razão se aprimorou. »³⁰ Ainda no mesmo sentido, afirma d'Alembert: « Nosso século é chamado

²⁸ ZÖLLNER, J.F. Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sanktionieren? In: *Berlinische Monatsschrift*, dezembro, III, 1783, p. 116

²⁹ Id. *ibid.*

³⁰ Citado por RENAUD, J. *Op. cit.*, p.8

por excelência o século da filosofia. »³¹ Estamos em presença de um momento singular da história das idéias, cujos contemporâneos dão o vivo testemunho de se encontrarem numa época especial onde « se respeita os homens que exercem um domínio sobre os espíritos pela força da verdade e não aos que fazem escravos pela violência, bem como aos que conhecem o Universo e não aos seus desfiguradores. »³² Contra a violência e a escravidão, os ilustrados afirmam o poder da verdade, uma força imanente ao homem, enquanto razão, único guia e norma. « A modernidade não pode e não quer continuar a buscar em outras épocas os critérios para a sua orientação, *ela tem de criar em si própria* as normas pelas quais se guia. »³³ Os « novos tempos » vêm-se a si próprios a partir da óptica de uma « hipersensibilidade », ativada ao menor sinal de retorno a valores do passado como escravidão e violência, superstição e sombra. A aurora deve brilhar, agora, indefinidamente: « com esta magnífica aurora, diz Hegel, atingimos o último estágio da história, o nosso mundo, os nossos dias. »³⁴ Tarefa precisa do presente: tendo em vista a perspectiva dos « novos dias », o presente compreende a si próprio como atualidade da época mais recente e deve encarar, daqui por diante, como uma espécie de renovação incessante, a ruptura que esses novos tempos levaram a cabo com o passado. Portanto, a auto-definição é antes de tudo uma *démarche* funcionando por oposição, como demonstra d'Alembert no *Discours Préliminaire* ao distinguir o « nosso século », cujos méritos ele enfatiza, em relação « aos dos séculos precedentes ».

Em resumo, nos encontramos face a um processo de ordem cultural, que tomou consciência de si mesmo ao se nominar, ao se posicionar em relação ao seu passado e diante do seu futuro, determinando as operações a serem efetuadas no seu próprio presente. Como diz Foucault³⁵: a « época das Luzes » é a primeira época a se autônominar e em lugar de simplesmente se caracterizar, de acordo com a tradição, como um período de decadência ou de prosperidade, de esplendor ou de miséria, se identifica por meio de certo acontecimento que marca a história geral do pensamento da razão e do saber e no interior da qual ela tem um papel a desempenhar. Ela formula sua própria divisa, seu próprio preceito e diz o que ela própria tem a fazer, tanto em

³¹ D'ALEMBERT. *Essai...* Ed Fayard, p. 10

³² VOLTAIRE. *Lettres Philosophiques*. (Deuxième Lettre). Paris, Gallimard, 1986, p.82

³³ HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Loc. cit., p. 16

³⁴ HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Werke, 12. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1970, p. 524

³⁵ FOUCAULT, M. *Premier cours de l'année 1983: Was ist Aufklärung?* In: Magazine Littéraire, n°207, 1984, p. 36

relação à história geral do pensamento, como a seu presente e às formas de consciência, de saber, de ignorância, de ilusão nas quais ela sabe reconhecer sua situação histórica.

Was ist Aufklärung³⁶ ? « *Aufklärung* é a saída do homem de seu estado de menoridade, do qual ele próprio é responsável. »³⁷ A pergunta de Zöllner obterá várias tentativas de respostas de boa parte da filosofia alemã moderna (Mendelssohn, Lessing, Herder, Fichte, Schelling, Hegel, etc.). Se, em alguns casos, ela não lhe dedica uma resposta direta, no entanto lhe consagra volumosas meditações por ter o pastor colocado em pauta um tema que até os nossos dias suscita grandes debates: o uso da razão. A resposta de Kant, todavia, de certa forma se diferencia das demais: *Aufklärung* é uma saída (*Ausgang*). Ela é propriamente um momento especial da história presente, embora se contraponha a um passado de menoridade, e coloque como meta um futuro autônomo. *Aufklärung* é saída, é passagem. Se, de modo incontestável, o homem está ligado ao seu passado, assim como direcionado a um futuro, é no presente que ele precisa se situar para poder posicionar-se frente a ambos.

Não há outra referência a não ser o próprio homem. Ele é o responsável por sua estagnação. Kant não procura uma causa fora da humanidade para discutir o momento singular da *Aufklärung*. Ele estabelece, antes, uma antropologia da *Aufklärung*: como momento presente³⁸ que se desdobrará, pois toda saída é saída de algum « lugar » para um outro, ela tem no homem a sua referência principal ao responsabilizá-lo por sua história. Além de responsável, porque dotado de razão face ao conhecimento, é sobretudo como ser moral que o homem faz-se responsável pelo mundo. A natureza

³⁶ *Aufklärung*, termo que encontramos somente tarde no século XVIII, exatamente na metade do século. (Cf. OELMÜLLER, Willi. *Aufklärung*. In: *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*. München, Kösel Verlag, 1973, p. 141. Ver também do mesmo autor, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beitrag zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*. Frankfurt, 1968.) Antes de se « tornar um grande nome », *Aufklärung* entra muito tarde nos dicionários; segundo o *Wörterbuch der Deutschen Sprache* o termo é « novum » (Cf. *Wörterbuch der Deutschen Sprache*. Bd. I Braunschweig, 1807, p.237). Em 1727 o adjetivo *aufgeklärt* aparece pela primeira vez na obra de Brockes (*Sammlung irdischer Vergnügen in Gott*) e, apesar do seu emprego distanciar-se do substantivo *Aufklärung*, podemos considerar o ponto de partida como o mesmo para ambos (Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. I. Basel/Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, 1971, p. 620). O que se deve enfatizar é que a palavra *Aufklärung* aparece no mesmo rastro dos seus « correspondentes » (*Lumières, Enlightenment, Iluminismo*, etc.), como escolhida para designar « os novos tempos alemães »: ela marca a presença de uma época, a época da Razão (*Zeitalter der Vernunft*) e ao mesmo tempo o começo de uma nova época na história da liberdade (*Freiheitsgeschichte*). (Cf. OELMÜLLER, W. Op. cit., p.141-42)

³⁷ KANT, I. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Ak, Bd VIII, p.35

³⁸ « No texto sobre a *Aufklärung*, a questão diz respeito à pura atualidade. Ele (Kant) não procura compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma totalização (*achèvement*) futura. » FOUCAULT, M. *Ou'est-ce que les Lumières?* In: *Magazine Littéraire*, n° 309, avril 1993, p. 64

humana não lhe é doada, ao contrário, ela é construída a partir de um processo, no qual não há espaço para conjecturas além do humano.

« A *menoridade* é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a tutela de outrem. O homem é o próprio responsável desta menoridade se a sua causa não reside numa insuficiência do entendimento, mas na insuficiência de decisão e de coragem de *servir-se de si mesmo sem a tutela de outrem*. »³⁹ Surgem aqui, dois constituintes da *Aufklärung*, o político e o já mencionado aspecto antropológico. Neste último, Kant mostra as insuficiências humanas, a falta de coragem e indecisão, fraquezas das disposições morais inevitavelmente atreladas à covardia e à preguiça⁴⁰, causas que levam ao estado de menoridade: nele, a vontade aceita a autoridade de outrem no entendimento. Se o homem é dominado, esta dominação é voluntária. Ela acontece porque lhe falta força (coragem) para lutar contra os seus pendores com as armas oferecidas pela razão e, com isso, *sair* da tutela dos que pensam em seu lugar, tornar-se enfim um homem das *Luzes*: « Ser um homem das *Luzes* (*aufgeklärt*), quer dizer, pensar por si próprio, procurar em si mesmo, isto é, nos princípios, a suprema pedra de toque da verdade do meu julgamento »⁴¹

« *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu *próprio* entendimento! Eis a divisa da *Aufklärung*. A preguiça e a covardia são as causas pelas quais os homens em grande parte, após a natureza os ter há muito libertado da tutela alheia (*naturaliter maiores*), continuam, no entanto, voluntariamente menores durante toda a vida; e também porque a outros se torna tão fácil constituírem-se em seus tutores. »⁴² É preciso ousar para ser livre. Almejar à sabedoria libertadora implica coragem, é preciso não se deixar abater pelas dificuldades. Por isso Kant repete Horácio: « *Dimidium facti, qui coepit, habet : sapere aude, incipe...* »⁴³ Quando a preguiça e a covardia se instalam, é a razão a primeira a ser embotada. O medo, advindo das fraquezas mencionadas, desencoraja e obstaculariza a liberdade: « A coragem, por sua vez, é a alma guardando seu controle, para encarregar-se do perigo após a reflexão. »⁴⁴ Contudo, como entender o fato de, mesmo liberta pela natureza, a maior parte dos homens

³⁹ KANT, I. Op. cit., p. 35

⁴⁰ Ver KANT, I. *Anthrop.* # 87; Trad., p. 127

⁴¹ KANT, I. *Ref.* 6204, Ak V, p.488

⁴² KANT, I. *Was ist Aufklärung?* p. 35

⁴³ HORACE. *Épître* II, livre I: *Ad Lollium*, vers 40. In: *Oeuvres d'Horace* en latin et en français avec des remarques critiques et historiques par Monsieur Dacier, Amsterdam, 1727, T. VIII. Acerca da evolução da divisa *Sapere aude!*, ver: VENTURI, Franco. *Europe des Lumières: Recherches sur le 18e. Siècle*. Paris, La Haya, 1971, p. 35 à 47

permanece como servos voluntários? Por que lhes falta força, coragem para travar uma batalha contra suas más inclinações, para assumir sua autonomia sem precisar do concurso alheio? É necessário observar a menoridade tal como a entende Kant. Ela está conforme a sua antropologia: o homem é propenso ao mal. O homem é por natureza mau.⁴⁵ A natureza do homem não é, aqui, sua natureza sensível, esta, em si mesmo, inocente. O mal não está inscrito num instinto perverso; se assim o fosse, o mal seria mecanicamente determinante, ele seria estranho à ordem ética. A natureza é o fundamento subjetivo do uso que faz o homem de sua liberdade, cuja atuação precede todo ato sensível. Kant utiliza a palavra natureza, porque a possibilidade de escolher ou de recusar a lei moral caracteriza a espécie humana, esta possibilidade é, nela, inata. O erro e o mérito não diz da natureza, mas do homem como autor de atos livres.⁴⁶

Em segundo lugar, ainda tentando responder às questões acima, é possível vislumbrar dois aspectos da vontade, na antropologia kantiana. Mesmo se o pendor para o mal obstaculariza a razão humana, existe ainda um outro elemento a ser considerado: a própria razão pode despertar a coragem.⁴⁷ Este aspecto é compreensível somente se entendermos a razão como passível de ser educada: « A razão numa criatura é a faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e seus projetos não conhecem limites. Porém ela não atua instintivamente, pelo contrário, ela precisa de tentativas, de exercício e aprendizagem para avançar de modo gradual de um estágio do conhecimento para outro. »⁴⁸ O bom uso da razão, isto é, a razão educada, pode despertar no homem a coragem adormecida em germe. Apesar de em certos momentos ela lhe faltar, o homem, através da razão esclarecida (ou seja, educada), pode ver despertada a coragem. E assim se estabelece uma "dialética da coragem": a educação da razão reforça, a cada conquista, a ousadia do saber. Por sua vez, a coragem impulsiona a razão a querer e a ousar mais. Por conseguinte, o homem torna-se livre. Mesmo a liberdade humana é passível de educação. Ela não se efetiva de um dia para o outro, nem tampouco é um presente dos céus. A liberdade integra um processo do qual ela é seu próprio fundamento. Há que ser livre para servir-se convenientemente das próprias forças, na liberdade. « As primeiras tentativas serão, por certo, grosseiras, ligadas até

⁴⁴ KANT, I. *Anthrop.* # 77; Trad., p. 112

⁴⁵ Ver: KANT, I. *Religion.*, p. 27 e segs.

⁴⁶ KANT, I. *Anthrop.* # 8; Trad., p.29

⁴⁷ Cf. Id. *ibid.* # 77; Trad., p.113

⁴⁸ KANT, I. *Idee.* 2a. Proposição

ordinariamente a um estado mais perigoso e mais arriscado do que quando se estava sob a tutela, mas também sob os cuidados de outro; contudo, nunca se amadureceu de outro modo para a razão, a não ser por meio dos próprios esforços (que alguém deve realizar na liberdade). »⁴⁹

As tentativas de usar a liberdade, em sentido próprio, podem ser impedidas por elementos « simples » e cotidianos: o livro fazendo as vezes do meu entendimento, o diretor espiritual fazendo as vezes da minha consciência ou, mesmo, o médico decidindo por qual dieta eu devo seguir. Esses elementos relativamente simples, são perigosos porque, através deles, se dispensa o esforço. Não é forçoso pensar, quando posso simplesmente pagar. Outros se encarregarão de fazer por mim o meu trabalho.⁵⁰ É mais fácil ser menor. A maioria dos homens considera difícil a passagem à maioridade, por isso, de bom grado, os tutores tomam para si a sua guarda e lhe impedem de ensaiar de modo autônomo a utilização de seu entendimento, isto é, pensar por si mesmo.

Se o conceito de menoridade está de acordo com a perspectiva antropológica kantiana, a sua idéia de maioridade encontra-se intimamente ligada à crítica da razão através do nexo entre razão e entendimento. Assumir sua autonomia, renunciar aos tutores, servir-se de seu próprio entendimento sem a interferência de outrem, é reconhecer que o entendimento não conhece outro guia a não ser a faculdade dos princípios, ou seja, a razão: « *Pensar por si mesmo (Selbstdenken)* significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima que recomenda pensar por si mesmo é a *Aufklärung*. Não lhe pertencem tantas coisas como imaginam os que situam a *Aufklärung* nos conhecimentos; pois ela é antes um princípio negativo no uso de sua faculdade de conhecer e, muitas vezes, quem é enormemente rico de conhecimentos é muito menos esclarecido (*aufgeklärt*) no uso dos mesmos »⁵¹ E acrescenta Kant: « Servir-se de sua própria razão quer dizer apenas que em tudo aquilo a ser admitido deve-se também perguntar: será possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a

⁴⁹ KANT, I. *Religion*., p. 189-90 (tradução modificada)

⁵⁰ Cf. KANT, I. *Was ist Aufklärung*. p.35 O trabalho, na antropologia kantiana, funciona como poderoso antídoto contra a preguiça que impede o homem de pensar por si mesmo e de ser, portanto, livre: « o homem é o único animal que deve trabalhar. » (*Pädagogik*. p.471; Trad., p.110) Por isso é da mais alta importância que as crianças aprendam a trabalhar (Cf. id. *ibid.*) Mais uma vez assinalamos a relação estreita entre liberdade e educação. A propósito do tema trabalho e educação em Kant, ver SANTOS, Edmilson Menezes. *Considerações sobre alguns prismas de Educação e Trabalho em Kant e Marx*. Unicamp, tese de mestrado, 1991

⁵¹ KANT, I. *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* Ak., Bd. VIII, 146-47

regra que se segue do que se admita? Qualquer um pode realizar consigo mesmo esse exame e verá bem depressa desaparecerem a superstição e o devaneio (...)»⁵² O homem é um *Vernunftwesen*, o seu ser é a razão. Por isso, ele é o seu próprio tutor. Ser racional significa governar a si mesmo, ser autônomo e independente de toda a direção estrangeira. Para tanto, não é necessário um número excessivo de conhecimentos, mas a razão deve ser utilizada. É possível encontrar grande número de eruditos sem o estatuto de *esclarecidos*. Seu entendimento é submisso à orientação de outrem e ele não sabe utilizar os seus conhecimentos de maneira independente. *Aufklärung* não é sinônimo de erudição. «A erudição (*Gelehrsamkeit*) é essencialmente apenas o conjunto das disciplinas *históricas*.»⁵³ O conjunto dos conhecimentos, de *per si*, não é um obstáculo ao esclarecimento, na verdade o perigo encontra-se na forma como ele é transmitido. Com frequência, os conhecimentos aumentam a nossa dependência e a nossa menoridade, porque foram impostos à memória⁵⁴, sem que a reflexão pudesse assimilá-los ou, como na maioria dos casos, eles não contribuem para a emancipação do homem pois vêm carregados de pré-julgamentos, de guias de orientação de todos os gêneros. As *Luzes* presas somente à acumulação de conhecimento, falha no seu objetivo moral⁵⁵.

O *ilustrado* não confunde história e erudição, antes de mais nada ele diferencia bem os dois campos. Neste aspecto Kant está em comum acordo com sua época. Siga-se o testemunho bastante significativo, para o bom entendimento desta diferenciação, e o porquê dos eruditos estarem classificados como adeptos de uma forma de saber: “Os momentos são tão preciosos e a vida dos homens é tão curta que eles deveriam empregá-la apenas para *aprender a verdade*. Todo mundo a procura: não existe escritor que não se vanglorie de ensinar a encontrá-la. No entanto, nós estamos ainda cercados de todo gênero de monumentos consagrados ao erro. Eu não falo apenas destas

⁵² Id. *ibid*.

⁵³ KANT, I. *KpV*: Da Dialética da Razão Pura na Determinação do Conceito do Soberano Bem, item VII; Trad., p. 157 Neste ponto Kant está de acordo com a *Frühaufklärung* alemã. Segundo Christian Thomasius, o erudito é aquele que conhece um pequeno número de verdades, que ele sabe aplicar de forma útil aos outros e do qual ele sabe deduzir outras verdades, sempre apoiado no adágio popular segundo o qual o mundo é repleto de ilusões. Ele pode então expor confortavelmente aos outros tanto suas próprias verdades ou suas ilusões, sem delas fazer a menor diferença. O erudito é um homem que deve perseverar para ter um entendimento aperfeiçoado. (Ver *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*. Olms, Hildesheim, 1968, p.76)

⁵⁴ Acerca do tema memória ver KANT, I. *Über Pädagogik*. p.472 e segs. ; Trad. p. 113 e segs., também *Anthrop.* #34 ; Trad. 58 e 59

⁵⁵ “As *Luzes* não consistem numa acumulação de conhecimentos inertes; nem erudição, nem mesmo somente ciências matemáticas, mas formação do espírito, cultura interior, formam uma nova relação com a verdade.” MUGLIONI, J-M. Op. cit., 169. A esse respeito ver também GRELL, Chantal. *L'Histoire, entre Érudition et Philosophie: étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*. Paris, PUF, 1993, p.19 e segs.

brochuras levianas, produzidas e sustentadas pelo ócio; penso nestas graves compilações recolhidas por pessoas respeitáveis, nestes romances plenos de erudição, os quais tomamos a conta de histórias. Eu tenho em vista estes enormes compêndios de obscuridades repugnantes, de anedotas pueris, de falsas cronologias, que durante tão longo tempo baniram a razão da literatura, e cujo gosto não está ainda completamente destruído. Segundo os teólogos não existem escritores mais fecundos a não ser os compiladores e especialistas em Antiguidade (*antiquaires*). A cronologia, em suas mãos, é uma fonte inesgotável de conjecturas, disputas, querelas as vezes grosseiras e de obras sempre entediantes. A Antiguidade torna-se para eles um campo fértil, onde eles vão ceifar laboriosamente algumas verdades e muitas mentiras. Delas, eles se tomam os proprietários absolutos: por pouco que se queira examinar os títulos de suas propriedades, uma guerra cruel se estabelece. Uma desconfiança prudente, torna-se um pirronismo perigoso. Eles esgotam um homem de bom senso com citações. Eles abarrotam-no para atacar a razão como os Titãs das fábulas empilham montanhas para desviar os deuses... Um leitor que tenha coragem de vencer o tédio desta profunda e inútil erudição, encontrar-se-á mais fatigado porém não mais instruído do que antes.”⁵⁶

Entre os vários pontos possíveis de serem notados, um interessa sobretudo. A erudição é criticada por querer impor a verdade, trazendo a heteronomia. Como frisa Linguet, o homem deve empregar o seu tempo em busca da verdade, para “aprender a verdade”. O sentido de “aprender”, aqui, é o elemento crucial. Aprender a verdade dá a idéia de um processo individual, que, embora recolha na história elementos para a sua composição, resulta de uma plena autonomia de busca. Os manuais e os compêndios são criticados por trazerem uma verdade entediante e mofada, porque imposta. A Antiguidade, e outros períodos, ao invés de campos férteis de investigação, tornam-se celeiros aprovisionados de dogmas. A razão, desta maneira, se vê embotada e o processo livre de aprendizagem é comprometido em vista de uma pré-formação imposta e exterior. Ser racional e autônomo, o homem não pode confiar só no seu lado mnemônico, pois ele pode lhe trair. A desconfiança dos ilustrados com respeito à erudição, estimuladora só da memória, une-se à sua insistência em separá-la da filosofia e da história. Informação não é igual a conhecimento e saber não é sinônimo de estocagem. O pensamento ilustrado assume o verdadeiro como fundado somente pela razão, sujeito à prova, à dúvida, à crítica.

⁵⁶ LINGUET, S.N.H. *Histoire du siècle d’Alexandre*. 2ª. Edição, Amsterdam, 1769, p.23-26

Só as verdades do entendimento, as que reconhecem como legítimas as leis (naturais e morais) sancionadas pelo tribunal da razão, podem conferir liberdade de espírito. Neste contexto, a erudição desempenha um papel menos importante. O homem esclarecido não é o mais rico de informações eruditas, ele pensa de outra maneira. Ele julga, porque a *Aufklärung* é uma reforma interior da maneira de pensar⁵⁷ e o espírito não deve ser submisso a nenhum poder estrangeiro. O sujeito é o guia dele próprio e de sua existência. Existir como sujeito diz portanto que eu não tenho necessidade de me referir a um outro ser, a uma outra existência (patológica, ou mesmo divina) para me definir, para me compreender, enfim para dar sentido ao que eu sou. O que em mim não depende de mim, não é verdadeiramente eu mesmo. As características singulares de minha individualidade não bastam para me definir como ser humano, eu devo me apropriar destas determinações pelo meu ato. Isto, por sua vez, pressupõe a liberdade. Por que sou livre, eu me posiciono como sujeito, « ser agindo livremente, podendo bastar-se a si próprio, compondo como membro uma sociedade, mas também possui para si mesmo um valor interno. »⁵⁸ A renúncia portanto a exercer a sua liberdade como sujeito, na verdade, é o motivo da menoridade. Quando um tutor pensa por mim, eu renuncio à « vocação (*Beruf*) presente em cada homem de pensar por si mesmo » e me anulo como sujeito da minha própria existência.

Kant coloca no centro da atividade de conhecer, isto é, no centro do entendimento, uma necessidade do espírito mais profunda, radical e arriscada, sem dúvida: a necessidade de pensar, um desejo de incondicionado (já exposto na *Crítica da Razão Pura*), identificado pelo filósofo como pendor à e de liberdade. Pensar não é um ativo do entendimento, mas da razão, não é uma atividade teórica, mas prática; é um exercício da liberdade⁵⁹, cuja espontaneidade permite escapar ao mecanismo do entendimento: o homem encontra em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que é afetado por objetos. Esta faculdade é a razão (*Vernunft*). Ela, como pura atividade própria, está

⁵⁷ KANT, I. *Idee*, 4ª. proposição

⁵⁸ KANT, I. *Über Pädagogik*. p. 455; Trad. p. 89 Uma filosofia do sujeito requer que o sujeito seja o seu próprio fundamento, é preciso por conseguinte poder inserir Deus no seio do saber e da razão. É por isso que uma filosofia do sujeito só se encontra em Kant, mesmo que Descartes tenha iniciado esse processo. Cf. VICENTI, Luc. *Education et Liberté: Kant et Fichte*. Paris, PUF, 1992, p.7

⁵⁹ Ver KANT, I. *Was ist Aufklärung*. p.36 Para Françoise Proust a essência do pensamento não é a autonomia, o « pensar por si mesmo » é experimentação, é o « começar por si mesmo ». Pensar não consiste em encontrar ou reconhecer por si mesmo as verdades e depois fundá-las, é, no entanto arriscar-se no estranho, no desconhecido e neles exercer a « necessidade de pensar ». A essência do pensamento não é a verdade, mas a

ainda acima do entendimento (*Verstand*). Embora este seja também atividade própria e não contenha somente, como o sentido, representações que só se originam quando somos afetados por coisas (passivos portanto) ele não pode contudo tirar da sua atividade outros conceitos senão os que servem apenas para submeter a regras as representações sensíveis e reuni-las por este meio numa consciência. Sem o uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. A razão, pelo contrário mostra sob o nome das idéias uma espontaneidade tão pura que ultrapassa tudo o que a sensibilidade fornece ao entendimento: ela mostra a sua mais elevada função na diferença que estabelece entre mundo sensível e inteligível, impondo limites ao próprio entendimento. Por tudo isto, um ser racional deve considerar a si mesmo *como inteligência*, não submetido ao mundo sensível, mas pertencendo ao inteligível. Há, por conseguinte, dois pontos de vista dos quais é possível considerar a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e de todas as suas ações. O primeiro, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia). O segundo, como próprio ao mundo inteligível, sob leis que independem da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão. Como ser racional e, por isso, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia de liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora à idéia de liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e, a este, o princípio universal da moralidade, o qual enquanto idéia está na base de todas as ações de seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenômenos.⁶⁰

Pensar compreende riscos, tentativas e experimentações pessoais que excluem a tutela, mas não a educação. « O uso da liberdade não deve colocá-la em contradição com a humanidade nela mesma, com a liberdade do outro. »⁶¹ Para tanto as liberdades devem ser educadas, disciplinadas a fim de evitar que « cada um queira para si a liberdade natural e para os outros a coação civil. »⁶² O homem é livre, mas não somente para si. Ele deve viver em sociedade. Entre outros homens ele exerce a sua liberdade e encontra a sua destinação. Na humanidade *civilizada* (educada), está o uso

liberdade. Cf. *Introduction* a sa traduction de KANT, I. *Vers la Paix Perpétuelle*. Paris, Flammarion, 1991, p.8

⁶⁰Ver: KANT, I. *Grundl.*, AK IV, p.459; Trad., p.101-102

⁶¹ KANT, I. *Ref.* 6795

⁶² Id. *ibid.* *Ref.* 1498

pleno da liberdade: « O que há de particular na humanidade, diz Kant, é que ela tem necessidade de educação, ela deve descobrir todo o bem por ela mesmo, no exercício da liberdade. »⁶³

Do exposto, se observa a liberdade de pensar encontrando a sua *razão de ser* no uso público. No confronto com outras liberdades, o indivíduo livre se reconhece, se exercita e se educa. Sobretudo a liberdade de pensar se opõe a qualquer tipo de coação, seja ela civil, moral ou qualquer outra não proveniente da própria razão⁶⁴. Com frequência ouve-se: podem tirar a liberdade de falar ou de escrever mas não a liberdade de pensar. Contudo, o que significa esta última se eu não posso expressar meus pensamentos, se não posso ser ouvido ou lido nem mesmo ouvir ou ler? A liberdade, tendo em vista a experiência moral, deve produzir seus efeitos na história. Por isso, roubar a liberdade de comunicar publicamente, é o mesmo que roubar a liberdade de pensar. O poder exterior formulado numa censura, obstrui o curso da liberdade na história, mas também impõe um isolamento nefasto, cujas consequências políticas são evidentes. Aqui se associa outro tipo de coação, cujas afinidades com a primeira não são desprezáveis, falamos da censura. Ela acontece quando, sem qualquer poder exterior em matéria de religião, os cidadãos julgam-se tutores dos outros e, ao invés de argumentos, utilizam fórmulas de fé impostas para banir o exame da razão, infundindo a angústia do perigo de uma busca pessoal. Por fim, a liberdade de pensamento significa a razão não submetida a qualquer outra lei, menos a dada a si mesma. Se a razão não quer submeter-se à lei que ela se dá a si própria, precisa curvar-se perante às leis de um outro. Em todos os três casos acima, Kant defende a liberdade contra o vício da orientação externa que se impõe, não por força do argumento comunicado ou discutido, mas por força coercitiva política, moral ou filosófica.

« Para a *Aufklärung* nada mais se exige que *liberdade*; e a mais inofensiva entre tudo o que chamamos liberdade, a saber: usar publicamente a sua razão em todas as atividades (*Gebrauch*). »⁶⁵ A *Aufklärung* requer como *conditio sine qua non* a liberdade, aparentemente a mais inofensiva, ou seja, a de fazer uso público da razão. Ela é inofensiva porque em nenhum momento vem em prejuízo do seu agente. Pelo contrário, ela é sempre meio de esclarecimento, de transparência. Ora, se o exercício da liberdade se faz em público, é indispensável a transparência, o outro deve conhecer minhas

⁶³ Id. *ibid.* Ref. 1499

⁶⁴ Cf. KANT, I. *Was heisst: Sich im Denken orientieren?* p. 144 e segs

⁶⁵ KANT, I. *Was ist Aufklärung.* p. 36

posições e vice-versa. Determinada máxima que eu não posso tornar pública, levanta contra ela justificadas suspeitas.⁶⁶ Por isso, o uso público da razão traz a possibilidade de romper com o ciclo vicioso da menoridade, segundo o qual o tutor impõe ao menor um pensamento preestabelecido e, sem nenhuma discussão, conserva-o sob a sua guarda espiritual. « O oficial diz: não raciocines, mas faz os exercícios! O fiscal de finanças diz: não raciocines, mas paga! O sacerdote proclama: não raciocines, crede! »⁶⁷ Nenhuma dessas exigências é posta em exame público, elas devem ser acatadas num ritmo mecânico que conduz ao esquecimento do uso da razão, do questionamento. Pagar impostos, sim; mas por quê? Para onde vão os impostos? Qual a diferença entre Igreja e Crença? Quem se beneficia do nosso silêncio?

Nem sempre estas questões são bem-vindas, obedecer sem questionamentos é mais cômodo. Com efeito, se a *Aufklärung* é um ato de coragem pessoal, ela é também um processo⁶⁸ do qual os homens fazem parte coletivamente, isto é, a *Aufklärung* assume também um aspecto político. Kant escolhe a publicidade (*Öffentlichkeit*) como exemplo de atividade cuja repercussão coletiva conduz à *Aufklärung*: « o uso público (*öffentliche*) da razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar a *Aufklärung* (...) Eu entendo », diz o filósofo, “como uso público de sua própria razão aquele que qualquer um, enquanto sábio, pode fazer dela diante do grande público letrado.”⁶⁹ O sentido de “público” reveste-se, em Kant, de um elemento dinâmico: nele, no debate público propiciado, se dissipam as superstições, os falsos julgamentos, e a verdade avança progressivamente à medida que as *Luzes* ganham terreno. Este aspecto ativo é reforçado pelo campo semântico do termo *Öffentlichkeit*⁷⁰. Ele significa mais do que uma opinião pública e se une à publicação de idéias, à liberdade de opinião e de escrita. Tal força livre permite aos « espíritos maiores » exprimirem-se e formar, no debate público, condições para que os outros evoluam nesta mesma forma de expressão. O que está em jogo é a exigência de uma

⁶⁶ « Com efeito, uma máxima que eu não posso manifestar em voz alta sem ao mesmo tempo frustrar a minha própria intenção, deve permanecer inteiramente secreta se quiser ser bem sucedida, e que eu não posso confessar publicamente sem provocar de modo inevitável a oposição de todos contra o meu propósito, uma máxima assim só pode obter a necessária e universal reação de todos contra mim, cognoscível *a priori*, pela injustiça com a qual a todos ameaça. » KANT, I. *Frieden*. AK., VIII, p. 381

⁶⁷ KANT, I. *Was ist Aufklärung*, p. 37 Foucault chama a atenção para o verbo empregado aqui por Kant: *raisonieren*. Ele se encontra também empregado nas *Críticas* e não traduz um simples uso da razão, mas ao uso da razão no qual esta tem um fim em si mesma. Cf. Op. cit., p.65

⁶⁸ O senso ativo que tem o substantivo alemão *Aufklärung* (Cf. RAULET, G. *Aufklärung: les Lumières Allemandes*. Paris, Flammarion, 1995, p.28), possa talvez nos ajudar a compreender a sua escolha (semântica) para designar o movimento das *Luzes* e o seu aspecto de processo.

⁶⁹ KANT, I. *Was ist Aufklärung*. p.37

autorização pública e sem limites do pensamento. Sem isto, o interesse da razão não é atendido: "Em todos os casos e sem nenhuma dúvida é útil dar uma completa liberdade à razão investigadora assim como à razão crítica, para que ela possa, sem entraves, ocupar-se de seu próprio interesse que quer que ela coloque limites às suas visões, mas também exige que ela as estenda, e sofre sempre quando mãos estrangeiras se prontificam a desviar-lhe a marcha natural para dirigi-la para fins impostos."⁷¹

A *Öffentlichkeit*, elemento destacado do plano esclarecido, une-se ao projeto kantiano da crítica, cujo alvo principal é revelar os limites da condição humana e, ao mesmo tempo, a sua grandeza. Quando o homem toma consciência dos seus limites, ele se libera dos devaneios alimentados por uma razão dogmática. "A consciência de minha ignorância (...) em lugar de colocar fim às minhas pesquisas, é, ao contrário, a verdadeira causa que as fomenta"⁷², pois "a ignorância em si mesma é a causa dos limites, mas não dos erros em nosso conhecimento."⁷³ O debate público das idéias tem uma tarefa idêntica ao tribunal da razão. Se este último funciona como elemento inibidor dos devaneios da dialética transcendental (a razão querendo ultrapassar seus limites), a comunidade de sábios, no julgamento público das idéias, é mais um reforço contra o devaneio que pode ter ainda escapado do tribunal da razão pessoal, mais importante: o julgamento é uma atitude de sabedoria que consiste para todo homem em tomar consciência de seus limites. Deixe pois seu adversário falar em nome somente da razão e enfrente-o simplesmente com as armas da razão. Teremos duas razões opondo-se e combatendo sem levar em conta as "boas causas" mas as armas especulativas. Nesta luta a vitória é somente racional porque este tipo de combate deixa evidenciadas as antinomias da razão que devem ser necessariamente consideradas e analisadas; desta forma "essa luta é benéfica para a razão porque ela é obrigada a considerar seu objeto sob dois pontos de vista e retifica seu julgamento ao circunscrevê-lo."⁷⁴

Como Sócrates, Kant reconhece no diálogo (exercício público da palavra) uma possibilidade de nos precaver contra uma dupla ignorância, como a de Alcebiades: ele é

⁷⁰ Cf. RAULET, G. Op. cit., p.29

⁷¹ KANT, I. *KrV*. B 772

⁷² Id. *ibid.*, B 786

⁷³ KANT, I. *Was heisst: Sich im Denken orientieren.*, p.136 Aqui se vê justificada a afirmação de Ricoeur: a filosofia kantiana antes de ser uma filosofia dos sistemas é uma filosofia dos limites. (In: *Le Conflit des Interprétations: essais d'hermeneutique*. Paris, Seuil, 1969, p. 405) A tensão provocada ao se estabelecer os limites se desdobra na diferença entre *Denken* e *Erkennen*, diferença aliás que mudará a orientação da filosofia de Kant.

⁷⁴ KANT, I. *KrV*. B 772

ignorante e ignora que o é.⁷⁵ A razão crítica é o antídoto contra o dogmatismo. Em todos os seus empreendimentos a razão deve submeter-se à crítica. Ela não pode, por meio de nenhum tipo de veto absoluto, sofrer dano à sua liberdade. Não há nada de tão importante ou sagrado a ponto de escapar deste exame profundo e rigoroso: “sobre esta liberdade repousa a existência da razão, que não tem uma autoridade ditatorial, mas cuja decisão é somente e sempre o acordo entre cidadãos livres no qual cada um deve poder manifestar sem obstáculos suas dúvidas e mesmo seu veto.”⁷⁶ A razão tem um caráter “civil”. Este, por seu turno, é arma contra a face arbitrária de toda razão isolada, quando o pensamento se recusa a comunicar. Contudo, é difícil o processo pelo qual se efetua o exercício intelectual livre em busca de limites e possibilidades. Poucos homens são capazes de implementá-lo sozinhos. Por isso é necessária uma pedagogia socrática da razão: « Com efeito, Sócrates, autodescrito parceiro dos conhecimentos de seus ouvintes, nos fornece em seus diálogos (...) exemplos da maneira com a qual podemos, mesmo se tratando de gente adulta, conduzir o aluno a tirar muitas coisas de sua própria razão. »⁷⁷ Uma tal pedagogia da razão pressupõe o diálogo, processo de aprendizagem que não é solitário. Apesar da fonte da verdade estar no próprio homem, no embate de idéias com o outro eu me exponho à crítica e respaldo ou não o meu pensamento. Assim procede quem chegou à maioridade: não se esquiva do debate, sua razão é maior, ele pode encarar com tranquilidade os seus pares. O outro não é um ser ideal e abstrato ao qual me dirijo, ou sob o olhar do qual aceito me colocar. Ele me interpela e, na reciprocidade, me responde: « quais seriam a amplitude e a justeza do nosso pensar, se de alguma maneira não pensássemos em conjunto com outros, a quem comunicamos nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles? »⁷⁸

A comunicação das idéias, sinal mais profundo da liberdade humana, atende ainda a uma determinação da razão moral. « A razão quer ser satisfeita »⁷⁹, ela quer ser livre em seu enunciado como razão moral, e « na moral tudo o que é correto para a teoria deve sê-lo também para a prática. »⁸⁰ Além de um *Vernunftwesen* o homem é também *Geschäftsmann*, a razão lhe submete a certos deveres expressos na prática.

⁷⁵ Ver PLATON. *Alcibiades*. (116e - 118b). Édition Bilingue. Trad. de Maurice Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1996.

⁷⁶ KANT, I. *KrV*, B 766

⁷⁷ KANT, I. *Über Pädagogik*. p.477; Trad., p.119

⁷⁸ KANT, I. *Was heisst: Sich im Denken orientieren*. p.144

⁷⁹ Id. *ibid.*, p.136

⁸⁰ KANT, I. *Theorie und Praxis*. AK VIII, p. 288

Neste sentido, a *Öffentlichkeit* é um conceito estratégico na articulação teoria e prática. A uma perspectiva teórica barateada face à sua aplicação prática, Kant propõe um nexo dinâmico entre teoria e prática, cujo motor é a publicidade. Mais ainda, ela é a ponte ligando a razão pura prática e a esfera política⁸¹; graças a sua mediação, a passagem da teoria à prática não acarreta nenhum limite dogmático como a primazia de uma esfera sobre a outra, pois o público está apoiado numa ordem calcada no equilíbrio e na equidade, a saber, a ordem do direito: « São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas não são compatíveis com a publicidade. »⁸² O direito, neste contexto, é fundamental, porque é a única base sobre a qual a civilização alcançada pode ser salvaguardada e a partir da qual o progresso moral pode ser considerado. Neste momento, a *Aufklärung* assegura os seus progressos.

Apoiado no direito o cidadão pode e deve exercer a sua liberdade de expressão, e a *Öffentlichkeit* é por excelência o espaço para o exercício da cidadania (direito ao qual o homem não pode renunciar), mesmo quando as suas idéias estejam em desacordo com as autoridades constituídas: « é preciso conceder ao cidadão (...) o direito de fazer conhecer publicamente sua opinião sobre o que, nos decretos do soberano, lhe parece ser uma injustiça a respeito da comunidade. Com efeito, admitir que o soberano não pode errar ou ignorar alguma coisa, seria representá-lo como agraciado de inspirações celestes e superior à humanidade. Por isso, a *liberdade de escrever* (...) é o único palladium dos direitos do povo »⁸³ Neste sentido, a liberdade de expressão não pode ser impedida, pois é a própria liberdade de pensar a primeira a ser atingida. A todo custo é necessário preservar esta última de qualquer tipo de coação civil, religiosa ou intelectual: « podemos com justeza dizer : este poder exterior que retira do homem a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de pensar, o único tesouro que ainda nos resta apesar de todas as cargas civis. »⁸⁴ Este esforço de tornar o exercício do pensamento aberto e exposto ao público tem um objetivo preciso para a *Aufklärung*: formar uma opinião pública esclarecida, cujo desdobramento não é puramente intelectual, mas o alvo em mira é o desabrochar de uma nova sociabilidade filha de uma nova idéia de sociedade: « Se portanto a natureza, por baixo deste duro invólucro, desenvolveu o germe de que

⁸¹ Cf. RAULET, G. Op. cit., p.30

⁸² KANT, I. *Frieden*. p.381

⁸³ KANT, I. *Theorie und Praxis*. p.304. O Estado também pode ser um entrave para o progresso da *Aufklärung*. Por vezes Ele não perde a oportunidade de condenar os filósofos, ou seja, os “propagadores das Luzes como gente perigosa para o Estado (*Streit*., AK. VIII, p.89) condenação aliás, da qual Kant foi vítima.

delicadamente cuida, a saber, a tendência e a vocação ao *pensamento livre*, ela tem progressivamente repercussões sobre o estado de espírito do povo (com o que este se torna cada vez mais capaz de agir de acordo com a liberdade), e finalmente até mesmo sobre os princípios do *governo*, que acha preferível para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma *máquina*, de acordo com a sua dignidade. »⁸⁵

O projeto político da *Aufklärung* tem como idéia núcleo a liberdade de expressão, em particular a escrita. Isto lhe confere um traço singular. Pela primeira vez na história do pensamento esta idéia é requerida não só pelo seu prisma de difusão mas, e sobretudo, ela é a condição de acesso ao pensamento livre, especialmente para quem escreve e faz parte de um movimento que permaneceu intelectual: a *Aufklärung*.

O pensamento autônomo não dobra-se sobre si mesmo. Ele ganha sentido e fôlego ao se comunicar, ao se fazer entendido chamando o outro à mesma liberdade. Neste contexto a divulgação pública das idéias, através da imprensa, ganha um novo sentido. Segundo Etienne François, de uma maneira geral, numerosas cidades independentes, parecem ter desempenhado um papel nuclear na difusão da *Aufklärung*. Esta função mediadora, deve-se não somente às suas relações comerciais, mas também à sua antiga característica de lugar de expressão e a sua relativa liberdade de imprensa.⁸⁶ A isso se acrescenta, se jomais como *Berlinische Monatsschrift* desempenharam um papel importante na divulgação das idéias esclarecidas, eles também eram palco de discussões intelectuais entre os sábios da época, debates estes que formavam opiniões e eram exercício de liberdade de pensamento.⁸⁷ É possível que um dos primeiros resultados da *Aufklärung* tenha sido alcançar a interação do mundo moderno com o processo de gênese da opinião pública. Aqui percebemos como o projeto político esclarecido, antes de tudo, é calcado nas reformas. « Um público só

⁸⁴ KANT, I. *Was heisst: Sich im Denken orientieren*. p.144

⁸⁵ KANT, I. *Was ist Aufklärung*. p.41-42 Estaremos enganados se somente enxergarmos aqui filosofia. Kant traduz verdadeiramente o pensamento de seus compatriotas. Um dos ministros mais ativos de Frederico II, o Freiherr von Heinitz, que depois de ter governado várias províncias, reforma a administração das minas, escreve, quando ele não está de acordo com o rei, que seu dever é obedecer, porém o seu juramento o obriga também a dizer o que ele diria se não fosse ministro, mas simples particular. Cf. BRUNSCHWIG, Henri. *Société et Romantisme en Prusse au XVIIIe. Siècle*. Paris, Flammarion, 1973, p.24

⁸⁶ Cf. « Villes d'Empire et Aufklärung ». In: GRAPPIN, P. (publiés sous la direction) *L'Allemagne des Lumières: Périodique, Correspondances, Témoignages*. Paris, Didier-Érudition, 1982, p.15. O autor ainda informa que em 1750 um quarto, e em 1770 um terço dos jornais que apareceram na Alemanha foram impressos nas cidades livres (as mais importantes foram Frankfurt, Hamburg, Colônia, Nuremberg e Ratisbonne)

⁸⁷ Sobre a imprensa alemã e o debate intelectual *esclarecido*, ver: BOUREL, D. *Moses Mendelssohn et l'Aufklärung*. In: *Dix-huitième Siècle*, n° 10, 1978 e LÜSEBRINK, Hans-Jürgen et REICHARDI, Rolf. *L'Écho de 1789 en Allemagne*. In: *Dix-huitième Siècle*, n°20, 1988

muito lentamente pode chegar à *Aufklärung*. Através de uma revolução pode-se talvez levar a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. »⁸⁸ Com efeito, reformar o modo de pensar dos homens pressupõe não só o projeto político, mas também o pedagógico. Como exprimir a autonomia, quando ela é conquistada? Como pode ela se expandir e, pouco a pouco, conquistar a sociedade? A estas duas questões, Kant responde claramente: à primeira, pela liberdade de expressão, à segunda pela liberdade de imprensa e de publicação, que não deixa de lado um labor pedagógico.

Como se pôde observar, a resposta de Kant a Zöllner está repleta de elementos caros ao movimento da *Aufklärung*: fazendo parte da crença numa humanidade maior, pensando por ela mesma e submissa somente à razão, o discurso kantiano exalta o reino crescente de um pensamento e de uma ação movidos pela razão e, fundado sobre um estilo crítico, o empenho a favor da liberdade e do progresso. A *Aufklärung* não se preocupa em construir uma metafísica do futuro, mas, antes de mais nada, ela se inquieta com o processo pelo qual a humanidade chegará a este porvir. É neste sentido que ela é compreendida como um processo educativo e, assim, igualmente, ela devia ser colocada em prática.

⁸⁸ KANT, I. *Was ist Aufklärung*. p. 36

4. *Aufklärung*: uma filosofia da educação para a esperança.

O século XVIII é definido por alguns como o “século da pedagogia”⁸⁹, o que lançou as principais questões, até hoje debatidas, sobre o progresso de uma humanidade passível de educar-se. Nele, o movimento das *Luzes* busca verdades e exalta a capacidade de encontrá-las, transmiti-las ou reformulá-las pela *educação*: “o espírito continua incansável e sem desânimo suas aspirações de *verdade* e *educação*, até que a morte ponha fim a seus nobres esforços.”⁹⁰ Se a morte pode por termo aos esforços pessoais de aperfeiçoamento, o seu triunfo esbarra na imortalidade da espécie. Por isso, a educação não é um *affaire* somente da pedagogia. Não é só o indivíduo físico que requer métodos de ensino e aprimoramento. Educa-se, também, o homem, de modo a nele manter-se em equilíbrio a moral e o pendor natural. A educação é o vetor do progresso, ela fornece a base para a esperança num plano de conjunto da evolução humana, de um progresso geral rumo ao melhor. O valor nela depositado é traço importante da modernidade. Mas, nela um destaque a diferencia das outras épocas, também cónscias da importância do ato educativo. Os filósofos assumem-no dentro de um ideal histórico, a história está a serviço da educação.

Os homens são os responsáveis pela formação e conduta deles mesmos. Eles não estão mais destinados exclusivamente à vida ativa, mas também a um certo desenvolvimento de suas capacidades espirituais. Eles têm o dever de perseguir sua formação (*Bildung*). Desta forma, é possível defini-los por esta capacidade de criar sua própria história, independente de uma possível origem divina: “o que possuímos de divino é a capacidade de formarmos a humanidade”⁹¹ A felicidade ou infelicidade é obra exclusiva deles. A educação nos torna o que somos.⁹² Aprender e aprimorar os

⁸⁹ A expressão é de GUSDORF, G. *L'avènement des Sciences Humaines au siècle des Lumières*. Paris, Payot, 1973, p. 155. Ver ainda a respeito RAULET, Gérard. *L'Aufklärung: Les Lumières Allemandes*. Loc. cit., p.343 e segs. e HASARD, Paul. *O Pensamento Europeu no Século XVIII*. Loc. cit., p. 253 e segs.

⁹⁰ RIEM, A. *Über Aufklärung*. In: BATSCHA, Z. (editor) *Aufklärung und Gedankenfreiheit, Funfzehn Anregungen, aus der Geschichte zu lernen*. Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p.119.

⁹¹ HERDER, J. G. *Briefe zur Beförderung der Humanität* (Brief 27). In: *Werke*. Ed. Suphan, Tomo XVII

⁹² HELVETIUS. *De l'Esprit*. Verviers, Editions Gérard & C°, 1973, p.371. Num outro escrito, Helvetius declara ainda a sua crença no poder da educação: “Se eu demonstrasse que o homem não é senão produto de sua educação, eu teria sem dúvida revelado uma grande verdade às nações” In: *De l'Homme et de son*

conhecimentos em vista de uma formação pessoal. Estamos diante de uma quase ontologia pedagógica: “eu creio poder dizer que nove décimos dos homens por nós conhecidos, são o que são, bons ou maus, úteis ou nocivos, pelo efeito de sua educação. A educação faz a diferença entre os homens.”⁹³ Com efeito, estes depoimentos nos mostram que o contexto impede-nos de pensar o século da pedagogia, como o século da técnica pedagógica, apenas. “A pedagogia é mais do que a pedagogia”⁹⁴ Não está em jogo o fato de entregar a uma parte do povo um equipamento intelectual mais ou menos desenvolvido, ou de formar os quadros da Igreja ou do Estado, nem os técnicos necessários à administração da justiça e os guardiões da saúde. A educação, produto genuíno da humanidade, busca propagar uma identidade conforme as aspirações e inspirações surgidas neste mundo e no seu tempo. Seus princípios norteadores devem permitir a inserção do indivíduo no grupo, na comunidade.

Colocar este indivíduo em contato com a cidadania requer instrumentos eficazes de sociabilidade. Entre eles destaca-se a instrução. Instruir um povo é civilizá-lo. A ignorância é a companheira da escravidão e do espírito servil, instruindo o homem, está-se, ao mesmo tempo, aproximando-o da dignidade: o escravo não tardará a sentir que não nasceu para tal estado. “A instrução amaina o caráter, esclarece sobre os deveres, sutilha os vícios, sufoca-os ou dissipa-os, acelerando o nascimento do bom gosto em todas as coisas da vida. Os selvagens fazem longas viagens sem se falarem, porque eles são ignorantes. Os homens instruídos buscam-se, amam se ver e entreterem-se.”⁹⁵ Instruir os homens não quer dizer torná-los iguais, mas viabilizar o diálogo comum, permitir que o indivíduo se reconheça no coletivo. Muitos ilustrados fazem, contudo, enormes reservas a seu estatuto e buscam delimitar seu campo de atividade: a instrução está a serviço da educação, ela lhe determina as diretrizes. Apesar de suas enormes contribuições, a instrução, se não bem orientada, pode se

Éducation. Paris, 1792. Citado por MIALARET, Gaston et VIVAL, Jean. Histoire Mondiale de l'Éducation. Paris, PUF, 1981, p. 290. Nem sempre os autores estavam de acordo com determinadas afirmações tão enfáticas. Diderot, por exemplo, critica Helvetius e mostra as diferenças estabelecidas pela natureza para cada homem (In: Sur le Livre de l'Esprit par Helvetius dans Oeuvres Complètes, 1818, T. I, p. 636. Citado por MIALARET e VIAL, Loc. cit., p. 291.), embora reconheça na educação renovada a capacidade de produzir um novo tipo de homem, que seja também um “espírito reto, esclarecido, aberto (étendu)” (Cf. Lettre à la Comtesse de Forbach sur l'Éducation des Enfants. In: Oeuvres, T. I, p.539).

⁹³ LOCKE, John. *Some Thoughts concerning Education*. In: The Works of John Locke (a new edition corrected in ten volumes). Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1963, p. 6.

⁹⁴ GUSDORF, G. Op. cit., p. 109

⁹⁵ DIDEROT, D. *Plan d'une Université ou d'une éducation publique dans toutes les sciences*. In: Oeuvres. Tome III: Politique. Paris, Laffont, 1995, p.415

transformar em mera erudição, conhecimento acumulado, inútil, porque sem um bússola norteando a sua finalidade, isto é, o progresso coletivo rumo ao melhor.

Talvez a educação seja uma das poucas causas unânimes no controvertido e complexo movimento das *Luzes*. Os intelectuais deste período não têm as mesmas opiniões sobre ela, como fomentá-la ou sobre os resultados dela advindos. Porém, todos, de uma forma ou de outra, envolvem-se com o tema e acreditam que formar o homem é tarefa relevante e urgente. O educador é, por sua tarefa, o *Aufklärer* por excelência: existe a tarefa premente de conduzir os homens à maioridade, preservando-os dos tutores externos. A filosofia da educação *esclarecida* prima por fortalecer uma idéia de sujeito, criação do homem por ele mesmo, formar, transformar sua natureza. Para levar a efeito tão grande tarefa, os educadores centram seus esforços na formação moral do indivíduo.

Educar moralmente o indivíduo é desenvolver-lhe os sentimentos e as disposições que convenham à virtude. A natureza força o homem a civilizar-se, e assim, desenvolve suas faculdades e o prepara para a liberdade. A convivência pacífica entre as liberdades é, no entanto, tarefa educativa exigente e demanda atenção, pois não há educação moral sem esta máxima: o sujeito não deve prejudicar-se, nem tampouco os outros. O coletivo deve ser fortalecido neste tipo de empreendimento, porque a história é a educação da humanidade e não a de um único indivíduo, sujeito sempre as flutuações do caráter singular. É necessário desenvolver nesta singularidade não só o respeito a si mesmo, como também à humanidade. A esperança que acompanha a história está calcada na possibilidade de um povo educado para a liberdade, para a autonomia conquistada não só pelo exercício da razão, como também pelo refinamento do gosto: "deverá chegar um tempo, no qual as sociedades, asseguradas em sua subsistência, procurarão coisas que possam contribuir para a comodidade e para o atrativo da vida. Assim começarão as belas artes e com elas o gosto."⁹⁶

A sociedade concebida pelos ilustrados, é intelectualmente bem situada, e o fundamento que lhe sustente é, em essência, ético. A grande batalha das *Luzes* é inventar novas bases para uma ética que vele pela educação. Estas novas bases se firmam na ética da autonomia da razão. O respeito devido ao outro não passa apenas pelo fato de se defrontar com uma outra criatura, obra da divindade, mas o outro é visto como ser também dotado de razão. A identificação entre as razões nos confere

⁹⁶ CONDILLAC. *Cours d'Études pour l'Instruction du Prince de Parme*. In: *Oeuvres Philosophiques*. Paris, PUF, 1947, vol. I, p. 401

potencialmente uma igualdade ontológica e social. Entretanto, sabe-se das diferenças entre os indivíduos e recorre-se à educação como grande porta de acesso ao desenvolvimento racional e à cidadania. Neste sentido, o grande mérito da educação ilustrada é perceber estas diferenças e lançar-se como um ideal e não como uma certeza.

Kant, talvez, esteja entre os nomes mais representativos dos que tiveram essa perspectiva como norteadora de suas reflexões pedagógicas. Ele centra sua filosofia da *Aufklärung*, como já foi dito, no princípio da autonomia. Por sua vez, a este, acrescenta-se a dificuldade de produzir uma nova maneira de pensar: Ora, esclarecer um povo é educá-lo: As novas formas de pensar, veículos para a autonomia, só são possíveis graças a um longo processo educativo, que se confunde com o próprio ideal da *Aufklärung*.

Chegar coletivamente às *Luzes*, implica uma educação da humanidade, que passa pela educação *tout court*. Não seria demais dizer que a educação é o cerne da filosofia kantiana da *Aufklärung*: os princípios de autonomia, livre pensar, exercício público da razão, estão a ela intimamente atrelados. Acreditar na possibilidade de um homem educado para a liberdade é o que permite estruturar a *Aufklärung* como um processo, do qual vive-se apenas a aurora: “Vê-se logo que o Esclarecimento (*Aufklärung*) na verdade *in thesi* é fácil, *in hypothesis* porém é uma coisa difícil e lentamente realizável, porque não ser com sua razão passivo mas sempre a si próprio legislador é na verdade algo totalmente fácil ao homem que quer ser conforme apenas ao seu fim essencial e não pretende conhecer o que está acima de seu entendimento. Mas visto que a aspiração ao último não é sequer evitável e que jamais faltarão outros que prometem com muita segurança poder satisfazer esse apetite de saber, assim tem que ser muito difícil conservar ou produzir na maneira de pensar (tanto mais na pública) o simplesmente negativo (que constitui o verdadeiro esclarecimento).”⁹⁷ A educação exigida para levar a sociedade às *Luzes* é lenta e difícil, pois cada geração deve transmitir e aperfeiçoar os ensinamentos recebidos. Educar não significa, desta forma, limitar o trabalho pedagógico a uma técnica, ela consegue burlar o indivíduo, mas não é suficiente para preparar uma época para o exercício da cidadania: “É fácil, portanto, estabelecer nos sujeitos particulares as *Luzes* (*Aufklärung*) por meio da educação; deve-se apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos (*jungen Köpfe*) a esta

⁹⁷ KANT, I. *KU* # 40; Trad., p. 141

reflexão. Contudo, esclarecer uma época é muito demorado, porque depara-se com muitos obstáculos exteriores que, por um lado, proíbem e, por outro, dificultam esta espécie de educação.⁹⁸ Os obstáculos externos aos quais se refere o filósofo, dizem respeito a todos os mecanismos que contribuem para a heteronomia do pensar. Tanto o processo educativo quanto as *Luzes* podem ser afetados por eles, daí primar-se por conferir a ambos um caráter de interdependência que garanta um avanço contínuo e proporcional. Sem educação não há Esclarecimento e vice-versa : "Com efeito, as luzes dependem da educação e, por sua vez, a educação depende das luzes."⁹⁹ É impossível pensar um homem esclarecido que não seja educado, também é difícil pensar alguém educado que não busque esclarecer-se, isto é, exercer livremente sua capacidade racional e de cidadania. O círculo formado garante uma continuidade que aprimora incessantemente um ideal de humanidade. Os lentos passos rumo ao melhor viabilizam um conceito exato da estrutura educacional, porque uma geração lega à futura suas experiências e seus conhecimentos, e esta, acrescenta alguma coisa e transmite à seguinte, formando desta maneira uma herança que define e avalia o progresso.

O homem aprende através de tentativas e erros¹⁰⁰. Sua história é o acúmulo advindo destas experiências. Isto impõe o elemento pedagógico como marca importante na filosofia kantiana da história: o sujeito tem uma história porque tem uma capacidade para aprender sempre. Impossível, então, tentar estabelecer atributos essenciais e específicos de modo definitivo para caracterizar o humano. Tal impossibilidade, torna a educação "o maior e o mais difícil problema que se possa propor ao homem"¹⁰¹ O núcleo desta dificuldade está no conceito atribuído por Kant ao esclarecimento de um povo: esclarecê-lo, é educá-lo.¹⁰² E, por sua vez, educá-lo significa lhe fornecer instrumentos para a saída da menoridade à maioridade autônoma, ou seja, da condição de povo para a de público. Para tanto, é fundamental a reforma da maneira de pensar, ou melhor, é preciso aprender a pensar por si mesmo. Pensar significa ir mais longe que conhecer. Esta faculdade é dada ao homem através do seu estatuto espaço-temporal, todavia, pensar requer um processo educativo especial. Eu não posso conhecer as coisas em si, mas por analogia com as relações recíprocas dos fenômenos eu posso pensar sua maneira de agir e assim me aproximar simbolicamente. Saber usar o

⁹⁸ KANT, I. *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, p. 146-47

⁹⁹ KANT, I. *Über Pädagogik*, p. 446; Trad., p. 77

¹⁰⁰ Cf. KANT, I. *Anfang*. AK VIII, p.115

¹⁰¹ KANT, I. *Über Pädagogik*., p. 446; Trad., p. 77

¹⁰² Cf. KANT, I. *Über Pädagogik*, p. 447 e *Streit*., p.89

simbólico em suas representações demanda um alto grau do exercício da razão que, por outro lado, pede educação para não degenerar em devaneio devido ao grande espaço atribuído à liberdade nesta atividade do espírito.

O homem pode ser simplesmente adestrado (*dressiert*), dirigido ou, instruído de forma mecânica. Tudo isto pode ser feito dentro de um processo educativo, mas não é suficiente. "Com efeito, importa, antes de tudo, que as crianças aprendam a *pensar*."¹⁰³ Saber pensar, saber bem pensar é poderoso instrumento de libertação e, como tal é complexo e comporta três etapas: a) pensar por si mesmo - máxima de um espírito desprovido de preconceito (*Vorurteil*), livre ; b) pensar se colocando no lugar do outro - máxima de um pensamento ampliado, desenvolvido; c) pensar de acordo consigo mesmo - forma consequente do pensamento.¹⁰⁴ A primeira máxima, carro chefe das demais, é a do homem esclarecido. Uma razão passiva, trancada em preconceitos, é propensa à superstição e, libertar-se dela ,é o verdadeiro Esclarecimento.¹⁰⁵ O supersticioso é cego, ele é levado à necessidade de ser guiado por outros, por conseguinte ao estado de uma razão cativa e acaba colocando naquilo que esperamos chegar de maneira não natural, uma confiança maior do que naquilo que é suscetível de explicação segundo as leis naturais.¹⁰⁶ O homem das *Luzes* projeta seus fins de comum acordo com a natureza. Na história, por exemplo, ele não mais procura os recursos divinos em seu favor e faz da educação das gerações a nova base do progresso. O cultivo do espírito permite a formação de uma consciência moral autônoma, livre das superstições.

Entretanto, formar uma tal maneira de pensar ainda requer esforços de muitas gerações. Em Kant, a educação para as *Luzes* se traduz num ideal pedagógico aberto ao futuro e num processo pedagógico que passa necessariamente pela educação formal. Em outras palavras, a educação não se põe acima dos homens, ela reflete a sua condição. Ainda não vivemos uma era cuja a observância à lei se dar por puro respeito, mas por conformidade. A educação também espelha esta realidade, ela dirige-se para a conformidade à lei, é a educação formal que prepara para a cidadania, mas orienta-se, de outra parte, como educação dirigida para o puro respeito à lei, é ideal pedagógico que deve nortear os passos da primeira.

¹⁰³ Id. *ibid.*, p. 450; Trad., p. 83

¹⁰⁴ Cf. KANT, I. *KU*. # 40; Trad., p. 141 e *Anthrop.* # 43; Trad., p. 71

¹⁰⁵ KANT, I. *KU*. # 40; Trad., p. 141

¹⁰⁶ Cf. KANT, I. *Streit.*, p.65

Uma ação praticada por dever tem seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada. Quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos. Embora as primeiras sejam importantes, elas são determinadas pelos segundos e possuem um valor relativos em termos de julgamento moral. Tudo isto corrobora para que as ações moralmente relevantes tornem-se difíceis de serem implementadas e avaliadas, formando-se, assim, dois universos de análise :a moralidade e a legalidade. "O essencial de todo o valor moral das ações é *que a lei moral determina imediatamente a vontade*. Se a determinação da vontade acontece *em conformidade à lei moral*, mas só mediante um sentimento, não importa de que espécie, (...), por conseguinte, não *por causa da lei*, a ação terá certamente *legalidade*, mas não *moralidade*."¹⁰⁷ A lei moral, ela própria, deve ser o móbil, o motivo do querer. Tem-se a moralidade quando a ação é cumprida *por dever*. Tem-se, ao contrário, a pura e simples legalidade, quando a ação é *conforme ao dever*. Dito de outra forma, a legislação moral é aquela que não admite uma ação efetuada segundo as inclinações e os interesses. De maneira diferente, a legislação jurídica aceita apenas a conformidade da ação à lei e não se interessa pelos seus móbeis determinantes. A pura moralidade se coaduna com uma vontade cujo respeito esteja voltado só para seus fins, isto é, uma vontade que não está determinada por atitude alguma e por cálculo interessado algum, mas apenas pelo respeito ao dever. Decididamente não vivemos num mundo onde reine, de modo incondicional, a boa vontade.

É verdade que o direito está intimamente ligado à liberdade, mas à liberdade limitada pela presença da liberdade dos outros. Sendo a liberdade limitada e sendo eu um ser livre, pode acontecer que alguém transgrida os limites que me foram dados. Mas, uma vez que eu transgrida os limites, invadindo com minha liberdade a esfera de liberdade do outro, torno-me uma não-liberdade para ele. Porque o outro é livre como eu, ainda que com uma liberdade limitada, tem o direito de repelir o meu ato. "Pelo fato que não pode repeli-lo a não ser por meio da coação, esta apresenta-se como *um ato de não-liberdade cumprido para repelir o ato de não-liberdade do outro*, e portanto, -

¹⁰⁷ KANT, I. *KpV: Dos Motivos da Razão Pura Prática*, Trad., p. 87 (tradução modificada). Sobre a moralidade e a legalidade na doutrina do Direito de Kant, ver BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Trad. de Alfredo Fait. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1984.

uma vez que duas negações se afirmam -, como um ato restaurador da liberdade.”¹⁰⁸ O Direito, como elemento disciplinador das liberdades, consegue implantar a civilização, mas não a moralidade. Ele, na verdade, é um grande passo rumo a moralidade, embora não tenha ainda um caráter moral. Vivemos, portanto uma época civilizada, mas não moralizada¹⁰⁹, a humanidade alcançou uma comunidade política, mas ainda persegue uma comunidade ética.

Sem, no entanto, a legalidade, oriunda da imposição do direito, é impossível vislumbrar o passo seguinte, ou seja a moralidade. A tendência a refrear os seus impulsos transgressores, sob a aparência de uma conduta em tudo conforme à lei, pode, paulatinamente, produzir uma disposição interior para agir não só segundo a lei, mas também por respeito a ela, de tal modo que os homens não só se civilizam, como pouco a pouco, em certa medida, se moralizam. “Não uma quantidade sempre crescente da *moralidade* quanto a intenção, mas um aumento dos efeitos da sua legalidade nos atos conforme ao dever, sejam quais forem os motivos que os ocasionaram”¹¹⁰, eis o que presenciamos na história, segundo Kant. Com efeito, o homem civilizado é o prenúncio do homem moral : “o homem, mesmo que ele não seja moralmente bom, é, entretanto, compelido a ser, por isso mesmo, um bom cidadão”¹¹¹

O estado controla a legalidade mas, sozinho não consegue preparar cidadãos. É da educação formal esta tarefa: “aqui a educação pública revela suas vantagens mais surpreendentes. Nela aprende-se a medir suas forças e a limitação resultante do direito do outro. Nela não se goza de nenhum privilégio, porque encontra-se por toda a parte resistência e só se pode destacar pelo mérito. Ela fornece a melhor imagem (*Vorbild*) do futuro cidadão.”¹¹² Há uma educação formal que prepara o indivíduo para a cidadania: ela deve ensinar-lhe a convivência pacífica com os outros, isto é, com a liberdade dos demais. Ela é a primeira a começar ser transmitida. Pela cultura da prudência, ou seja, a faculdade que consiste em saber utilizar sua habilidade em relação a outro homem¹¹³, o indivíduo é formado como cidadão, pois ele adquire um valor público. O educando deve ser preparado para agir conforme a lei e tornar-se membro efetivo da sociedade civil. Os instrumentos de acesso à cultura escrita e os demais componentes de uma formação cívica, são, pelo estatuto público, os primeiros sinais de igualdade e de

¹⁰⁸ BOBBIO, Norberto. Op. cit., p. 78

¹⁰⁹ Cf. KANT, I. *Über Pädagogik*., p.452; Trad., p.84 e *Was ist Aufklärung?*, p. 40

¹¹⁰ KANT, I. *Streit*., p. 91

¹¹¹ KANT, I. *Frieden*., p. 366

¹¹² KANT, I. *Über Pädagogik*., p.454; Trad., p. 88

reconhecimento na esfera social. O fato de todos poderem entrar, da mesma forma, em contato com os meios para melhor utilizar sua habilidade, antecipa a educação moral e, por conseguinte, o grande triunfo do ideal da *Aufklärung*: a autonomia. "Pela educação moral, o homem adquire um valor em relação a espécie humana"¹¹⁴, ele passa a não ser apenas cidadão, mas toma consciência de seu estado de ser livre. Se a educação formal preparou-o para a cidadania, a segunda prepara para a liberdade. Mas, uma idéia de humanidade orienta esta proposta moral: deve-se formar o caráter da pessoa em vista do puro amor ao dever. Tal idéia não permite que pensemos a formação moral como uma mera etapa, cronologicamente preestabelecida, ela perpassa todo o processo educacional e avança com as gerações. A esperança no homem esclarecido, é fruto de um grande ideal pedagógico perseguido na história: "Na educação atual, o homem não atinge inteiramente o objetivo de sua existência." Cada geração instruída dos conhecimentos da precedente, estabelece uma educação que desenvolve todas as disposições naturais do homem e conduz a espécie à sua destinação.¹¹⁵

Só através das gerações sucessivas, os obstáculos podem ser minimizados, e até suprimidos. Esta filosofia da educação deposita todas as suas esperanças num *continuum*, num intercâmbio incessante entre as gerações: elas deixam suas experiências e seus conhecimentos para a seguinte e, assim, por diante, de maneira sempre enriquecida. "A educação é uma arte, cuja a prática deve ser aperfeiçoada por muitas gerações."¹¹⁶ É por essa condição de ideal, que a educação deve esta voltada para o futuro: "não se deve educar as crianças somente de acordo com o presente estado da espécie humana, mas em conformidade com seu estado futuro possível e melhor, quer dizer, de acordo com a idéia de humanidade e sua destinação."¹¹⁷

A *Aufklärung* identifica-se profundamente com esse projeto educativo, porque seus ideais de humanidade e de autonomia, sem ele, estariam fadados à utopia. Transformando-se numa filosofia da educação, ela assume tal projeto como o veículo que levará a humanidade até o ponto de não precisar mais da autoridade externa e da superstição, como escudos da sua menoridade.

Mas, Kant sabe que a educação da humanidade está inserida na história. Este campo aberto à liberdade, não pode ser encerrado em certezas: para a história não

¹¹³ Id. *ibid.*, p. 455; p. 90

¹¹⁴ Id. *ibid.*

¹¹⁵ Id. *ibid.*, p. 445; p. 75 e p. 446: p. 77

¹¹⁶ Id. *ibid.*, p. 446; p. 77

¹¹⁷ Id. *ibid.*, p. 447; p. 80

valem leis divinas ou científicas. Ela nem sempre segue os caminhos da razão. Portanto, é preciso que a educação esteja de acordo com uma filosofia da história aberta, na qual, ela esteja, entre determinadas *idéias* coordenadoras, fazendo parte de um plano para o progresso da humanidade.

CAPÍTULO III: Um Idéia de História para a Humanidade.

1. Caminhamos para o melhor?

Há dentro da natureza humana disposições a partir das quais se pode inferir que o homem (enquanto espécie) progredirá sempre rumo ao melhor, e que o mal dos tempos presentes e passados desaparecerá no bem de épocas futuras? Essa, talvez, seja a questão crucial da filosofia da história kantiana, cuja resposta não pode ser dissociada de uma profunda noção de amor pela humanidade. Se afirmo positivamente o progresso do homem em direção ao melhor, demonstro, segundo Kant, um amor evidente pela espécie. Caso contrário, devo dirigir-lhe o meu ódio ou o meu desprezo, o que equivaleria afastar-me das questões humanas, desvalorizadas frente a impossibilidade de uma transformação para o melhor.¹

Num escrito contra Moses Mendelssohn², Kant esforça-se por demonstrar como o progresso humano é possível. O primeiro julga ser uma quimera a tese de que a humanidade em seu todo, aqui em baixo, rume sempre em frente e se aperfeiçõe.³ Vemos o gênero humano, no seu todo, fazer pequenas oscilações, mas nunca completa um progresso, sem logo retroceder duas vezes mais depressa para o seu estado anterior, acredita Mendelssohn. É como se estivéssemos diante do rochedo de Sísifo ou do pensamento indiano que acredita na Terra como um lugar de expiação de pecados, dos quais os homens não mais se recordam. Não há portanto nenhuma esperança para a humanidade, a sua condenação é sem apelo: « O homem vai mais longe, porém a humanidade oscila todo o tempo entre limites fixos, para cima e para baixo; considerada em seu conjunto ela conserva em todas as épocas mais ou menos o mesmo nível de moralidade, a mesma medida de religião e de irreligião, de virtude e vício, de felicidade(?) e de miséria. »⁴ A tese de Kant acerca do progresso da humanidade é aqui invertida: do indivíduo se deve esperar uma progressão efetiva, e não da espécie. As oscilações da história humana excluem uma ascensão geral para o melhor e somente é

¹ Ver KANT, I. *Theorie und Praxis*. AK VIII, p. 307: « Da Relação entre teoria e prática no Direito das Gentes, considerado de um ponto de vista filantrópico universal, ou seja, cosmopolita - (Contra Moses Mendelssohn). »

² Sobre a polêmica Mendelssohn / Kant, ver PHILONENKO, A. *Introduction à Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Paris, Vrin, 1972

³ MENDELSSOHN, M. *Jerusalém*. 2a. seção. Citado por Kant, id. *ibid*.

possível uma *Aufklärung* pessoal frente aos impasses oriundos de um nível sempre instável de moralidade humana. Portanto, « é inútil forjar hipóteses quanto às intenções que a Providência tem a respeito da humanidade. »⁵

Kant, obviamente, é contra a esse posicionamento: « eis algo por mim admissível: estando o gênero humano em progresso constante no tocante à cultura, progresso aliás que é o seu fim natural, é preciso igualmente considerá-lo como progresso em direção ao melhor do ponto de vista do fim moral de sua existência; de fato, este progresso pode ser muitas vezes *interrompido*, mas jamais *rompido*. Não sou obrigado a provar esta hipótese, cabe ao meu adversário fazê-lo. »⁶ A proposta kantiana, justamente, formula uma hipótese de trabalho que lhe possibilita percorrer a história humana e, a partir dos indícios de progresso, como por exemplo na cultura, encontrar um fio condutor que permita uma coesão mesmo frente às oscilações humanas, dificultadoras de uma perspectiva de progresso moral para a humanidade, mas que não impedem de pensá-la sem uma ruptura definitiva. Um só golpe de vista na história humana, e os mais variados motivos podem desacreditar o progresso. No entanto, a minha condição de homem me diz: *devo* deixar algo bom para as gerações vindoras, mesmo que eu não seja moralmente bom como deveria. Este *dever* se transmite regularmente de um membro de uma geração à outra. Por isso não se pode encarar o progresso humano da perspectiva do indivíduo, mas somente da espécie.

« Ao se apoiar na história, pode-se lançar quantas dúvidas se queira sobre minhas esperanças, dúvidas que, se fossem conclusivas, poderiam incitar-me ao abandono de um trabalho aparentemente inútil. Contudo, enquanto não sejam elas absolutamente certificadas, eu não posso trocar o dever (como *liquidum*) pela regra de prudência que aconselha a não obstinar-se no trabalho de uma coisa inexequível (como *illiquidum*, porque é uma simples hipótese); e por mais inseguro que eu possa sempre estar frente à questão de saber se é possível esperar o melhor para o gênero humano, isto não pode portanto causar dano à máxima, nem por conseguinte à sua suposição necessária de um ponto de vista prático, que o mesmo é factível. »⁷ Esperar o melhor para a humanidade, portanto, é um dever, o qual não posso abandonar devido às vacilações humanas visíveis na história. No lugar de uma incerteza inibidora desta perspectiva, Kant substituirá a esperança em tempos melhores, sem a qual jamais um

⁴ Id. *ibid.*, p.308

⁵ Id. *ibid.*

⁶ Id. *ibid.*, p. 308-309

desejo sério de fazer alguma coisa de útil ao bem universal teria acalorado o coração humano. A esperança sempre exerceu uma influência sobre as atividades daqueles homens cujo espírito não se rendeu ao pessimismo. Um bom exemplo disto são os judeus, origem de Mendelssohn. Eles nunca se renderam ao desespero face às opressões sofridas. No entanto este espírito não poderia racionalmente esperar por dias melhores somente a partir de uma decisão pessoal, outros antes dele pensaram também desta forma. A história pode também nos fornecer elementos indicadores do caminho para o melhor e, neste sentido, será vão fazer uso de argumentos empíricos contra a possibilidades de que estas resoluções, tiradas da esperança, sejam bem sucedidas. A idéia segundo a qual o que não logrou êxito até agora não logrará jamais, não justifica, em nenhum caso, a renúncia ao propósito de esperar o melhor. Imaginemos o destino da ciência e da técnica se os investigadores parassem as suas pesquisas frente aos insucessos de seus antecessores, ou renunciassem aos projetos por causa das incertezas futuras. Isto também vale para o campo da moral e Kant evoca como exemplo a sua época: « pode-se provar de muitas maneiras que o gênero humano, no seu conjunto, progrediu efetivamente de uma maneira considerável de um ponto de vista moral, em nossa época, em comparação a todas as anteriores (as breves paradas não podem provar em contrário. »⁸ Herdeiro das Luzes, Kant vê a sua época como privilegiada face às demais, não só do ponto de vista moral, mas também crítico. Ao falar de um lugar privilegiado como é o seu tempo, Kant sente-se à vontade para expor um dos argumentos mais fortes contra Mendelssohn: todo o barulho que se faz a propósito da decadência irresistivelmente crescente do gênero humano deriva, sem embargo, do seguinte fato: quando sua moralidade alcança um patamar superior, ele vê ainda mais longe e, a partir de então, todo julgamento comparativo com o que deveria ser, torna-se mais severo.⁹ Enxergar com um nível de exigência maior a história, não significa desistência de uma perspectiva melhor porque vemos agora de um modo mais nítido os passos em falso do percurso humano. Ao contrário, os instrumentos de que dispõe uma época privilegiada do ponto de vista moral, permite analisar de modo mais agudo o passado humano, isto é, através de uma crítica da história em seus limites e possibilidades, e assim descobrir um elemento coordenador e unificador por detrás do caos, orientando e conduzindo o gênero rumo ao melhor.

⁷ Id. *ibid.*, p. 309

⁸ Id. *ibid.*, p. 310

⁹ Cf. Id. *ibid.*

« Ora, diz Kant, se perguntarmos agora por quais meios pode-se manter, acelerar, esse progresso constante rumo ao melhor, vê-se logo que um tal sucesso estendendo-se até o infinito não dependerá daquilo que fazemos (por exemplo da educação às jovens gerações) nem do método a ser empregado para lhe colocar em marcha; ele dependerá ao contrário daquilo que a *natureza* humana fará em nós e conosco para forçar-nos a ir por um caminho no qual não estaríamos por nós mesmos de bom grado engajados. Pois só dela, ou melhor (porque a realização de um tal fim requer a suprema sabedoria), da Providência podemos esperar um sucesso no tocante ao todo e a partir dele às partes, uma vez que, pelo contrário, os homens com os seus *projetos* saem apenas das partes, mais ainda, permanecem apenas nelas e ao todo enquanto tal, que para eles é demasiado grande, podem sem dúvida estender as suas idéias, mas não a sua influência; e sobretudo porque eles, mutuamente adversos nos seus desígnios, com dificuldade se associariam em virtude de um propósito livre próprio. »¹⁰ Com efeito, se Kant acredita moralmente em sua época, quando se trata das instituições o seu crédito é mais restrito e prudente. Ele é um dos maiores críticos das instituições de seu tempo, a saber, a Igreja, o Estado e a Escola. A primeira funciona muitas vezes como entrave moral: «O *clericalismo* é (...) a constituição de uma Igreja enquanto nela reina um *culto fetichista*, o qual se encontra sempre onde os princípios da moralidade não constituem a base e o essencial, mas sim mandamentos estatutários, regras de fé e observâncias. »¹¹ O Estado se aproveita da guerra oriunda da propensão ao engrandecimento a custa dos outros, da astúcia e da violência, para investir em armamentos e aumentar a engenhosa excusa que é a invenção da dívida pública, em detrimento de coisas mais importantes como a educação dos cidadãos que, aliás, é o pagador sem direito a voto decisivo dos encargos da guerra.¹² A educação com este vilipêndio, só pode gerar crianças mal formadas. É difícil não concordar com Rousseau: « Je n'envisage pas comme une institution publique ces risibles établissements qu'on appelle Collèges. »¹³ Há uma séria crise da educação não só na

¹⁰ Id. *ibid.*

¹¹ KANT, I. *Religion*. p. 181 (tradução modificada)

¹² Cf. KANT, I. *Theorie und Praxis*. p. 311

¹³ ROUSSEAU, J-J. *Émile ou de l'Éducation*. Paris, Gallimard, 1969, p. 86. Numa outra passagem Rousseau afirma: « Je vois de toutes parts des établissements, où l'on élève à grands frais la jeunesse pour lui apprendre toutes choses, excepté ses devoirs. » In: *Discours sur les sciences et les arts* (1750). Paris, Pléiade, T. III, p. 24. Não há simplesmente uma condenação técnica das escolas, mas também moral. Sob altos custos, as escolas produzem um verniz de cultura que não reflete o ideal moral da pedagogia de Rousseau e de Kant.

França, como também na Alemanha durante o século XVIII.¹⁴ Não é de admirar que Kant, um evidente adepto da educação como impulsionadora do progresso, recuse-se nesse trecho a esperar um sucesso de seu concurso. Na verdade, ele se refere a uma educação institucional cujo caminho passa pela escola e pela família e não tem em vista o aprimoramento moral mas somente um engrandecimento individual. O trecho citado refere-se eminentemente a um aspecto do todo e as instituições ensaiam ainda uma tal perspectiva, por isso o filósofo confia à *Providência* o sucesso do gênero humano. Uma providência, enfatize-se, marcada pela esperança no homem em marcha para o melhor e não pela interferência de Deus na história. Uma idéia orientadora autorizada pela razão, um poder agregador que não permite aos projetos individuais um massacre dos fins coletivos. Esta grande *esperança* permite pensar o progresso numa perspectiva de conjunto, na qual os casos isolados não falam por si só, mas obedecem a um plano.

A natureza aproveita-se do conflito das tendências entre si para conduzir o homem a um estado de direito, no qual os embates são regulados por uma *constituição* comum a todos: « assim como a violência generalizada e a miséria (conflito dos interesses) daí resultante, levaram necessariamente um povo à resolução de se submeter à coerção prescrita pela própria razão como meio, isto é, à lei pública, e a entrar numa *Constituição de Estado*, assim também a miséria produzida pelas constantes guerras, nas quais os Estados procuram de maneira alternada humilhar e submeter-se entre si, deve finalmente levá-los, mesmo contra gosto, a ingressar numa *Constituição Civil*, mas se um tal estado de paz universal é ainda mais perigoso, por outro lado, que a liberdade, porque ele suscita o despotismo o mais horrível (como se passou com Estados demasiado grandes), esta mesma miséria deve portanto obrigá-los a entrar num estado que, certo, não é uma comunidade cosmopolita submetida a um chefe, mas, no entanto, é um estado jurídico de *Federação*, segundo um *direito das gentes* convencionado em comum. »¹⁵ O conflito das liberdades buscando os seus interesses de maneira desordenada obriga os homens, a fim de preservarem a própria sobrevivência e para o próprio uso da liberdade, a se organizarem em Estados, cada um deles com a sua constituição civil, devendo deparar-se com outros Estados nas relações inevitáveis às quais a humanidade está destinada. Nem sempre estes

¹⁴ Sobre a crise da educação na França e na Alemanha, vê respectivamente: GRIMAUD, L. *Histoire de la liberté d'enseignement en France*. Paris et Grenoble, T.I., 1944, p. 22 -28 ; PINLOCHE, A. *La Réforme de l'Éducation en Allemagne au XVIIIe. siècle*. Paris, 1889; PHILONENKO, A. Introduction à sa traduction de KANT, I. *Réflexions sur l'Éducation*. Paris, Vrin, 1987, p. 14 - 17

¹⁵ KANT, I. *Theorie und Praxis*. p. 310 -311

encontros são amistosos e a guerra se instaura. Esta, por sua, deve levar os Estados a pensarem uma outra forma de direito que não seja circunscrito a cada um deles em particular, mas seja cosmopolita, coordenando-os numa Federação internacional. Sem embargo, a constituição de Estado é uma realidade, uma conquista dos *nossos tempos*. Todavia, uma Federação dos Estados regulada pelo direito cosmopolita é ainda um alvo a perseguir. Kant acrescenta, portanto, mais um elemento à sua argumentação a favor da idéia de um progresso em direção ao melhor: encontramos um aumento dos efeitos da *legalidade* nos atos conforme ao dever, expresso através do direito, embora ainda estejamos longe de uma verdadeira moral. O direito é a grande prova de que caminhamos para o melhor. Ele é o grande motor de um Estado determinado por meio do contrato social, tendo em vista a saída do estado de natureza. Ele permite aos homens levarem suas vidas dentro de condições livres garantidas pela lei. Eis por conseguinte a política estabelecida pelo direito: a associação dos homens é impingida pela necessidade do exercício da liberdade que, após a instalação do Estado, é garantido pela lei. Daqui para frente toda e qualquer política de ação comunal deve ter por princípio esta garantia. Assim passamos de uma metafísica do direito (abstraída de todas as condições da experiência) a um princípio da política (aplicadora desses conceitos aos casos da experiência). Por meio deste princípio se alcança a solução de uma *tarefa política*, em comum acordo com o princípio geral do direito. Uma tal solução trilhou o seguinte caminho filosófico: primeiro, um axioma, uma proposição apoditicamente certa, derivando de modo imediato da definição do direito exterior: conformidade da liberdade individual com a liberdade de todos, de acordo com uma lei universal. Em segundo lugar, um postulado: da lei pública exterior enquanto vontade unificada de todos segundo o princípio da igualdade, sem a qual não haveria liberdade para cada um. Por fim, um problema: como fazer uma sociedade, por maior que ela seja, manter-se ainda harmoniosa, segundo os princípios da liberdade e da igualdade, a saber, por meio de um sistema representativo, constituindo, a partir de então, um princípio da política, cuja organização e ordenamento terão decretos que, extraídos do conhecimento experimental do homem, visam apenas o mecanismo da administração do direito e o modo como este se estabelecerá de acordo com seu fim. Por consequência: « O direito jamais deve se adaptar à política, mas é a política que deve sempre se adaptar ao direito. »¹⁶

¹⁶ KANT, I. *Recht zu lügen*. AK VIII, p. 429

A partir desse esquema é possível, portanto, pensar que as gerações futuras podem sempre progredir para o melhor moral, não mais sob o influxo de um « amor local », mas « do amor que cada época tem por si própria. »¹⁷ Sob a égide do direito cosmopolita, toda a comunidade abandona a violência em troca de uma segurança coletiva garantida pela lei, pois há uma substituição do nacionalismo fruto de um « amor local »¹⁸ pelo « amor a uma época ». Logo, prevalece um *Zeitgeist* entre as comunidades, conscientes agora da história comum à qual estão submetidas e da tarefa pedagógica a elas devida de formar as gerações futuras tendo em vista o melhor. Kant inverte a perspectiva mendelssoniana, o indivíduo, pelo seu caráter finito, oscilante quando se trata de questões morais, é visto numa unidade dos povos que, embora diferentes, encontram no direito o elemento com o qual se pode pensar a história dentro dos limites impostos pela finitude humana: « Tudo o que deve se conservar tem de modo obrigatório uma comunidade de orientações, e as diferentes tendências têm necessariamente relações intrínsecas segundo uma idéia que, mesmo se ela não é visada, constitui portanto o resultado de suas aspirações contraditórias, no qual pode se encontrar para elas uma união. A unidade da história a partir de uma tal idéia é sistemática. As diversas oscilações encontradas no mundo estão em conjunto circunscritos. A história sistemática começa com a guerra de Tróia. Ao lado passaram histórias episódicas de outros povos e a história propedêutica dos tempos legendários. A questão é saber se existe portanto alguma coisa de sistemática na história das ações humanas. Uma idéia conduz todas estas ações, aquela do direito que lhes corresponde. »¹⁹ O direito exprime a unidade da história, ou antes mesmo a unidade dos humanos. Contra a idéia de humanidade, cuja finitude é sinônimo de restrição e de irremediável mal, o qual só a bondade divina pode socorrer, Kant propõe uma idéia de unidade dos homens a partir da história orientada pelo direito, na qual as soluções para os problemas morais encontram-se no seio dela própria.

A perspectiva de *unidade e harmonia*, toma o centro do pensamento de Kant sobre a história e a antropologia. A possibilidade de uma história sistemática é dada por uma idéia de homem conforme a uma perspectiva de unidade. As diferentes oscilações são encaradas como conjuntos circunscritos. Elas não assumem, para Kant, um valor fundamental e não podem ser realçadas quando ele fala do progresso humano, pois o

¹⁷ KANT, I. *Theorie und Praxis*. p. 311

¹⁸ Cf. KANT, I. *Ref.* 1353

¹⁹ KANT, I. *Ref.* 1420

pano de fundo deste idéia, como veremos, é uma crença e um amor da humanidade sempre vista a partir de uma perspectiva do melhor. E não poderia ser diferente quando se pensa o homem como dotado de razão. Pensar a impossibilidade do progresso é, por conseguinte, dizer da impossibilidade da razão na tarefa de guiar a humanidade. A antropologia e a história devem por isso ser consideradas no sentido da totalidade do gênero humano (como seres racionais) e encontrar assim o seu lugar na arquitetura kantiana. Na verdade, pensar a história orientada pelo direito tendo em vista o gênero unido numa *paz perpétua*, à qual se opõem os fins dos homens individualmente considerados, é « simplesmente um parecer e mera hipótese. »²⁰ Porém, os homens são possuidores de aspirações morais, e a luta para empreender o direito é uma prova disto. Como obra da razão, o direito nos prova ainda a possibilidade de uma esperança racional no soberano bem. A hipótese da *paz perpétua* é portanto pensada como uma dessas aspirações cuja sede está na razão prática. Mesmo não se provando do ponto de vista da teoria a realidade objetiva desta idéia, ao menos do ponto de vista moralmente prático a razão deve encontrar aí um modo pleno de ser satisfeita.

A razão prática diz ser um dever pensar a humanidade caminhando rumo ao melhor. O mais alto sentido do direito, expresso numa *comunidade de Nações*, é o apelo permanente da razão se recusando a pensar o homem a partir de fins particulares. A destinação final do gênero humano é a maior perfeição moral, pelo fato de ser obra da liberdade e somente o homem pode ser digno de uma tão grande felicidade. Deus poderia ter criado o homem perfeito e ter distribuído a cada um sua quota de felicidade. Mas, se assim fosse a felicidade não teria sua fonte no « princípio interior do mundo »²¹, a saber, a liberdade. Sem dúvidas a palavra perfeição (*Vollkommenheit*) pode soar aos ouvidos de muitos como evada de sentido teológico. No entanto, Kant estabelece uma diferença entre o conceito ontológico e o conceito teológico da perfeição. Este último faz derivar a moralidade de um querer divino, enquanto o primeiro tem em mira uma referência aos princípios e conceitos do entendimento. Kant prefere utilizar o primeiro: « Entre os princípios *racionais* da moralidade, o preferível é ainda o conceito ontológico da perfeição (por vazio, indeterminado e portanto impróprio que ele seja para encontrar, no imenso campo da realidade possível, a maior soma que nos convenha, e embora também, ao distinguir especificamente de qualquer outra a realidade aqui tratada, ele tenha a tendência

²⁰ KANT, I. *Theorie und Praxis*, p. 311

²¹ KANT, I. *Vorlesung über Ethik*. Trad. de Luc Langlois. Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 408

inevitável para girar em círculo e não possa evitar pressupor tacitamente essa moral a qual deve explicar). A despeito de tudo isto, o conceito ontológico da *perfeição* é melhor do que o conceito teológico, pois este faz derivar a moralidade de uma vontade divina(...)»²²

A escolha de Kant pelo uso do conceito ontológico da perfeição, demonstra a conformidade da filosofia da história com o sistema crítico. Ora, este conceito foge da habitual definição de ontologia « como ciência das propriedades gerais de todas as coisas ». Obviamente Kant sabe dos riscos que a abrangência do conceito tradicional de ontologia implica (indeterminação, vazio, tendência para girar em círculo, etc.), contudo, prefere empregá-lo em detrimento do conceito teológico, porque neste a referência ao homem, como condutor da sua história (pois é livre), é impensável. Entretanto, restam ainda as indeterminações da ontologia. Esta é um sistema de todos os conceitos e princípios do entendimento mas, « somente enquanto se dirigem para objetos que podem ser dados aos sentidos e, portanto, ser cobertos pela experiência. »²³ Estamos em presença de uma ontologia crítica. A perfeição ontológica, por conseguinte, pelos elementos disponíveis na história, o direito, por exemplo, indica o aperfeiçoamento da humanidade dentro dos limites do mundano, que não foge ao domínio do espaço e do tempo em busca de elementos para justificar-se. A história crítica afasta os elementos veiculados pela metafísica dogmática, para encontrar no próprio homem como « ser » moral um fundamento para o progresso. Kant investe numa *filosofia da história laica*, na qual continuamos a ver a reviravolta radical da relação homem-Deus, já começada na *Crítica da Razão Pura*. A finitude, ou melhor, o sentido de limite, relativiza a idéia de Deus, ao contrário de Mendelssohn. Boa parte da expressão filosófica do século XVII e do século XVIII pensa a finitude partindo de Deus, conservando o homem como *falta* em relação à *plenitude absoluta e original*. Tal é a perspectiva de Descartes, mas também de Leibniz. Existe em primeiro lugar Deus, o absoluto, e em relação a Ele o homem aparece como um ser finito, um ser caracterizado pela falta, algo muito bem traduzível por ignorância, pecado e morte. E, justo aí, Kant inverte a relação e « inaugura um espaço laico dentro do qual nós pensamos ainda hoje. »²⁴ A finitude assume um novo estatuto porque diz respeito, não

²² KANT, I. *Grundl.*, AK, IV, p. 443; Trad. p. 88 -89 (tradução modificada)

²³ KANT, I. *Metaphysik*. AK, XX, p.260

²⁴ FERRY, Luc. *Kant, Penseur de la Modernité*. In: Magasine Littéraire, avril, 1993, p.19. Não pensemos com isso que Kant deixa de ser um cristão. Vários filósofos das *Luzes* se reivindicavam cristãos e pensavam, com sinceridade, elevar a compreensão da mensagem dos Evangelhos ao seu nível mais autêntico. Longe de

a uma *falta*, mas à condição do conhecer humano. São as intuições o objeto ao qual se dirige Kant, para delimitar a capacidade de conhecer teórica e fundar o que Heidegger chama finitude da *temporalidade*.²⁵ O meu tempo é finito pois se reduz ao conhecimento humano. Não posso ultrapassar a temporalidade se me disponho a conhecer alguma coisa. Neste sentido, ser finito não quer dizer ser pior ou melhor que Deus, quer dizer ser humano. No homem, ser livre e racional, encontra-se a sede dos princípios morais: o outro é sempre fim e nunca meio. A fundamentação moral não requer a divindade. Esta recebe daqui para a frente um tratamento pessoal, ela é uma crença. Será um postulado e não uma certeza organizadora e fundadora da história. É, por conseguinte, em torno da existência moral do homem que deve se organizar o mundo. O caráter problemático de uma tal organização pede a idéia da existência de Deus: "pretendemos também dizer que a interior determinação final *moral* da sua existência (da razão) completava aquilo que faltava ao conhecimento da natureza, na medida em que tal determinação levava a pensar, para o fim terminal da existência de todas as coisas e em relação ao qual o princípio da razão só pode ser ético, a causa suprema com qualidade, com que ela pode subordinar toda a natureza àquela única intenção (relativamente à qual essa natureza não é mais do que instrumento), isto é, levava a pensar aquela causa como *divindade*."²⁶

Sem embargo, Kant não se afasta do homem para compreender a sua trajetória. É por *amor da humanidade* que o *direito das gentes* pode ser pensado. Kant não aceita a tese sobre o eterno oscilamento moral da humanidade, pois ele recusa o *distanciamento do homem*. Na sua filosofia da história, a *natureza humana* é remodelada, sendo o único fundamento do progresso: « pois nela permanece sempre ainda vivo o respeito pelo direito e pelo dever, não posso ou quero considerar tão mergulhada no mal que a razão moral prática, após muitas tentativas sem sucesso, não acabe finalmente por triunfar, e deva também apresentar-lhe como *digna de ser*

desaparecer, mesmo nos dias atuais, a inspiração cristã continua a bem relacionar-se com as morais laicas. A grande « revolução copernicana » estabelecida na *modernidade* é precisamente a inversão operada no relacionamento entre ética e teologia : « sem para tanto desaparecer, o conteúdo da teologia cristã não vem mais antes da ética, para na verdade fundá-la, contudo, após ela, para lhe fornecer um sentido. » FERRY, Luc. *Le sacré à visage humain*. In: Magasine Littéraire: 1966 - 1996 la passion des idées. Hors - Série, 1996, p. 108. Ainda sobre a questão ver, GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde*. Paris, Gallimard, 1985 ; FERRY, Luc. *L'Homme-Dieu*. Paris, Grasset, 1996.

²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. (Gesamtausgabe, Bd. 24). Frankfurt, Klostermann, 1975, p.386

²⁶ KANT, I. *KU* # 87; Trad., 287

amada.»²⁷ Antropologia e História se cruzam precisamente no ponto onde se reconhece no homem o único interesse da filosofia. A metafísica se põe, assim, a serviço da antropologia.²⁸ Cabe à filosofia um conhecimento especulativo, cujo papel é contribuir para o fim último da razão humana, « pois nada do que é humano lhe deve ser estranho. »²⁹ A filosofia enquanto filosofia prática, é a mais alta expressão do amor da humanidade porque procura entendê-la sem estranheza, nem hostilidade. Kant compreendeu cedo esta perspectiva e a destingue no seu projeto intelectual: « Eu sou por inclinação um pesquisador. Sinto sede de conhecimento por inteiro, e sinto o desejo inquieto de expandir meu saber, ou ainda a satisfação por todo o progresso conquistado. Passou-se o tempo no qual acreditava que tudo isto podia constituir a honra da humanidade; e desprezava o povo ignorante. Rousseau foi o primeiro a tirar-me o engano. Esta ilusória superioridade desapareceu. Aprendo a honrar os homens e me consideraria bem mais inútil comparado ao mais comum dos trabalhadores se não acreditasse que este assunto de estudo pode dar a todos os outros um valor que nisto consiste: fazer ressaltar os direitos da humanidade. »³⁰

O dever do filósofo é, de modo preciso, adentrar ao trabalho da razão especulativa e descrever de forma prudente, isto é, crítica, os atos do processo pelo qual a razão tenta avançar no seu interesse incondicionado em vista do melhor. Quando Kant se propõe a « ressaltar os direitos da humanidade », ele não só está atendendo ao seu dever de filósofo como também, para que este mister seja cumprido, estabelece um projeto antropológico que recusa o desprezo, dispensado por seus antecessores, aos homens e ao mundo. A antropologia passa a ser um critério para a filosofia.³¹ Segundo ele, em todas as épocas sábios e filósofos, por vezes injustamente assim denominados, deixaram à margem em suas análises « o lado bom da natureza humana », desencadeando comparações estranhas e repugnantes para representar o mundo: 1) Como um *albergue* - os homens estão de passagem no mundo, e portanto,

²⁷ KANT, I. *Theorie und Praxis*. p. 313 (grifos meus)

²⁸ KANT, I. *Logik*. AK, IX, p. 24-25: « 1- O que posso saber? 2 - O que devo fazer? 3 - O que me é lícito esperar? 4 - O que é o homem?, o domínio da filosofia num sentido cosmopolita se reporta a estas questões. A *metafísica* responde à primeira, a *moral* à segunda, a *religião* à terceira e finalmente a antropologia à quarta. Porém, no fundo, pode-se tudo resumir à antropologia porque as três primeiras questões se referem à última. »

²⁹ « Homo sum, humani nihil a me alienum puto ». TERÊNCIO. *Heautontimou roumenos*. I, 1, v. 77. O verso de Terêncio, amplamente difundido entre o movimento ilustrado, pode, ao lado do *Sapere Aude!*, valer de modo igual como divisa das *Luzes*, consideradas enquanto filosofia moral e militante. Cf. DELON, Michel. « *Homo sum... un vers de Térence comme devise des Lumières*. In: *Dix-huitième Siècle*. n° 16, 1984, p. 279 - 296

³⁰ KANT, I. *Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. In: *Nachlass*. AK, XX, p.44

³¹ WISSER, R. *Anthropologie: Disziplin der Philosophie oder Kriterium für Philosophie*. In: *Kant-Studien*, 78 Jahrgang, Heft 3, 1987

como albergados, devem compreender que logo serão substituídos por outros que virão; 2) Como uma *penitenciária* - o mundo é um lugar de castigo e purificação dos espíritos expulsos do paraíso (até Platão não escapou a esta perspectiva; 3) Como um *manicômio* - onde não somente cada um frustra os seus próprios desejos, mas também atribui aos outros todo tipo de sofrimento imaginável e considera em grande conta o poder de fazê-lo; 4) Como uma *cloaca*, para onde se lançam todas as imundícies dos mundos.³² A visão do mundo de Kant é outra, ela tem outro norte. A fim de não repetir os mesmos erros da filosofia anterior, ele encara a « natureza corrompida » do gênero humano muito mais como um fator de estímulo, e não como um elemento de degradação total, algo assim levaria a uma completa perda da esperança e a uma história de natureza aterrorizante. É certo, são cometidas várias atrocidades e « os homens sentem, não sem motivos, o fardo da sua existência, embora sejam eles próprios a causa deles. »³³ Todavia, a compreensão deste fardo não ultrapassa os limites humanos para ser clarificada, nem tampouco é motivo de vergonha e escárnio. A laicidade da filosofia obriga, depois de Kant, a descobrir em nós mesmos as soluções especulativas dos problemas terrestres, sem para isso intervir um Juízo Final, ou coisa parecida. Nem albergue, nem penitenciária, nem manicômio ou muito menos cloaca; o mundo pertence aos homens e não há nenhum motivo para desqualificá-lo por esse fato. Uma idéia contrária, na qual há homens rebaixando outros homens, supõe a *autoridade impositiva* dos que afirmam a desqualificação a partir de uma suposta e *excepcional* qualificação, fato aliás justificador de suspeitas por parte da crítica.³⁴

³² KANT, I. *Ende*. AK, VIII, p. 331 « Esta última idéia, diz Kant, é de certa maneira original e atribui-se a um humorista persa que transpôs o paraíso, a morada do primeiro casal humano, para o céu. No jardim se encontravam muitas árvores frutíferas; as sobras desapareciam por uma imperceptível evaporação. A exceção era uma árvore no meio do jardim, que produzia um fruto sem dúvida atraente, mas incapaz de evaporar-se. Como os nossos primeiros pais se deixaram por ele tentar, não obstante a proibição de saboreá-lo, o único meio para que não sujassem o céu foi um anjo lhes mostrar de longe a Terra dizendo: 'Eis a latrina de todo o universo'; e, logo a seguir, os conduziu até lá a fim de satisfazerem as suas necessidades, enquanto isso, ele regressou ao céu, abandonando-os. Assim surgiu na Terra o gênero humano. » (Id. *ibid.*)

³³ Id. *ibid.*

³⁴ « Se o Cristianismo devesse um dia deixar de ser digno de amor (o que poderia acontecer se ele, em vez da mansidão de espírito, se armasse com uma autoridade impositiva), então, pois nas coisas morais não se encontra neutralidade alguma (e *a fortiori* nenhuma coligação de princípios opostos) a repulsa e a resistência contra ele deveria ser o modo de pensamento reinante entre os homens. » (Id. *ibid.*, p.339)

2. História e Fé

É possível *racionalmente* esperar por dias melhores, ou esta *esperança* não passa de uma convicção de Kant? Pensar o progresso da humanidade a partir de uma *esperança*, está de acordo com o projeto crítico ou é o modo como se exprime um bom cristão a *esperar* de modo fervoroso o melhor para o homem, imagem e semelhança do Criador? O problema merece ser examinado com cuidado e sua resposta passa obrigatoriamente pela explicação do que seja *idéia* e *fé* em Kant.

Obedecendo às determinações da razão, é preciso um conceito prático, isto é, uma *idéia*, para se representar a unidade da humanidade e de sua história, a saber: a união livre dos homens numa sociedade regida pelo direito cosmopolita. *Idéia*, aqui, é concebida como o « conceito do incondicionado enquanto ele contém um fundamento da síntese do condicionado. »³⁵ Do incondicionado, tiramos a *idéia* de *liberdade* que organiza, de forma sintética, a história humana. Antes de passar à *idéia* de *liberdade*, analisemos um pouco mais o sentido de *idéia* na filosofia kantiana. O *entendimento* é a fonte da experiência (quanto à forma) graças às categorias e aos princípios transcendentais, e a *razão* é a fonte das idéias, dos conceitos puros da razão. Estes aparecem, por causa de uma « dialética » especial, como os conceitos dos objetos conhecidos. O incondicionado, a instância clarificadora da totalidade das condições, ao qual se remetem as idéias, parece ser objeto de conhecimento. Mas, as antinomias da razão mostram como as idéias não podem, de forma alguma, ser consideradas enquanto conceito dos objetos. No seu uso transcendental, porque ultrapassam os limites da experiência, as idéias revelam-se contraditórias, ilusórias. Quando as percebemos, no entanto, como conceitos não « constitutivos », mas « regulativos », pontos de vista superiores da elaboração e da sistematização da matéria empírica já intelectualmente determinada, regras para o processo de conhecimento, tal como ele progride em todos os sentidos, então as idéias têm um valor eminente. Elas são fecundas científica e filosoficamente, mesmo se constituem apenas « ficções heurísticas » às quais nada corresponde na realidade. As idéias partem do todo

³⁵ KANT, I. *Krv.* B 379

incondicionado e orientam a investigação, que a ele se dirige, para demonstrar, assim, que nenhum limite atingido pela análise ou pela síntese pode ser considerado como último e intransponível. O todo absoluto da experiência não é dado. Mas, ele volta ao pensamento que vai buscá-lo mesmo sem a possibilidade de chegar, de modo efetivo, a um termo. Isto, precisamente, porque a idéia, como conceito de um *maximum*, não pode jamais ser dada *in concreto*. É forçoso, entretanto, pensar e investigar como se o incondicionado fosse dado enquanto ponto de partida ou de chegada do conhecimento (ou da ação). Somente as idéias tornam possível uma coerência sistemática da experiência.³⁶

Nesse contexto, a liberdade é a única, dentre todas as idéias da razão especulativa, da qual sabemos (*wissen*) a possibilidade *a priori* sem, no entanto, a discernir (*einzusehen*), porque ela é a condição da lei moral conhecida.³⁷ Embora não saibamos *discernir* a liberdade, sabemos que os seus efeitos nos impulsionam e nos forçam a pensar a humanidade de outra forma: tudo se passa como se a natureza, mesmo perante o jogo das liberdades humanas, agisse segundo um plano e tendo em vista um objetivo final. Desta idéia não captamos absolutamente o seu mecanismo profundo. Ela é útil, entretanto, e pode nos servir de *fio condutor* para representar como *sistema* algo que, sem o seu concurso, seria um agregado.³⁸ Kant não aceita pensar os homens como um conjunto sem unidade. Se assim o fosse, haveria sentido falar em *razão humana*? Como um poder organizador próprio a cada um poderia falhar no momento da interpretação do coletivo humano? Como explicar que este poder organiza e confere unidade ao conhecimento e, ao mesmo tempo, é impotente para organizar os homens enquanto seres concretos? Para fugir à contradição, é imperioso introduzir uma idéia de homem (dotado de razão) fora de uma sequência indeterminada de acontecimentos, mas dono de uma *história*, de um plano coerente em vista de fins determinados. Assim, esta idéia permite criar um novo sentido para a palavra *coletivo*: ele não é só o conjunto empírico das gerações, mas a humanidade considerada em sua vínculo prático de espécie de seres racionais e livres. Na espécie encontramos os *germes* do seu próprio aperfeiçoamento, « e este termo, ao menos na idéia do homem, deve ser alvo dos *seus* esforços, pois, de outro modo, as disposições naturais deveriam em sua maior parte considerar-se como inúteis e sem finalidade; o que suprimiria todos

³⁶ Cf. id. *ibid.*, B 369 e segs.

³⁷ KANT, I. *KpV*; Vorrede; Trad. p. 12

³⁸ KANT, I. *Idee.*, 9a. proposição

os princípios práticos, e, deste modo, a natureza, cuja sabedoria é preciso servir de princípio para julgar todas as outras produções, seria tida como suspeita de um jogo infantil. »³⁹

Quando se estabelece o aperfeiçoamento da humanidade dependendo de seus próprios esforços, a idéia de uma história numa unidade prática assume estatuto diferente d de simples desejo de coerência lógica, ela é um *dever*. « E esta necessidade (*Bedürfnis*) não é talvez uma necessidade hipotética, de um propósito *arbitrário* da especulação, segundo o qual importaria admitir algo, se quisermos elevar, na especulação, até à perfeição do uso da razão, mas é uma exigência legal (*gesetzliches*) de admitir algo sem o qual não pode ter lugar o que se *deve* cuidadosamente pôr como objetivo da sua ação. »⁴⁰ Apesar de significar um *Simulacrum*⁴¹ e de nenhuma experiência possível ser-lhe adequada, uma *idéia* pode assumir uma outra importância quando se trata do ponto de vista prático. Ela serve à lei moral que obriga a pensar o progresso do homem de maneira coesa, pois a razão tem sempre em vista a totalidade, a qual chamaremos, neste caso, perfeição humana. . Donde o interesse de Kant em distinguir idéia (*Idee*) de ideal (*Ideal*): « A *idéia* é uma regra universal *in abstracto*, o ideal é um caso particular submetido a esta regra. »⁴² Para marcar a diferença, o filósofo oferece um exemplo deveras significativo: « O *Emílio* de Rousseau e a educação que se deve ministrar a Emílio constituem, por exemplo, uma verdadeira idéia da razão. Mas não se pode nada dizer de determinante em relação ao ideal. Pode-se atribuir as melhores qualidades a uma pessoa quanto à maneira como ela se comporta enquanto soberano, pai ou amigo, sem para tanto, esgotar tudo o que ela deve fazer em tal ou tal caso, a *Cyropaïdie* de Xenofontes⁴³ é um exemplo disto. Esta exigência de totalidade é necessária pois, sem ela, não podemos ter nenhum conceito de perfeição. É o caso da perfeição moral. A virtude humana é sempre imperfeita. Precisamos, portanto, de uma medida para determinar a que ponto esta imperfeição afasta-se do grau de virtude o mais elevado. »⁴⁴ A razão parece ter sede infinita do perfeito e, com isso, é inevitável ter

³⁹ Id. *ibid.* 2a. proposição (grifos meus)

⁴⁰ KANT, I. *KpV*: Vorrede; Trad. p. 13 (tradução modificada)

⁴¹ KANT, I. *Vorlesung über die Philosophische Religionslehre*. Trad. de William Fink. Paris, Le Livre de Poche, 1993, p. 129

⁴² Id. *ibid.*, p.52; ver também *KU*, # 17

⁴³ Livro que descreve a educação ideal de Ciro o Grande, rei dos Persas, gênio militar e político conhecido por sua grande tolerância. Assim, segundo Xenofontes, Ciro encarna a idéia do rei perfeito e torna-se por conseguinte seu ideal. Cf. FINK, William. Loc. cit., p. 212

⁴⁴ KANT, I. *Religionslehre*. p. 52-53

em mira a totalidade, a harmonia.⁴⁵ Na há perfeição no particular, ao menos se temos em conta o oscilamento moral dominante entre os homens, considerados de modo isolado. Logo, a perfeição moral é esperada na espécie. Não podendo a razão se furtar à totalidade, ela acaba também por encontrar o incondicionado. No domínio moral este incondicionado diz respeito às leis morais em sua perfeição e em sua pureza. Todavia, é uma outra coisa querer realizar tais idéias, e mesmo não sendo plenamente possíveis, a idéia de virtude perfeita é portanto de grande utilidade.

A hipótese do progresso do gênero humano em direção à sociedade cosmopolita, regida pelo direito provedor da *paz perpétua*, é uma idéia, mas sua utilidade importa no plano moral. Ela é mesmo um *dever*, um postulado orientador da ação humana, necessariamente suposto e, sem o qual, torna-se difícil pensar a ordem dos acontecimentos futuros, sem cair na armadilha do descrédito consagrado ao homem. A humanidade marcha para o melhor?: « A questão proposta é deveras importante, por isso não deve ser resolvida sem seriedade e abandonada, como sendo sem interesse, ao jogo de uma estéril casuística. É bem verdade que a resposta segundo o princípio regulativo da razão moral prática, não oferece dificuldades: a saber, o gênero humano tem o *dever* (*Pflicht*), em todas as épocas, e em todos os povos, de agir no sentido do progresso rumo ao melhor, mesmo se o sucesso deste progresso possa permanecer problemático. Pretende-se mais, quer-se afirmar segundo o princípio constitutivo da razão teórica e de maneira assertórica, que o gênero humano progride efetivamente (*wirklich*), desde a origem. Ora, como isto não se pode estabelecer através de nenhuma experiência, dever-se-á (*musste*) utilizar um julgamento (*Urtheil*) *a priori*, portanto consciente, apodítico ao tema da necessidade deste progresso em direção ao melhor; sem um tal julgamento, não poder-se-á prever (*vorhergessagt werden*) a ordem dos acontecimentos resultantes da ação aos tempos vindouros (...) Logo, nós e todos os povos da terra somos obrigados a agir, como é requerido, tendo em vista o progresso do gênero humano; seguindo-se daí a possibilidade (*Möglichkeit*) deste progresso como podendo ser postulada (como para tudo o que é de dever). »⁴⁶ Uma constituição cujo alvo seja a dignidade humana na sua mais alta expressão, fundada sobre leis que permitam à liberdade de cada um subsistir ao mesmo tempo com a liberdade do outro, é ao menos uma idéia necessária e deve servir de base não somente às grandes linhas de uma constituição civil, mas ainda para todas as leis. Neste ponto, é importante

⁴⁵ ver KANT, I. *Tugendlehre*: Introdução, item V; Trad., p. 57

⁴⁶ KANT, I. *Opus Postumum*. AK, XXII, p.621-22

abstrair, desde o início, os obstáculos atuais, que resultam, segundo Kant, menos da natureza humana do que do desprezo atribuído às verdadeiras idéias em matéria legislativas. Talvez isto nunca venha a se produzir, mas não se deve esquecer a justeza de uma idéia como esta. «Com efeito, qual pode ser o mais alto degrau, no qual a humanidade deve parar e o quanto pode ser grande o abismo que necessariamente subsiste entre a idéia e a sua realização, ninguém pode ou deve estabelecê-lo, porque neste caso trata-se, de maneira precisa, da liberdade podendo ultrapassar todo o limite determinado. »⁴⁷ Não se pode medir o domínio da liberdade. Quando proponho como idéia regulativa a *Paz Perpétua* entre os homens, por exemplo, estou não só exercendo minha liberdade, porque tenho o direito e a possibilidade de pensá-la, como também estendo os seus domínios ao infinito. No domínio moral, o interesse não está na factibilidade imediata da minha idéia. O importante é o próprio exercício livre dizendo da minha capacidade de *ser moral*, capaz de projetar, de não submeter-se à fronteira do natural. Por um lado, o determinismo da natureza me coloca no reino puramente físico, objetivo, que me faz ver a *guerra*, por exemplo, como uma realidade e não como abstração, limitando assim o que tenho a dizer não só sobre a guerra, mas também sobre o mundo; por outro, o meu estatuto moral me leva a pensar a paz como um *dever* impulsionado pelo *amor da humanidade*, e me permite, no exercício de pensar o melhor para os homens, *ser livre*. É, portanto, a história o lugar do reencontro da *natureza* e da *liberdade*. *O homem é história*.⁴⁸ Se isto é verdade, o humanismo de Kant, expresso na perspectiva do *amor da humanidade*, é a chave-mestra para compreendermos a reconciliação dos dois mundos antes opostos pela *Crítica da Razão Pura* e pela *Crítica da Razão Prática*.

Entre a idéia e a sua realização Kant propõe o exercício livre do pensamento. Pensar a história é nosso dever como seres racionais e dotados de liberdade. Justamente para não impedi-la em sua atividade, Kant se afasta de um pronunciamento estrito em termos de *saber* ou de *teoria* quando se refere à história. Sua filosofia da história não estabelece nem explicações definitivas, nem uma ciência ou mesmo uma idéia diretiva para uma ciência. Um determinismo histórico é impensável, porque o pacto para formar a sociedade nasce pouco a pouco da discórdia, de um acordo extorquido, e isto acontece não somente graças a uma evolução natural, mas

⁴⁷ KANT, I. *KrV*. B 374

também em virtude de uma história impulsionada pela liberdade, uma vez que a natureza preparou-lhe o terreno. O plano da natureza, fio condutor da história, se articula com a idéia de humanidade como um fim em si mesmo e uma analogia se estabelece entre a teleologia natural e a filosofia da história como sinônimo de teleologia moral. « Neste uso analógico da teleologia natural, não há juízo reflexionante no sentido de uma teoria, mas um juízo reflexionante reempregado em um nível superior e reiterado no que ele tem de reflexionante e neste aspecto se encontra uma nova metafísica. »⁴⁹ A idéia de um desígnio possui elementos parecidos, sob um certo ângulo, com uma idéia do futuro moral da humanidade. Do mesmo modo que a natureza funciona como um organismo, cujas partes somente são possíveis mediante a sua relação com o todo, como um sistema segundo a regra dos fins, é também possível pensar o curso da história, analogicamente, obedecendo o mesmo princípio. Os homens não estão dispersos e soltos nos seus atos, há um plano organizador orientando-os para um fim determinado. Assim como é um dever pensar: « na natureza tudo é bom para alguma coisa, nela nada é em vão »⁵⁰, devo também esperar, por analogia « com o exemplo dado pela natureza em seus produtos orgânicos »⁵¹, que moralmente a humanidade caminhe para um todo moral, onde só reinará o melhor. Compreenda-se: este não é um princípio para a faculdade de juízo determinante, mas para a faculdade de juízo reflexivo, é um princípio regulativo e não constitutivo. Por ele, somente, recebemos um fio orientador para considerar, segundo uma nova ordem legisladora, a natureza e a história. A teleologia, também aplicada à história, não é portanto, um saber nem mesmo uma teoria dos seres vivos em geral. O homem como ser livre jamais poderá ser objeto de uma ciência positiva. A teleologia pode ser considerada então como uma *filosofia prática da história*. Ora, se filosofia « é uma simples idéia de uma ciência possível que não é dada em nenhuma parte »⁵², e como

⁴⁸ « Que o homem seja história ou que a humanidade seja uma história, eis um enunciado que, em si, define um humanismo original, pois, mais tradicionalmente, o humanismo entende o homem como uma natureza (no sentido da noção de 'natureza humana') » RENAUT, Alain. *Kant aujourd'hui*. Paris, Aubier, 1997, p. 334.

⁴⁹ MUGLIONI, Jean-Michel. *La Philosophie de l'Histoire de Kant: qu'est-ce que l'homme?* Paris, PUF, 1993, p.57. Mais adiante o autor diz o seguinte, ainda sobre a questão da analogia: « A teleologia moral pensa o homem e sua história por analogia com a finalidade natural, ela mesma analógica: não temos simplesmente $a/b = b/c$, mas $a/b = b/c = c/d$, de sorte que d está mais longe de a que c . » (Id. *ibid.*, p. 58) A analogia da qual nos servimos para as relações entre finalidade natural e filosofia da história não é do tipo igualdade de relação entre quatro elementos colocados dois a dois, porém é uma comparação, uma similitude entre elementos que, parecidos sobre certos aspectos, são apesar disto diferentes.

⁵⁰ KANT, I. *KU*, # 67; Trad., p. 221

⁵¹ Id. *ibid.*

⁵² KANT, I. *KrV*. B 866. Raros são os homens que, como Kant ou Hume, são prudentes e escrupulosos na designação de alguma coisa como científica, mesmo aquelas nas quais depositam a mais forte convicção.

filosofia prática, se relaciona não com o que existe, mas com o que *deve existir*⁵³, uma *filosofia prática da história* busca então pensar a possibilidade da humanidade mais justa, mais *esclarecida* (educada), mais pacífica, mais feliz. Uma *esperança* legítima, impossível de ser barrada, é oriunda da própria razão, e representa a sua incontrolável sede de incondicionado.

Neste sentido, Kant substitui uma ciência da história por uma *fé* na história. A realização do *soberano bem* no mundo, via *sociedade cosmopolita*, como objetivo do progresso histórico, pertence às *coisas de fé* (*res fidei*), que não devem ser confundidas, aliás, com *artigos de fé*, como salienta Kant : « coisas de fé não são por isso *artigos de fé* (*Glaubensartikel*) se, com esta última designação, se compreendem coisas da fé tais que possamos ser obrigados (interior ou exteriormente) para que sejam *professadas* (*zu deren Bekenntnis*). »⁵⁴ Não se pode obrigar ninguém a crer numa idéia de história, nem de modo interior através do medo, nem *exteriormente* pelo enforcamento, de um manual, por exemplo, que diz haver uma classe encarregada de personificar a condução da história. Na verdade, ela, enquanto *coisa de fé*, não pode fundar-se em esquemas teóricos, para daí configurar uma ciência. Trata-se de uma adesão *livre* e, só como tal, legitimamente ligada à moralidade. Esta perda de certeza científica não quer dizer uma incapacidade da filosofia da história, nem a metamorfose do filósofo num crente que professa de um artigo dogmático de maneira a-crítica. Ao contrário, percebemos em Kant um esforço para bem estabelecer os limites entre as diversas áreas, dentro de uma perspectiva adotada pelo criticismo de não tomar por verdadeiro o que é apenas hipótese de trabalho, crença e modo de interpretar. A fé professada pelo filósofo prático é um *habitus* e não um *actus*, « é o modo de interpretação moral da razão no assentimento daquilo que para o conhecimento teórico é inacessível. Ela é por isso o princípio permanente do ânimo (*Gemüt*) que consiste em admitir como verdadeiro aquilo que é necessário pressupor como condição da possibilidade do supremo fim terminal moral, por causa da obrigatoriedade relativamente àquele e ainda que tanto a sua possibilidade como também certamente a

Saber, através da filosofia, da metafísica (do supra-sensível) como reflexão ou pensamento e não conhecimento do objeto, mas também crença e não ciência, é dar prova de rigor especulativo. Tomar por ciência aquilo que não é ciência, não passa de um engodo: esta confusão diz respeito não somente sobre a natureza de nosso assentimento mas também sobre o conteúdo do nosso pensamento. Constituindo o supra-sensível em objeto do saber, lhe atribuímos um estatuto totalmente falseado, o que não aconteceria se ele permanecesse objeto de fé. Naturalizado, objetivado, ele perde o seu significado prático. Ver MUGLIONI, J-M. Op. cit., p. 63

⁵³ KANT, I. *KrV*: *Arquitetônica...* ; B 867

⁵⁴ KANT, I. *KU*, # 91. Trad. p. 309

sua impossibilidade não possa ser por nós descortinada. »⁵⁵ Esta fé da razão é lógica, porque não admite nada além do que foi demonstrado a possibilidade na *Crítica da Razão Pura*. Mas ela é também ética, porquanto é plenamente desinteressada, ela não responde a nenhum medo, nem a nenhum desejo, mas só ao interesse moral puro. A adesão a coisas da fé é adesão em sentido prático, isto é. "é uma fé moral que nada prova para o conhecimento da razão puro e teórico, mas sim somente para o prático, dirigido para o cumprimento dos seus deveres e não alarga de forma nenhuma a especulação ou as regras de inteligência práticas, segundo o princípio do amor próprio."⁵⁶ A fé racional afirma a esperança legítima do homem moral, ele tem o direito de acreditar, apesar dos insucessos apontados pela experiência, apesar dos absurdos contidos na vida e na história, que nossa existência moral não é desprovida de sentido.

A fé não é demonstrável, mas exige um grau de confiança, pelo menos igual, ao que produz uma demonstração, pois, como adesão que se pretende lúcida, ela encontra na razão os elementos garantidores do sucesso final. Apesar de não seguir os mesmos caminhos da ciência, a fé histórica é tão importante quanto ela. Se a primeira permite conhecer os domínios naturais, a segunda torna o sujeito apto a pensar o futuro e, assim, nos destaca dos outros seres da natureza. Apesar das diferenças, fé e ciência estão no mesmo patamar, pois são instrumentos para a compreensão do mundo e por consequência dos homens. « O assentimento completo fundado em razões subjetivas, que, *do ponto de vista prático* valem tanto quanto as razões objetivas, é de fato convicção não somente lógica, mas também *prática* (*eu* estou certo). Esta convicção prática ou esta *fé racional moral*, é com frequência mais firme que todo o saber. No caso do saber escuta-se ainda razões contrárias, mas não no caso da fé; pois neste último não se trata de razões objetivas, porém do interesse moral do sujeito. »⁵⁷ A fé racional, é tão digna de crédito quanto um conhecimento. Ela baseia sua convicção no propósito moral, que, por ser autônomo, não repousa sobre uma fé religiosa, mas faz, necessariamente, amadurecê-la. Não pode haver conflito entre o saber e a fé, pois o domínio daquele é o mundo sensível, o mundo dos fenômenos; ela, por sua vez, dirige-se a alguma coisa que está para além da experiência e de suas formas e que somos levados a admitir por uma necessidade da razão. Precisamente por uma limitação do

⁵⁵ Id. *ibid.*, p.311

⁵⁶ KANT, I. *KU*. # 91; Trad. 309-10

⁵⁷ KANT, I. *Logik*. p.72- 3

conhecimento teórico aos fenômenos, é possível expandir a razão em vista do seu uso prático.

Kant tem o cuidado de vincular o seu conceito de fé à moral e não à teologia: ela é uma capacidade de escolha⁵⁸ e um guia para a razão: "(...) a fé diz respeito unicamente à direção que me é dada por uma idéia e à influência subjetiva que exerce sobre o desenvolvimento dos atos da minha razão e que me confirma nessa idéia, embora não me encontre no estado de a justificar do ponto de vista especulativo"⁵⁹. A fé doutrinal é vacilante, ela claudica frente às dificuldades impostas pela especulação. "De todo diferente é o caso da *fé moral*, pois agora é absolutamente necessário que alguma coisa aconteça, a saber, que eu obedeça, em todos os pontos, à lei moral."⁶⁰ Não existe nenhuma crença teórica no supra-sensível. Mas, em seu sentido prático, isto é, moralmente prático, não só uma crença no supra-sensível é possível, como ele está indissociavelmente a ela ligado.

Antes, a teologia, ao reivindicar-se como *logos* (teo-*logia*), se valeu de um aspecto racional para fundar uma esperança escatológica e assim justificar teoricamente uma teodicéia. Em Kant, percebemos uma *questão*, antes mesmo de um *aceite* aos pressupostos teológicos: qual a necessidade de se pensar teologicamente? Ou dito de outra forma: qual o alvo visado com o pensar teológico? Uma resposta de acordo com os princípios críticos só será aqui entendida, se a teologia for encarada como fazendo parte do terreno das manifestações da razão no exercício de sua investida rumo ao incondicionado, portanto desprovida de qualquer estatuto científico. Por analogia, ela chega a uma idéia de *ser* inteligente, considerado como fundamento de toda a coisa e essencialmente distinto do mundo. Assim, um tema da teologia é colocado sob a mira da crítica filosófica: à questão *o que posso esperar?*, não é dada somente ao teólogo responder, mas também ao filósofo. Kant desvincula a esperança do domínio teológico para refundá-la a partir de novas bases. Por que trabalhar com a manifestação quando temos em mãos a sua fonte: Deus fala agora pela nossa razão prática. Desta forma, encontramos um deslocamento que não é somente fruto de um jogo de palavras entre domínios teóricos, nem de um simples demarcar de território; trata-se, na verdade, de recolocar o homem na condução de seu percurso, de refazer uma idéia de antropologia. A esperança presente na filosofia prática kantiana, é a

⁵⁸ Ver RICOEUR, Paul. « La liberté selon l'espérance ». In: Le Conflit des Interprétations: essais d'herméneutique. Paris, Seuil, 1969, p. 393

⁵⁹ KANT, I. *KrV*, B 855-56

esperança no próprio homem, em seus poderes e na capacidade das gerações se aperfeiçoarem. Ela se afasta daquela entregue totalmente nas mãos divinas, como em santo Agostinho: “Só na grandezaa de vossa misericórdia deposito toda a minha esperança. Dai-me o que me ordenais, e ordenai-me o que quiserdes.”⁶¹

O homem comum *espera*: ele espera uma nova política, que amanhã não chova, « tudo vai mal, mas tenho esperança em dias melhores », « apesar da equipe, espero ver o meu time ganhar », etc. Esta esperança nascida no cotidiano é fruto de uma *espera prática*, cujas bases são revalorizadas pelo trabalho filosófico. É do interesse da razão saber o que posso esperar, porém a real tarefa filosófica é justamente elevar esta esperança cotidiana ao seu mais alto patamar, isto é, à reflexão sobre suas bases morais, mostrando com *clareza* que, antes de afirmar as minhas esperanças na bondade divina e esperar graciosamente suas dádivas, a razão reformula o problema e lhe confere outra dimensão: *se faço o que devo, o que é então permitido esperar?* Tal perspectiva recoloca nas mãos humanas o *poder* da conquista de sua felicidade. Mesmo se nenhum destes objetos de esperança consiga efetivar-se numa ação, continuaremos a esperar, não porque Deus nos revelou desta forma, mas porque a razão assim determina. Além disto, esperar mesmo sem nenhuma garantia o melhor para a humanidade, implica um alto sentido de *responsabilidade* frente ao outro, pois agir para a concretização deste *melhor*, mesmo sabendo que possivelmente não serei membro desta sociedade mais feliz, prova o amor pela humanidade, refletido no pensar as gerações futuras (o *outro*) como *fim*. Trabalho para o bem das gerações vindoras, da mesma forma como os pais investem na educação de seus filhos, mesmo sendo conscientes de que não estarão presentes no seu futuro. A razão nos obriga a agir assim.

Apesar de seus antecedentes teológicos (*fides*), a fé é submetida a um novo sentido e se presta à proposição kantiana de uma confiança na promessa da lei moral. O seu caráter flexível permite incorporar o seguinte raciocínio: um fim terminal não pode ser ordenado mediante qualquer lei da razão sem que esta ao mesmo tempo prometa o caráter alcançável (*Erreichbarkeit*) daquele, e assim também justifique a adesão às únicas condições sob as quais a nossa razão pode pensar um tal caráter. Longe de ser um piedoso a nos ditar um fórmula de como teologicamente se explica a história, Kant

⁶⁰ Id. *ibid.*

⁶¹ AGOSTINHO. *Confissões*, X, 29. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo, Nova Cultural, 1987, p.191 (Coleção “Os Pensadores)

utiliza antigos termos sacralizados e sacralizantes, para subvertê-los, ao conferir-lhes um aspecto laico. Antes, tínhamos uma fé pessoal guardiã da salvação de um indivíduo submisso à tutela externa.⁶² Agora encontramos uma esperança na espécie que não garante absolutamente nada, exceto a dependência do homem dele mesmo para encontrar o equacionamento dos problemas mais aflitivos do seu gênero. Nem *teologia da história*, nem *ciência da história*: aqui, Kant é obrigado a suprimir o *saber* para dar lugar à *fé*.⁶³ O que se pode esperar de ambas, a não ser um curso pré-estabelecido da trajetória humana? Ou melhor não há como esperar, não há *esperança*. Sabe-se previamente como Deus nos preparou o destino futuro: ou Ele nos acolherá em seu seio, ou nos banirá para sempre. Na terra, a « ciência do materialismo histórico » faz acreditar no proletariado redimindo o mundo. De modo diferente, uma *fé na história* nos coloca diante de um horizonte por construir, nos é permitido esperar um mundo melhor, fora de uma fé na Igreja ou no Partido (mesmo porque « uma crença mandada é um absurdo »⁶⁴), mas através de uma fé no empreendimento humano. A história humana é *aberta*, ela se faz a partir de seres livres. Como não se pode prever rigorosamente um tipo de história nestes parâmetros, dela só se pode *esperar* : « é uma questão de liberdade e lá não se pode prever com certeza. »⁶⁵ Mesmo não sabendo com garantias como será o seu futuro, o homem pode pensá-lo e se dá certas idéias moralmente orientadoras em vista do melhor. Diante de nós, nada assegura desde agora o nosso destino futuro, a não ser o juízo da própria consciência moral. Sociedade cosmopolita, constituição regulada pelo direito internacional : elementos sem nenhuma garantia de sucesso, apenas reguladores. Uma idéia de história cujas bases encontram-se nestes elementos, pode nos induzir a um sonho? Talvez. Mas um sonho de consequência política: « *Esperar* um dia, por mais tarde que seja, a consecução de um projeto político como aqui se imagina, é um *doce sonho*. Pode-se, no entanto, não somente *pensá-lo* como possível, como também dele se aproximar aos poucos, e na medida em que ele

⁶² Uma descrição deste indivíduo está na teologia de Bossuet: "Croyez donc et connaissez: croyez premièrement comme vrai enfant de l'Eglise, docile et soumis, et vraiment enseigné de Dieu. Après avoir été enseigné de Dieu, et avoir été doucement tiré à la foi, vous le serez encore à l'intelligence, autant qu'il est nécessaire pour confirmer votre foi." In: BOSSUET. *Le Jeudi-Saint*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1963, p.114

⁶³ KANT, I. *KrV*. B XXX

⁶⁴ KANT, I. *KpV* : Dialética da Razão Pura Prática, Cap. II, VIII; Trad., p. 164

⁶⁵ KANT, I. *Ref*. 8077.

se liga à lei moral, é mesmo o *dever*, não do cidadão, mas do chefe de Estado de por ele trabalhar. »⁶⁶

Resta, agora, ver como Kant estrutura a sua idéia de história, quais etapas são propostas na configuração de um progresso que dispensa qualquer interferência extra-humana no encaminhamento do gênero rumo ao melhor.

⁶⁶ KANT, I. *Streit*. AK, VII, p. 91. Kant um sonhador? É possível. O sonhador abandona-se à fantasia, é verdade. Mas, ele guarda o sentido de uma diferença entre o que ele imagina e o que ele percebe, isto é, a percepção efetiva dos acontecimentos que impedem o desenvolvimento sem limites de suas pretensões. A este propósito ver: DAVID-MÉNARD, Monique. *La Folie dans la Raison Pure: Kant lecteur de Swedenborg*. Paris, Vrin, 1990, p. 85 e segs. ; BUTTS, Robert E. *Kant and the Double Government Methodology. Supersensibility and Method in Kant's Philosophy of Science*. (Cap. III). Boston, D. Reidel Publishing Company, 1984.

3. História e Natureza em Kant

3.1 Os germes propiciadores e as disposições morais.

Pensar a humanidade caminhando para o melhor, pressupõe nela existir, por natureza, algo de bom ultrapassando em definitivo as oscilações entre bem e mal. Estas não passam de maneiras, entre outras, encontradas pela natureza para impulsionar o homem para a sua destinação moral, « porque precisamente esta mistura do Bem e do Mal constitui a fonte de energia para as grandes engrenagens que colocam em movimento as forças criadoras da humanidade e obriga-lhe a desenvolver todos os talentos, a estender-se em sentido à perfeição de seu fim. »⁶⁷ O que para alguns parece a fonte do desvio humano, em Kant, é fonte do progresso: a fragilidade do homem evidencia-se no jogo, aparentemente perpétuo, entre bem e mal. Entretanto, há por detrás deste jogo um plano da natureza para desenvolver as *disposições* e os *germes* ⁶⁸ para o bem presentes no homem. Acreditar no bem e no seu desenvolvimento é acreditar no progresso. Mesmo havendo no homem uma tendência ao mal, é o bem o objetivo da natureza: « uma árvore originalmente boa (quanto à disposição) produziu frutos maus, e a queda do bem para o mal (se levarmos em conta este último promanando da liberdade) não é mais concebível do que o ressurgimento para o bem a partir do mal, então a possibilidade desta última (uma árvore má dar bons frutos) não pode ser contestada (...) Importa sem dúvida, pressupor aqui que um *gérmen do bem* persistiu na sua total pureza e não pôde ser extirpado ou corrompido. »⁶⁹ Com efeito, um *gérmen do bem* é sinônimo de uma capacidade potencial à moralidade. Cada homem individualmente a possui, no entanto, a sua efetivação só é possível no coletivo, da mesma forma que um órgão, considerado de maneira isolada, guarda as suas propriedades e potencialidades particulares, mas só encontra sentido no organismo complexo: « De modo firme eu creio, diz Kant, que todos os germens do bem estão ainda por desenvolver-se em nós; o homem foi criado para o todo social. Este deve esperar um dia a maior perfeição, e nele cada um tomado de

⁶⁷ KANT, I. *Rassen*. AK, II, p.431

⁶⁸ « Os princípios de um desenvolvimento determinado que estabelecem a natureza de um corpo orgânico (vegetal ou animal) chama-se *germes*, se este desenvolvimento diz respeito a certas partes; mas se ele diz somente do tamanho ou da relação das partes entre si eu o chamo de *disposições naturais*. » KANT, I. Id. *ibid.*, p.434

modo individual. Por isso ela dura indefinidamente. Não importa qual tenha sido o estado primitivo dos homens, a ordem da natureza traz consigo a causa do fato do bem brotar do mal ou, para melhor expressar-me, a força do impulso que obriga os núcleos escondidos do bem a se desenvolver, reside no mal e, sem o seu fomento, eles permaneceriam em segredo eterno. »⁷⁰ Em sua *sabedoria astuciosa*, a natureza dotou o homem de gérmenes, nos quais um sentido moral só é compreensível porque Kant propõe, por analogia, uma idéia de natureza organizada de maneira teleológica, e assim estabelece um liame entre a realidade como ela é e como ela *deve ser* em termos morais.

« Todas as disposições naturais de uma criatura são determinadas de maneira a se desenvolverem de modo integral um dia e em conformidade a um objetivo. »⁷¹ O exemplo comparativo é a natureza: nos animais, o enunciado acima pode ser verificado num simples observar. Todos os seus órgãos têm uma razão de ser por causa do sistema teleológico próprio a um organismo vivo. Se, portanto, o princípio teleológico é abandonado como forma de explicação, teremos uma natureza caminhando « às cegas » e uma *indeterminação desoladora* toma o lugar de um fio condutor racional. Para os órgãos, o fim último de sua existência é o equilíbrio vital do organismo. No homem, o desenvolvimento de todas as disposições é um trabalho caracterizado por um lado mecânico, via disposições pragmática e técnica⁷², mas possui em contrapartida um aspecto moral. Se as duas primeiras colocam o homem no interior da natureza, a segunda ultrapassa os limites naturais e avança para o reino do incondicionado. « O homem deve, em primeiro lugar, desenvolver suas disposições ao bem. Nele, a Providência não as colocou completamente acabadas, elas são simples disposições sem a marca distintiva da moralidade. Aperfeiçoar-se, cultivar-se e, se é mau, desenvolver em si mesmo a moralidade, eis o que deve (*soll*) fazer o homem. »⁷³ A natureza colocou no homem as disposições necessárias para o seu avanço e desenvolvimento, porém o trabalho de transformá-las de simples disposições em fatores morais é particular ao homem. Trata-se de um labor difícil, exigindo tempo, espera e constância, pois é algo pedagógico. Somente através da educação o homem consegue desenvolver todas as suas disposições. Estas são dadas em potência como se a

⁶⁹ KANT, I. *Religion*. p. 51 (tradução modificada), (grifos meus)

⁷⁰ KANT, I. *Ref*. 1499

⁷¹ KANT, I. *Idee*. 1^a. Proposição

⁷² KANT, I. *Anthrop*. (2a. Parte, O caráter da espécie); Trad. p. 162

⁷³ KANT, I. *Pädagogik*., p. 447; Trad., p. 77

natureza quisesse que ele fosse o único agente de sua formação. Se existe um ato propriamente humano, este é a educação. Só os homens podem educar os homens. Uma só vida é curta para o desenvolvimento de todas as disposições. Por isto, este é um trabalho que se deve esperar da sequência de gerações, uma geração educa outra: « a natureza tem necessidade de uma série talvez incalculável de gerações, na qual cada uma transmite às seguintes suas luzes, para conduzir finalmente o desenvolvimento de *seus germens* na espécie humana até o nível perfeitamente conforme à sua destinação »⁷⁴

A idéia de progresso humano estabelecida por Kant, parte da natureza como um todo organizado, e que fornece inicialmente o modelo para se analisar a humanidade caminhando para a sua destinação. As conquistas percebidas na história, a saber: a organização em sociedade, o direito, o Estado, etc., são manifestações de um germen da *Aufklärung*⁷⁵ que ficou sempre após os triunfos temporários das imperfeições ainda próprias ao gênero humano. Assim, a originalidade de Kant frente às posições de seus contemporâneos, reside no fato de, por um lado em não descrever no progresso por causa das oscilações morais dos homens, mas ao contrário, reinterpretá-las de um outro ponto de vista: elas tornam fluídas as engrenagens do progresso, e são aceitas como inerentes à condição humana. Mas, Kant não concorda, por outro lado, com um otimismo exagerado que acredita num progresso ininterrupto e totalmente previsível.⁷⁶ A

⁷⁴ KANT, I. *Idee*. 2ª. Proposição

⁷⁵ Id. *ibid.*, 9ª. proposição

⁷⁶ « O gênero humano não mais voltará a ver as oscilações entre a obscuridade e a luz, às quais acreditamos longo tempo que a natureza nos havia eternamente condenado. Não está mais no poder humano apagar a chama acendida pelo gênio. (...) Instalados nesta época feliz e testemunhas dos últimos esforços da ignorância e do erro, nós vimos a razão triunfar neste tão longo e penoso combate. Assim, podemos enfim escrever: A verdade venceu; o gênero humano está salvo! Cada século acrescentará novas luzes (*lumières*) àquelas do século precedente; e estes progressos, que nada doravante pode deter ou interromper, não terão outros limites exceto aqueles da duração do universo. » (CONDORCET. « Discours de réception à l'Académie française » (1782). In: *Oeuvres de Condorcet*. Ed. O'Connor - Arago, Paris, 1847/49, p. 390 - 91) O manifesto otimismo de Condorcet, não podemos encontrar da mesma forma em Kant, apesar da crença compartilhada no progresso humano. No primeiro as *oscilações* não terão mais lugar porque serão suplantadas pela razão, no segundo, entretanto, a razão é em última instância prática, isto quer dizer que o progresso da humanidade é guiado pela liberdade e portanto, imprevisível. É um *dever* para uma geração educar outra, mas a educação não salvará a humanidade.

Na mesma direção de Condorcet, escreve d'Alembert: « Parece que depois de aproximadamente trezentos anos a natureza tem destinado o centro (*milieu*) de cada século a ser a época de uma revolução no espírito humano. » (D'ALEMBERT. *Essai sur les Éléments de Philosophie*. Ed. Fayard, p. 9). A história doravante, isto é, após o *éclat des Lumières*, segue a regularidade na operação das mudanças no espírito humano. Posição incompatível com uma idéia de história, na qual a natureza é a doadora dos germens propiciadores, mas também na qual o *esforço* do homem, como ser livre construindo o seu futuro, é considerado. Se a natureza prevê regularmente o centro de cada século para uma revolução espiritual, é preciso tão só esperá-la. Ainda sobre o tema do otimismo em Kant, ver HENRIOT, Patrice. *Considérations sur l'Optimisme*. In: *Enseignement Philosophique*, n° 1, septembre-octobre, 1987

filosofia kantiana da história se vale de um esquema natural (teleologia) para um fim propriamente humano: a moral (teleologia moral). Nem a recusa do progresso nem a previsão absoluta estabelecida sobre o futuro humano, mas uma idéia de um progresso latente dependendo do homem, e somente dele, a realização.

« Os germens presentes nos homens devem unicamente, daqui para frente, ser sempre desenvolvidos, pois não encontramos os princípios que conduzem ao mal nas disposições naturais do homem. A única causa do mal é que a natureza não está submissa a regras. Existe no homem somente germens para o bem. »⁷⁷ É verdade, a natureza possui suas leis. No entanto, Kant fala aqui da natureza humana: não submetida a regras, isto é, não admitindo um controle exterior a ela mesma. Só existe o mal porque existe a liberdade e torna-se impossível prever os atos regidos por ela. Se a liberdade não estivesse presente, os germens do bem seriam inibidos em sua eclosão. Não há germens do mal, existe a liberdade, ímpensada sob qualquer tipo de jugo e por isso atuando de maneira imprevisível; ao contrário, seria um absurdo mesmo falar em germens. Se definitivamente o homem fosse destinado ao mal não seria possível a história, pois ela estaria calcada num elemento virtual, sem positividade. Não haveria algo a esperar porque « o mal por si se destrói »⁷⁸ Ora, a história humana é a história da liberdade e o mal, de uma forma, ou de outra, acaba se manifestando na escolha do homem. O progresso não extirpa o mal, mas afirma uma razão praticamente legislativa.

A natureza aproveita os conflitos das tendências entre si, para conduzir o homem a um estado de sociedade e através da razão subjuga-las, fazendo assim « reinar o bem que, uma vez existente, se mantém por si mesmo daí por diante. »⁷⁹ Assim como todo órgão tem um fim, a natureza quer encaminhar o homem, como ser racional, ao seu objetivo por excelência, a saber, a moralidade, mesmo apesar do caos presenciado na história.

⁷⁷ KANT, I. *Über Pädagogik*. p. 448; Trad., p.80

⁷⁸ KANT, I. *Theorie und Praxis*. p. 312

⁷⁹ Id. *ibid*.

3.2. Finalidade e natureza, ou como a natureza arma o plano para atingirmos o melhor.

O turbilhão verificado na história dos homens pode por vezes nos desencorajar na espera do melhor, como aconteceu, aliás, entre muitos dos que tentaram pensar a trajetória humana. « O filósofo não pode tirar daqui outra conclusão: porque lhe é impossível pressupor um *propósito* racional *particular* nos homens e no jogo de sua conduta, é preciso procurar a possibilidade de descobrir no curso absurdo das coisas humanas uma *intenção da natureza*, a partir da qual seja possível mesmo para as criaturas que se conduzem sem um plano particular, uma história conforme a um plano da natureza. »⁸⁰ Kant fala aqui de *possível* e não de certeza; contudo, a natureza é o reino do certo. Ela é a existência das coisas enquanto *determinadas* por leis universais, ou seja, o conjunto de fenômenos reunidos sob as leis do *entendimento*, enquanto o possível (porque ação livre) diz respeito à *razão*. No plano especulativo, a razão aciona o entendimento totalizando a experiência através de leis universais. Do ponto de vista prático, no entanto, ela nos transforma em seres morais, cidadão do *reino dos fins*. Diferença que assegura o primado da razão prática. Mas, tanto no plano especulativo quanto no prático, a razão permanece fora de um domínio objetivo, ela se aplica mais a um dever do que a um objeto. O entendimento, por sua vez, como faculdade de determinação conceitual dos conteúdos, é encarregado do conhecimento. Não se pode obter um *conhecimento da história*. Logo, não é o entendimento por hora visado, mas a razão. O entendimento se encarrega pelas regras face à natureza, porém a razão pode ultrapassá-la no seu uso hipotético. A natureza fornece uma série de dados, comprovados aliás pelo entendimento, que juntos formarão a história, mas é a razão a incumbida de procurar entre eles o fio condutor, a idéia de *finalidade*, à qual se ajusta a história. A natureza age segundo uma *conformidade* a fins. Pode-se pensar, pois, analogicamente que mesmo no *jogo particular dos homens* há um *plano* atendendo, no final, aos interesses universais da razão. Mas, se a noção de *possibilidade* é atribuída à razão, resta explicitar um outro aspecto: « este conceito transcendental de uma conformidade a fins da natureza não é nem um conceito de natureza nem de liberdade,

⁸⁰ KANT, I. *Idee.*, p. 18

porque nada acrescenta ao objeto(da natureza), mas representa somente a única forma segundo a qual temos que proceder, na reflexão sobre objetos da natureza, com o objetivo de uma experiência exaustivamente interconectada, por conseguinte é um princípio subjetivo (máxima) da faculdade do juízo. »⁸¹ A faculdade de juízo é um intermediário entre o entendimento e a razão. Ela é o poder de submeter o particular ao geral (seja ele sob a forma universal de uma regra, ou de uma lei). Se o universal já é dado pelo entendimento, então a faculdade do juízo é *determinante*, se, porém ele deve ser encontrado, então ela é *reflexionante*. A faculdade do juízo reflexionante possui um princípio *a priori* (mas só subjetivamente regulador) particular a ela: o de finalidade. Ele serve à *apreciação* de uma experiência numa perspectiva própria, ou seja, tornar compreensível a conexão das experiências e de leis particulares nas suas relações recíprocas. Pelo princípio de finalidade, o juízo recoloca o que a natureza tem de particular e de diverso numa unidade tornada compreensível.

Deve-se observar também: a faculdade do juízo está sob a influência da razão prática. « Se, de fato uma ação possível para nós na sensibilidade constitui um caso submetido ou não à regra, isso depende da faculdade de julgar prática mediante a qual aquilo que foi enunciado na regra em geral (*in abstracto*) se aplica *in concreto* »⁸² Para esta aplicação não existe um *esquema*, pois o bem moral é suprasensível e dele não se pode ter *intuição*. Mas quando se trata de submeter, sob uma *lei prática pura*, uma ação para mim no mundo sensível, não se trata da possibilidade de uma ação enquanto acontecimento no mundo sensível. É preciso um esquema correspondente às leis da natureza. Contudo, não se pode atribuir nenhuma intuição, portanto nenhum esquema, à liberdade (enquanto causalidade não sensivelmente condicionada), nem , por conseguinte, ao conceito de bem incondicionado para lhe aplicar *in concreto*. Por isso, a única faculdade de conhecer mediadora da aplicação da lei moral aos objetos da natureza é o *entendimento*, o qual pode atribuir a uma idéia da razão, não um esquema da sensibilidade, porém uma lei tal que, no entanto, possa ser representada *in concreto* nos objetos dos sentidos, por consequência, uma lei natural, mas só segundo a forma. Esta lei chama-se o *tipo* da lei moral. É permitido fazer uso da *natureza do mundo sensível* como *tipo* de uma *natureza do mundo inteligível*, sem transferir, para este último, intuições mas simplesmente a *forma da legalidade em geral*.

⁸¹ KANT, I. *KU*, p. XXXIV; Trad., p. 50

⁸² KANT, I. *KpV*: Da típica da pura faculdade de julgar prática ; Trad. p. 82 (tradução modificada)

A faculdade de julgar é estética ou teleológica. Nos ocuparemos no momento, da segunda. Se entendermos por natureza a totalidade do que possui uma existência determinada segundo leis, isto é, o mundo, duas vias podem ser exploradas no seu estudo (inclusive de sua causa primeira): uma via puramente teórica ou uma via teleológica. A segunda está atrelada à Metafísica e a primeira à Física. Esta, por sua vez, utiliza, no conhecimento do mundo, fins passíveis de comprovação pela experiência. A Metafísica ao contrário, pela sua própria vocação, se vale de fins estabelecidos sob a égide da razão pura. Ora, o conhecimento fornecido pela física é limitado pelas formas puras da intuição, e, onde ele pára, a Metafísica avança: « É um direito, ou antes mesmo uma necessidade análoga, partir de um princípio teleológico lá, onde a teoria nos abandona. »⁸³

Quando os princípios garantidos pela experiência estão ausentes e devemos imaginar todas as forças naturais como se elas fossem obedientes a leis desconhecidas, não suscetíveis de provas, saímos da ciência e da natureza, embora continuemos a dar o nome de causas a fenômenos ainda naturais, a estes emprestamos forças, das quais a existência não se pode provar e a possibilidade é dificilmente compatível com a razão. Como o conceito de um ser organizado já implica a existência de matéria, e no seu interior toda a manutenção das relações de fim e meios, aquele ser só pode ser pensado como um *sistema de causas finais*, equivale dizer que a sua possibilidade, enquanto sistema, admite unicamente o método explicativo teleológico e não o físico-matemático, ao menos ao abrigo da razão humana; « não podemos por conseguinte perguntar à física sobre a origem primeira de toda organização. »⁸⁴ Ao mesmo tempo em que funda o uso da finalidade natural, a faculdade do juízo delimita de modo rigoroso os seus limites. Se não queremos cair num regressão ao infinito, devemos admitir um fim em si, devendo ele mesmo ser superior à natureza: o fim moral. De outra parte, o juízo teleológico só pode ser reflexivo: « trata-se de uma especificidade do *nosso* entendimento (humano) a respeito da faculdade do juízo na reflexão da mesma sobre coisas da natureza. »⁸⁵ O que em Kant poderia se chamar « um naturalismo de gênero particular »⁸⁶ inscreve-se numa filosofia da subjetividade - a razão coloca seus fins, ela somente os descobre dentro da natureza - como também num pensamento da finitude - a consideração da finitude provém dos

⁸³ KANT, I. *Teleologischer.*, AK, VIII, p. 159

⁸⁴ Id. *ibid.*, p.179

⁸⁵ KANT, I. *KU.*, # 77 ; Trad., p. 246

⁸⁶ KANT, I. *Teleologischer.* p. 178

limites do nosso espírito. A sensibilidade não é mais um estigma da finitude, devendo ser a todo custo vencida para abrir caminho a uma tentativa de contato com o divino. Ela é o sinal incontornável de uma razão limitada pelo espaço e pelo tempo. Mas ela também mostra uma outra face: é livre enquanto prática. Um conceito prático de finitude aparece, de modo mais claro, quando se produz o deslocamento da essência da razão, acompanhando a passagem da filosofia teórica à filosofia prática, no momento em que teórica (*ratio*, isto é, organizadora, calculadora) rende-se à razão prática (legisladora, implementadora). A perspectiva kantiana da finitude permite ao homem reconhecer, no limite imposto pela sua própria capacidade racional, um espaço para transitar em busca das fontes fundadoras da moral. Uma filosofia dos limites, em Kant, restitui ao homem o poder de organizar a sua existência. O fato de ser limitado, não quer dizer, ser ontologicamente inferior. É no próprio limite que o ser humano pode se reconhecer como tal, o limite passa a ter um estatuto distintivo e não é mais um contraponto ao « ilimitado divino ». O homem descobre este último como uma idéia que ele dá a si mesmo, em vista de uma esperança e de um sentido para a sua ação.

Neste rumo, é preciso marcar com cuidado os campos da *teleologia* e os da *teologia*. Kant o estabelece como forma de prudência: « nas discussões que abordam pura e simplesmente os conhecimentos da natureza, e por mais longe que elas se estendam (lá onde é de todo modo lícito exprimir-se *teleologicamente*), eu não considero prudente empregar a linguagem *teológica*. »⁸⁷ O interesse crítico exige delimitar cada uma destas formas de análise e suas fronteiras. Kant não tem em vista uma *teoria* sobre a influência divina na história empírica. Isto traria consigo uma incongruência com a proposta da razão prática para o progresso da humanidade. Se não precisamos mais de Deus para fundar a moral, não seria coerente recuperá-lo na história. Primeiro, é preciso encontrar dentro da natureza e da própria razão os componentes e fornecedores de sentido para a história. A idéia de Deus vem após, como postulado, conferir sentido ao fato de se respeitar a lei, de juntar a esperança ao dever e o amor ao respeito. « O princípio cristão da *moral* em si mesmo não é teológico (portanto, heteronomia), mas autonomia da razão pura prática por si mesma, porque esta moral não faz do conhecimento de Deus e da sua vontade o fundamento destas

⁸⁷ Id. *ibid.* Acerca das aproximações e diferenças entre teologia e teleologia em Kant, consultar: FRAISSE, Jean-Claude. *Téléologie et théologie selon Kant d'après la "Dissertation" de 1770 et la "Critique du Jugement"*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, octobre-décembre, 1973.

leis, mas apenas da consecução do soberano bem. »⁸⁸ A moral, dissociada da teologia, permite ao homem perseguir a consecução do soberano bem no mundo de maneira autônoma. Se o objetivo da história é tal estabelecimento, o lugar de uma vontade divina é substituída pela humana, agora inteiramente responsável pelos seus atos, porque está emancipada de um *querer* externo. A história é a história de homens livres. Nela não se recorre a outras fontes a não ser a própria razão para compreender o seu percurso e não se aceita a ingerência celeste vertical, mas o horizontal de uma aprendizagem contínua, em vista da autonomia e da maioridade.

A teleologia não é uma parte da teologia, pois ela tem por objeto as produções da natureza e suas causas. Contudo, ela também não integra a ciência da natureza. Esta requer princípios determinantes e não simplesmente reflexivos para indicar fundamentos objetivos de efeitos da natureza. A teleologia como ciência não pertence a nenhuma doutrina (*Doktrin*), mas somente à faculdade de julgar. « Mas, na medida em que possui princípios *a priori*, ela pode e deve indicar o método como se deve julgar acerca da natureza segundo o princípio das causas finais. Assim, ao menos a sua metodologia possui uma influência negativa sobre a forma de proceder na ciência natural teórica e também sobre a relação que esta pode ter na metafísica em relação à teologia, enquanto propedêutica da mesma. »⁸⁹ O objetivo final da criação segundo os teólogos e os metafísicos é a « glória de Deus ». Existiria no mundo empírico uma concatenação final que, considerada em sua totalidade, manifestaria todo o soberano bem possível no mundo. O requisito supremo da ordem teleológica de sua existência, seria digna de uma divindade considerada como autor moral. Ora, o requisito supremo da perfeição do mundo é a moralidade dos seres racionais deste mundo, o que, por sua vez está fundado no conceito de liberdade. Em troca, os homens devem ter eles mesmos consciência como de uma auto-atividade (*Selbsttätigkeit*) incondicionada, para poderem ser moralmente bons. Mas esta pressuposição torna simplesmente impossível que possamos conhecê-los teoricamente, de acordo com esta finalidade, como seres oriundos de uma criação e por consequência da vontade de um *outro*. Embora o homem não possa tornar inteligível para si, « do ponto de vista teoricamente dogmático », a possibilidade de um objetivo ao qual ele deve aspirar sem, no entanto, tê-lo inteiramente em seu poder, resta-lhe um « princípio praticamente dogmático » para se dirigir rumo a esse ideal de perfeição do mundo. Este princípio, malgrado os

⁸⁸ KANT, I. *KpV*: A existência de Deus como postulado da razão pura prática ; Trad., 148

⁸⁹ KANT, I. *KU*. # 79; Trad., p.258 (tradução modificada)

obstáculos encontrados na trajetória humana contra o progresso, admite a existência no mundo de um encadeamento teleológico, tendente a este objetivo final enquanto objetivo da razão prática, de acordo com uma ordem da natureza incompreensível para o homem: « Que o mundo, em seu conjunto, progrida sem cessar em direção ao melhor, teoria alguma autoriza o homem a admiti-lo, mas a razão pura prática lhe ordena dogmaticamente a agir segundo uma tal hipótese e se estabelece assim, de acordo com este princípio, uma teoria que sem dúvida não pode, deste ponto de vista, ver-se revestida de outro caráter a não ser o de ser pensável, por isso não suficiente para provar a realidade objetiva deste ideal de modo teórico, porém concede plena satisfação à razão do ponto de vista moralmente prático. »⁹⁰ O acordo entre as teleologia moral e física tem como referência a finalidade natural. Neste contexto, ela tem por tarefa estabelecer as condições nas quais as exigências da razão podem ser realizadas no mundo empírico. É possível estabelecer uma correlação íntima entre uma idéia de história e uma perspectiva moral.

A filosofia da história se vale faculdade do juízo reflexivo a partir do seguinte princípio: para a conexão manifesta das coisas segundo causas finais, uma causalidade diferente do mecanismo tem que ser pensada, nomeadamente a de uma causa do mundo atuante (inteligente) segundo fins, mesmo se este princípio seja também muito precipitado e indemonstrável para a faculdade do juízo determinante. Neste caso, ele (o princípio) é uma simples máxima da faculdade do juízo, onde o conceito daquela causalidade é uma simples idéia, à qual não se pretende de modo nenhum conferir realidade, mas pelo contrário, se utiliza somente como fio condutor da reflexão, permanecendo sempre aberto para todos os princípios explicativos mecanicistas e não se perde fora do mundo sensível.⁹¹ Quando Kant propõe um *plano da natureza* organizando e orientando a história, é a máxima da faculdade do juízo que o autoriza a fazê-lo. Um *plano da natureza* permanece um princípio regulador, uma hipótese de trabalho, que é válida devido a sua extrema fecundidade. Ele não é algo existente mas um “como se”. A idéia de finalidade possibilita trabalhar no mundo sensível com o alvo de procurar leis, neste caso específico, leis morais. Quando dizemos, “a humanidade caminha para o melhor”, a idéia de finalidade ajuda-nos a descobrir no progresso, não um sentido que ele possui em si mesmo, mas o sentido assumido por ele diante de nós em relação aos fins da razão. O progresso da cultura não garante o progresso moral.

⁹⁰ KANT, I. *Metaphysik.*, p. 307- 308

⁹¹ Cf. KANT, I. *KU.* #71 ; Trad., p. 230 - 231

No entanto, devemos pensar e encontrar o progresso moral lá dentro. Resta-nos verificar como a natureza põe em ação suas estratégias para tanto.

3.2.1 Plano da Natureza e passagem da hipocrisia à moral.

« Os homens considerados individualmente, e até povos inteiros, não se dão conta que, ao perseguirem cada um o seu propósito de acordo com a sua disposição pessoal e, muitas vezes, em prejuízo do outro, conspira à sua revelia a intenção que eles próprios ignoram, mas para ela trabalham, como se seguissem um fio condutor, favorecendo a sua realização; a qual, aliás, se lhes fosse dado a conhecer, pouco lhes importaria. »⁹² A natureza manipula os homens à revelia destes, em vista da consecução de seus fins. Tenderíamos a concordar com Vlachos⁹³ - « as especulações finalistas pesam enormemente sobre a filosofia crítica » - , ou o fim perseguido pela natureza somente exclui em aparência a participação do homem na história, reservando-lhe no final o lugar principal? É possível atribuir um papel educador à Natureza⁹⁴. Assim, o que no início é instinto precisa ser burilado, por meio de uma disciplina transformadora da animalidade em humanidade. Aos poucos, o caminho para a liberdade se amplia, a tutela natural é abandonada e o homem toma nas mãos o seu próprio destino. A disciplina tem por incumbência impedir o seu desvio. Como Deus está excluído enquanto fonte de explicação da história, Kant é obrigado a encontrá-la na própria natureza. Esta, aliás , não tem por hábito consultar o homem em seus desígnios. Ela o educa em vista de sua destinação. No entanto, a razão prática autoriza a pensar estes desígnios privilegiando no final o homem, mesmo que o seu começo seja marcado por um aspecto *pesadamente* finalista. Analisemos como Kant entende a idéia de *fim*, como a natureza usa o homem para os seus fins e como estes últimos dizem do homem moral, livre.

O conceito de fim (*Zweck*), é primeiramente prático. Enquanto tal, ele resulta da razão prática, o « poder dos fins » é a vontade.⁹⁵ Com efeito, a faculdade de julgar possui, ela também, de modo mais preciso a faculdade de julgar reflexionante, um

⁹² KANT, I. *Idee*. p. 17

⁹³ VLACHOS, G. *La Pensée Politique de Kant*. Paris, PUF, 1962, p. 573, n. 66

⁹⁴ Ver SANTOS, Edmilson Menezes. *Considerações sobre alguns prismas de Educação e Trabalho em Kant e Marx*. Loc. cit.

⁹⁵ KANT, I. *Grundl*. p. 416; Trad. , p. 67

princípio *a priori* enquanto faz uso da idéia de fim para julgar um objeto. Mas, assim fazendo, ela não está dando uma lei à natureza, porém a si própria. Ela não determina nenhum objeto através desta idéia de fim e não atribui à natureza nenhuma atividade efetivamente finalizada. Ela se limita à apreensão de formas e leis particulares, empíricas, da natureza, como se recebesse de um princípio que colocasse fins, uma figura unificada pela conformidade ao fim, uma conexão tendo em vista um objetivo. A idéia de fim, face à natureza, tem somente um sentido regulativo e se presta a encadear de modo coerente as experiências particulares, produzindo entre elas uma ordem sistemática: « Ora, porque o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto, chama-se fim e o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas que somente é possível segundo fins se chama conformidade a fins (*Zweckmäßigkeit*) da forma dessa coisa, o princípio da faculdade do juízo então é, no que respeita à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, a conformidade a fins da natureza na sua multiplicidade. O que significa dizer que a natureza é representada por este conceito, como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do múltiplo das leis empíricas. A conformidade a fins da natureza, por isso, é um particular conceito *a priori* que tem a sua origem meramente na faculdade de juízo reflexiva. »⁹⁶ Não se pode acrescentar aos produtos da natureza algo como uma relação a fins neles visíveis, mas apenas utilizar este conceito para refletir sobre eles no tocante à conexão dos fenômenos naturais, conexão, aliás, dada segundo leis empíricas. Este conceito também é diferente da conformidade à finalidade prática (da arte, ou dos costumes, por exemplo), mesmo se pensado a partir de uma analogia com aquela. Sendo assim, o mundo é formado de uma tal maneira, que as leis nele reinantes conduzem-no a um desenvolvimento de ordem final, quer seja uma ela pensada através da teleologia física, quer seja completada pela teleologia moral. O alvo derradeiro da criação é o ser racional (*Vernunftwesen*) enquanto sujeito da moralidade. O conjunto formado por tais seres constitui um *mundo moral*, um *reino dos fins*. E o fim último da natureza, no homem, é a cultura. No entanto, como passar da cultura à moral?

Se devemos encontrar no próprio homem o que, enquanto fim, deve ser estabelecido pela sua conexão com a natureza, ou o fim precisa ser de tal modo que, ele próprio pode ser satisfeito através da natureza na sua beneficência (*Wohltätigkeit*). Ou trata-se da aptidão e habilidade para toda a espécie de fins, para o que a natureza

⁹⁶ KANT, I. *KU.*, p.XXVIII; Trad. p. 24 - 25

(tanto externa, como interna) pode ser por ele utilizada. O primeiro fim da natureza seria a felicidade. O segundo, a cultura do homem. Mas, antes de chegar ao fim último (*letzten Zweck*) da natureza, é preciso dizer: ele só pode ser fixado quando tiver sido estabelecido o fim terminal (*Endzweck*) da criação, « fim incondicionado e o único podendo por fim ao sistema de fins da natureza. » Este fim terminal só pode ser o homem sob a lei moral. Conhecido portanto tal fim, podemos ver algo no homem podendo ser o fim último da natureza, que, aliás, não pode estar fora da natureza sendo algo que ela seja capaz de realizar, a fim de preparar o homem para o que ele próprio tem a fazer para ser fim terminal.

O conceito de felicidade não pode ser considerado como base para um fim último da natureza. O homem projeta para si mesmo uma idéia de um estado, à qual ele quer adequar este último sob condições simplesmente empíricas. Isto o conduz de maneira inevitável a mudar, de modo frequente, este conceito. Se a natureza estivesse submetida a um conceito parecido, não poder-se-ia admitir nenhuma lei universal determinada e segura, pois seria impossível concordar o vacilante conceito com o fim proposto pelos indivíduos a si mesmos. Mesmo se reduzimos este conceito à verdadeira necessidade natural, onde a nossa espécie concorda plenamente consigo mesma, ou se pretendemos dar um grande valor à habilidade para criar fins por si imaginados, nesse caso nunca seria alcançado o que o homem entende por “felicidade” e o que é o seu último e próprio fim da natureza (não fim da liberdade).⁹⁷ O fato de cada um colocar para si mesmo um fim singular e determiná-lo como objeto de felicidade, indica um poder de escolha, uma liberdade. Por conseguinte, é ilusório igualar “felicidade” e “fim último da natureza”. A primeira é apenas um fim relativo.

Sendo assim, resta somente procurar o fim último na condição subjetiva, na aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral e usar a natureza enquanto meio. Ora, produzir aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na liberdade) é próprio da *cultura*. « Só a cultura (*Kultur*) pode ser o fim último, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano. »⁹⁸ A natureza promove no homem dois tipos de cultura: a primeira é a *da habilidade*. Ela não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à desigualdade entre os homens. Esta desigualdade promove a opressão de uns pelos outros e aumenta o descontentamento interno. A miséria, cresce, paralela ao progresso da cultura. « Mas a brilhante miséria

⁹⁷ Cf. Id. *ibid.*, # 83 ; Trad., p. 270 - 71

⁹⁸ Id. *ibid.* ; Trad., p. 272

esta ligada, todavia, ao desenvolvimento das disposições naturais e o fim da própria natureza, mesmo que não seja o nosso fim, é todavia atingido deste modo. »⁹⁹ Ao conflito das liberdades opõe-se um poder conforme a lei num todo chamado *sociedade civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais. Contudo, esta sociedade requer ainda um todo cosmopolita (*weltbürgerliches Ganze*), o sistema de todos os Estados sob o acordo legal que garante a paz entre eles. Desta maneira a natureza promove o desenvolvimento de todos os talentos do homem por meio da oposição que exerce.

O segundo tipo de cultura é a *cultura da disciplina (Kultur der Zucht (Disziplin))*. As inclinações muito dificultam o desenvolvimento da humanidade, porque obstaculizam os homens em sua atividade de estabelecer fins. Logo, impõe-se uma disciplina especial como *conditio* necessária desta atividade. A segunda forma de cultura é negativa e consiste na liberação da vontade face ao despotismo dos desejos. A natureza mostra, assim, o seu intento de reduzir o que há ainda de animalidade e rudeza no homem. « As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no porém civilizado, sobrepõem-se em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio no qual só a razão deve mandar. »¹⁰⁰

O homem, único ser na terra possuidor de entendimento e de uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, merece ser corretamente denominado senhor da natureza. A cultura, enquanto promove esta aptidão para se propor fins, é o fim último da natureza. O homem só merece o senhorio sobre a natureza, se ele puder se propor fins incondicionados em sua ação. Deste modo, ele é *fim terminal da criação*, independente da natureza. Ele, como sujeito moral, é o fim terminal. Ele « não necessita de nenhum outro fim como condição da sua possibilidade ». E mais: « sobre o homem (assim como qualquer ser racional no mundo) enquanto ser moral não é possível continuar a perguntar: para que (*quem in finem*) existe ele? A sua existência possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual - tanto quanto lhe for possível- pode submeter toda a natureza, perante o qual ao menos ele não pode considerar-se submetido a nenhuma influência da natureza. Ora, se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo a sua existência, necessitam de uma causa suprema, atuando

⁹⁹ Id. *ibid.* ; Trad., p. 273

¹⁰⁰ Id. *ibid.*, Trad., p. 274

segundo fins, então o homem é o fim terminal da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada. »¹⁰¹

Do exposto até agora, sabemos: a natureza quer homens livres, e para isso ela empreendeu um trabalho de drástica redução do que neles é instinto, podendo assim se concretizar sua destinação moral, a saber, o homem deve ser tratado sempre como fim e jamais como meio. Por outro lado, utilizando nossas inclinações, a natureza serve-se dos homens para atingir seus objetivos, e a « boa vontade » não desempenha aí um papel importante. Temos, então, uma natureza que *quer*, e utiliza o homem enquanto *meio* para seus fins. Qual é o espaço da liberdade, neste contexto? A resposta fica mais clara se trabalharmos o problema como se ele fosse divisível em duas partes distintas: a cultura e a moralidade. A natureza limita-se à primeira, a cultura é fim relativo e só pode ser pensada quando um fim terminal lhe confere sentido. A tutela da natureza não consegue avançar para além da cultura, da sociedade, pois a « insociável sociabilidade » não realiza a liberdade, mas simplesmente a torna possível. A cultura prepara a liberdade. A análise kantiana da *hipocrisia* reflete com justeza esta perspectiva. Kant parte do seguinte diagnóstico: « Nós somos altamente *cultivados* (*kultiviert*) no domínio das artes e da ciência. Somos *civilizados* (*zivilisiert*) em excesso quando se trata das boas maneiras e a responsabilidade social. Mas quanto a nos considerar como já *moralizados*, ainda falta muito. A idéia de moralidade, sem dúvidas, faz parte da cultura; mas a aplicação desta idéia, que se restringe apenas à honra e a um saber viver em sociedade, constitui simplesmente a civilização. Enquanto, porém, os Estados consagrarem todas as suas forças a quiméricos e violentos propósitos de conquista, entrando assim, sem cessar, o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos, privando-os de todo o apoio no cumprimento deste fim, não se pode contar com um empreendimento deste tipo, pois um *longo trabalho interior* é necessário da parte de cada comunidade para a educação (*Bildung*) dos seus cidadãos. Todo bem que não é inbuído de uma disposição (*Gesinnung*) moralmente boa, não passa de pura *aparência* e falsos brilhos. »¹⁰² Quase roussonianamente, Kant

¹⁰¹ Id. *ibid.* ; Trad. p.276

¹⁰² KANT, I. *Idee*. 7ª Proposição. Os termos *kultiviert* e *zivilisiert* indicam dois momentos do progresso humano. A cultura (*Kultur*) consiste no desenvolvimento de nossas disposições naturais, enquanto criaturas racionais. É o estado da habilidade no qual o homem saiu do instinto, sem ter ainda a lei. Trata-se de um momento de grande marca pedagógica, refere-se às primeiras tentativas de uma disciplina das inclinações naturais do ser humano: "Este homem é suscetível e tem necessidade de uma educação, tanto sob a forma de ensinamento como de disciplina (*Zucht* (*Disziplin*))." (KANT, I. *Anthrop.* Segunda parte: o caráter da espécie - Disposição pragmática; Trad., p. 163). A civilização (*Zivilisierung*) é a segunda etapa, aquela da vida em sociedade, na qual a obrigação de viver em grupo fornece novos impulsos e novos apelos às disposições

constata a sociedade ainda como o reino da *aparência*, no qual a hipocrisia é confundida com civilidade. Existe uma *febre de honraria* e confusão de valores. Esta mania é a paixão e a fraqueza dos homens, permitindo uma influência sobre eles, a partir de suas opiniões enviesadas: « Não é o amor pela honra, alta estima que o homem tem direito de esperar dos outros por causa de seu valor interior (moral), mas um desejo de *celebridade*, ao qual basta a aparência. »¹⁰³ A civilização é ainda o reino dos *falsos* brilhos, o lugar onde se aparenta ser o que não se é, onde se utiliza o outro como *meio* para se atingir um reconhecimento vão e sem interesse moral. Sem *nenhum* interesse moral? Talvez, para os olhos menos avisados incapazes de ir além da simples aparência e perceber que, à sua revelia, pode se « esconder », por detrás de seus atos *frívolos* e hipócritas, uma *astúcia* comandando esta cena confusa, em vista de um fim superior. Assim nos autoriza pensar a razão. « A natureza humana guarda certa hipocrisia (*Unlauterkeit*), que deve, em definitivo, como tudo o que provem da natureza, levar a bons fins; eu quero falar de nossa inclinação a esconder nossos verdadeiros sentimentos e a exhibir outros, por nós supostos como bons e honrados. Com efeito, esta tendência, que leva os homens a dissimular e ao mesmo tempo ter uma aparência presunçosa, não somente civilizou-os, mas, ainda em certa medida, moralizou-os pouco a pouco, porque ninguém podia compenetrar-se, de uma só vez, por meio da dissimulação da decência, da honorabilidade e da moralidade. »¹⁰⁴ A fim de concretizar o seus objetivos, a natureza lança mão de um artifício: a hipocrisia. A bela aparência é uma etapa, uma plataforma de onde se salta para o ato moral. Um mínimo de hipocrisia civilizada deve ser levada em conta quando pensamos a natureza posta em marcha por meio de evoluções e não de revoluções. Logo, a *astúcia* (*List*) da natureza utiliza-se desta manifestação superficial para estimular os verdadeiros germes ainda por serem desenvolvidos no gênero humano. « Encontramos então, continua Kant, nos supostos bons exemplos vistos a nossa volta, uma escola de aperfeiçoamento para nós mesmos. Porém esta disposição a nos fazer passar por melhor do que somos e a manifestar os sentimentos ainda ausentes, de qualquer sorte, só serve *provisoriamente* para despir o homem de sua rudeza e lhe fazer tomar, ao menos no começo, a *maneira* (*die Manier*)

originárias, cujo o desdobramento se impõe pela vida social. Estamos diante do reino da legalidade, onde a lei constrange os homens; onde prevalece a prudência, ou seja, a arte de tirar proveito do coletivo (Cf. KANT, I. *Über Pädagogik*, p. 486; Trad., p. 132). Referências sobre o tema encontram-se em: CASTILLO, Monique. *Kant et l'avenir de la culture*. Paris, PUF, 1990, p. 111 e segs. ; SCUCCIMARRA, Luca. *Kant e il diritto alla felicità*. Roma, Editori Riuniti, 1997, p.149 e segs.

¹⁰³ KANT, I. *Anthrop.* # 84 ; Trad. p. 124

¹⁰⁴ KANT, I. *KrV*. B 776

do bem por ele conhecido; pois, uma vez desenvolvidos e transpostos os bons princípios para a maneira de pensar, esta hipocrisia deve então ser pouco a pouco combatida com rigor, caso contrário, ela corrompe o coração e sufoca os bons sentimentos sob o jóio da bela aparência. »¹⁰⁵ Em suas lições de *Antropologia*, Kant retoma o mesmo argumento: « A *cortesia* (*politesse*¹⁰⁶) parece fazer-nos abaixar para que sejamos amigáveis. As saudações (*compliments*¹⁰⁷) e todas as galanterias da corte bem como os mais calorosos protestos verbais de amizade não dizem sempre a verdade (Meus caros amigos, não existem amigos - Aristóteles¹⁰⁸) ; elas em contrapartida não se enganam, pois cada um sabe o caso ao qual deve aplicá-las. Em seguida, e principalmente, as demonstrações de boa vontade e de apreço, vazias no começo, conduzem de modo progressivo a formas de pensar que lhes são na realidade mais adequadas. »¹⁰⁹ Sabemos no íntimo: os signos exteriores da boa regra de convivência, em muitas ocasiões, são vazios e falseados. Mas tudo se passa como se preferíssemos esta exterioridade vã, este teatro, à crueldade da barbárie: « Os homens em geral são tanto mais *atores* quanto mais civilizados. Eles tomam a aparência do afeto, da consideração mútua, da reserva, do desinteresse, sem enganar ninguém, porque cada um sabe muito bem: isto não provém do coração. E é bom que seja assim no mundo. Pelo fato de os homens *encenarem seus papéis*, as virtudes, das quais durante muito tempo eles tomaram apenas a aparência combinada, são estimuladas de maneira paulatina e passam aos seus modos. Mas *enganar* o que nos *engana*, isto é, as inclinações, é voltar à obediência às leis da virtude. Não se trata de um *engodo*, na verdade é uma maneira *inocente* de buscarmos a nossa própria *imagem*. »¹¹⁰ A terra é um teatro! E Cervantes lembra-nos que a vida humana parece um espetáculo: quando a peça acaba e as máscaras são retiradas, os atores se encontram todos juntos, como os homens após a morte.¹¹¹ Esta idéia da vida como espetáculo teatral, no final conduzindo os homens às suas verdadeiras características, encontra eco em Kant. Por detrás das máscaras, ou seja, da hipocrisia civilizada, encontramos um homem procurando a sua própria imagem. Os homens têm consciência de sua encenação, pois ela é fruto de um acordo mutuamente estabelecido para tornar possível a convivência das liberdades: é

¹⁰⁵ Id. *ibid.*

¹⁰⁶ Em francês no original

¹⁰⁷ Em francês no original

¹⁰⁸ *Diógenes Laércio*, V, 1, 21

¹⁰⁹ KANT, I. *Anthrop.* # 14; Trad., p. 36

¹¹⁰ Id. *ibid.* ; Trad., p. 35 (grifos meus)

¹¹¹ *D. Quixote*, II a. Parte, capítulo XII. Kant leitor de Cervantes? Ver *Opus Postumum*. AK, XX, p.9

um espetáculo entre homens. Não temos mais as marionetes de Platão¹¹² transplantadas para o teatro do mundo por Lutero: toda a história profana é um teatro divino de marionetes (*Puppenspiel Gottes*).¹¹³ Em Kant, os fantoches foram substituídos por atores, por homens livres que já não são mais manipulados por cordeis divinos, mas têm a capacidade de se livrar deles para assumirem os riscos de encenar. As marionetes não podem verdadeiramente representar, não podem dissimular, enganar. Seus gestos, sem autonomia, não são na realidade algo próprio a elas, mas de um outro. Por que ser marionete se podemos ser os manipuladores, inclusive dos deuses? Kant inverte o caminho.

A aparência do bem nos outros não é sem valor para nós, desse jogo de dissimulação, algo sério e importante pode nascer. Segundo parece, a escolha da metáfora do teatro é significativa pelo seu conteúdo moral. A «falsidade» do mundo teatral reflete uma forma de agir da sociedade. É difícil dizer neste cenário *quem* engana *quem*. O artista é verdadeiramente o grande mestre do engodo, porque se passa por alguém que não é? Ou, na realidade, ele é o grande enganado, pois o espectador lhe faz crer que confia na autenticidade do papel? Ou ainda uma terceira via é aceitável, a saber: no teatro presenciamos um engodo recíproco. O comediante dissimula ser o que não é, e o espectador finge acreditar naquele personagem posto em cena. Por alguns momentos ator e platéia, por um aceite tácito, vivem a dissimulação na qual cada um esquece o seu próprio papel para assumir um outro: o primeiro, o de um personagem artificial de força cênica, e o segundo, o de um crente. Na sociedade civilizada as experiências são vividas de maneira semelhante. Quando ponho em prática a polidez (condição de ator), há sempre alguém (como espectador) fingindo acreditar e, ao final de uma reunião, de um encontro social (como após uma peça de teatro), retornamos para nossas casas com o sentimento de termos cumprido a nossa obrigação civilizada (como depois do teatro encontramos um prazer efêmero que se desfará em breve), e então podemos continuar a sermos nós mesmos. No entanto, o exercício de dissimular nos levará a desenvolver as disposições morais.

Através de tentativas, ensaios, repetições e imagens, o homem realiza a sua educação moral. A participação da natureza se faz pelo encaminhamento à vida social, nela o homem se educa. A tutela da natureza, por consequência, é pedagógica, quando ela faz uso das nossas inclinações manifestas na hipocrisia e prepara-nos para

¹¹² PLATÃO. *Leis*, I, 644 d, e; VII, 803 c. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1996

¹¹³ Cit. por CURTIUS, E. R. Op. cit., p. 238

a liberdade. Lembremo-nos, a educação kantiana pede disciplina e tutela no início, para depois, pouco a pouco se fazer o implemento da autonomia. Na « escola de aperfeiçoamento », ou seja, na sociedade, o processo de moralizar-se é lento, porém contínuo. De modo progressivo, a vida social ensina aos homens como tolerar-se mutuamente. Neste sentido, a *bela aparência* assume um caráter positivo, embora o seu aspecto de provisoriedade lhe confira sempre o estatuto de exemplo no seu sentido ilustrativo e nunca o de exemplo moral. Um exemplo (*Exempel*)¹¹⁴ é um caso particular de uma regra prática apresentado *in concreto*. Ora, não se pode afirmar o jogo da hipocrisia civilizada como a manifestação *in concreto* de uma regra prática racional, mas como um estímulo ao ato moral, este sim obediente a um decreto da razão. A sociedade funciona para nós como educadora que, de « maneira experimental » fornece ilustrações (*Beispiel*), coadjuvantes do nosso processo de aprendizagem moral: « A maneira *experimental* (técnica) para educar em matéria de virtude, para o educador, é o bom exemplo (*das gute Beispiel*) (ter uma conduta exemplar), e para os outros o exemplo que serve de lição (*und das warnende an anderen*); porque a imitação é para o homem ainda inculto a primeira determinação da vontade para admitir as máximas, as quais ele se apropria por consequência. - O hábito consiste em implantar em si uma tendência persistente sem nenhuma máxima, pela frequente satisfação desta; e não um princípio do modo de pensar (*Prinzip der Denkungsart*), porém um mecanismo da sensibilidade (logo, isto explica porque *desaprender* é mais difícil que *aprender*) »¹¹⁵ Quando fazemos uso dos cumprimentos, gestos e boas maneiras, a sua aparência moral não é o mais importante, mas a sua capacidade de servir de exemplo ilustrativo (*Beispiel*). A civilização e a cultura são o espaço privilegiado onde podemos, pelo ato de imitar, educar-nos mutuamente de modo experimental, não regido por completo em vista da autonomia subjetiva. Isto, apesar de não ser facultado nele encontrar nenhum modelo de ação virtuosa, pois esta se funda no uso livre da razão em obediência

¹¹⁴ A palavra alemã *Beispiel*, comumente empregada como equivalente a *Exempel*, não tem entretanto a mesma significação desta última. Tomar como « exemplo » (*Exempel*) e citar um « exemplo » (*Beispiel*) para que se entenda uma expressão, são duas coisas diferentes. O « exemplo » (*Exempel*) é um caso particular de uma regra prática, enquanto esta regra representa uma ação como praticável ou impraticável. Ao contrário, o « exemplo » (*Beispiel*) é somente o particular (*concretum*) representado como contido no universal segundo conceitos (*abstractum*) e não passa de uma expressão teórica de um conceito. Como em Português só contamos com a palavra *exemplo* para traduzir *Exempel* e *Beispiel*, utilizarei o segundo mais atrelado a um sentido que lhe equivale fracamente, a saber, um sentido *ilustrativo*. A escolha está voltada ao emprego pedagógico que dele farei. Ainda sobre a diferença entre *Exempel* e *Beispiel*, ver os tradutores francês e espanhol de Kant, respectivamente: Alexis Philonenko, nota nº 1 da página 157 da sua tradução de KANT, I. *Métaphysique des Moeurs: Doctrine de la Vertu*. Paris, Vrin, 1968 ; Adela Cortina, p.356, tradução de KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989

pessoal à lei. Contudo, o exemplo ilustrativo (*Beispiel*) pode nos sensibilizar, na justa medida em que somos capazes de um sentimento moral. « Mas, continua o nosso filósofo, no tocante à força dos exemplos (*Exempels*) (seja para o bem, seja para o mal) apresentada à nossa tendência de imitação ou de suspeita, o que os outros nos dão não pode fundar nenhuma máxima de virtude. Com efeito, a virtude consiste, de modo preciso, na autonomia subjetiva da razão prática de cada homem e, portanto, ela implica a lei e não a conduta dos outros homens para nos servir de modelo. Por isso, o educador não dirá ao seu aluno travesso: tome como exemplo (*Exempel*) este bom garoto (ordeiro e estudioso)!, pois tal gesto servirá apenas para estimular o ódio do primeiro pelo segundo, pois, graças a este, ele é colocado em lugar desfavorável. O bom exemplo (*Exempel*) (a conduta exemplar) não deve servir de modelo, mas apenas de prova para mostrar como algo que é conforme ao dever é praticável. Não é então fazendo a comparação com um outro homem (tal como ele é), mas a comparação com a idéia (de humanidade) do que deve ser portanto a lei, que o educador obterá a regra infalível da educação por ele ministrada. »¹¹⁵ Acrescente-se ao conselho kantiano, a moral não carece de exemplos (*Beispiele*). Esta ou aquela pessoa não pode me servir de exemplo moral, pois « o que é apodítico não precisa de exemplo (*Beispiele*), porque apreendo *a priori* a sua necessidade. »¹¹⁷ A mesma coisa se passa com as proposições matemáticas, elas não requerem exemplos (*Beispiele*), estes não lhes servem de prova, mas somente de ilustração. A necessidade de agir deste ou daquele modo, no campo moral, é apreendida *a priori*. Disto resulta: nenhum exemplo (*Beispiel*) é necessário em matéria de moral e, por conseguinte, de religião. O fundamento e o princípio de nossa conduta devem se apoiar na simples razão e não podem ser derivados *a posteriori*. Se a experiência nega demonstrações de honestidade, retidão ou virtude, a razão nem por isso deixa de nos ordenar a sermos honestos, retos e virtuosos. Caso oposto, seria como um matemático que deixasse de utilizar as proposições matemáticas em suas operações porque elas não estariam dadas *in concreto* na experiência e não valhessem enquanto idéia.

A moralidade e a religião não podem ser julgadas a partir de exemplos (*Beispiele*), mas estes são obrigados a serem vistos como bons ou maus de acordo com princípios universais. O arquétipo se encontra no entendimento. Neste sentido,

¹¹⁵ KANT, I. *Tugendlehre*. # 52 ; Trad., 157

¹¹⁶ Id. *ibid.* ; Trad., p.158

¹¹⁷ KANT, I. *Ethik*. p. 217

« quando nos são apresentadas pessoas santas como modelos religiosos, não importa o grau de sua santidade, não devemos imitá-las, mas antes julgá-las segundo as regras universais da moral. »¹¹⁸ Os atos de cortesia, polidez, fino trato, etc., exigidos pela vida civilizada, não podem nos servir de exemplos (*Beispiele*) na conduta moral. Mas, como então fomentariam eles a virtude? A resposta está associada ao seu aspecto experimental, isto é, didático. Como os exemplos matemáticos, os atos sociais não são provas, mas ilustrações que nos estimulam em nossa aprendizagem moral. Eles não implicam um alto grau de resolução moral e não podem por isso ser considerados como virtudes: eles não exigem nenhum esforço sobre nós mesmos, nenhum sacrifício pessoal. Na vida hipócrita, o outro não é buscado tendo-se em vista um real auxílio às suas necessidades. Uma tal forma de vida só contribui ao prazer e ao agrado das frequentações sociais. Contudo, de ambos surge a virtude e as frequentações são ocasiões de *exercício* para a tolerância. Os atos acima referidos podem ser descartados como exemplos (*Beispiele*) morais ou verdadeiros modelos de conduta virtuosa, todavia não podem ser dispensados como ocasião de aprendizagem. Antes de qualquer coisa, imitá-los decorre de uma fórmula repetitiva para a aceitação coletiva que, pelo seu caráter reiterativo, educa os homens para a vida em comum, os dociliza e refina as suas relações. A imitação aqui não é para seguir, mas é para comparar e experimentar. As qualidades sociais « embora não sejam virtudes nelas mesmas, são exercícios para desenvolver e cultivar em nós a virtude. »¹¹⁹ O exemplo (*Beispiel*) só é útil para a moral quando visto através desse prisma pedagógico. Mesmo não sendo em si uma virtude, ele é o instrumento do qual lança mão a natureza para educar os homens, ele é um dos meios dos quais ela se utiliza para atingir seus objetivos. Os pequenos gestos de gentileza, os cumprimentos, as vezes abusivos, a forma polida, são vistos como se no fundo espelhassem, de forma imperfeita, o amor da humanidade. Em cada pequeno gesto esconde-se um germe que, estimulado como elemento formador, realizará no futuro uma nova forma de pensar, na qual o homem não mais utilizará o outro como meio, porém como fim, e a hipocrisia social não passará de um capítulo (necessário) da história da moralização humana: « o homem percorreu então os primeiros passos da brutalidade à cultura cujo fundamento verdadeiro é o valor social do homem; assim, se desenvolvem pouco a pouco todos os talentos, forma-se o gosto e através de uma evolução no sentido de um esclarecimento contínuo, começa a se

¹¹⁸ Id. *ibid.*

¹¹⁹ Id. *ibid.*

estabelecer uma forma de pensar que pode, com o tempo, transformar a grosseira disposição natural em discernimento moral relativo a princípios práticos determinados. E deste modo, um acordo *patologicamente* extorquido em vista do estabelecimento de uma sociedade pode se transformar em um todo moral. »¹²⁰ Eis o fim para o qual conspira a natureza.

Voltemos a uma das nossas questões iniciais: até onde essa conspiração inibe o papel do homem na construção de sua própria história? A astúcia da natureza, à primeira vista, conspirando à revelia do homem, é sinônimo de um finalismo mecânico onde não há espaço para a liberdade. A natureza *quer* (?) que atinjamos um todo moral: « Quando digo da natureza: ela *quer* isto ou aquilo ocorrendo, não significa que ela nos imponha o dever de fazê-lo (pois só a razão prática, livre de todo constrangimento, o pode), mas ela própria o faz queiramos ou não (*fata volenteum ducunt, nolentem trahunt*). »¹²¹ Kant retoma a fórmula em outra passagem: « (...) tenho confiança (*in subsidium*) na natureza das coisas que constrange a ir para onde de bom grado não se iria (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). »¹²²

Para se fugir do determinismo natural, na filosofia da história kantiana, é imprescindível começar dizendo que, se o homem é o fim terminal da natureza, qualquer fim perseguido por esta levará infalivelmente ao primeiro como o alvo da criação. Logo, haverá um momento no qual a teleologia física cederá de modo definitivo o lugar à teleologia moral como explicação, restando entre elas apenas a analogia da organização com vista a fins determinados, e a segunda preencherá as carências da primeira. Reconhecemos, portanto, os homens somente enquanto seres morais, ou seja, como fim da criação, como possuidores de razão, ao menos a condição principal para considerar o mundo como um todo coerente segundo fins e como sistema de causas finais; « mas antes de mais temos um princípio para referência, para nós necessária (tendo em conta a constituição da nossa razão), de fins da natureza a uma causa do mundo inteligível, que nos serve para pensar a natureza e as qualidades desta primeira causa como fundamento supremo no reino dos fins e assim determinar o conceito dos mesmos, coisa de que a teleologia física não era capaz, a qual somente

¹²⁰ KANT, I. *Idee*. 4 ª Proposição

¹²¹ KANT, I. *Frieden.*, AK. VIII, p. 365

¹²² KANT, I. *Theorie und Praxis*. p. 313

podia originar conceitos indefinidos precisamente por isso inúteis, tanto para uso teórico como para o prático. »¹²³

Como ser moral, o homem é convocado a colaborar na consecução do *reino dos fins*, pelo fato de a natureza não ser incumbida de tudo fazer. Os seus limites lhe obrigam a deixar um espaço para o movimento do homem, e uma finalidade condutora da história não é incompatível com o homem livre. A natureza prepara, mas não realiza a liberdade: « para descobrir onde é que ao menos em relação ao homem temos que colocar aquele último fim da natureza, somos obrigados a selecionar aquilo que a natureza foi capaz de realizar, para o preparar para aquilo que ele próprio tem que fazer para ser fim terminal (*Endzweck*) »¹²⁴ Com efeito, a natureza, apesar de não lhe poupar em detrimento dos outros animais, parece ter destinado o homem a ser o seu senhor, mas na « medida em que ele próprio se faz para isso ». Deste lugar, o homem é convocado a participar da realização do soberano bem no mundo. Assim como um príncipe regente não assume o trono de modo imediato, mas é educado para reinar, implicando daí disciplina e espera, o homem recebe da natureza uma educação rigorosa antes do seu reinado sobre a terra. Todavia, esta pedagogia, apesar de diretiva, não exclui a atividade humana na construção do *reino dos fins*¹²⁵: « o fim último da natureza é a mais alta perfeição e a felicidade dos homens, mas para tanto são eles mesmos os artífices. »¹²⁶ Embora a comunidade dos homens, como grande escola de formação, seja produto de um acordo extorquido, o progresso moral, do qual ela contém os germes, pede a *boa vontade*¹²⁷: « A necessidade de admitir como fim último de todas as coisas um soberano bem no mundo, possível também por meio da nossa colaboração, não é uma necessidade que nasce da insuficiência de motivos morais, mas da carência de condições exteriores que permitam somente produzir como fim em si (como fim último moral) um objeto conforme a estes motivos. »¹²⁸ A filosofia

¹²³ KANT, I. *KU*, # 86; Trad., p. 284

¹²⁴ Id. *ibid.*, Trad., p. 271 (grifos meus)

¹²⁵ « O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de um *Reino dos Fins*. Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível. » KANT, I. *Grundl.* p. 426; Trad., 75

¹²⁶ KANT, I. *Ref.* 1418

¹²⁷ « A boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos de felicidade. » KANT, I. *Grundl.* p. 354 ; Trad., p. 22

¹²⁸ KANT, I. *Theorie und Praxis*. p. 279

da história kantiana não vê como algo contraditório uma finalidade natural e o homem livre. Se por um lado o roteiro é escrito pela natureza, o ator da história é o homem. No palco das « condições exteriores » ele *aprende* a mudar de papel, a sair do personagem dominado pela barbárie para o disciplinado em vista do direito: « Existe uma virtude bárbara e uma virtude disciplinada seguidora da lei, diz Kant. A primeira é sem obrigação, somente efeito da generosidade, a segunda, por sua vez, é efeito do dever; à primeira pertence a amizade generosa como sêde de vingança contra a ofensa, a defesa do direito dos outros sem reconhecimento, a proteção do sexo feminino sem dever de cidadão. Pertencem à segunda, a virtude patriótica ou bem a virtude cosmopolita. Naquela encontramos a paixão pela multidão e para com a família e a pátria e ao mesmo tempo, indiferença a todo o resto do mundo, hostilidade patriótica¹²⁹ para com os outros povos. A regra é: precisamos nos reconhecer ligados ao dever e às leis que se inspiram nas intenções do bem geral. »¹³⁰ A natureza leva-nos à proteção da mulher, por exemplo, devido à sua fragilidade ou porque ela nos deu a vida orgânica e nela nos reconhecemos. De outra parte, a moralidade nos obriga a pensar a mulher como cidadão. Neste sentido, ela não é somente mãe ou esposa, porém membro da comunidade livre dos homens, logo, em pé de igualdade na ordem jurídica com « filhos » e « esposos ». O sexo frágil não só recebe as homenagens exaltadas pelos *bons modos civilizados*, mas é também cidadão, protegido pelo direito. Esta passagem da *virtude bárbara* à *virtude disciplinada* não pode ser obra somente da natureza, mas também de um elemento pessoal fruto de uma educação moral. Se por uma condição natural a mulher é capaz de gerar outros seres e ser mãe, em contrapartida, a humanidade esclarecida lhe transforma em objeto do direito.

Se a idéia de finalidade pode, por analogia, ser transposta para a história moral dos homens, há ainda que se analisar como um plano da natureza, ou da Providência, não recai, em Kant numa explicação teológica para a trajetória humana. Neste sentido, é importante verificar como o filósofo discute e se opõe à esta tradição explicativa, redefinindo o papel providencial na história.

¹²⁹ O « patriotismo » muda de sentido e de valor quando ela designa um modo de governo (ver *Ref.* 8054) ou quando é sinônimo de nacionalismo (é o caso dessa passagem em análise)

¹³⁰ KANT, I. *Ref.* 1430

CAPÍTULO IV: Da Providência, ou uma maneira de pensar a esperança

1 Kant, Bossuet e o problema da Providência

Alguns trechos de Kant podem suscitar certos embaraços, quando da recusa de inseri-lo numa tradição especulativa de fundo teológico para se pensar a história e da sua contribuição ao espaço laico do pensamento próprio à modernidade. Tomemos como exemplo a seguinte passagem: "(...) nenhum membro tomado de modo isolado nas gerações do gênero humano que se sucedem, mas só a espécie pode atingir plenamente a sua destinação. Ao matemático cabe fornecer as explicações a este respeito. O filósofo dirá por sua vez: a destinação da humanidade considerada em seu conjunto é um *progresso contínuo* e o cumprimento disto é uma idéia pura, todavia útil sob todos os aspectos, aquela do fim em direção ao qual *nós dirigimos os nossos esforços em conformidade com as intenções da Providência*."¹ Em outro lugar ele diz: "no tocante ao sucesso dos meios escolhidos para se chegar ao melhor fim último, porque a orientação que o curso da natureza poderia lhe dar permanece sempre

¹ KANT, I. Herder. , AK, VIII, p. 65-66 (grifos meus) . Em outro texto ele se posiciona de maneira semelhante: "... só da Providência podemos esperar um sucesso no tocante ao todo..." (*Teorie und Praxis*. p. 311)

incerta, é mais judicioso deixá-lo à Providência.”² Posições como estas levam a pensar o porquê de Kant ainda servir-se de termos teológicos em suas formulações práticas. Dois elementos devem ser levados em consideração: o primeiro diz respeito à revolução empreendida por Kant na linguagem filosófica e o segundo, derivando inteiramente do primeiro, diz da reutilização de termos oriundos da antiga “senhora da filosofia” inserida numa proposta de interpretação laica da história. Laicizando a antiga terminologia, Kant barra um possível ressurgimento da investida da teologia no domínio que sempre lhe foi muito caro: a história, como testemunha alguns anos antes³ o *Discours sur l'Histoire Universelle* de Bossuet, por certo ainda tonitroando nos ouvidos de muitos. Analisemos ainda um pouco mais de perto o texto de Bossuet sobre a *Providência*.

É possível falar de um *providencialismo* em Bossuet, tamanha é a importância atribuída pelo autor ao tema⁴. O século vizinho ao de Kant, em parte se caracterizou por esse ressurgimento da Providência ligada aos destinos históricos⁵ e Bossuet, neste sentido, é incontornável. Habitualmente a palavra *providência* invoca uma idéia de proteção e segurança: a bondade divina para com as suas criaturas; donde, entre os fiéis, um sentimento de confiança. No entanto, na pena de Bossuet o termo vai revestir-se de um caráter defensivo, ela é uma arma de luta: “Reunamo-nos Cristãos para combater os inimigos de Deus vivo. (...) Não nos contentemos em lhes fazer ver que esta distribuição desigual do bem e do sofrimento no mundo de forma alguma nega a Providência, mostremos ao contrário, que ela a estabelece.”⁶ Bossuet propõe claramente o uso da Providência como arma dos cristãos no combate aos “detratores da fé”, isto é, contra os detratores da Igreja, “sempre invencível sobre a terra”, pois a sua autoridade remonta ao Deus vivo: “Eu falo após santo Agostinho, e santo Agostinho falou após o próprio Jesus Cristo.”⁷ Diante de tão prestigiosa herança, Bossuet investe-se portanto da *autoridade* necessária à interpretação dos desígnios divinos.

² KANT, I. *Ende*. p. 336-7

³ O *Discours* de Bossuet é de 1681. Já em 1755 Kant, mesmo que de modo hesitante, toma posição a favor da diferença clara entre física e metafísica quando da defesa de uma terceira via entre a fraqueza de substituir um azar cego e a intervenção direta de Deus na natureza. Ver : KANT, I. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, especialmente o prefácio.

⁴ Cf. TRUCHET, Jacques. Préface à: *Sermon sur la Mort et autres Sermons*. Paris, Garnier-Flammarion, 1996, p.29. Ainda sobre a questão da Providência e sobre o *Sermon sur la Providence*, vê TERSTEGGE, G. *Providence as “Idée-Maitresse”*, in the works of Bossuet (theme and stylistic motif). Washington, 1948.

⁵ A esse respeito ver RAULET, G. *Aufklärung: les Lumières Allemandes*. Loc. cit., p. 216-17

⁶ BOSSUET. *Sermon sur la Providence*. Loc.cit., p.78

⁷ BOSSUET. *Instruction pastorale sur les promesses de l'Église*. In: *Oeuvres complètes de Bossuet*. Paris, Lefèvre, 1836, T. VI, p. 485

Se nos é permitido usar metáforas em assuntos sérios, poderíamos dizer, numa contraposição negativa, que Deus em nada se assemelha aos trabalhadores terrenos. Estes, por muito penarem em seus empreendimentos, estão contentes que a execução os desincumba do trabalho e lhes garanta o sucesso. O Construtor Celeste, ao contrário, está satisfeito com a obra prima saída de suas mãos e não se recusa a governar o que ele fez com tanto amor e é por ele julgado digno de sua sabedoria. “Assim, nós devemos entender este universo, e particularmente o gênero humano, como o reino de Deus, governado e regido por ele mesmo segundo suas leis imutáveis.”⁸ À vontade em seu reino, Deus orienta e governa a partir de uma ordem universal tanto “os acidentes irregulares que confundem a vida dos particulares”, como “os grandes e memoráveis acontecimentos que decidem a sorte dos grandes impérios”, e desta maneira, através de uma “política celeste”, Ele nos governa. É significativo que Bossuet despotencie o sentido inicial de Providência como *assistência e proteção* e enfatize um *governo* divino sobre o mundo. Este segundo aspecto confere à participação divina uma carga extremamente mais incisiva, diferente do primeiro. Compreensível se pensarmos Bossuet antes como um político-teólogo do que um teólogo-político⁹. O “império do nosso Deus”¹⁰ pede obediência e conformidade, assim como as monarquias terrenas; elas na verdade devem ser governadas a partir de um princípio universal: “pouco nos importa, Cristãos, conhecer por qual sabedoria somos regidos, se não aprendermos também a nos conformar à ordem de seus desígnios.”¹¹ O mundo é regido por uma “ciência” que ensina aos sujeitos como tornarem-se dignos instrumentos da *conduta superior*, eis o ponto central da teoria de Bossuet sobre a Providência.

⁸ BOSSUET. *Sermon sur la Providence* Loc. cit., p. 79

⁹ Não nos esqueçamos que Bossuet teve uma vida política intensa e chegou a ser preceptor do Dauphin de France, filho de Luís XIV (1670), foi conselheiro do arcebispo de Paris nas questões do Jansenismo e o acompanhou à Port-Royal. As relações político-teológicas do sacerdote são evidentes e leva-o a “amenizar” o seu discurso no momento de se referir aos seus aliados. Ele se lastima de vê “com frequência as grandezas do mundo entre as mãos dos ímpios.” Ele lamenta os filhos de Abraão, o único povo que adora Deus, relegado na Palestina a um canto da Ásia, enquanto soberbas monarquias orientais sustentam de forma armada as blasfêmias de Maomé contra o Evangelho e encontram franca expansão. Todavia, o momento no qual ele deve se referir à Europa, que aliás não está isenta também de atrocidades e blasfêmias, reveste-se de uma outra expressividade e o nosso bom padre invoca Jesus Cristo, “o sábio distribuidor de coroas”, e a lisonja toma lugar: “Mas, talvez eu me esqueça e sonhe, lá onde os impérios e monarquias são referidos por mim como tendo um presente de pouca importância. Não, não Senhores, eu não esqueço; não, não, eu não ignoro quão grande e quão augusto é o monarca que nos honra com sua atenção, e eu sei bem constatar o quanto Deus é bondoso lá de seu lugar, quando lhe confia a guarda de tão grande e nobre parte do gênero humano, para protegê-la através do seu poder.” (Id. *ibid.*, p.96)

¹⁰ Id. *ibid.*, p. 81

¹¹ Id. *ibid.*, p. 80

Dessa perspectiva, um dos elementos-chaves da filosofia moderna é colocado em questão por uma velha tradição iniciada com santo Agostinho: o problema da liberdade. A proposta de análise bossuédiana de Providência relativiza de maneira radical a liberdade humana. Ela está, em primeiro plano, atrelada à idéia de obediência. Os desígnios da Providência *nos governa*. De acordo com a “razão natural”, pensa Bossuet, Deus ordena nossas ações e governa nossa liberdade, ao conduzi-la de modo certo aos fins por Ele mesmo propostos. Tal idéia, tem fundamento no próprio conceito de Deus, pois nós o concebemos como onisciente, onipotente, a tudo governando e fazendo o que ele quer de suas criaturas. A ele deve-se referir todos os acontecimentos do mundo: “se as criaturas livres não estão incluídas nesta ordem da Providência divina, retiramo-lhes a conduta a sua excelência no universo, isto é, a condição de criaturas inteligentes.”¹² Nada mais absurdo do que pensar Deus fora dos destinos dos governos dos povos, do estabelecimento e da ruína dos Estados, de como eles são administrados, por quais príncipes e por quais leis, ou pior, pensar todas estas coisas como produtos puramente da liberdade humana, fora das mãos de Deus, sem que ele possa ter os meios de modificá-los como lhe apraz, enfim um mundo inteiramente fora de qualquer dependência divina. A proposta defendida por Bossuet é sem nenhuma dúvida oposta, mesmo se guarda um espaço para a liberdade. A tese é a seguinte: os *homens são livres, porém não são independentes*. Ela se fundamenta de modo claro e determinado na idéia de Providência: “como ela (a vontade de Deus) é a causa universal de tudo o que é, imprescindível então que tudo o que é, não importa de qual maneira ele seja, venha Dele. Por consequência, o uso da liberdade, com todos os efeitos dela dependentes, deve estar incluído na ordem de sua providência; de outro modo, se estabelece uma sorte de *independência* na criatura e se reconhece, aí, uma certa ordem da qual Deus não é a primeira causa.”¹³ A ordem do universo permite só a determinados setores a presença de atos livres: posso ou não beber este vinho, posso ou não comer este fruto, posso ou não ler tal livro, etc. A nossa liberdade estaria restrita ao domínio dos pequenos atos, porém os grandes e decisivos acontecimentos estão nas mãos da Providência. Em resumo: posso comer ou não uma maçã, mas independe de mim a queda de um grande império. Não me pertence o agir histórico. A condição de criatura estabelece uma indissolúvel dependência, impedindo qualquer acesso dos

¹² BOSSUET. *Traité du Libre Arbitre*. In: *Oeuvres Philosophique de Bossuet*. Avec une introduction et des notes par L. de Lens. Paris, Hachette, 1857, p.214

¹³ Id. *ibid.*, p. 214-15 (grifos meus)

homens aos destinos históricos. Ser dependente significa, neste contexto, ser incompleto, fato que desautoriza o homem, enquanto incompletude, a alcançar uma idéia completa da destinação imposta por Deus à humanidade. Esta ontologia da falta, da incompletude, condena o homem para sempre ao estado de dependência, e a liberdade se pulveriza mesmo se o estatuto de “criatura livre” lhe torne a “porção mais nobre do universo e por isso mesmo ele é o mais digno de ser governado por Deus.”¹⁴ A liberdade não é instrumento de autonomia, mas de reconhecimento. No simples ato livre de comer a maçã e não a pêra, me reconheço na falta, ao reconhecer minha incapacidade frente à grandeza maior que criou não só a maçã “escolhida”, mas a mim mesmo. “É preciso crer: toda a ordem das coisas humanas está incluída naquela dos decretos divinos. E longe de se imaginar Deus tendo dado a liberdade às criaturas racionais (*raisonnables*) para lhes colocar fora de suas mãos, deve-se pensar o contrário, criando a liberdade, ele se reserva os meios certos para conduzir onde lhe aprouver.”¹⁵ Pensar de outra forma é indício de soberba. O padre lança assim por terra qualquer ousadia em qualificar o homem como *agente* histórico, esta idéia perde todo sentido; a não ser que paremos de pensar a história como campo da liberdade e pensémo-la como um grande tabuleiro de xadrez, no qual Deus joga com ele mesmo um eterno jogo de paciência e diversão infinda. Pouco importa nossas opiniões, tudo obedece à uma lógica preestabelecida pairando acima de nossas blasfêmias intelectuais. Só duas coisas são evidentes para a “razão natural” de Bossuet: uma, nós somos livres, mas *au sens dont il s’agit entre nous*; outra, as ações de nossa liberdade estão incluídas nos decretos da divina Providência, e esta possui os meios certos de a conduzi-las até seus fins.¹⁶ *Entre nós* podemos também jogar, podemos imaginar nossa liberdade como algo importante, como fundamento da filosofia, etc.; pura delícia reservada aos *filhos* brincando nos “Domínios do Senhor”.

Não se pode ir contra a ordem divina. Tudo no universo reclama e inspira um perfeito ordenamento. A idéia de Deus está calcada nesta harmonia. Se ele, perfeição absoluta, não imprimisse a sua marca, a ordem, em sua criação, ele não seria Deus. Portanto, o que aos nossos olhos incompletos parece caos e desordem, obedece a um decreto eterno e perfeito; não estamos sozinhos no mundo, há uma sabedoria a nos governar: “Cristãos, qualquer estranha confusão, qualquer desordem ou qualquer

¹⁴ Id. *ibid.*, p. 216

¹⁵ Id. *ibid.*, p. 217

¹⁶ Cf. Id. *ibid.*, p. 220

injustiça aparecendo nas coisas humanas, por mais que tudo isto pareça ter sido trazido pela celeridade da sorte (*fortune*), coloquemos bem antes em nosso espírito: tudo obedece a uma ordem, tudo é governado por máximas e um conselho eterno e imutável se esconde entre todos estes acontecimentos que o tempo parece desdobrar com uma tão estranha incerteza.”¹⁷ Podemos comparar o mundo a certos quadros que parecem apenas um jogo de perspectiva, e nos mostram no início somente traços informes e uma mistura confusa de cores, como um ensaio de aprendiz ou uma brincadeira de criança. Mas, tão logo o detentor do segredo de seus contornos e formas passa a nos explicar e a nos conduzir pelo bom caminho na sua observação, todas as linhas desiguais aprumam-se diante de nossas vistas, todo o aspecto confuso se desfaz e nos deparamos com os alinhamentos e suas justas proporções, lá onde antes não havia nenhuma aparência de forma coerente. Julgado pelo ponto de vista libertino e incrédulo, o mundo é este quadro percebido pelo primeiro olhar (confuso, embaraçado e sem proporções definidas); já o ponto de vista cristão corresponde à segunda maneira de olhar e a chave do segredo encontra-se na Providência. Ela nos faculta perceber com mais nitidez os acontecimentos e as linhas diretivas regentes do mundo, cujas consequências refletem a tranquilidade e a felicidade encontradas nos corações dos adoradores do Cristo. Quanto aos incrédulos e suas inúteis dúvidas, eles não fazem senão exprimir a extrema infelicidade, fruto da descrença, que habita em suas almas: “Parem, infelizes, e não precipitem vosso julgamento em assuntos tão importantes! Talvez encontrareis naquilo que parece um conjunto confuso, uma arte escondida; e se souberdes reencontrar o ponto através do qual é preciso olhar as coisas, todas as desigualdades se retificarão e vereis somente sabedoria onde antes imagináveis só desordem.”¹⁸

Poderíamos-nos imaginar, e aí se encontra a soberba, diante de toda a criação gozando de um privilégio, ou antes em boa linguagem piedosa, de um descaso, a saber, não sermos regidos diretamente pela Providência. Eis um grande engano fomentado pelo desvio orgulhoso da razão. “A Providência irradia sobre todos, desde os maiores até os mais inferiores. Ela nutre os pequenos pássaros, que a invocam desde o amanhecer pela melodia de seus cantos; e estas flores, cuja beleza tão cedo fenece, Ela as veste tão espetacularmente durante o pequeno momento de seu ser, que mesmo Salomão em sua glória não teve nada de comparável a este ornamento. Vós, homens,

¹⁷ BOSSUET. *Sermon sur la Providence*. Loc. cit., p. 81

¹⁸ Id. *ibid.*, p. 83

feitos à Sua imagem, por Ele iluminados com o seu conhecimento e chamados ao seu reino, podeis vós acreditar em seu esquecimento para convosco, que sejais vós as únicas criaturas sobre as quais os olhos sempre vigilantes de Sua providência paternal não seriam abertos?"¹⁹ A Providência está em todo lugar, mesmo a natureza recebe o seu concurso e o homem, como excelência da criação, a Ela não poderia escapar. Os olhos providenciais observa e se encarrega dos mínimos detalhes: o revestimento sutil e belo de uma flor ou a comida de um passarinho indefeso. Poder-se-ia afirmar que Bossuet aplica mais uma de suas metáforas, nenhum desacordo a este respeito. Importa assinalar o que está por detrás do elemento metafórico, a saber, a ingerência divina nos fenômenos naturais. A metáfora não anula a mensagem, porém atenua o seu impacto, em muitos casos. O Deus de Bossuet não deixa à criação o seu próprio curso, Ele intervém a cada momento tudo se passa como se as leis naturais estivessem diretamente atreladas ao Juiz Supremo e, sem a sua interferência direta, elas perderiam a sua eficácia. Ora, como a primazia da criação, o homem não poderia escapar à vigília atenta da Providência. A trajetória humana, em parte, é regida por leis naturais e em parte por "leis sociais" ou "leis políticas" de organização e desenvolvimento dos povos. O esquema acima proposto para as leis naturais, também é válido para as "leis políticas"; todavia, a estas últimas é preciso acrescentar "a grande máxima do estado da política do céu."²⁰ ou seja, "os desígnios de Deus, concebidos no seio imenso desta imutável eternidade, não depende nem dos anos nem dos séculos, que Ele vê passar diante dele como simples momentos."²¹ A política divina, redefine assim a história. Com efeito, se o mundo e os homens estão entregues aos intentos providenciais, o sentido da história deve ser dado em exclusiva consonância com eles e desta forma, o desenvolvimento histórico fica relativizado perante a eternidade. O tempo histórico não passa de um momento frente aos olhos divinos, e por qual razão deveríamos nós superestimá-lo? Entregué-mo-lo ao seu curso natural. Por querer aumentar a importância real do tempo histórico é que o homem se perde em suas análises e vê só desordem onde deveria ver providência e sabedoria: "Deus, árbitro de todos os tempos, do centro de sua eternidade desenvolve toda a ordem dos séculos, se reconhece como todo poderoso e sabe que nada pode escapar às suas mãos soberanas..."²²

¹⁹ Id. *ibid.*, p. 86 Sobre as relações entre natureza e Providência, ver DUPÂQUIER, J. Providence et Probabilité. In: *Revue de Synthèse*. No. 117, Janvier-Mars, 1985.

²⁰ Id. *ibid.*, p.85

²¹ Id. *ibid.*, p.87

²² Id. *ibid.*, p.88

A nós, criaturas desterradas por causa da soberba, resta esperar: “preparemo-nos, senhores, para a hora final, assistamos em espírito o último dia, e, do patamar desta cõrte diante da qual nós compareceremos, contemplemos as coisas humanas.”²³ A história é lançada numa expectativa e num temor em vista da vingança de Deus sobre os homens, já experimentada muitas vezes no decorrer dos séculos: “Sim, eu atesto o Deus vivo manifestando em todos os séculos as marcas de sua vingança.”²⁴ E se, por sua vez, a Providência distribui bens e dons, ela o faz reservando os melhores e os mais puros para a *vida futura*: “Esta sábia e eterna Providência criou (...) dois tipos de bens, Ela dispensa os bens insignificantes (*mélés*) na vida presente e reserva os bens puros à vida futura e estabeleceu esta lei: quem tiver demasiadamente admirado os bens medíocres não terá o seu quinhão dos bens supremos.”²⁵ Invocando o santo de Hipona, Bossuet completa: “Deus quer, diz santo Agostinho, que nós saibamos distinguir entre os bens por ele repartidos na vida presente, para servir de consolação aos cativos, e os por ele reservados aos séculos vindouros, para fazer a felicidade de seus filhos; ou, para dizer algo mais forte, Deus quer que nós saibamos distinguir entre os bens verdadeiramente desprezíveis, distribuído por ele aos seus inimigos, e aqueles guardados de maneira preciosa para compartilhar somente com os seus servidores: *Hoec omnia tribuit etiam malis, ne magni pendantur a bonis*, diz santo Agostinho.”²⁶ Este Deus vingativo e implacável para com os seus inimigos, possui apesar de tudo um senso de reconhecimento, aos seus servidores ele promete a Recompensa final. O sentido da história é projetado em vista desta recompensa, e a Providência funciona como o agente organizador que encaminha a trajetória da humanidade rumo à Cidade de Deus. A filosofia de Bossuet está sustentada por uma teologia, que permite asseverar que Deus faz e conhece o sentido da história. Deus eleva ou rebaixa os

²³Id. *ibid.*, p.92

²⁴Id. *ibid.*

²⁵Id. *ibid.*, p.94

²⁶Id. *ibid.* Referência do texto de santo Agostinho: *Enarrationes in Psalmos* LXXII, n.14. A espiritualidade, a partir dos 1660-1670, toma um aspecto novo, de mais a mais se expande o agostinismo, forma vulgarizada do jansenismo. A maioria dos católicos comunga dos principais pontos desta teologia: insistência sobre o pecado original, causa da profunda corrupção dos homens e do seu abandono à concupiscência; adesão à teoria do “pequeno número de eleitos”, segundo a qual só aqueles predestinados podem esperar ser salvos pela graça divina; desejo pelos valores humanistas. Este conjunto de idéias dá ao catolicismo clássico um “sabor” particular: austeridade, tom grave na abordagem dos problemas e uma busca de dignidade são os seus componentes maiores. Todas as obras da época, mesmo as menos religiosas em aparência, refletem esta visão de mundo. Sobre a influência de santo Agostinho no século XVII, ver: GOUHIER, Henri. *L'Anti-humanisme au XVIIe. Siècle*. Paris, Vrin, 1987 (especialmente o capítulo VII); FERREYROLLES, Gérard. *L'Influence de la Conception Augustinienne de l'Histoire au XVIIe. Siècle*. In: *XVIIe. Siècle*, Avril/Juin, 1982, n. 135; LANDRY, Jean-Pierre et MORLIN, Isabelle. *La Littérature Française du XVIIe. Siècle*. Paris, Armand Colin, 1993 (especialmente o capítulo XI).

impérios, estabelece para cada povo um destino e um papel; entre suas mãos, os reis e os Estados não passam de instrumentos dos quais ele se utiliza para conduzir a humanidade para o seu celeste destino.

Desta forma, a história está *predeterminada*, o seu fim terá lugar com o Juízo Final, suas recompensas e castigos. Do ponto de vista da escatologia cristã, os grandes avanços do homem na história não querem dizer muita coisa se pensarmos os destinos humanos nas mãos da Providência. Eles não são indícios de progresso real, porque este não reside no esplendor humano, mas na glória de Deus. Em muitos casos, as conquistas da humanidade não passam de ilusões oriundas do orgulho, elas são sempre relativas, estão sempre comparadas com o absoluto divino. Se tomarmos o Direito como exemplo, ficará claro, a partir da ótica providencial, que ele não passa de uma cópia imperfeita dos códigos divinos captados pela inteligência incompleta do homem. O Direito nem sempre promove a Justiça, seu alvo por excelência. Neste sentido, como falar do Direito em termos de indicativo do progresso humano? Com efeito, ele deve ser visto como uma expressão de um conselho divino em vista de um fim eterno. Não só o Direito, mas também todas as obras humanas têm por meta esta obediência eterna às determinações de um Deus que após a criação não se retirou do mundo e deixou à liberdade do homem a construção de sua vida e de seu trajeto.

Esse homem não é dono da sua história, nem do seu mundo. Os bens que lhe aguardam não são fruto do seu *trabalho*, mas de sua obediência, nem tampouco eles poderão ser usufruídos na vida presente, mas só na vida futura. Desta forma, a recomendação de Bossuet segue aquela do apóstolo João: “não ameis o mundo”. Afastamento da terra, desprezo do homem dois pontos centrais da antropologia histórica de Bossuet: “Se Deus enviou-lhe prosperidade, ele (o crente) recebe o presente do céu com submissão e louva a misericórdia que lhe fez o bem ao reparti-lo com os miseráveis. Se, ao contrário, ele está na adversidade, ele pensa (*songe*): a *prova produz a esperança*²⁷, a guerra se faz para a paz e se a sua virtude combate, ela será um dia coroada. Jamais desespera, pois ele nunca está sem um recurso. Ele acredita sempre ouvir Jesus, o Salvador, gravando no fundo do seu coração estas belas palavras: ‘Não temais, pequeno rebanho, pois agradou a vosso Pai vos dar um reino’.²⁸ Assim, não importa a penúria (*extrémité*) à qual ele se veja reduzido, jamais ouviremos de sua boca estas palavras infiéis, que ele perdeu todo o seu bem: porque poderia ele

²⁷ Rom., V, 4

²⁸ Lucas, XII, 32

desesperar diante da sorte, justamente ele ao qual foi reservado um reino inteiro, um reino que não é outro senão aquele de Deus? Qual força pode abatê-lo, estando sempre ele sustentado por uma tão bela esperança?”²⁹ Todas as expectativas são depositadas no além-do-mundo e o progresso é esvaziado do seu conteúdo mundano, para ser pensado a partir de uma espera calcada na obediência e na resignação.

Resta ainda explicitar dois pontos da filosofia de Bossuet: como se expressa o seu lado teológico-político, isto é, qual o destino prático das preleções filosóficas do nosso autor; e em que medida os seus escritos são herdeiros de santo Agostinho. Estes pontos poderiam talvez ter sido explicados no início do texto, contudo, preferimos deixá-los para o final tendo em vista o contraponto que propomos entre o bispo de Meaux e Kant.

A importância da religião católica na França de Luís XIV é fato conhecido. Tomemos apenas enquanto amostra a surpreendente estatística bibliográfica da época: entre 1660 e 1700, um em cada dois livros publicados em Paris aborda questões religiosas.³⁰ A cultura cristã, tanto na vida cotidiana como na vida intelectual desta época, é de uma influência extraordinária. A Igreja Católica é onipotente: os seus vínculos com o Estado são oficiais, eles são mesmo essenciais; através deles o sagrado se faz solene. O rei é soberano sob direito divino, ele é “*le lieutenant de Dieu*”, ou seja, a imagem de Deus transposta ao plano terreno. O clero é numeroso e tem poder, no campo e nas cidades os padres gozam de autoridade espiritual, moral e intelectual incontestável. Tudo isto pode ser visto como um indício de um velho projeto de santo Agostinho, quer dizer, o estreito relacionamento entre Estado e Igreja.

O primeiro deve apoiar essa última em sua propagação e em suas conquistas espirituais. Estribado em Lucas (“A todos que encontrardes, obriga-os a entrar”, XIV, 23), santo Agostinho justifica a intolerância e recorre ao Estado para perseguir os heréticos (no caso os Donatistas³¹) e reconduzi-los à unidade da Igreja.³²

²⁹ BOSSUET, *Sermon sur la Providence*, Loc. cit., p.99

³⁰ Cf. LANDRY, J-P. et MORLIN, I. Op. cit., p. 136

³¹ Seguidores de Donato, bispo de Cartago no século IV, são causadores de um movimento herético que provoca um cisma na Igreja da África, neste período.

³² Cf. AGOSTINHO. *Epistolae*. n. 9 e 185. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae), T. XXXIII. Paris, J-P Migne Éditeur, 1865, : “Façamos uso destes editos das autoridades terrenas que devem ser reclamados e aplicados contra os heréticos ou cismáticos”(Quod autem pertinet ad terrenarum potestatum jussa, contra schismaticos aut haereticos vel impetranda vel exserenda) p. 327; “Quem será tão demente para negar que devemos ir em sua ajuda valendo-se das ordens imperiais, para libertá-los de tanto mal? Aqueles propagadores do terror se vêm obrigados agora a temer. Através deste terror, ou bem eles se corrigem, ou bem fingem estar corrigidos e deixam em paz os antigos oprimidos aos quais antes infligiam pavor.” (Quis est tam demens qui neget istis debuissse per jussa imperialia subveniri, ut de tanto eruerentur malo, dum illi quos timebant timere

O aparato bélico do Estado põe-se a serviço da “guerra santa”. Mesmo distante da África ou de uma guerra santa, a Europa se vê rodeada de outros tipos de heresias no século XVII e a idéia agostiniana é ainda de valor inestimável, a força se faz mais necessária do que nunca. Em troca, a “Santa Madre” se desvela em duas tarefas: fornecer substrato teórico ao poder do Estado e agir, de acordo com a sua antiga vocação pedagógica, junto aos soberanos. A primeira se concretiza através da idéia de providência: “Deus regula os mais ínfimos detalhes do mundo”³³, transposta para a história. A ordem dos eventos queridos por Deus escapam aos homens, ele permite o nascimento de reinos, ele faculta a subida ao trono ou a ruína dos soberanos: “Deus... dá Ele mesmo os reinos terrestres aos bons e aos maus, e Ele não o faz de modo leviano e ao azar, (pois ele é Deus e não a fortuna), mas segundo uma ordem de acontecimentos e épocas que, se de nós ela é oculta, para Ele é perfeitamente conhecida. No entanto, a esta ordem de épocas Ele não está submetido ou escravizado, porém a governa com maestria e a regula com precisão. Todavia, a felicidade Ele somente dá àqueles que são bons.”³⁴

Como as idéias nasceram para serem veiculadas, aí encontra-se a segunda tarefa eclesiástica, e os *doutores* da Igreja. São eles os encarregados dos conselhos e da formação dos princípios, eles sabem mais do que ninguém: a educação é o melhor veículo para articular teoria e prática. Desta maneira, Bossuet, em seu *Discours sur l'Histoire Universelle* escrito para o Dauphin de France, assim aconselha: “Uma tal sinopse, senhores, vos propõe um grande espetáculo. Vedes todos os séculos

coguntur, et eodem timore aut etiam ipsi corriguntur, aut certe cum se correctos esse confingunt, correctis parcunt, a quibus antea timebantur) p.793; “Como servem a Deus os reis, a não ser proibindo e castigando com rigorosa severidade os atos executados contra os mandamentos de Deus?” (Quomodo ergo reges Domino serviunt in timore, nisi ea quae contra iussa Domini fiunt, religiosa severitate prohibendo atque plectendo?) p.801. Sobre o conteúdo destas cartas, Bruch faz o seguinte comentário: a propósito da intolerância, santo Agostinho se explica longamente nestas duas cartas *hoje negligenciadas*, mas que constituem uma *etapa importante na história do pensamento cristão*. Ele confessa ter primeiro pensado as conversões constrangidas como sem valor, mas ele lastima seu liberalismo ao constatar que os Donatistas, convertidos sob a pressão de um constrangimento exterior, retornam efetivamente à unidade católica. O santo ainda cita, por sua vez, o *compelle intrare* e as Bem-aventuranças: “Felizes aqueles que são perseguidos por causa da justiça, pois é deles o reino dos céus.” (Mateus, V, 10). Cf. BRUCH, Jean-Louis. *La Philosophie Religieuse de Kant*. Loc. cit., p. 181 (grifos meus).

³³ AGOSTINHO. *De Ordine*, I, 1, p. 976. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae) T. XXXII. A mesma idéia é repetida no *Contra Academicos*, I, 1, p. 906: “Com efeito, talvez aquilo que chamamos vulgarmente “fortuna”, esteja submetido a alguma ordem secreta e chamamos “sorte” (“casum”) o elemento contido nas coisas cuja a causa e a razão ignoramos (...) A divina providência se estende até nós, isto não se pode de modo algum duvidar, creiam-me, as coisas são para nós o que elas devem ser.” In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae), T. XXXII. Bossuet repete a mesma fórmula no Capítulo VIII (Conclusion de tout le discours précédent, où l’on montre qu’il faut tout rapporter à une Providence), do seu *Discours sur l'Histoire Universelle*: “Não falemos mais de acaso ou de sorte (*fortune*), ou falemos somente de um nome com o qual cobrimos nossa ignorância.”

³⁴ AGOSTINHO. *De Civitate Dei*, IV, 33, p.141. In: *Opera Omnia* (Patrologiae Latinae), T. XLI.

precedentes se desenvolverem, por assim dizer, em poucas horas diante de vossos olhos, vedes como os impérios sucedem uns aos outros e como a religião em seus diferentes estados permanece igualmente e desde o começo do mundo até os nossos tempos." Na verdade, "(...) a religião e o governo político são dois pontos em torno dos quais giram as coisas humanas."³⁵ Discursos, preleções, sermões, serão os instrumentos pedagógicos de um teólogo-político que aprendeu bem a lição do mestre: "usando a linguagem, nós não visamos outra coisa a não ser ensinar."³⁶

Graças a todos esses elementos, o século XVII pode ser considerado "o século de santo Agostinho"³⁷ e, por consequência, dos que, de uma forma ou de outra dialogavam, aceitavam ou recusavam a sua filosofia. Através da magistral investida no pensamento do autor da *Cidade de Deus*, resgatando as suas idéias políticas e pedagógicas e aplicando-as ao seu tempo, Bossuet torna-se um expoente do século XVII. Entretanto, em que medida foi ele fiel ao santo e até que ponto as idéias do mestre foram esquecidas em prol de uma adaptação ainda mais eficaz no contexto Igreja-Estado?

Inegavelmente o *De Civitate Dei* é a fonte principal do *Discours sur l'Histoire Universelle*, e dele Bossuet empresta uma visão geral da história dirigida pela Providência. Contudo, este "herdeiro infiel", nas palavras de Marrou³⁸, porque irrespeitoso para com o mistério da história, julga de modo soberano o sentido de cada acontecimento dos desejos providenciais, a ele e somente a ele revelados. Esta coragem desrespeitosa é anunciada do seu púlpito ou em seus escritos, quando ele afirma, por exemplo: Deus produziu o fenômeno Cromwell para "instruir os reis a não deixarem sua Igreja" e para influir sobre a alma de Henriette de França. Bossuet, não mais um historiador: "Eu não sou aqui um historiador"³⁹. O bispo torna-se profeta, ao contrário do outro padre (o de Hipona) que parece não avançar tanto. Por outro lado, no *Discours*, Bossuet distingue *Les empires* da *Suite de la religion*, embora santo Agostinho nos livros XV à XVIII do *De Civitate Dei*, retraça a história das duas cidades imbricando-as. Em resumo, o grande problema do autor das *Orações Fúnebres* é o exagero na radicalização da tese da interferência divina na ordem dos acontecimentos (a guerra por exemplo). A exatidão de Bossuet no indicar a presença do "dedo de Deus"

³⁵ *Discours sur l'Histoire Universelle*. Avant-Propos.

³⁶ AGOSTINHO. *De Magistro*. I, 1, p. 1194-95. In: *Opera Omnia*. (Patrologiae Latinae), T. XXXII.

³⁷ DAGENS, J. Cf. *Introduction* au numéro 135 de la Revue XVIIe. Siècle (Le siècle de saint Augustin), avril-juin, 1982.

³⁸ MARROU, H-I. *Augustinus Magister*. T. III. Paris, "Études augustiniennes", 1954, p. 196

na história, é um ponto controverso em relação a santo Agostinho. Este só precisa alguns aspectos do Plano de Deus quando a Bíblia já o havia feito.

Ora, é possível aceitar tão somente como ridícula⁴⁰ a retomada da tese agostiniana da Providência, ou o exagero do Preceptor do *Dauphin*, no trato das questões da história, pode ser explicado de uma outra forma? Com efeito, o exagero parece um dos elementos mais interessantes desta filosofia da história, pois como seu ponto de apoio, ele permite a esta última maior eficácia em seus fins práticos imediatos, a saber, conformação dos súditos cristãos aos coroados por Deus. A história de Bossuet tem uma base teológico-política. Teologia e Política são campos de ação onde o exagero tem um papel contagiante, porque retórico. Os sermões do bispo consagram-se a grandes temas e terminam todos com um ensinamento prático⁴¹; esta sua capacidade manipuladora da linguagem é empregada como força de *combate* (para usar uma palavra cara ao autor) para persuadir, para fazer crer. Através da hipérbole, ele faz a “torção” entre o significante e o contexto e conclama à persuasão. Quando a Providência, no escrito do padre, se converte no “olho” atento ao mínimo detalhe ornamental do lírio ou ao instrutivo exemplo de Cromwell, ela é exagerada em seus significantes justamente para significar. A hipérbole difere da argumentação habitual pelo deslocamento, motivo pelo qual ela não é justificada ou preparada, porém lançada de forma *brutal*. O exagero não tem medo do patético, ele remaneja-o e transforma-o em fino apelo, como no sermão sobre a Virgem: “... quando eu vos vejo desperdiçar o sangue de meu Filho, tomando a graça inútil ...”⁴² O exagerar reforça a observação. Sem embargo, Bossuet acrescenta à hipérbole um outro traço, o argumento da autoridade, o que confere ao seu discurso uma singularidade e uma força que a hipérbole sozinha não conseguiria sustentar. Todo qualificativo de “sábio” ou “douto” apresentado como notório, serve como uma espécie de garantia de uma autoridade particular para o grande auditório. Mais a autoridade é importante, mais o seu parecer é indiscutível; em última instância, a autoridade divina sobrepuja todos os obstáculos a ela impostos pela razão: “(...) Um mestre (Jesus) no qual transparece tanta autoridade, mesmo que a sua doutrina pareça obscura, merece de nós a confiança em sua palavra: *ipsum audite* (...) Podereis reconhecer a sua autoridade, ao levardes em conta o

³⁹ BOSSUET, *Oraisons Funèbres*. (Nouvelle Édition, revue sur celle de 1689). Paris, Eugène Belin, s.d.p., p.37

⁴⁰ A afirmação é de SELLIER, Philippe. *Pascal et saint Augustin*. Paris, Albin Michel, 1995, p.453

⁴¹ “...vós deveis agora estar convencidos que os pregadores do Evangelho não sobem em seus púlpitos para ali pronunciar discursos vãos e para se fazer ouvir por diversão. BOSSUET. “Sermon sur la Parole de Dieu”. In: *Sermons*. T. II. Paris, Garnier, s.d.p., p. 148-49.

respeito a ele demonstrado por Moisés e Elias; ou seja, a lei e os profetas como eu expliquei (...) Não procureis as razões da verdade por ele ensinada: toute la raison, c'est qu'il a parlé."⁴³ O ponto conclusivo é dado ao argumento de autoridade sob seu aspecto peremptório e absoluto. Observemos no entanto, que este é ainda corroborado pelo respeito testemunhado por outras autoridades, Moisés e Elias. Sua força é revelada pelos obstáculos suplantados no caminho da confiança e pelo substrato por ela mesmo fornecido para tal. Segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca, estamos em presença de uma forma similar ao *credo quia absurdum*⁴⁴.

Apegado à rigidez da tradição, Bossuet põe a sua filosofia a serviço de instituições historicamente ligadas a este sentimento, a Igreja e o Estado, as mesmas aliás às quais ligou-se o pensamento de santo Agostinho. Todavia, apesar de suas poucas mudanças essenciais, estas instituições estão sob um outro verniz no século XVII e a grande originalidade de Bossuet foi exatamente manter-se fiel ao mestre, exagerando-o. Sobre antigas bases, o doutor de Meaux adapta suas respostas "às novas objeções dos ateus".

Voltemos ao objetivo inicial deste capítulo, Kant e a questão da Providência. Por que começar o estudo a partir de Bossuet? O intento não é fazer uma exaustiva análise comparativa entre Kant e Bossuet, embora acreditemos na sua viabilidade. Importa mostrar o redimensionamento do conceito de providência empreendido pelo primeiro, como ele se insere em sua proposta de uma *crítica* da religião e o seu vínculo com a história. Finalmente, se existe ainda um elemento religioso ligado à filosofia da história⁴⁵ (tese sempre controversa), ele não pode desmerecer o severo julgamento de Kant à Igreja como Instituição manipuladora e totalizadora da palavra teológica.

⁴² BOSSUET. "Sermon sur la compassion de la Sainte Vierge." In: *Sermons*. Loc. cit., p. 645

⁴³ BOSSUET. "Sermon sur la soumission due à la Parole de Jésus-Christ". In: *Sermons*. Loc. cit., p.117, 120, 121

⁴⁴ PERELIMAN, CH. et OLBRECHTS-TYTECA. *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976, p. 415

⁴⁵ "Nós encontramos nos escritos de Kant quase todos os elementos fundamentais de uma filosofia da história, embora eles não tenham, entretanto, um peso existencial suficientemente forte para substituir a filosofia religiosa. Kant, sem dúvidas, esperou uma evolução histórica rumo à comunidade melhor, rumo à sociedade de cidadãos do mundo, rumo à paz perpétua, ele a exprimiu de modo claro em suas obras. Mas, esta *esperança* nunca esteve para ele bastante forte e fundamentada a fim de tornar supérfluo o postulado prático de um ser supra-humano que realizará na eternidade esta comunidade superior: o reino de Deus. Aquilo que aparece mais tarde a Marx e a Luckács *certo e evidente*, a ele parecia ainda, mesmo se ele tenha visto e analisado o problema, uma impossibilidade" In: GOLDMANN, Lucien. *La Communauté Humaine et l'Univers chez Kant*. Paris, PUF, 1948, p. 228-29. Reedição: *Introduction à la Philosophie de Kant*. Paris, Gallimard, 1967, p. 266-67(grifos meus). As lentes marxistas não permitiram ao comentador enxergar a incompatibilidade entre a *esperança* e as fórmulas *certas e evidentes* na filosofia kantiana da história.

O que para alguns é maquilagem da tendência teológica⁴⁶ sempre presente no piedoso “chinês de Königsberg”, este trabalho considera como uma audaciosa proposta de mostrar, a partir dos mesmos elementos, outra visão da história. Neste sentido, Kant está incluído numa tradição começada no século XVII, questionadora do caráter universal da história tal como formulada pela teologia. Assistimos a um notável impulso da história profana, agora distanciada da teologia e “secularizada”, segundo a terminologia de Klempt⁴⁷, começando a questionar a noção mesmo de história “universal” defendida por muitos; entre eles Bossuet, para quem a história é universal porque regida integralmente pela Providência: como manifestações de seu Reino, Deus “circunscreve (*enferme*) em sua ordem a *universalidade* das coisas humanas.”⁴⁸

O século XVIII continua essa tendência crítica do século precedente. Voltaire recusa-se a compartilhar do mesmo adjetivo empregado pelo bispo de Meaux para a história. Há uma distorção astuciosa no emprego da palavra universal: os homens, mesmo os mais sábios e *eloquentes*, muitas vezes só contribuem para embelezar (*embellir*) o trono do erro, em lugar de destruí-lo. “Bossuet em sua pretensa *Histoire Universelle* é um grande exemplo disto. Ela é somente a de quatro ou cinco povos e, sobretudo, da pequena nação judia, ignorada ou justamente desprezada pelo resto da terra, à qual portanto ele ajusta (*rapporte*) todos os acontecimentos, e para ela o autor diz tudo ter sido feito, como se um escritor da Comoália dissesse que nada aconteceu no império romano, a não ser em vista da província de Gales.”⁴⁹ Voltaire condena aqui o abuso da palavra⁵⁰. Bossuet manipula, constrange e desvia o caminho para o verdadeiro *esclarecimento* dos fatos. Na pena de um retórico, uma pedra vulgar e sem

⁴⁶ “Que as Bem-aventuranças evangélicas sejam palavras divinas, a Revolução Francesa marque o advento de uma nova era no desenvolvimento do espírito humano, a inteligência tenha etapas e o cartesianismo signifique sua maturidade, o kantismo seja o momento decisivo de uma dialética, tudo isto quer dizer que uma história inacabada pode, no entanto, ser considerada como um todo, porque de fato certas linhas descortinam o seu sentido (...) É preciso então que este alcance e esta importância lhe seja conferida por um ato de fé e de esperança que pode ser razoável (*raisonnable*) sem ser racional (*rationnel*). Se a história tem um sentido, este não é histórico, mas teológico e o que chamamos filosofia da história é tão somente uma teologia da história mais ou menos maquilada (*déguisée*).” GOUHIER, H. *L'Histoire et sa Philosophie*. Paris, Vrin, 1952, p.127-28. Mais uma vez vemos associadas a *esperança* a propósitos teológicos. Em Kant, a precisão da qual é revestida este termo-chave irá redimensionar o próprio sentido de uma teologia.

⁴⁷ KLEMPPT, A. *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*. Göttingen/Francfort, 1960. Ver também GRELL, Chantal. Op. cit., p.38 e segs.

⁴⁸ BOSSUET. *Sermon sur la Providence*. p. 80 (grifos meus).

⁴⁹ VOLTAIRE. *Dictionnaire de la Pensée de Voltaire par lui-même*: article “De Bossuet et de l’histoire Religieuse” (*Le pyrrhonisme de l’histoire*). Paris, Éditions Complexe, 1994

⁵⁰ Id. *ibid.* : “Bossuet abuse ici visiblement des mots”.

valor pode ser confundida com ouro sem que percebamos de pronto⁵¹. Com efeito, é preciso denunciar a inflação da letra e recolocá-la no seu devido lugar.

O autor do *Essai* propõe um novo sentido para a palavra *universal*⁵². Para ele, universal significa *estendido* ao conjunto do globo, que trata de todas as épocas, inclusive os “tempos modernos”, e todos os povos, antes mesmo de alguns deles entrarem em contato com os Europeus. Segundo Bossuet, a história é adjetivada de universal a partir do seu espírito religioso. Para Voltaire, o adjetivo leva em conta todos os dados da aventura humana, o testemunho dos missionários e dos navegadores oferecem, dela, um primeiro *aperçu*. Longe das certezas teológicas, Voltaire se aproxima dos relatos e testemunhos empíricos para definir a história como pertencente aos humanos. “Todos os povos escreveram sua história, desde que eles puderam escrever.”⁵³ Não existe idéia mais estranha ao pensamento voltairiano do que a de um “Deus historiador”. E se admitirmos este absurdo, ele não é compatível com o sentimento moral provado diante da idéia de Deus, por causa das atrocidades cometidas no percurso histórico humano: “É de supor, se o Espírito Santo escreveu esta história, ele não escolheu um tema muito edificante.”⁵⁴ Afastemos Deus dos negócios humanos e deixemos à própria humanidade a organização do seu mundo, a ela cabe o gerência de suas atrocidades, dos seus medos e das suas conquistas na história.

Na verdade, o grave problema evocado por Voltaire é a questão da *autonomia*. A história proposta por Bossuet é completamente dirigida, heterônoma. Não há espaço para a ação humana. O bispo é mais um mestre a nos convocar à obediência cega: “dão-nos mestres de todos os gêneros, exceto mestres que nos façam pensar.”⁵⁵ O princípio de autonomia, emblema *par excellence* das Luzes, não poderia estar de

⁵¹ “Bossuet, diz Voltaire, é um homem que incrusta sem cessar pedras falsas em ouro” (Id. *ibid.*) O grande problema do bispo é a manipulação da linguagem em proveito de sua crença. Com isso o compromisso com a verdade é gravemente ameaçado: “O acaso me faz debruçar, neste momento, sobre uma passagem da *Histoire Universelle*, onde Bossuet fala das heresias. ‘Estas heresias, diz ele, tão preditas por Jesus Cristo...’ Não diríamos que estas palavras pronunciadas por Jesus Cristo em cem lugares diferentes, deveriam elevar-se na sequência do tempo sobre os dogmas do Cristianismo? No entanto, a verdade é que ele não as proferiu em nenhum lugar: a palavra *heresia*, ela mesma, não existe em nenhum evangelho, mesmo porque a palavra *dogma* também aí não se encontra. Não tendo Jesus anunciado ele próprio nenhum dogma, não poderia por conseguinte proclamar nenhuma heresia. Ele jamais disse em seus sermões ou a seus apóstolos: ‘Vocês devem crer que minha mãe é virgem; vocês devem crer que eu sou consubstancial a Deus; vocês devem acreditar que eu tenho duas vontades, que o Espírito Santo provém do Pai e do Filho; vocês devem acreditar na transubstanciação; vocês devem acreditar que pode-se permanecer na graça eficaz e que a ela não se resiste.’” (Id. *ibid.*)

⁵² Cf. VOLTAIRE. *Essai sur les Moeurs*. Loc. cit., I, p.196

⁵³ VOLTAIRE. *Dictionnaire Philosophique*: article Histoire des Rois Juifs et Paralipomènes. Paris, Garnier, 1954, p.233-34

⁵⁴ Id. *ibid.*

acordo com as falsidades cronológicas impostas às mentes, tendo em vista um certo sentido da história. Se assim podemos nos expressar, Voltaire propõe um *Sapere Aude* para a história, retirando-lhe o caráter eminentemente recitativo e sagrado. Em sua proposta ela é manancial inesgotável das experiências próprias à humanidade, onde retiramos os elementos indispensáveis às nossas reflexões. O autor do *Candide* ensina a desconfiança frente a pompa da linguagem, aos ornamentos retóricos e a eloquência enganadora, mãe da heteronomia: “Qual a base onde se apoia Bossuet para impor-nos tão audaciosamente seu abuso da palavra? Por que ninguém revelou esta infidelidade? É porque ele estava seguro que sua nação leria só de modo superficial sua bela declaração universal e os ignorantes acreditariam em sua palavra, palavra eloquente, muitas vezes enganosa.”⁵⁶ A coragem intelectual é a grande desmascaradora da eloquência tortuosa e escamoteadora. As *Luzes* reafirmam o poder humano e reconduz a história ao domínio terreno.

De acordo com Ferrari, Voltaire aparece bem colocado entre os adeptos de um ceticismo do qual Kant reconhece o valor heurístico, e lhe considera como o último passo da filosofia antes da empreitada crítica⁵⁷. A esta tese pode-se acrescentar outro elemento: o antropológico. No final dos *Sonhos de um Visionário*, Kant assim se pronuncia: “Mas, como é presumível que nossa sorte no outro mundo possa está ligada à maneira como tivermos executado o nosso ofício neste aqui, eu terminarei com estas palavras de Voltaire, ditas pela boca do seu honesto *Candide*, como conclusão a tantas e inúteis controvérsias: ‘ocupemo-nos de nossa felicidade, vamos ao jardim e trabalhemos.’”⁵⁸ Em outro lugar ele diz: “Voltaire afirmava que o céu nos deu duas coisas como contrapeso às muitas misérias da vida: a *esperança* e o *sono*. Ele teria ainda podido acrescentar-lhes o *riso*, contanto que os meios para suscitá-lo entre pessoas racionais estivessem tão facilmente à mão e o engenho ou a originalidade do humor requerido para ele não fossem justamente tão raros como frequentemente o é o talento de escrever, quebrando a cabeça (*kopfbrechend*) com sonhadores místicos (...)”⁵⁹ Voltaire critica Bossuet por querer colocar nas mãos de Deus questões humanas

⁵⁵ Id. *ibid*.

⁵⁶ Id. *ibid*.

⁵⁷ Cf. FERRARI, Jean. *Les Sources Françaises de la Philosophie de Kant*. Paris, Klincksieck, 1979, p. 104

⁵⁸ KANT, I. *Traume*. AK, II, p.375. Kant parafraseia a seguinte passagem do *Candide*: “Celà est bien dit, respondit Candide, mais il faut cultiver notre jardin”. In: *Oeuvres* III, Romans et contes. Paris, Pléiade, 1967, p. 237

⁵⁹ KANT, I. *KU*. #54; Trad. p.179. Kant refere-se à seguinte passagem:

“Du Dieu que nous créa, la clémence infinie
Pour adoucir les maux de cette courte vie,

e de retirar aos atores da história o direito de manifestar-se sobre ela; é portanto o humano na história o ponto central da filosofia de Voltaire. As citações acima, provam o reconhecimento de Kant a este aspecto do pensamento volteriano, dele se aproveitando e dando continuidade através da idéia de amor à humanidade. Transpor para o “outro mundo” as questões deste mundo, é no fundo um distanciamento e ao mesmo tempo um desprezo do propriamente humano. Ocupando-nos da “nossa felicidade” e cultivando o “nosso jardim”, o nosso mundo, estaremos dando prova de lucidez racional e de amor à humanidade. O mundo aqui em baixo não é objeto de escárnio ou desprezo, mas de *felicidade* e neste sentido o *homem de letras*, o filósofo, tem importância fundamental, pois, “entre a infinidade de problemas que se colocam espontaneamente, escolhamos aqueles que dizem respeito ao homem resolver, eis o mérito da sabedoria.”⁶⁰ Num mundo onde se pode rir, certamente não o mesmo de Bossuet - duro fustigador do riso⁶¹ -, a ironia fina e satírica do filósofo deve-se voltar contra os “sonhadores”, isto é, os desprezadores do mundo, os que desejam transformar o destino da humanidade em assunto exclusivo da Religião.

A idéia kantiana de história continua a assepsia anti-teológica iniciada por Voltaire. A história não é mais universal porque é regida pela Providência, porém por pertencer aos homens, seres livres e *racionais*. A razão é encarregada de propor um plano universal para a história, tendo em conta um ponto de vista cosmopolita. O mundo (*cosmos*) é concebido em vista da *polis*, local por excelência de *encontro* dos homens. Ele é público, no sentido mais amplo possível, e portanto tudo que nele se passa é domínio de todos, bem como a sua interpretação. A religião é condenada pela ausência de conduta cosmopolita. O que é simples interpretação, transmite-se a todos como verdade dogmática, cujo privilégio da recepção é dada a poucos: “A religião mesma só merece o respeito se ela é *cosmopolita*.”⁶² A falta de cosmopolitismo, substituído por um *universal* sinônimo de católico e imposto sem discussão, levanta contra a Religião justificadas suspeitas, pois ela não é um espaço facilitador do *encontro* dos homens que discutem e exercem a sua capacidade crítica: “A nossa época é por excelência uma

A placé parmi nous deux êtres bienfaisants
De la terre à jamais aimables habitants
Soutiens dans les travaux, trésors dans l'indigence
L'un est le doux sommeil et l'autre l'espérance.”

In: VOLTAIRE, *la Henriade*, chant 7.

⁶⁰ KANT, I. *Traûme*, p. 368

⁶¹ Cf. BOSSUET. “Traité de la Concupiscence” e “Maximes et réflexions sur la comédie”. In: *Oeuvres Oratoires*. Ed. Lebarq revue par Urbain et Levesque, 7 vol., Desclée de Brouwer et Cie., 1914-1926.

⁶² KANT, I. *Ref.* 1439 (grifos meus)

época de crítica à qual tudo deve submeter-se. De ordinário, a *religião*, por sua *santidade* e a *legislação* por sua *majestade*, querem a ela escapar. Mas assim fazendo levantam contra si legítimas suspeita e não podem fazer jus a um respeito sincero, respeito este que a razão atribui exclusivamente àquilo que pode sustentar-lhe o exame crítico e público.”⁶³ Quando submetida à crítica, a religião revela-se em sua “santidade”, como estimuladora da obediência cega, sinônimo de heteronomia frente à autoridade externa e estimuladora da superstição. Por isto, devemos suprimir da religião o monopólio interpretativo da *história universal*: “Não se pode exigir à religião sobre a Terra (no significado mais estrito da palavra) uma *história universal* do gênero humano; pois enquanto fundada na fé moral pura, a religião não é nenhum estado público, mas cada qual só por si mesmo se pode tornar consciente dos progressos que nela fez.”⁶⁴

Sem dúvida, Kant é leitor de Bossuet e de santo Agostinho. De modo explícito, o autor da *Crítica da Razão Pura* dialoga com este último a propósito de questões como o pecado, a oração, a graça, os milagres, o tema da Cidade de Deus.⁶⁵ Em relação ao primeiro, a referência é menos explícita e as vezes não dita, no entanto, resta uma tensão no tocante à proposição História/Providência. Kant não ignora o grande peso dos doutrinadores católicos no debate intelectual e reconhece em Bossuet o argumento consequente: “Deste ponto de vista (da leitura da Bíblia) , o sistema católico romano mostra-se mais consequente do que o protestantismo (...) Nesta frase ainda: ‘Fora da Igreja (católica) não há salvação’, a igreja católica se exprime com mais consistência do que a igreja protestante quando esta diz: pode também o católico salvar-se. Se assim é verdade, diz Bossuet, a decisão mais segura é portanto se colocar ao lado da primeira.”⁶⁶ Reconhecendo a *consequência* do pensamento católico na construção de um sistema que explica a trajetória humana em vista de sua salvação, Kant admite também o seu engenho conceitual, tanto aquele elaborado pelo velho bispo (o de

⁶³ KANT, I. *KrV*. A XI

⁶⁴ KANT, I. *Religion*. p. 130

⁶⁵ Ver especialmente *Religião nos Limites da Simples Razão* e para um repertório inicial das referências agustinianas na obra de Kant, consultar BRUCH, J-L. *La Philosophie Religieuse de Kant*. Loc. cit.; CILLERUELO, L. *San Agustin, genio de Europa*. *San Agustin y Kant*. In: *Religion y Cultura*, 1959, p. 187-221

⁶⁶ KANT, I. *Streit*. p. 61. Os comentadores são sempre muito ligeiros quando falam da relação Kant/Bossuet. Ver por exemplo: WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. In: “Kant-Studien”, *Ergänzungshefte* 85, Colonia, 1964; GOYARD-FABRE, Simone. *La Philosophie du Droit de Kant*. Paris, Vrin, 1996. O comentário desta última é mais contundente, ela diz: “Kant não diz suas fontes (...), é-lhe impossível ignorar a teoria de Bossuet (*Politique Tirée de l'Histoire Sainte*), a propósito do modelo de autoridade política”. Cf. p.221. O mesmo que observa Goyard-Fabre para a política pode se aplicar à História. Kant era leitor do *Discours sur l'Histoire Universelle* de Bossuet (Cf. FERRARI, Jean. Op. cit., p.163) e não desconhece as propostas do bispo no plano histórico.

Hipona) como o re-elaborado pelo bispo francês. A história e a idéia de um “fim de todas as coisas” estiveram sempre no prato do dia dos famintos padres, as vezes travestidas, as vezes modificadas, “desde então se propuseram sempre novos planos, entre os quais o mais recente é, com frequência, apenas o restabelecimento de um antigo, e também não faltarão para o futuro mais projetos definitivos.”⁶⁷

A posição contrária a um projeto definitivo de história em Kant, começa por depurar os “novos” projetos dos seus vícios dogmáticos, iniciados pelos “velhos” doutores, expressos em seus discursos. Assim como não pretende fundar uma nova moral⁶⁸, a filosofia kantiana não quer fundar um novo princípio para a história, mas desembaraça-la dos seus “sonhos visionários”, através de nova fórmula. Esta, por sua vez, parte de uma releitura crítica, começando por recolocar em seus devidos lugares, de acordo com o cânone da razão, uma terminologia já gasta pelos excessos, que acabam por construir a metafísica dogmática da história. Assim, Kant introduz uma *língua nova*⁶⁹ na seara histórica. É necessário reencontrar as palavras, e não pensá-las como um acúmulo de elementos isolados, porém como a fonte que não cessa de suscitar a presença de todo um universo da linguagem. A estas palavras já servidas, a estas palavras gastas, importa fornecer um novo sentido. O nosso autor aposenta o caráter retórico, persuasivo, da “providência”, para lhe conferir um estatuto prático, no sentido atribuído por ele à sua filosofia. Não se quer persuadir, mas deixar à liberdade o sentido da história: a própria razão assim ordena. Kant retira do discurso teológico sua claudicante certeza e recupera o sentido de crença providencial como legítima esperança racional, ele amplia as possibilidades da espera histórica e ao mesmo tempo enfraquece as ambições de um projeto *fechado* para o caminho humano. Semântica e política⁷⁰ se reencontram com outros objetivos. Na verdade, estamos diante de um produto oriundo da forma como o filósofo encara e concebe a leitura das Sagradas Escrituras e a Religião.

Primeiro, o autor da *Crítica da Razão Prática* retira aos “doutores” o monopólio interpretativo e conclama à liberdade de consciência, restaurada em seu aspecto natural: “os que compreendem a linguagem das Santas Escrituras dizem em que devemos crer, não temos julgamento próprio. À consciência natural, substitui-se uma

⁶⁷ KANT, I. *Ende*, p.337

⁶⁸ KANT, I. *KpV*. Vorrede. Trad. p. 16

⁶⁹ Id. *ibid*.

⁷⁰ GURWITSCH, Alexander. “Immanuel Kant und die Aufklärung”. In: BATSCHA, Zwi. (org.). Materialien zu Kants Rechtsphilosophie. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, p. 331

consciência artificial dirigida segundo a sentença dos doutos, aos costumes e à virtude substituem-se suas observâncias.”⁷¹ A Bíblia como fonte de inspiração moral deve ser deixada à leitura e interpretação livres pela consciência do indivíduo racional. Deve-se sempre preferir um modo de interpretar em vista do cumprimento dos deveres humanos como mandamentos divinos, mesmo se pareça as vezes um pouco forçado, a um modo literal de interpretar, quase sempre oposto à moralidade. A moral não deve ser interpretada segundo a Bíblia, mas é a Bíblia que deve ser interpretada de acordo com a moral. A revelação deve ser estimada como “regras práticas universais de uma pura religião racional”⁷². O texto sagrado não tem nenhum outro valor a não ser moral, mesmo se a fé histórica (professada e imposta pela Igreja), com a sua pretensa e única inteireza de fé, afirme em sua ortodoxia a origem divina daquele. A Bíblia deve ser considerada como se ela fosse uma revelação divina, e, seu conteúdo, moralmente utilizado e proposto como um guia à religião. Se a arte de exegese bíblica (*hermeneutica sacra*) deve ser aceita como autêntica, a interpretação deve ser de uma conformidade literal (filológica), de acordo com a idéia do autor. Mas, no caso da interpretação doutrinal, é permitido emprestar a uma passagem da Escritura o sentido que ele admite numa intenção moralmente boa. Por isso a interpretação doutrinal é o único método evangélico-bíblico para educar o povo numa religião universal. Desta forma, comparada à religião positiva, ela é ao mesmo tempo autêntica: “é assim que Deus quer ver compreendida a sua vontade revelada na Bíblia.”⁷³ Este Deus kantiano se afasta do Deus positivo. Ele “é o Deus que fala através da nossa própria razão (moral-prática), é um intérprete infalível, universalmente compreensível, desta Palavra que é a sua.”⁷⁴ Independência de consciência é a palavra de ordem. Esta leitura da

⁷¹ KANT, I. *Ref.* 1524. Os novos ventos do protestantismo reformado são aqui sentidos. Com ele uma nova terminologia se estabelece, a exemplo da palavra *Beruf*, ela recebe um novo sentido correspondente a uma nova idéia, ela é produto da Reforma (Cf. WEBER, Max. “A noção de *Beruf* em Lutero” In: *A ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Cap. I, 3ª. Parte). A isto acrescenta-se uma abandono do intelectualismo religioso. Os doutores da teologia são postos em segundo plano: “(...) a fé religiosa perde seu caráter intelectualista. Este torna-se um elemento acessório da religiosidade, ele assume daqui para frente uma orientação essencialmente ética e racional. (...) *O saber e o conhecimento dos dogmas passam ao segundo plano.*” (WEBER, Max. *Sociologie des Religions*. Trad. de J-P. Grossein. Introduction de Jean-Claude Passeron. Paris, Gallimard, 1996, p.226 (grifos meus)) O primeiro plano passa a ser assumido pelo indivíduo, ou pela sua representação na família. Não é mais o doutor aquele que guarda o segredo do caminho à Palavra, a ela tem acesso também o pai de família; ele lê e interpreta: “(...) a grossa Bíblia da qual o pai de família faz a leitura durante a noite, onde cada um encontra matéria para a sua meditação e normas para a sua vida, ela é o sinal sagrado do pacto estabelecido entre deus e o protestante.” (GARRISSON, Janine. *L’Homme Protestant*. Paris, Éditions Complexe, 1986, p. 78-79.

⁷² KANT, I. *Religion*. p. 115-16

⁷³ KANT, I. *Streit*. p. 67

⁷⁴ Id. *ibid*.

leitura dos textos sagrados, destituiu todo o argumento de autoridade pensado para aqueles. Os teólogos e doutores não possuem nenhum privilégio diante da crítica: “Assim, os teólogos da faculdade têm para com eles mesmos o dever, por consequência também o direito, de manter a fé bíblica; sem no entanto, atentar contra a liberdade que os filósofos têm de submetê-la a todo o momento à crítica da razão.”⁷⁵ Nos enganaríamos se víssemos aqui apenas a palavra ressentida de um velho professor, tomando partido de sua desprestigiada faculdade, num conflito conhecido por todos. Kant conhece os perigos oriundos das uniões “frutíferas” entre a Igreja e parceiros privilegiados, como o Estado. De modo geral estas parcerias transformam as palavras da Bíblia em armas de combate, numa guerra onde a maior vítima é sempre o livre e público exercício da razão. É da alçada do filósofo, na autonomia própria do seu trabalho, a denúncia da ortodoxia como inimiga da razão, seja aquela teológica ou política: “Somente uma coisa pode interessar ao Estado em matéria de religião, é que os doutos representantes desta última devem ser conservados a fim de que ele tenha úteis cidadãos, bons soldados e, de uma maneira geral, fieis súditos.”⁷⁶ A lucidez de Kant foi punida, como sabemos, mas deixou excelente prova da validade e pertinência de suas análises, assim como o alerta sempre importante contra os malefícios da sujeição “a uma crítica que possui força, ou seja, a uma censura.”⁷⁷

Essa maneira de considerar os teólogos e a exegese bíblica completa-se com a análise do filósofo a respeito da Religião. O seu ponto nevrálgico é a questão da fé. Bossuet e Kant tratam do mesmo tema, contudo, as perspectivas são opostas de forma radical. Este concebe uma fé racional, situada portanto como antípoda da fé dogmática. Ela se refere a objetos particulares, que não são objetos do saber possível e, por isso, é completamente moral. É uma adesão livre, não daquilo cujas demonstrações devemos encontrar para a faculdade de juízo teoricamente determinante, nem para o que nos consideramos obrigados, mas daquilo que admitimos a favor de um propósito segundo leis da liberdade; todavia não como se fosse uma opinião sem um princípio suficiente, mas sim enquanto fundado na razão (mas só no seu uso prático) bastando para o intento da mesma. Assim concebida, a fé jamais poderá ser uma certeza, pois entendida a partir de uma tomada de consciência frente os limites do saber. Ela responde a uma necessidade da razão de se superar, de sair dela mesma, ou antes mesmo de se

⁷⁵ Id. *ibid.*

⁷⁶ Id. *ibid.*, p. 60

⁷⁷ KANT, I. *Religion.*, p. 15

estender sobre um outro plano porque ela não pode encontrar nela própria, como razão especulativa, uma garantia suficiente para a realização de sua exigência, enquanto razão prática.

Dessa forma, Deus será deduzido *a priori* como uma idéia necessária da razão especulativa, indemonstrável por ela; ou como um postulado da razão prática. O homem tem necessidade de uma idéia de perfeição suprema que lhe sirva de medida, à qual se refere para poder se determinar⁷⁸. A idéia de Deus, por consequência, é introduzida por uma dedução, quando da busca das condições de possibilidade *a priori* deste “fato” incompreensível que é a presença no homem, ser empírico, de um aspecto transcendendo toda lei empírica de exigência moral, manifestação, em toda a sua excelência, da liberdade humana. Segue-se daí: A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião⁷⁹, e não o contrário. Ora, se não queremos considerar esta exigência como uma quimera produzida por nossa enganosa capacidade imaginativa, se queremos atribuir a ela um sentido e se queremos acreditar na possibilidade de um ato conforme a esta exigência, nós devemos portanto considerar, de forma taxativa, o seu caráter incondicionado. Para a moral é menos importante *saber* o que é Deus em si, porém, saber o que ele é para nós, como princípio regulativo de nossa ação, eis o grande princípio.

Kant instaura uma nova abordagem para os elementos fundadores da religião, eles estão daqui para frente subordinados ao *esquematismo da analogia*. Na passagem do sensível para o supra-sensível deve-se apenas *esquematizar*, isto é, fazer apreensível um conceito por meio da analogia com algo sensível, mas de modo algum se pode *inferir*, de acordo com a analogia, sobre o que pertence ao sensível, deva atribuir-se de modo igual ao supra-sensível. Isto equivaleria a transformá-la num *esquematismo da determinação do objeto* (para a ampliação do nosso conhecimento), ou seja, estaríamos diante do antropomorfismo, sempre prejudicial quando aplicado ao propósito moral (à religião). Toda religião particular, toda crença religiosa determinada (a exemplo do Cristianismo) representa o supra-sensível por meios empíricos, por meio de analogias sensíveis. O esquematismo da analogia é necessário pelo fato da razão humana ser finita, e como tal ele responde a uma necessidade legítima. O seu uso torna-se ilegítimo quando queremos passar as verdades somente analógicas por verdades em si, seja quando pretendemos estar, na e por analogia, em contato com o

⁷⁸ KANT, I. *Religionslehre.*, p. 51

⁷⁹Cf. KANT, I. *Religion.*, p.14

divino *ele mesmo* numa intuição intelectual, seja quando pretendemos ver, na dimensão sensível *ela mesma* da analogia, uma encarnação do elemento divino. A experiência sensível não abarca como tal este elemento, ela só pode servir de “ocasião”, de “revelador” para despertar no homem a simples idéia do supra-sensível, do qual ela não pode ter nenhuma intuição, nem intelectual, nem sensível. Desta forma, “o sentido profundo da revelação não está, para Kant, na revelação do divino numa verdadeira encarnação, mas na revelação do homem a si mesmo, a este lado auto-transcendente que de modo enigmático lhe habita.”⁸⁰ Neste sentido, Kant trata a revelação como uma simples crença histórica fundada unicamente sobre fatos produzidos por indivíduos e nada pode lhe garantir a veracidade como revelação *stricto sensu*, pois ela é marcada pela finitude da analogia, portanto, fora de qualquer análise absoluta.

Não parece, portanto, que Kant reabilite uma teologia da história, embora use a noção de providência para estruturar sua idéia do percurso humano rumo ao melhor. A grande “revolução copernicana” feita pelo filósofo na relação história/religião é expressa através da metamorfose desta numa teologia moral e daquela numa filosofia da esperança cujo centro encontra-se no próprio homem, isto é, nos seus esforços para realizar o soberano bem. Quando Kant afirma “é da Providência que devemos esperar a garantia do progresso”, ele une a Providência à esperança e esta, como capacidade humana, não se lança para fora do mundo em busca de apoio aos seus projetos, ao contrário, na própria humanidade se encontra a justificativa de uma esperança: a *razão* nos diz da perfectibilidade do homem, o direito no plano político, e a *Aufklärung* no plano educativo, nos dão provas disto. A história deixa de ser o local onde encontramos as *provas* para uma interferência de Deus, fazendo ascender ou ruir um império ou um povo, como queria Bossuet; ela passa ao plano noumenal, onde reina a liberdade: previsões e profecias perdem as suas certezas. Ao homem é permitido esperar porque ele é livre. Mesmo que a *Cidade de Deus* seja uma referência do filósofo de Königsberg, ele se posiciona muito mais ao lado da *Cidade dos Homens* e consegue extrair do embate entre as duas cidades o privilégio desta última na explicação da história, o desejo incontornável do melhor nasce no seio mesmo da humanidade e só a respeito dela podemos falar com propriedade e acerto, pois a noção de temporalidade contida no conceito de história religa-o, necessariamente, à natureza humana.

⁸⁰ ROVIELLO, Anne-Marie. *Kant et le Cristianisme*. In: *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales*. Université de Bruxelles, 1984

2. Providência e Campo Moral

A tradição mostra a Providência como uma interferência do Criador sobre a sua obra⁸¹. As evocações de um tema como este são com frequência metafísicas, portanto inacessíveis do ponto de vista transcendental, ou analógicas, o que é a única maneira consequente de falar do relacionamento entre o homem e Deus. No entanto, e Kant é disto consciente, o conceito de providência comporta sempre um risco de ser usado de modo dogmático. Contudo, o filósofo retoma o velho termo e trabalha-o de uma outra forma. Ele rejeita o conceito “*tão usado nas escolas*”, de uma interferência ou *concurso* divino (*concursum*) na produção de um efeito do mundo sensível. É contraditório querer acoplar o que não é da mesma natureza e completar a própria causa perfeita das transformações do mundo com uma providência especial predeterminante do curso do mundo (pelo que aquela deveria ter sido uma causa deficiente), dizendo, por exemplo, depois de Deus o médico foi quem curou o doente, portanto, ele estava presente só como ajudante. Com efeito, Deus é o autor do médico e de todas as suas receitas medicinais e, deste modo, se quisermos ascender até o fundamento originário e supremo, teoricamente inacessível ao conhecimento, devemos atribuir-lhe então *todo* o efeito. De outra maneira, também podemos atribuí-lo *inteiramente* ao médico, considerando este acontecimento como explicável segundo a ordem da natureza. Kant ainda mostra uma outra e importante forma de ver a providência, quer dizer, o prático moral: “Mas no sentido *prático-moral* (que se refere totalmente ao supra-sensível), o conceito do *concursum* divino é conveniente, e até necessário.”⁸²

A natureza nos fornece a base para pensarmos uma ordem estável e harmoniosa que nos conduz a uma idéia de organização e sabedoria (*Weisheit*). A partir do seu resultado harmonioso, podemos falar de uma perspectiva artística da natureza. A arte designa a faculdade de recorrer aos meios mais adequados em vista

⁸¹ Kant passa em revista a tradição: a providência divide-se em :

- a) providência geral - determinação prévia do autor do mundo.
- b) providência fundadora - enquanto está no começo do mundo. Kant cita santo Agostinho: *providentia conditrix; semel jussit, semper parent*. (Uma vez só ordenou, sempre obedecem).
- c) providência governante (*providentia gubernatrix*) - enquanto conserva o *curso da natureza* segundo leis universais de finalidade.
- d) providência diretora (*providentia directrix*) - fala-se em relação à providência nos fins particulares, mas não previsíveis pelo homem e só cognoscíveis a partir do resultado.
- e) e, por fim, em relação a alguns acontecimentos singulares, enquanto fins divinos, não a chamamos providência, porém *disposição* (*directio extraordinaria*). Cf. *Frieden.*, AK VIII p. 361-62.

da consecução de fins precisos. Quando a arte se mostra capaz de coisas cuja a possibilidade ultrapassa totalmente a capacidade (*Einsicht*) da razão humana, esta “arte divina” recebe o nome de sabedoria artística (*Kunstweisheit*), por sua vez diferente de uma sabedoria moral. Cabe à teleologia, no domínio da experiência, descobrir as numerosas provas desta sabedoria artística. “Porém, não podemos nada concluir da sabedoria moral (*moralischen Weisheit*), pois a lei natural e a lei moral repousam sobre princípios diferentes; a prova da segunda sabedoria é *a priori* e não poderia portanto estar fundada na experiência do que se produz no mundo”.⁸³ A Providência pode então ser denominada natureza, enquanto esta sabedoria cuja causa superior tem por alvo o objetivo final do gênero humano. Com efeito, não a conhecemos, mas a acrescentamos aos preparativos da natureza artística, para assim fazemos um conceito da sua possibilidade por analogia com as operações da arte humana. “Dentro da história humana reina, por assim dizer, uma Providência ou uma ‘intenção’ da natureza, permitindo ao homem chegar, de modo causal e legal a um progresso rumo ao melhor.”⁸⁴

Kant nos recoloca frente ao “tribunal da filosofia” para julgar a providência. Somos capazes de julgá-la, porque também possuímos uma sabedoria, ao menos certa sabedoria negativa, que consiste em reconhecer os limites impostos necessariamente às nossas investigações em campos movediços como os relativos à sabedoria moral, ou seja, ao ser originário. Sendo assim, “(...) temos que pensá-lo não só como inteligência e legislador relativamente à natureza, mas também como legislador que comanda num reino moral dos fins.”⁸⁵ Por isso, “para ter um valor religioso, pois com respeito a uma explicação da natureza e do ponto de vista especulativo dele não temos nenhuma necessidade, a idéia de Deus deve se referir à idéia de um ser moral; sem embargo, ela não pode ser tirada nem da experiência, nem dos conceitos puramente transcendentais de um ser de absolutamente necessário, para nós inacessível. Então aparece-nos, de modo suficiente, que a prova da existência de um ser assim definido só pode ser moral.”⁸⁶

Desta maneira, estão afastadas quaisquer explicações da providência como elemento constitutivo da história. Toda especulação a este respeito não pode ser tirada

⁸² Id. *ibid.*, p. 362

⁸³ KANT, I. *Theodizee*. AK., VIII, p.256

⁸⁴ KANT, I. *Lose Blätter* 97

⁸⁵ KANT, I. *KU*. # 86; Trad., p. 284 (tradução modificada)

⁸⁶ KANT, I. *Theodizee*. p. 256

de uma certeza com base empírica, mas somente moral: “A questão do progresso constante da espécie humana (em geral) rumo ao melhor, é uma questão que diz, não da história *natural* do homem, mas da sua história *moral*.”⁸⁷ Só neste sentido compreende-se a assertiva kantiana: “podemos esperar somente da Providência o sucesso de um progresso rumo ao melhor”. A idéia moral (*sittlichen Idee*) de nossa própria razão prática nos fornece também o conceito de uma sabedoria moral que pode ser realizada no mundo em geral por um criador perfeito. Mas, sobre o reencontro e o acordo dessa sabedoria artística com a sabedoria moral em um mundo sensível, não temos nenhum conceito (*Begriff*)⁸⁸. Unicamente a idéia de história pode reunir estes dois tipos de saber. A harmonia de um todo político organizado em vista do direito e a liberdade de ação dos homens num tal empreendimento, são pensados a partir da história. Ora se o objetivo final desta é a consecução do soberano bem no mundo (virtude + felicidade), um *concurso divino* não passa de uma idéia regulativa, à qual a razão nos permite o acesso, a fim de perseguirmos um ideal moral. Colocar a Providência como elemento constitutivo da história seria o mesmo que retirar ao homem o mérito da conquista da virtude e da felicidade.

Segundo Kant, existem dois tipos de felicidade. O primeiro consiste na satisfação dos desejos. Mas, estes pressupõem sempre necessidades, para as quais desejamos algo, e acarretam penas e infelicidade. Existe também a felicidade como puro gozo possível sem nenhum tipo de desejo. No entanto, os homens que quisessem ser felizes desta maneira seriam os mais inúteis do mundo pois lhes faltaria todo o estímulo à ação, estímulo que consiste precisamente nos desejos: “no fundo, nós não podemos formar um conceito correto de felicidade de outro modo a não ser como um progresso rumo ao contentamento.”⁸⁹ Daí o tédio no estilo de vida dos que não fazem quase nada a não ser comer, beber e dormir. Ao espírito de nenhum homem, sentindo ainda forças para a atividade, vem a idéia de trocar seu estado por esta suposta felicidade. Ela é tediosa e inútil. “São, antes de qualquer coisa, o trabalho, a dificuldade, o esforço, a perspectiva de paz e da aplicabilidade deste ideal que, para nós, constitui já a felicidade e a prova da benevolência divina.”⁹⁰ Uma felicidade sem esforço desmerece-a. Kant funda a felicidade num trabalho pessoal que começa no tempo presente. O trabalho confere a dimensão temporal da felicidade, isto é, uma dimensão humana, por isso prática,

⁸⁷ KANT, I. *Streit.*, p. 79

⁸⁸ KANT, I. *Theodizee.*, p.263

⁸⁹ KANT, I. *Religionslehre.*, p.155

começando neste mundo: "É bastante já termos em nós o poder de tornar o nosso mundo um paraíso e de tomarmo-nos dignos de felicidade ininterrupta."⁹¹ Em nós mesmos encontramos o poder de perseguir a nossa felicidade, e não poder-se-ia pensá-la de outra forma: a sua conquista é fruto do ato livre. Em se tratando portanto das ações livres dos homens, a Providência pode ser um decreto absoluto, ou decreto condicionado: "O decreto *absoluto*, ao se tratar da sorte ou do azar, da felicidade ou do infortúnio humano, é o que quer vê o homem tornar-se positivamente feliz ou bem positivamente infeliz. *Uma vontade absoluta como esta, é um absurdo em si*. Pois, só pode ter lugar *absoluto* o que é em si puro e simplesmente bom. Ora, a sorte e o azar, a felicidade ou a infelicidade *não são bons absolutamente, mas só de maneira condicionada*."⁹² O homem é feliz ou infeliz se levamos em conta determinadas condições; por isso, um decreto absoluto concernente ao seu contentamento ou ao seu descontentamento é uma incoerência. As afirmações em contrário vêm em geral, dos adeptos de certas religiões⁹³ autores eles próprios de suas proposições, que querem ver tudo continuando da mesma forma. "Com efeito, *não é fácil eliminar uma coisa quando ela foi introduzida na religião*. Todas as religiões que foram associadas a um certo entusiasmo deram lugar a uma predestinação deste gênero. Do mesmo modo, não é

⁹⁰ Id. *ibid.*, p. 156

⁹¹ Id. *ibid.*

⁹² KANT, I. *über die Metaphysik*. AK., XXVIII, p. 348-49

⁹³ Temos nestas passagens um vivo diálogo de Kant com o catolicismo. Seja pela reprovação da vida contemplativa, seja pela crítica aos decretos providenciais agindo no cotidiano dos homens. Em vários momentos o filósofo discorda das posições da Igreja Católica a respeito de pontos como, o *culto externo*, a *prece*, a *confissão religiosa*, etc (ver, *Religionslehre*). Em outras passagens ele é mais incisivo e ataca a organização da Igreja Católica como anti-exemplo de uma comunidade ética. A constituição de uma tal comunidade não tem, a rigor, nenhum relacionamento analógico possível com a constituição política. "Aquele não é nem *monárquica* (sob um Papa ou Patriarca), nem *aristocrática* (sob Bispos e Prelados), nem *democrática* (como de iluminados sectários) (Cf. *Religion*, p.108). Kant discute também a primazia do universal católico e o perigoso desprezo aos que dele não fazem parte: ora, quando uma Igreja, como habitualmente acontece, se faz passar pela única universal (embora se encontre fundada numa particular fé revelada, que, enquanto histórica, jamais pode a todos ser exigida), então quem não reconhece a sua fé eclesiástica (particular) é por ela denominado *infel* e odiado de todo o coração; quem só em parte (não no essencial) dela se desvia é apelidado de *heterodoxo* e, pelo menos, evitado como contagioso. Por fim, se ele se reconhece membro da mesma Igreja mas, no entanto, se afasta dela no essencial da fé (a saber, naquilo de que se faz o essencial), chama-se então - sobretudo quando ele difunde a sua crença errônea - *herege*, e como um agitador é considerado ainda mais punível do que um inimigo externo, expulso da Igreja por uma anátema e entregue a todos os deuses infernais. Eis os produtos de uma fé que faz passar por universalmente obrigatórios os seus preceitos eclesiásticos, ou seja, a fé católica. (*Religion*, p.114-15) Este parecer sobre a Igreja Católica, as vezes aparece diluído, na pena dos comentadores da filosofia da religião de Kant, numa crítica ao cristianismo institucionalizado de um modo geral. E assim, esses aspectos particulares, com frequência muito significativos, são sacrificados em prol das análises globais. (Sobre os comentários da filosofia da religião de Kant, ver: FESTUGIÈRE, Paul. "Kant et le Problème Religieux". Introduction à sa traduction de KANT, I. *Considérations sur l'Optimisme et d'autres textes*. Paris, Vrin, 1967.; HERRERO, Francisco J. Op. cit. ; ROVIELLO, Anne-Marie. Op. cit.

preciso admitir o decreto absoluto em relação aos atos livres dos homens pois, caso contrário, este princípio acaba com todas as ações práticas.”⁹⁴

O homem torna-se digno da felicidade a partir de sua ação não determinada segundo um decreto divino, mas em vista a liberdade conferida pela condição de *ser dotado de razão*, cujo mérito escapa às determinações religiosas, para recair sobre o campo racional. Desta forma, é preciso retirar ao campo religioso o seu peso dogmático no feitiço da nossa felicidade. Kant começa com a idéia da presença de Deus. Ela já não influencia os atos humanos. Resta-lhe apenas um *espaço virtual*: “Deus não está presente de maneira exterior, mas interior. *Sua presença não é local, mas virtual (seine Gegenwart ist nicht local, sondern virtual) .*”⁹⁵ Deus está presente como potencialidade, mas sem exercício ou efeito atual, é um produto prático dado pela própria razão com o intuito de preencher os espaços deixados pela especulação teórica. A onipresença divina só pode ser imediata e íntima e não localizada, porquanto é impossível alguma coisa está em vários locais ao mesmo tempo, porque então ela estaria também exterior a ela mesma, o que é uma contradição⁹⁶. Por outro lado, se Deus é o espírito mais perfeito, não podemos absolutamente pensá-lo no espaço, pois o espaço é a condição da aparência sensível das coisas.

Colocando Deus como presença virtual, Kant suprime a sua ingerência nos atos humanos, calcados sob as bases sensíveis espaço-temporais. Por não ser passível de provas empíricas, Deus está fora do espaço e do tempo, portanto fora da história. Como presença virtual, ele assume outro papel na vida dos homens: ela aí aparece “para nos auxiliar diante das contingências da vida.”⁹⁷ Do papel principal em Bossuet, a assistência divina passa a um plano coadjuvante, a cena principal é do homem na sua condição de escolher. A virtualidade divinal esconde um empreendimento antropológico: descarregada a Providência dos assuntos históricos (ou mesmo cotidianos), ao homem cabe mais espaço, a ele é dado mais autonomia. A Providência passa então a ser um lenitivo, uma esperança autorizada pela razão com vistas aos duros combates na guerra pela autonomia e pela felicidade.

De tanto ver triunfar a iniquidade, o homem termina por desacreditar numa ação racional e desespera. Admitir portanto a idéia de Deus é aceitável e, se ela permanece nos limites da simples razão, ela se torna útil na ação prática.

⁹⁴ KANT, I. *über die Metaphysike.*, p. 349 (grifos meus)

⁹⁵ Id. *ibid.*, p. 347

⁹⁶ KANT, I. *Religionslehre.*, p. 187

Afirmar que Deus atua diretamente no mundo poderia tomar o lugar dessa desesperança, porém ela vai de encontro à própria razão. Kant está de acordo com a *idéia de uma sabedoria presidindo a natureza*, mas “o que deve desaparecer, afirma ele, diz respeito ao conceito tão usado nas escolas, de uma colaboração ou *concurso divino* (*concursus*) nos efeitos do mundo sensível. Pois, em primeiro lugar, é em si contraditório querer juntar dois elementos heterogêneos (*gryphes jungere equis*⁹⁸) e *completar* a própria causa perfeita das transformações no mundo com uma providência especial predeterminante do concurso do mundo (que deveria ter sido uma causa deficiente) ... ”⁹⁹ Se podemos admitir uma sabedoria presidindo a natureza, ela é representada e aceita muito mais no plano harmônico (estético), do que científico (racional): “não há *Concursus* divino nos fenômenos naturais. Pelo fato mesmo de que eles são considerados como fenômenos da natureza, pressupõe-se a sua causa primeira, a mais próxima, estando ela mesma na própria natureza e, portanto, deve-se bastar a si própria para os realizar...”¹⁰⁰

O plano natural, empírico, nada diz da *idéia* de Deus, só o campo moral pode autorizá-la : “em seu sentido prático-moral (referente ao supra-sensível), o conceito de *concursus* divino é conveniente e até necessário.”¹⁰¹ Não se pode, portanto, pensar razão pura como a única provedora do fundamento de uma *idéia* de Providência, mas a este aspecto da razão deve-se acrescentar o prático. Este lhe confere o estatuto de postulado, isto é, um imperativo prático dado *a priori* cuja possibilidade não podemos explicar, nem tampouco provar a existência. Assim, não postulamos coisas e, de uma maneira geral, a *existência* de um objeto qualquer, postulamos tão somente uma máxima (uma regra) da ação de um sujeito. Os postulados são necessariamente supostos enquanto condições indispensáveis para que um ser racional finito possa cumprir as exigências morais.

Os postulados participam, como observa Paul Ricoeur, de um processo de totalização colocado em movimento pela vontade em vista de seus objetivos últimos. Eles designam uma ordem de coisas ainda por vir, às quais sabemos pertencer. Cada um designa um momento de instauração desta totalidade que, enquanto tal, está por

⁹⁷ Id. *ibid.*, p. 193

⁹⁸ “Unir grifos e cavalos”. VIRGÍLIO. *Eglogas*. VIII, 27

⁹⁹ KANT, I. *Frieden*. p.362

¹⁰⁰ KANT, I. *Religionslehre*., p.184-85

¹⁰¹ KANT, I. *Frieden*., p. 362-63

fazer¹⁰². Os postulados são determinações teóricas, não se contesta. Mas, eles correspondem à postulação prática constituinte da razão pura enquanto exigência de totalidade. Deve-se zelar para não se perder o próprio sentido de postulado; ele exprime o caráter hipotético da crença. A expressão de um postulado da razão pura prática poderia sobretudo ocasionar uma falsa interpretação, se confundirmos o seu sentido como que têm os postulados da matemática pura, os quais comportam uma certeza apodítica. Mas estes postulam a *possibilidade de uma ação*, cujo objeto (*Gegenstand*) se conheceu *a priori*, teoricamente, como possível com plena certeza. O outro, porém, postula a possibilidade de um *objeto* (Deus, imortalidade da alma), segundo leis *práticas* apodíticas, portanto, em vista de uma razão prática; dado que esta certeza da possibilidade postulada não é teórica, por conseguinte, também não apodítica, isto é, não é uma necessidade reconhecida relativamente ao objeto (*Objekt*), mas em relação ao sujeito, uma suposição necessária para o cumprimento das suas leis objetivas, mas práticas, por isso, uma simples hipótese necessária.

Kant nos coloca então diante de um *teísmo moral*¹⁰³. Este, antes de qualquer coisa, é crítico, ou seja, ele segue passo a passo todas as provas especulativas da existência de Deus e as reconhece como insuficientes. Não obstante, ele está convencido da existência de um tal ser e tem uma crença imperturbável em sua existência, devido a razões práticas. Uma tal fé tem na moral o seu fundamento, e é reconhecida *a priori* de maneira certa e apodítica pela razão pura. A moralidade das ações absolutamente necessária, provém da idéia de um ser livre e racional e não pode ser objeto de nenhuma ciência empírica, pois as ações morais se regem não só segundo seu resultado ou segundo as circunstâncias, elas são determinadas pelos homens através de sua natureza. Por isso mesmo, as inclinações que os levam a uma conduta oposta devem ser levadas em consideração e, nesta justa medida, a idéia de Deus assume o seu lugar, não mais caracterizado pela sua atividade e ingerência, mas como idéia modelo que o homem, para não ser obrigado a agir contra suas próprias forças (isto é, contra o incessante desejo de incondicionado da razão), se dá a si próprio. Ele deverá pensar este ser como o mais perfeito porque, caso faça diferente, sua moralidade encontra-se á esvaziada. Deus é uma referência superior para o ato

¹⁰² RICOEUR, P. Op. cit., p. 408

¹⁰³ KANT, I. *Religionslehre.*, p.72. O teísmo moral é uma nova concepção da teologia. Talvez aqui se encontre a “revolução copernicana” operada por Kant na teologia, ao subordiná-la à moral. Sobre a concepção de teologia em Kant, consultar: REBOUL, Olivier. *Kant et la Religion*. In: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, n ° 50, 1970.

moral. Esta moral é puramente laica. Ela está fundada somente na razão e dispensa toda pressuposição metafísica ou religiosa. Contudo, o homem moral tem o direito de se interrogar sobre o propósito de sua ação. Compreender seus deveres como mandamentos divinos, significa encontrar para eles respaldo num autor moral da natureza, capaz de garanti-los e sancioná-los, enfim, capaz de atribuir uma finalidade, um sentido à nossa vida moral.

Desta forma, a presença de Deus enquanto providência assume outras funções além das propostas pelos dogmáticos. O teísmo moral nos permite pensá-la como um recurso necessário à consecução do soberano bem no mundo. Neste sentido, Kant reabilita a providência muito mais em função de uma necessidade do próprio homem do que de uma auto-justificativa divina. Da natureza humana e somente dela, os homens tiram os elementos para a constituição de seus fins e, entre eles, a felicidade permanece sempre uma “pulsão de esperança de uma felicidade durável.”¹⁰⁴

A partir deste ponto podemos pensar outro postulado associado à idéia de providência, isto é, a imortalidade da alma. O homem precisa da primeira para fundamentar a esperança e ser uma referência para o ato moral, e a imortalidade da alma é o seu grande coadjuvante. Com efeito, se às criaturas nada mais resta que o caminhar, o progresso, mas também isso mesmo justifica a esperança da sua duração que se estende até o infinito¹⁰⁵, cabe-lhes o esforço em busca da *santidade* dos costumes como o elemento indispensável à efetivação do soberano bem no mundo. “A plena conformidade da vontade à lei moral é a santidade”¹⁰⁶, uma perfeição da qual nenhum ser racional no mundo sensível é capaz em momento algum de realizá-la. Todavia, uma vez exigida como praticamente necessária, só podemos encontrá-la numa *marcha* que vai até ao *infinito*, sendo necessário, segundo os princípios da razão pura prática, admitir uma tal progressão enquanto objeto real (*reale Objekt*) da nossa vontade. A *santidade* deve ser sempre em toda condição o arquétipo da nossa conduta e o progresso em direção a ela é já possível e necessário nesta vida, mas a beatitude sob o nome de felicidade, não pode ser alcançada neste mundo (tanto quanto depende do nosso poder) e por consequência, transforma-se simplesmente em objeto (*Gegenstand*) da esperança.¹⁰⁷

¹⁰⁴ KANT, I. *Religionslehre.*, p. 73

¹⁰⁵ Cf. KANT, I. *KpV*: A imortalidade da alma como um postulado da razão pura prática.; Trad., p. 141

¹⁰⁶ Id. *ibid.*

¹⁰⁷ Cf. Id. *ibid.*, p.148

Admitido um plano providencial em vista do soberano bem, e com isso o homem individualmente encontra um modo possível de explicação para o caos da história, é permitido também pensar o postulado da imortalidade da alma como integrante de um plano moral para a marcha da humanidade. Tal postulado corrobora para o investimento moral do gênero e elimina, pela autoridade da razão prática, a desesperança. A idéia de imortalidade da alma nos ajuda a pensar porque, em Kant, a felicidade buscada de modo individual se dilui na perspectiva coletiva.

Kant dá uma nova orientação aos temas teológicos ligados ao progresso humano, mas esta novidade passa antes pela própria idéia de homem e da sua destinação no mundo. O ponto de partida é a existência de seres racionais sob a lei moral, existência que, por sua vez, é fim terminal da existência de um mundo¹⁰⁸. A eles cabe o empreendimento da realização do soberano bem no mundo, possível pela liberdade. Mas, deve-se lembrar que o ato livre, neste caso, é somente condição subjetiva da felicidade e, desta forma, o lugar das certezas objetivas do progresso recebem mais um duro golpe.

A lei moral ordena fazer do soberano bem possível no mundo o objeto (*Gegenstand*) supremo de toda a conduta. Mas só é possível esperar realizá-lo mediante a conformidade da vontade com a de um autor do mundo santo e bom. Embora a minha própria felicidade esteja igualmente contida no conceito do soberano bem enquanto conceito de um todo, onde a maior felicidade se apresenta como ligada na mais exata proporção à máxima perfeição moral possível nas criaturas, não é contudo ela, mas a lei moral, o princípio determinante da vontade, que é proposto para o fomento do soberano bem: "eis porque a moral não é propriamente a doutrina sobre como nos tornamos felizes, mas como devemos tornar-nos *dignos* de felicidade. Só quando a religião se acrescenta é que também surge a esperança de um dia participarmos na felicidade na medida em que tivermos o cuidado de não sermos indignos dela."¹⁰⁹ Kant exclui a moral como doutrina da felicidade, ela é na verdade *conditio sine qua non* da última. A moral não fala como devemos nos tornar felizes, porém nos orienta, como lei (universal), com o objetivo de encontrarmos no emaranhado dos objetos das felicidades particulares, o princípio comum que a todos impulsiona para o melhor. O filósofo associa intimamente, desta forma, felicidade e liberdade. Se a religião (representada na esperança de felicidade) e a história (a

¹⁰⁸ Cf. KANT, I. *KU*, #87; Trad., p. 289

¹⁰⁹ KANT, I. *KpV*: A existência de Deus como um postulado da razão pura prática.; Trad., p. 149

trajetória dos homens livres em direção ao melhor) aqui se tocam, isto só é possível pois a primeira foi reformulada, isto é destituída de um caráter científico e passou ao domínio moral. O homem não é mais controlado pelo medo, antes infundido pela *certeza* religiosa, ele passa a vislumbrar agora na religião o campo moral, cuja influência não está na aceitação dogmática de um Ser opressor e vingativo, mas numa idéia de perfeição atingível na história, que é a história da liberdade. Sendo assim, Deus é idéia, é orientação, é consolo. A providência acalenta a esperança dos homens para que eles, *agindo contra as próprias forças*, desanimem e desistam da felicidade moral: "Para não ser obrigado a agir contra as suas próprias forças, ele é pois constrangido pela sua razão a pensar um ser cuja intenção está indissociável de suas determinações, que o homem reconhece como sendo dadas *a priori* de maneira certa e apodítica. Ele deverá pensar este ser como o mais perfeito pois, caso contrário, sua moralidade não poderá conter nenhuma realidade."¹¹⁰

Ao colocar Deus no plano das idéias morais, como orientação que atende à nossa sede racional de metafísica, Kant pôde utilizar portanto a idéia de providência como elemento garantidor dos resultados morais da história. Esta espécie de neutralização teológica do termo, permite ao filósofo trabalhar com o antigo conceito, redefinindo-o, de maneira a provar o poder do trabalho filosófico na transformação, na reformulação e conservação da linguagem.

¹¹⁰KANT, I. *Religionslehre.*, p. 73

CAPÍTULO V : História e Esperança, o primado do prático.

1. Esperança e dignidade humana.

A esperança é o elemento que , por excelência, viabiliza uma compreensão da história como primado da razão prática. Na liberdade o homem afirma-se e constrói sua trajetória em busca do melhor. No gênero está o aprimoramento, e a esperança aparece fundada na própria experiência humana. Por isso, em Kant , encontramos uma antropologia afirmativa: a experiência acumulada permite ao homem encontrar as soluções para o caminho rumo ao melhor e não desesperar. A esperança não é somente um aspecto caro à religião, fonte e sustentáculo da fé. Ela representa o ingrediente que impulsiona a história e acrescenta-lhe sentido.

“O homem que pensa (*Der denkende Mensch*), sente um desgosto (*Kummer*) capaz de conduzi-lo à perversão moral, sentimento ignorado totalmente pelo desatento (*Gedankenlose*), a saber: o descontentamento (*Unzufriedenheit*) com a Providência dirigente da marcha do mundo, quando ele considera os males infligidos à humanidade, sem que tenha, parece, a esperança de uma melhora. É da maior importância, entretanto, estar confiante (*zufrieden zu sein*) na Providência (mesmo se ela nos traçou sobre a Terra um caminho tão sofrido), para guardarmos a coragem em meio às dificuldades e impedir-nos de culpar o destino, alijando de nossa vida os nossos erros, talvez a única causa de todos esses males, e afastando, assim, a ajuda ao nosso próprio aprimoramento .”¹ O homem esclarecido corre mais riscos. O desatento e incauto conforma-se, é menor. O primeiro tenta compreender o porquê de sua existência no mundo mergulhado no caos, mesmo se para isso sofra a ameaça do *desgosto*, da desesperança. Mas, as luzes produzidas nos constantes exercícios pessoais de compreensão de seu caminho na terra, leva-o a produzir idéias orientadoras de suas análises, que impedem-no a queda

definitiva no desespero. A desordem causada pelos distúrbios morais encontra a resistência da razão esclarecida e sucumbe, esmaecida, frente à auto crítica. Por que lançar para fora da humanidade a responsabilidade do seu encaminhamento? É o caminho mais fácil. Os *tutores* assim o disseram. Mas, o efeito da crítica quebra a dependência voluntária e transforma a esperança numa forma privilegiada de pensar o mundo.

Neste sentido, temos uma transformação de perspectiva. Antes, havia um homem preocupado com a sua salvação pessoal: deve-se orar e penitenciar em busca do melhor na vida futura. Agora, o indivíduo, no plano histórico, não faz sentido quando encerrado nele mesmo. Enquanto inserido no coletivo, ele não está preso à própria sorte. Há um plano de orientação de conjunto que permite conceber o progresso: "Na história humana reina (por assim dizer) uma Providência ou uma intenção da natureza permitindo ao homem alcançar (...) um progresso rumo ao melhor."² Com efeito, a idéia de providência é indissociada do seu caráter positivo. Para o bem e para o melhor caminha a humanidade sob o auspício providencial. O seu núcleo é a própria afirmação do ser humano, pois *esperar* caracteriza um sentimento único, a ele pertencente. Ela é a forma conceitual de pensar a esperança e a porta para o futuro moral da humanidade. Apesar de haver outros elementos que corroboram na trajetória dos indivíduos no mundo, a esperança é a idéia centralizadora, que catalisa todos os outros componentes e garante a história como propriedade dos que vivem. Esperar é um dos raros momentos em que o homem dispõe de suas forças individuais para um projeto coletivo. "Embora não pertença certamente à natureza do homem, de acordo com a ordem habitual das coisas, renunciar livremente ao uso de sua força (*Gewalt*), isso não é entretanto impossível, em circunstâncias prementes. Não se pode, assim, considerar como uma expressão inapropriada dos desejos e esperanças morais dos homens (conscientes de sua impotência) esperar da *Providência* as circunstâncias para tal requeridas. Ela proporcionará, no fim, à *humanidade*, no conjunto de sua espécie, para obter o seu destino verdadeiro, mediante o livre uso das suas forças, segundo

¹ KANT, I. *Anfang*. AK. VIII, p.121

² KANT, I. *Lose Blätter aus Kants Nachlass*. Ed. Reicke, 1899. Bl. 97.

o seu alcance, um desfecho, ao qual se opõem precisamente os fins dos homens considerados de modo isolado.”³ A esperança no gênero traduz uma forma de pensar que privilegia os homens como únicos orientadores do seu destino. Para isto, em dado momento, as suas forças os limita e os obriga a transferir a crença pessoal para a esperança coletiva no progresso. No coletivo, encontra-se a garantia de que a inconstância pessoal não prevalece e o fim racional não esboroe.

Sendo o fim determinado pela razão para o homem a consecução do soberano bem no mundo, a esperança é a idéia viabilizadora deste projeto, que pode acontecer. A história fornece provas de que é possível confiar na razão. Por isso, sem a esperança, a história seria um obstáculo insuportável ao sentimento empreendedor e criativo. Se nada, no progresso dos povos, pode tornar indubitável a sua conversão moral, nada autoriza desacreditar no seu sucesso. Assim, o horizonte da história aparece como o lugar de “uma aposta e de um desafio”⁴ Aposta na capacidade humana de construir e administrar seu futuro, e desafio, porque o risco do insucesso moral sempre ameaça. A razão tem de criar mecanismos para enfrentar este desafio: “A lei moral manda-me fazer do soberano bem possível no mundo o objeto (*Gegenstand*) supremo de toda conduta. Mas só posso esperar realizá-lo mediante a conformidade da minha vontade com a de um autor do mundo santo e bom e, embora a *minha própria* felicidade esteja igualmente contida no conceito do soberano bem enquanto conceito de um todo, no qual a maior felicidade se apresenta ligada na mais exata proporção à máxima perfeição moral (possível nas criaturas), não é contudo ela, mas a lei moral (que submete rigorosamente a certas condições a minha ânsia ilimitada de felicidade) o princípio determinante da vontade, proposto para o fomento do soberano bem.”⁵ Se as análises da razão pura centram-se na individualidade, no sujeito organizador das informações empíricas, classificadas pelo entendimento e transformadas em conhecimento, a razão prática, por sua vez, não pode ser pensada sem o enorme peso do coletivo. É preciso *conhecer* o mundo, suas leis e mecanismos, mas

³ KANT, I. *Theorie und Praxis*. AK. VIII, p. 312

⁴ ALVES, Pedro M. S. Op. cit., p. 172

⁵ KANT, I. *KpV*: A existência de Deus como um postulado da razão pura prática. Trad., p.148-9 (tradução modificada)

também é preciso ser feliz dentro dele. E a felicidade depende da harmonia geral, da congruência da vontade com o soberano bem. Assim, a lei moral inibe os arroubos individuais e estabelece o equilíbrio entre forças e desejos antagônicos. Isto ocorre ao se criar e ditar: não utilizar alguém como meio, sem ao mesmo tempo ser ele próprio um fim. “Que na ordem dos fins, o homem (e com ele todo o ser racional) seja *fim em si mesmo*, isto é, que não possa jamais ser utilizado por alguém (sequer por Deus) simplesmente como meio, sem ao mesmo tempo ser ele próprio um fim; que, por conseguinte, a *humanidade* deve ser para nós próprios *sagrada* na nossa pessoa, eis o que decorre de si mesmo, porque o homem é o *sujeito da lei moral*, portanto, do que é santo em si e em virtude do qual e também em consonância com o mesmo em geral unicamente algo pode ser dito santo. Efetivamente, esta lei moral funda-se na autonomia da sua vontade enquanto vontade livre, a qual, segundo as leis gerais, deve simultaneamente, e de modo necessário, poder *harmonizar-se* com aquilo a que deve submeter-se.”⁶ A filosofia acaba propondo uma espécie de equacionamento dos diversos interesses em busca da felicidade. Sua proposta, como se esperaria, volta-se para uma perspectiva universal, onde o indivíduo curva-se ao interesse geral. A minha felicidade, de certa forma, não se efetiva de modo pleno a não ser no coletivo. Como pode o homem vislumbrar qualquer dever para com Deus, se este não passa de uma idéia da razão, cuja realidade só é afirmada virtualmente? O dever de ter esperança, é o que busca os outros homens. Tudo o que podemos fazer para “agradar” a Deus é observar a lei moral, no estrito respeito ao outro, à humanidade.

Deus, como se pode observar é outra idéia que a razão prática modifica . Importa pensá-lo como inacessível e servindo apenas para orientar a ação moral da humanidade. Ela, enquanto elemento constitutivo, passa a ser meu referencial imediato, entendida como todo moral. Uma “desforra” do homem em relação a Deus é sugerida na escrita de Kant: se há uma superioridade humana face à divina, ela reside no fato de que, após ser criado, o homem adquire autonomia e torna-se independente do Criador. Este passa a ser *meio* e não fim. O objetivo último dos homens encontra-se neles mesmos, na busca do todo moral. São eles que auto

⁶ Id. *ibid.*, p.150-151. Tradução modificada

nominam-se, isto é, retiram de si mesmos as referências para a sua identidade no universo. É uma definição dada de forma afirmativa e não derivativa: há campos da consciência nos quais a presença divina é apenas virtual, dispensável no momento de conceituar o estatuto humano. A história é projetada de maneira que a crença na Providência significa a esperança na consecução dos fins últimos dos humanos. Se nada está assegurado, porque a fé não se fundamenta numa certeza objetiva, nada está definitivamente empenhado, mas o futuro permanece em aberto. Tudo se pode esperar: a frase condensa a grande aposta histórica.

Na ausência das condições objetivas propiciadoras dos diagnósticos certos para o futuro, Kant evoca a razão e justifica a necessidade da metafísica. Mas, contraria uma espiritualidade mística e ingênua: sem admitir, e rejeitando as “experiências” e “fenômenos” que são de tal natureza, que, se eu os admito, eles tornam impossível o uso da razão e suprimem as condições nas quais só posso dela me servir. Fica descartada qualquer esperança mística na história. O futuro foi-nos fechado de forma prudente. “Neste mundo, não é conforme a nossa destinação nos inquietar exageradamente com o mundo futuro, mas, ao contrário, devemos cumprir o ciclo ao qual fomos destinados neste mundo, e esperar ver como serão as coisas que dizem respeito ao mundo futuro.”⁷ Devemos nos comportar de modo correto e moralmente bom e procurar tornarmo-nos dignos da felicidade. Retirada a figura da providência como fundamento certo da vida futura, Kant deposita esta esperança na própria humanidade. Ela substitui o posto, antes divino, e responsabiliza-se pela seu próprio encaminhamento e das gerações futuras. O homem deve tornar-se digno do seu futuro: “A Providência nos fechou o mundo futuro e nos deixou somente uma pequena esperança (*kleine Hoffnung*), suficiente para levar a *dele* tornarmo-nos dignos, algo que não faríamos com o mesmo zelo se o conhecêssemos previamente.”⁸ O mundo futuro não é oferta, mas fruto do trabalho, do esforço das gerações educando umas às outras, e assim progredindo. Essa *pequena esperança* é o suficiente para não perder-se a confiança no futuro e transformá-lo num paraíso inatingível, do qual saberíamos, de forma mística,

⁷ KANT, I. *über die Metaphysik*. AK., XXVIII, p. 300-1

⁸ Id. *ibid.*

pertencer a poucos eleitos. Ela nos faz crer na própria capacidade humana. Kant é prudente e não superdimensiona este poder, estamos diante de uma *pequena esperança*. Grande é o futuro, limitado o nosso estatuto racional para prevê-lo. Resta-nos a dignidade moral para assegurá-lo.

O filósofo inclui um novo dado, importante no estudo da esperança: devemos nos tornar *dignos* do futuro e da felicidade a ele atrelada. O agir moral resulta da idéia que a dignidade de um ser racional funda-se em obedecer somente à lei que ele institui para si mesmo. “No reino dos fins tudo tem um *preço* ou uma *dignidade*. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente*; mas quando uma coisa está acima de todo preço, e, portanto, não admite equivalente, então tem ela dignidade.”⁹ Em sua singularidade, nenhum homem pode ter um preço estipulado quando se trata da moral. O incondicionado, por ser independente, não pode ser taxado: o que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem, o que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a certo gosto, à sofisticação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem seu preço. O que, porém, constitui a condição graças a qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem só um valor relativo, ou seja, um preço, mas um valor íntimo, uma *dignidade*. Só o homem, por sua capacidade de auto referência e aos pares, é passível da dignidade. A razão relaciona cada máxima da vontade, concebida como legisladora universal, com todas as outras vontades e todas as ações para conosco próprios. Isto não se dá em virtude de qualquer outro motivo prático ou vantagem futura, mas por causa da própria idéia de dignidade de um ser que não obedece a outra lei senão a que ele mesmo se dá. Nada equivale a um homem, salvo outro homem. Por isso, no convívio das liberdades, os homens devem, uns aos outros, o respeito merecido em toda individualidade, por ser digna, por ser fim em si mesma: “a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador do reino dos fins. Portanto a moralidade, e

⁹ KANT, I. *Grundl.* AK. IV, p. 434; Trad., p.77

a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade.”¹⁰

“Sem a humanidade, virtude que contem todas as outras, não se mereceria o nome de filósofo.”¹¹ Tem razão Voltaire, a filosofia é responsável, em última instância, pela reflexão sobre a humanidade, sobre o coletivo? Nos escritos sobre a filosofia prática, Kant privilegia o coletivo. A humanidade é a depositária da dignidade. Ela é para si mesma uma dignidade: o homem não pode ser tratado pelo homem (seja por um outro, ou por ele mesmo) como um meio, mas como um fim. Nisto, precisamente, consiste a sua dignidade, e, por isto, eleva-se acima de todos os outros seres do mundo. Mas, e o indivíduo, qual o seu lugar na filosofia prática? Para esclarecer o problema é necessário atentar para a diferença entre indivíduo (*Mensch*) e pessoa (*Person*) na filosofia kantiana: “No sistema da natureza, o homem (*Mensch*) (*homo phaenomenon, animal rationale*) é um ser de menor importância, e possui, com outros animais, enquanto produtos da terra, um valor ordinário (*gemeinen Wert*) (*pretium vulgare*) (...) Mas, considerado como pessoa (*Person*), isto é, como sujeito de uma razão moralmente prática, o homem está acima de qualquer preço. Com efeito, ele não pode ser estimado enquanto tal (*homo noumenon*), unicamente como um meio para os fins dos outros, nem mesmo para os seus próprios, mas só como um fim em si. Quer dizer que ele possui uma *dignidade* (um valor interior absoluto). Através dela, ele força (*abnötigt*) o respeito de todas as criaturas racionais para com ele, permite-se comparar a toda criatura desta espécie e estima-se em pé de igualdade com ela.”¹² Kant suspeita do indivíduo, quando visto isoladamente, no campo moral. Ele reconhece que os pendores presentes no homem comprometem as iniciativas em prol da construção do melhor, elas esbarram no egoísmo. Daí o impositivo moral de nunca considerar o outro como meio e sim como fim. O outro é fim, enquanto membro de um todo, por isso deve ser respeitado. O todo moral homogeneiza e garante o enfraquecimento do egoísmo.

¹⁰ Id. *ibid.*, p. 435; Trad., 78

¹¹ VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton*.: De la Religion Naturelle. In: Oeuvres, vol. 22

¹² KANT, I. *Tugendlehre*. I, Liv. I, Sec. II, #11; Trad., p.109

À primeira vista, Kant converte-se à coletividade em detrimento do indivíduo. Porém há um aspecto interessante a ser marcado: o indivíduo é uma fase e deve encaminhar-se para a condição de pessoa, isto é, de sujeito moral. Se o homem conhece, pela razão pura, importa sobretudo saber o que *fazer* deste conhecimento no seu encaminhamento moral, orientado pela razão prática. Para tanto, ele precisa do concurso geral; de maneira isolada, o indivíduo não conseguiria fazê-lo, porque a moral pressupõe, necessariamente, uma ação na qual o *outro* é envolvido de modo direto ou indireto. Contudo não presenciamos a dissolução mecânica do individual no conjunto. Kant reconhece uma estima de si. Estimar-se é um dever: “a estima de si é um dever do homem para consigo mesmo.”¹³ O querer-se representa um dos primeiros passos no auto conhecimento e no reconhecimento do mundo coletivo. Mas, devido à sua natureza, esta auto estima pode deteriorar-se em egoísmo moral, “o que reduz todos os fins à sua própria pessoa”¹⁴, e o alvo da razão é prejudicado. A moral necessita de um fundamento antropológico. “A filosofia prática (ciência prescrevendo como o homem deve se conduzir) e a antropologia (ciência descrevendo como o homem se conduz realmente) são intimamente ligadas. A primeira não pode justificar-se (*bestehen*) sem a segunda.”¹⁵ O homem é destinado pela razão a viver em sociedade com outros homens, e nela se *cultivar*, *civilizar-se* e se *moralizar*. Por maior que seja o seu pendor animal, a se entregar *passivamente* às inclinações do conforto e do bem-viver chamados por ele felicidade, é lá, no coletivo, que ele se torna *ativamente* digno da humanidade, ao combater os obstáculos oriundos de sua natureza. O homem conhece, pela razão pura, o *ideal de humanidade*, através do qual ele se compara e lhe fornece o critério da apreciação de si mesmo. O campo moral recorre, assim, à antropologia para verificar os *homens reais*, e desta forma não tornar o fim da razão algo sem referencial e utópico. Do que se tem, busca-se a perspectiva futura. O vínculo tenso entre razão e natureza encontra na história uma via de conciliação. Nela, o indivíduo se transforma em sujeito, pessoa. Neste caminho ele deve adotar o *pluralismo*: “Ao egoísmo só podemos opor o *pluralismo*. Esta maneira de pensar

¹³ Id. *ibid.*

¹⁴ KANT, I. *Anthrop.* #2; Trad., p. 19

consiste em não se considerar nem se comportar como o depositário do mundo inteiro em si, mas como um simples cidadão do mundo.”¹⁶

Para entender o mundo dentro do pluralismo, não basta uma atitude intelectual espontânea. Ele só é possível a partir de um alto senso de coletividade: as liberdades individuais devem disciplinar-se em vista de um bem maior, o coletivo. O seu primeiro passo é dado pela subjetividade que se reconhece autônoma e digna: “a autonomia é o fundamento da dignidade humana.”¹⁷ A dignidade e a autonomia também requisitam a educação. Esta deve acentuar: “o homem possui interiormente uma dignidade que o enobrece aos olhos de todas as outras criaturas, e é seu dever não renunciar a esta condição presente em sua pessoa.”¹⁸ Pela educação compreendemos que o mundo não está centrado em nós, nem podemos trazê-lo inteiro conosco, mas dele somos dignos enquanto cidadãos. A isto não podemos renunciar, sob pena de renegar o nosso estatuto humano. À moral e à antropologia acrescenta-se a educação. Construir o sujeito moral na história, requer um aspecto pedagógico, uma disciplina das liberdades em vista da autonomia, e, em consequência, do respeito à sua e à dignidade do outro. “Pela educação moral o homem adquire um valor relativo à espécie inteira.”¹⁹ Este tipo de educação visa formar a pessoa digna, sujeito cujas ações são suscetíveis de uma *imputação*. A personalidade moral nada mais é do que a liberdade de um ser racional submissa a leis morais auto estabelecidas. No tocante aos deveres do homem para consigo, considerado como ser moral, eles residem na forma do acordo das máximas de sua vontade com a dignidade da humanidade em sua pessoa. Isto quer dizer, ele não pode abdicar do privilégio de agir segundo princípios, ele não pode renunciar à liberdade.

Percebemos em Kant uma preocupação com o homem caminhando para o coletivo, mas resguardando a sua liberdade e sendo responsável pela sua pessoa e pelo conjunto das outras individualidades (representado pela idéia de humanidade). A proposta do filósofo destaca a passagem do indivíduo à condição de pessoa: o

¹⁵ KANT, I. *Ethik*. p. 71

¹⁶ KANT, I. *Anthrop.* #2; Trad., p. 19

¹⁷ KANT, I. *Grundl. AK*. IV, p. 436; Trad., p. 79

¹⁸ KANT, I. *Über Pädagogik*. p. 488; Trad., p. 136

grande desafio da história, que não está isento, aliás, de dificuldades e contradições. Tarefa, aliás, nem sempre bem entendida por alguns comentadores da filosofia da dignidade em Kant: toda a sua teoria aplica-se a um homem, ou antes, a um ser imaginário impossível de ser identificado ao homem tal como ele se apresenta na realidade. Pois Kant, diz Klein, apesar de seu suposto otimismo intelectual, tinha uma idéia extremamente pessimista da verdadeira condição humana, oriunda de duas fontes: sua educação pietista e sua *inata estreiteza de coração* (*naturelle étroitesse de coeur*). Sobre uma base como esta só poderia brotar, como prova sobretudo a *Metafísica dos Costumes*, uma moral árida, muito terrestre, que nenhum *sopro de caridade* vem amenizar (*effleurer*).²⁰ Voltamos, na pena do comentador, ao eterno dilema das leituras da filosofia prática: era Kant pessimista ou otimista? Bibliotecas foram escritas defendendo ambas as posições, muitas vezes de forma apaixonada. Como se fosse possível uma resposta definitiva a tal pergunta. Como se uma teoria moral ou política esperasse, de modo contundente, o bem ou o mal total. Deste maniqueísmo, a própria obra kantiana já escapa, quando o filósofo observa não só as tendências ao progresso e ao aperfeiçoamento moral da espécie, mas também reconhece os limites impostos pela natureza humana, fonte de constante inquietude. Nem otimismo moral ingênuo, nem amargo pessimismo, mas uma teoria que contempla moral e antropologia: a primeira em vista do que deve ser, busca referência na antropologia, análise do homem real. Ambas permitem a Kant estabelecer uma doutrina prática, cuja análise não pode ser reduzida a provar se era ele otimista ou pessimista. Diante disto, indagamos: a pretendida *estreiteza* de coração ou uma infância pietista, são argumentos suficientes para lançar para o terreno da utopia a filosofia da história kantiana? Ou mais uma vez o autor da *Religião nos Limites da Simples Razão* esvazia o conteúdo teológico de um dos temas caros à religião cristã, ou seja, o tema da dignidade humana e causa constrangimento aos corações e mentes piás? Quer-se culpar Kant pela sua moral “muito terrestre”, “árida”. É verdade: o filósofo rompe com um esquema cristão de análise histórica e a caridade abandonou os

¹⁹ Id. *ibid.*, p.455; Trad., p.90

²⁰ KLEIN, Zivia. La Notion de Dignité Humaine dans la Pensée de Kant et de Pascal. Paris, Vrin, 1968, p. 19

campos morais como sua fundadora e deu espaço à liberdade para guiar-lhes. Mas, o orgulho de Kant, seu coração seco e sua falta de frescor caridoso não são capazes de anular suas propostas filosóficas. O comentário prossegue: “Finalmente,” diz ela, “a experiência não autoriza, de nenhuma forma, concebermos a história da espécie como um progresso contínuo rumo a um fim determinado, a menos que o façamos por fé. Logo, esta é apenas uma idéia. Aguardando a realização destas idéias (estabelecimento de uma sociedade jurídica, sociedade ética, etc.) por ela exigida, temos diante dos olhos, de acordo com a fórmula kantiana, a espécie humana cega, abjeta, tendo a necessidade de ser estimulada sem cessar e precisando de um mestre. Não é, evidentemente, nela que procurar-se-á a dignidade.”²¹

Kant, segundo pensamos, em nenhum momento se distancia da humanidade para buscar os parâmetros morais por ele defendidos. Ele reconhece, por imperativo da crítica, os limites impostos pela simples razão e não superdimensiona os poderes divinos na conduta humana. Sim, a história é expressa filosoficamente como uma idéia, uma fé. Deste modo, possibilita, esta idéia, escapar dos abusos causados pelas formas totalitárias de juízos históricos, tal como se mostram em nosso tempo. O mundo não é caridoso, as pessoas não são caridosas. É necessário um constrangimento legal para levá-las a um estado de dignidade geral, onde o outro só pode ser visto como fim. Eis um plano para a história, no qual a teologia cede lugar à educação no encaminhamento da esperança humana. Por isso a fé histórica é ativa, enquanto processo pedagógico é o elemento ativo que permite conceber as *nossas ações* (e, por contraponto, *nossas omissões*) como determinantes na trajetória histórica. Antes da fé histórica, há a fé no homem. São suas ações as modificadoras do mundo e de seus destinos: “A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. Ali o reino dos fins é uma idéia teórica para explicar o existente. Aqui é uma idéia prática para realizar o que não existe mas que pode tornar-se real pelas *nossas ações* ou *omissões*, e isso

²¹ Id. *ibid.*, p. 63

exatamente em conformidade com esta idéia.”²² Não é o homem abjeto e cego, como pensa Klein, que *espera* a chegada dos frutos históricos, mas um homem ativo e capaz de educar-se, superando os entraves provindos de sua condição natural. Estado, aliás , não camuflado por Kant e que chocou, e ainda choca, boa parte do mundo filosófico. Desta forma, infâmia e cegueira são confundidas com entraves naturais. Falta de caridade e aridez de coração são confundidas com clareza dos limites que afetam a natureza humana. A humanidade deve esperar o melhor e deve também por ele lutar; este ditame, para a fúria de muitos, deixa definitivamente os caminhos caridosos da seara religiosa e passa a ser uma diretriz da razão na filosofia da história.

²² KANT, I. *Grundl.* p. 437; Trad., p . 80

2. Uma filosofia dos limites: esperança e futuro moral.

Deus, um outro mundo, o futuro: todos estes elementos estão submetidos à moral, que é fruto deste mundo. Devemos trabalhar para o futuro, porém aqui. A esperança precisa ser caracterizada como produto legítimo do estatuto humano e, para tanto, ela não deve afastar-se do mundo, do qual a humanidade é digna. As gerações sucedem-se na esperança de felicidade e na tentativa de construir um todo moral. Desta forma, a moral sustenta não só os argumentos da filosofia da história, mas da filosofia de uma forma geral: *"O essencial é sempre a moralidade: ela é a coisa sagrada e intangível à qual devemos preservar, é também a razão e o fim de todas as especulações e de todas as nossas investigações.* Todas as especulações metafísicas tendem a isto. *Deus e o outro mundo são o único alvo de todas as nossas pesquisas filosóficas, e se eles não estiverem ligados à moralidade, então de nada servem.*"²³ Se existe outro mundo e um Deus, eles aí estão por causa de um esforço metafísico de melhorar esta terra aqui em baixo. Eles não têm existência própria. Mas, e isto é o principal, tal idéia deriva da moral e não constitui o seu fundamento; é um fim cuja auto proposta já pressupõe princípios morais. A esperança no futuro melhor, antes atrelada à *imortalidade da alma*, a um mundo além deste e à própria figura divina, vê agora estes elementos passarem a ser princípios morais e não elementos constitutivos, fundadores de uma certeza teológica.

A moral não se mede mais pela certeza da alma imortal, porém na transposição desta para a crença nas gerações que se educam. A perenidade é do coletivo e não do individual, da imagem de uma alma sobrevivente à morte. Assim, Kant desvia a idéia de esperança e de felicidade do aspecto superior, religioso. Ela passa ao domínio da moral. Esta, enquanto fundada no conceito de homem como um ser livre e, justamente por isso, mostra que a consciência se vincula a si mesma

²³ KANT, I. *über die Metaphysik*. p.301-302

pela razão a leis incondicionadas e não precisa nem da idéia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro motivo diferente da própria lei para observá-lo. "Por conseguinte, a Moral, em prol de si própria (tanto objetivamente, no tocante ao querer, como subjetivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática."²⁴

Embora a moral não precisa de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade (*Willensbestimmung*), pode ser que, mesmo assim, ela tenha uma referência necessária a um fim, a saber, não ao fundamento, mas às necessárias consequências das máximas adotadas em conformidade com a lei. Sem qualquer relação de fim não pode ocorrer no homem nenhuma determinação da vontade, já que esta não pode dar-se sem algum efeito, cuja representação deve-se admitir, senão como fundamento de determinação do arbítrio (*Bestimmungsgrund der Willkür*) e como fim prévio no propósito, decerto como consequência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim. Sem um arbítrio (*Willkür*) que não acrescente no pensamento à ação intentada algum objeto (*Gegenstand*) determinado exteriormente ou subjetivamente (objeto que ele tem ou deveria ter), sabemos porventura *como*, mas não *para onde* precisamos agir, não podendo bastar-nos a nós mesmos. Da moral promana um fim; pois não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à pergunta "que resultará deste nosso reto agir?", e para que - inclusive se é algo que não está de todo em nosso poder - poderíamos dirigir como para um fim o nosso fazer e deixar de maneira a com ele pelo menos concordar. É apenas uma idéia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins, como os devemos ter (o dever), e ao mesmo tempo todo o condicionado com ele concordante de todos os fins que temos (a felicidade adequada à observância do dever), ou seja, a idéia de um bem supremo no mundo, para cuja possibilidade devemos supor um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, o único com o poder de unir os dois elementos deste bem supremo. Esta idéia, considerada praticamente, não é vazia, pois liberta a nossa natural necessidade de pensar um fim último. "Neste fim,

²⁴ KANT, I. *Religion*., p. 11

embora lhe seja proposto pela simples razão, o homem busca algo que possa *amar*, por isso, a lei, que só inspira reverência, embora não reconheça aquele como necessidade, estende-se em vista dele ao acolhimento do fim último moral da razão entre os seus fundamentos de determinação (...) Se a mais estrita observância das leis morais se deve pensar como causa da produção do bem supremo (como fim), então, visto que a capacidade humana não chega para tornar efetiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, há que aceitar um ser moral onipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isto acontece, isto é, a moral conduz inevitavelmente à religião.”²⁵ Da moral à religião. Esta não é responsável pelo direcionamento da felicidade. Ela, como fim último subjetivo, como felicidade própria, adequada ao dever, assume a religião enquanto conforto prático que atenua a sua espera e fornece sentido aos atos empreendidos em nome da moral. Mas, estamos apenas diante de uma fase da humanidade: age-se de acordo com a lei e não por *amor* à lei. A religião parece, assim, dever ser, paulatinamente, num futuro cosmopolita, substituída pelo puro respeito à lei. Um futuro no qual o direito será puramente moral e o amor pela humanidade estruturará a comunidade ética.

A filosofia, neste sentido, ocupa-se de uma história moral, não de acordo com o *conceito de gênero (singulorum)*, mas segundo a *totalidade* dos homens, unidos em sociedade e repartidos em povos (*universorum*). Desta maneira, os prognósticos quanto a ela devem ser vistos com desconfiança, pois como história moral ela comporta seres agindo livremente, “aos quais se pode *ditar* o que *devem* fazer, mas não *predizer* o que farão.”²⁶ Na espécie humana deve haver alguma “experiência” que, enquanto acontecimento, indique uma propriedade e uma capacidade desta mesma espécie para ser causa de seu progresso para o melhor e, porque tal deve ser o ato de um ser livre, seu autor. De uma causa dada, um acontecimento se deixa predizer como efeito, caso se produzam as circunstâncias para que isto ocorra. Ora, que estes últimos devam se produzir um dia, pode-se muito bem ser predito em geral, como o cálculo de probabilidade num jogo, sem no

²⁵ Id. *ibid.*, p. 15

²⁶ KANT, I. *Streit*. AK.VII, p. 83

entanto determinar se isto acontecerá durante o curso de minha vida e se dele eu terei a experiência confirmadora do vaticínio. Portanto, é preciso procurar algo que indicaria, de maneira indeterminada quanto ao tempo, a existência de uma tal causa e, assim, a ação de sua causalidade na espécie humana; isto faria concluir o progresso rumo ao melhor como a uma consequência inelutável. Este resultado poderia, em seguida, ser expandido também à história passada (de que se esteve sempre em progresso), de maneira que, entretanto, devemos considerar aquele acontecimento não como causa deste progresso, mas somente como indicação, como signo histórico, podendo provar a *tendência* da espécie humana, em sua totalidade, para o melhor. Saímos do futuro predito, para o calcado na regra moral, a partir da certeza lógica fornecida pela própria história. Ora, esta não pode ser prevista como fazemos com o resultado de uma equação matemática. Ela pode, tão somente, ser antevista como uma possibilidade que dependerá da ação orientada do homem em vista do conseguimento de uma comunidade moral - idéia reguladora nesta caminhada. Se ela vai ou não se efetivar no futuro, não compete à filosofia dizê-lo. Cabe-lhe afirmar a sua realidade como recurso prático, lugar onde certezas apodíticas não têm ressonância.

O filósofo não é um advinho: "a verdadeira sabedoria é companheira da simplicidade."²⁷ Há que se ter cautela nos prognósticos: "De fato não devemos prometer excessivamente quando falamos dos homens no seu progresso, para não nos expor, com razão, ao escárnio do político, que bem poderia tomar esta esperança por um devaneio de uma cabeça exaltada."²⁸ A passagem kantiana nos sugere algumas indagações: quais os limites entre a esperança e o devaneio?; e qual o papel da política neste contexto? A razão nos dita: devemos caminhar para o todo moral. E, desta forma, a esperança é autorizada racionalmente. Ela tem valor prático. "Com efeito, toda a *esperança* tende para a *felicidade* e esta para a ordem prática e para a lei moral, precisamente da mesma forma que o saber e a lei natural estão para o conhecimento teórico das coisas. A esperança leva, por fim, à conclusão que *alguma coisa é* (que determina o fim último possível), *porque*

²⁷ KANT, I. *Traüme*. AK. II, p.374

²⁸ KANT, I. *Streit*., p. 92

alguma coisa deve acontecer ; o saber, à conclusão que alguma coisa é (que age como causa suprema) *porque alguma coisa acontece*.”²⁹ Ainda não vivemos o todo moral, as individualidades ainda não se agrupam como tal. Por isso o uso legítimo da razão nos faz constatar: o homem é um ser livre e, portanto, destinado, no futuro, a agir por amor à lei, formando uma comunidade ética regida pelo direito, é dever esperá-lo como idéia: “o mundo moral”, diz Kant, “é o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como *pode* sê-lo, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como *deve* sê-lo, segundo as leis necessárias da moralidade). O mundo é assim pensado apenas como mundo inteligível, pois nele se faz abstração de todas as condições (ou fins) da moralidade e mesmo de todos os obstáculos que esta pode encontrar (fraqueza ou corrupção da natureza humana).”³⁰

Como mundo inteligível, ou seja, enquadrado numa compreensão racional, mas sem realidade concreta, o mundo moral não avança mais do que uma idéia. A antropologia, enquanto ciência de como o homem na verdade obra, mostra que a nossa vocação moral sofre fortes e constantes abalos. A idéia de uma comunidade ética é, então, uma projeção prática que pode e deve ter certamente a sua influência no mundo sensível, para o tornar, tanto quanto é possível, conforme a esta idéia. Tal comunidade, projetada na história moral não é, portanto, uma certeza, mas uma *esperança*.

O devaneio, por outro lado, é desautorizado pela razão porque projeta-se além das bases práticas e leva certeza a um terreno onde apenas a crença tem domínio. Uma das marcas do devaneio é a sua insistência na individualidade, contra o universal. A solidão delirante funciona em harmonia com ela mesma, através de regras ao seu uso exclusivo. Ela ignora, portanto, o seu estado e se fecha num círculo de idéias que só valem para o delirante: “A única característica geral da alienação é a perda do *senso comum* e o aparecimento de uma singularidade lógica (*sensus privatus*) (...) Para a exatidão de nossos julgamentos em geral e, por consequência, para a sanidade do nosso entendimento, é uma

²⁹ KANT, I. *KrV*., B 833-34

³⁰ Id. *ibid.*, B 836

pedra-de-toque subjetivamente necessária apoiar-se sobre o entendimento de *outro* sem nos isolar com o nosso e, assim, não fazer passar representações *privadas* como se fossem públicas.”³¹

Fechar-se numa opinião quando se trata dos destinos da humanidade, acarreta o perigo do isolamento e, por conseguinte, a ausência da crítica. Se as idéias sobre o progresso caem num terreno deste tipo, “o resultado engana, aqui, a esperança.”³² Esta não pode furtar-se à razão conhecedora de seus limites, portanto, esclarecida. O delírio é produto de uma razão que desconhece a noção crítica de limite. Ele é, em primeiro lugar, a fronteira estabelecida para a representação entre o interior e o exterior. Ele também é fronteira imposta ativamente pela razão à sua capacidade de conhecer: “O reino das sombras (*Schattenreich*) é o paraíso dos fantasistas (*Phantasten*). Eles encontram aí uma terra sem *limites*, onde podem se estabelecer à sua conveniência.”³³ Kant tem uma preocupação que alcança toda a sua obra: a filosofia como uma ciência dos limites. Estabelecê-los é a sua tarefa primordial. Impossível reduzir Kant à seara epistemológica. Antes de ser uma filosofia do conhecimento, ela é uma profunda reflexão antropológica sobre os limites humanos: “O proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é (...) certamente apenas negativo; é que não serve de organon para *alargar os conhecimentos*, mas de disciplina para *lhes determinar os limites* e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros.”³⁴ Se a filosofia tem alguma utilidade, ela se manifesta quando associada à antropologia, expondo, assim, não uma verdade sobre a história, mas um discurso limitativo que se preocupa em não entrar no escorregadio campo das profecias, quando analisa a trajetória humana rumo ao melhor. Os erros, produto típico da condição humana, também devem ser levados em conta. Uma filosofia que se empenha em evitá-los, tenta compreender melhor os humanos em sua singularidade. Uma justa idéia de limite é fundamental para esta perspectiva. Limitar é vigiar a própria razão, estabelecer seus marcos é, antes de tudo, assumir a

³¹ KANT, I. *Anthrop.*. # 53; Trad., p. 84-5. Sobre a questão do delírio ver: SWAIN, Gladys. *De Kant à Hegel: deux époques de la folie*. In: *Libre*, 315. Paris, Payot, 1977.

³² KANT, I. *Traüme*. p.367

³³ Id. *ibid.*, 317 (grifos meus)

finitude própria ao humano como objeto privilegiado da filosofia: estes “pontos não são pontos de partida, mas de limites.”³⁵ A partir da limitação, a filosofia pode colocar, sem cair nas ilusões, suas propostas. Limitar, aqui, não é restringir, mas precaver. É neste sentido que “a metafísica é a ciência dos *limites (Grenze)* da razão humana.”³⁶

O exercício de pensar o futuro, se mal vigiado, pode escapar para além das fronteiras do razoável e tornar-se um conhecimento ilusório. Um tal exercício coloca imediatamente em movimento as faculdades do entendimento e, devido a sua excelência (*vortrefflich*), elas atraem os homens para o terreno da especulação, onde, de modo indistinto, eles decretam, dogmatizam ou refutam, como é a lei em todo o conhecimento ilusório. Mas, se este intento transforma-se em filosofia que julga o seu próprio proceder e conhece não só os objetos, mas também seu nexa como o entendimento humano, as fronteiras se retraem e são impostos os limites que não permitem mais o avanço da investigação para fora do seu domínio. É de

³⁴ KANT, I. *KrV*, B 823 (grifos meus)

³⁵ DAVID-MÉNARD, Monique. *La Folie dans la Raison Pure* ... Loc. cit., p.90

³⁶ KANT, I. *Träume*, p.368. O conceito de limite em Kant possui um caráter descritivo, portanto inspirado na geografia, ou normativo, sugerido pelo direito? A favor da primeira perspectiva, Crampe-Casnabet assim se posiciona: “Se os escritos kantianos fazem uso constante de metáforas jurídicas, é preciso ressaltar a expressividade (*prégnance*) das metáforas ligadas à geografia. Expressividade tal, que podemos nos perguntar se tratamos ainda de metáforas: o nexa entre a filosofia e a geografia parece privilegiado. A linguagem do geógrafo, não serviria também à *linguagem própria* do filósofo?” (CRAMPE-CASNABET, Michèle. *Présentation de la Description physique de la terre de Kant*. In: Philosophie, n° 5, Ed. de Minuit, 1985, p.7). Contrário a esta interpretação, outro comentador lembra: “Com efeito, o conceito de limite é um conceito normativo e não descritivo. Ele permite, efetivamente, precisar as condições do uso legítimo do entendimento. Como Kant bem compreendeu, este é um conceito legislativo. É surpreendente que os empiristas, grandes apóstolos da separação entre fatos e normas, não tenham percebido este *cercle*.” (SPITZ, Jean-Fabien. *Le Empirisme et la nature humaine*. In: Philosophie, n° 5, Ed. de Minuit, 1985, p.45). Quando opõe descrição à norma, apresentando Kant do lado da normatividade, Spitz negligencia o sentido indissolivelmente funcional e tópico, que assume a limitação da capacidade de conhecer naquele autor. Por outro lado, quando Crampe-Casnabet prefere caracterizar através do geográfico, em detrimento do jurídico, as metáforas constitutivas da concepção kantiana do pensamento, ela resalta que a determinação dos poderes do conhecimento e do pensamento, é sempre, em Kant, determinação de regiões e linhas de fronteira. Mas, se a linguagem do geógrafo é também, na pena de Kant, a linguagem própria do filósofo, não é por que o jurídico e o descritivo são indissociáveis na geografia? Para compreender a noção de limite, através das variações de seu uso em Kant, e na diversidade relativa de vocábulos que a designa (*Grenze* e *Schranke*), não seria importante refletir sobre o que acomoda jurisdição e espacialidade no autor da *Crítica da Razão Pura*? Antes mesmo de se opor ao jurídico, o geográfico do limite consiste, talvez, numa certa jurisdição que destingue os lugares, sem justificar absolutamente a produto de sua distinção. Esta terceira via é proposta por DAVID-MÉNARD, Monique. *Kant ou la patience des limites*. In: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, n° 2, avril-juin, 1987, p. 170

direito a filosofia mostrar as dificuldades em torno de uma idéia, cujo emprego ordinário impõe-se cômodo e familiar. A crítica, então, nos propõe outra forma de trabalho: para que a imaginação não *devaneie*, mas *conjecture* debaixo da rigorosa vigilância da razão, é sempre necessário que se apoie primeiro sobre qualquer coisa de absolutamente certo e não imaginário ou simples palpite. Esta qualquer coisa é a possibilidade do próprio objeto. Logo, é permitido, pelo que respeita à realidade deste último, recorrer à opinião; mas, ela, para não ser sem fundamento, deve estar ligada, como princípio explicativo, ao que é realmente dado e, por conseguinte, certo, e neste caso chama-se hipótese.³⁷ Os conceitos da razão são meras idéias e não possuem objetos imaginados e ao mesmo tempo admitidos como possíveis. Eles são pensados de modo meramente problemático, para fundar, como ficções heurísticas, princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência.

Com efeito, a esperança na consecução de uma comunidade ética fundada no direito só pode, portanto, ser pensada como hipótese heurística. Kant resguarda-se para não introduzir na história uma crença cega e determinista. As previsões para a história retiram o caráter heurístico da esperança e, o que antes era válido como hipótese, passa a ser considerado como dogma. O domínio da esperança é o domínio do uso prático, no qual a razão tem o direito de admitir qualquer coisa, que de forma alguma seria autorizada a pressupor sem provas suficientes no campo da simples especulação, pois todas as suposições deste gênero causam dano à fidelidade daquela, algo, aliás, com o qual o interesse prático não se preocupa. No campo prático, a vigilância requer atenções redobradas e suas hipóteses não têm valor em si: "nesta qualidade é preciso conservá-las e impedir cuidadosamente que se apresentem como se tivessem em si mesmas algum crédito e algum valor absoluto e afoguem a razão em ficções e ilusões"³⁸ Obedecendo de modo estrito esta regra, Kant retira da esperança quaisquer elementos possíveis de torná-la mais um dogma. Exemplo disto: o filósofo dispensa um mundo futuro *certo* e confia no sentimento de *uma alma de*

³⁷ Cf. KANT, I. *KrV*, B 798

³⁸ Id. *ibid.*, B 810

boa índole. Apesar de movimentar-se no campo prático, mais flexível, Kant prefere acreditar numa alma moralmente boa, do que investir num mundo totalmente longínquo. Ele sabe que não se reforma o mundo sem a aposta no homem : “parece mais adequado à natureza humana e à pureza dos costumes, fundar a esperança num mundo futuro nos sentimentos de uma boa alma, do que, ao contrário, fundar sua boa conduta na esperança de outro mundo.”³⁹ Entre as hipóteses parece também haver uma “hierarquia de lucidez”. Escolher entre a alma moralmente educada e o mundo futuro, Kant aposta no primeiro investimento porque sem ele o segundo não se justificaria, nem mesmo como hipótese heurística: seu objeto é esvaziado de referências possíveis.

Um dos grandes juizes da razão é o *público*. Entre a razão e o delírio, Kant interpõe a esfera política. Mesmo não podendo provar o postulado que abraça, no caso a esperança numa comunidade ética, a razão deve ter o seu título respeitado. Porém, em todos os seus empreendimentos deve ela submeter-se à crítica e não pode fazer qualquer ataque à liberdade desta, sem prejudicar a si mesma e atrair justa suspeita. Nada há de tão importante, com respeito à utilidade, nem tão sagrado que possa esquivar-se a esta investigação profunda que não excetua ninguém. *Sobre esta liberdade repousa a própria existência da razão*. Ela não possui autoridade ditatorial, mas o seu parecer é o acordo de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder expressar as suas reservas e mesmo exercer sua oposição sem empecilhos.⁴⁰ Ora, se a crítica é uma atividade da razão, que por sua vez deve também submeter-se a ela, pergunta-se: quem então julga a razão? Ela mesma através de suas leis reclamadas e exercidas pelos seus pares. No consenso entre os cidadãos livres encontramos o respaldo para as propostas da razão. As razões examinadas entre elas garantem a vigilância dos limites.

O campo da história, onde reina as propostas políticas para o futuro da humanidade, está também sujeito a esse acordo público, ao seu exame crítico. Lá encontram-se propostas para o coletivo que devem passar pelo crivo da publicidade: Todos os atos relativos ao direito do outro cuja a máxima se

³⁹ KANT, I. *Tratado*, p.378

⁴⁰ Cf. KANT, I. *KrV*, B 767

contraponha à publicidade são consideradas injustas.⁴¹ Este princípio não só é jurídico como também ético. Não é por acaso que a comunidade regida pelo direito a ser alcançada no futuro, é essencialmente ética. Mas, completa Kant em outro lugar, “é, todavia, encantador (*süss*) imaginar constituições políticas (*Staatsverfassungen*) concordantes com as exigências da razão (principalmente sob o ponto de vista do direito); mas é temerário propô-las.”⁴² Kant não ignora o desacordo entre política e moral e prefere não lançar ao mundo mais uma criação política que, em vista deste desencontro, cairá em descrédito. A reserva é feita pois “não vivemos um a época esclarecida” : age-se em conformidade com a lei, mas não por puro dever.

Nesse contexto não há base para se levantar uma proposta *certa* para o futuro. Os homens precisam ser educados para o acordo entre a política e a moral, entre o teórico e o prático. Este último, para quem a moral é pura teoria, funda sua desconsoladora negação de nossa bondosa esperança (*gutmütigen Hoffnung*) naquilo que ele propriamente supõe prever a partir da natureza dos homens, ou seja, estes nunca desejarão o que é exigido para realizar o fim que conduz à paz perpétua. Decerto, a vontade de todos os homens *individualmente* de viverem num estado legal de acordo com os princípios da liberdade (a unidade *distributiva* da vontade de todos) não é suficiente para este propósito, mas exige-se que todos juntos desejem um tal estado (a unidade coletiva das vontades unidas). Este desfecho é ademais requerido a fim de se constituir a sociedade civil.⁴³ A prudência recomenda-nos, portanto, a reserva. A comunidade ética não é uma *criação política* com data para ser implantada, é uma crença, um motivo a mais para justificar a esperança.

⁴¹ Cf. KANT, I. *Frieden*. AK. VIII, p. 381

⁴² KANT, I. *Steit.*, p.91

⁴³ KANT, I. *Über die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den Ewigen Frieden*. Uso aqui a seguinte edição Werkausgabe in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1991, Band XI, p.230

3. Esperança, moral e religião.

O uso prático da razão é a prova de sua necessidade inata de ir além dos limites da experiência: deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura e que, talvez apenas por efeito de um mal-entendido, dão espaço a erros, mas na verdade exprimem os objetivos pretendidos pela razão. De outra maneira, não poder-se-ia explicar o seu desejo de aventurar-se além da experiência. Ela entra no caminho especulativo para se aproximar dos objetos pelos quais tem grande interesse, mas eles lhe fogem à vista. Será, provavelmente, de maior valia esperar sucesso no único caminho que ainda lhe resta, ou seja, o do uso *prático*.

A esperança, porque sustenta-se na busca da felicidade, é inteiramente do domínio prático. A esperança de ser feliz e o esforço incessante de se tornar digno da felicidade não podem ser conhecidos pela razão, se tomarmos a natureza por fundamento. Sendo assim, espera-se que uma *razão suprema* comande segundo leis morais e aja como fundamento, enquanto causa da natureza. Deste modo, defrontamo-nos com um problema: como explicar a busca da felicidade apenas fundamentada numa razão suprema. Onde situar a felicidade motivada pelo desejo humano? A *Crítica da Razão Prática* nos fornece um conceito profundamente humano da felicidade: "Ser feliz é necessariamente o desejo (*Verlangen*) de todo o ser racional, mas finito, e é, por conseguinte, um princípio determinante de sua faculdade de desejar. Pois o fato de está satisfeito com sua existência inteira não é, digamos, uma possessão originária, uma felicidade que pressuporia a consciência de sua independência, de sua auto-suficiência: é um problema a que a própria natureza finita lhe impõe, porque ele é um ser de necessidades (*bedürftig*) (...)"⁴⁴

⁴⁴ KANT, I. *KpV*. : Dos Princípios da Razão Pura Prática: teorema II, escólio II. Edição usada: *Werkausgabe*. Frankfurt, 1991, Band VII, p. 133

Ora, a felicidade vista por este prisma possui sempre um caráter subjetivo, particular e contingente. Ela é movida pelo sentimento de prazer e desprazer. É a felicidade finita, pessoal. Adaptada aos preceitos racionais, ela recobre-se de nova abordagem: deve-se subordiná-la à moral, porque a todo homem tem a necessidade de ultrapassar a sua finitude. A razão tem sede de incondicionado. Kant estrutura então a felicidade moral: “A felicidade, isoladamente, está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral.”⁴⁵ A felicidade moral (que orienta a felicidade finita) está regulada por uma idéia de ser supremo.

Tendo em vista a posição acima descrita, a pergunta *o que devo esperar?* tem duas perspectivas: uma da finitude e outra da moral. A questão é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão teórica. Sendo finito o homem, e por consequência seu conhecimento das coisas, a sua felicidade limita-se ao desejo imediato. Se a filosofia kantiana tem forte ênfase antropológica, pela radical análise do que é o homem, ela também é acentuadamente moral por sua inquietação com o *futuro*. Kant introduz as idéias de mundo moral e ser supremo atreladas à esperança e a coloca, por sua vez, unida ao problema histórico (como o mundo moral pode sê-lo e como deve sê-lo) e ao teológico-moral (como merecer o mundo moral).

Com efeito, a moral conduz à religião e esta assume a esperança como um dos seus princípios. A lei moral conduz, através do conceito de soberano bem enquanto objeto e fim derradeiro da razão pura prática, à religião, ou seja, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, ordem arbitrária e por si contingentes de uma vontade estranha, mas sim como leis essenciais de toda a vontade livre, as quais, no entanto, devem ser consideradas como mandamentos do Ser supremo, porque de uma vontade moralmente perfeita (santa e boa), ao mesmo tempo também toda-poderosa, apenas podemos *esperar* o soberano bem que a lei moral nos faz um dever propor

⁴⁵ KANT, I. *KrV.*, B 841

como objeto de nosso esforço: esta doutrina moral se pode chamar doutrina da felicidade, porque a esperança para tal só irrompe principalmente com a religião.⁴⁶ Supõe-se, então, que a esperança começa com a religião. Mas de qual conceito de religião estamos falando?

Da mesma maneira que os princípios morais são necessários, segundo a razão considerada no seu uso prático, também é necessário admitir segundo a razão, no seu uso teórico, que cada qual tem motivo para esperar a felicidade na medida certa em que dela se tornou digno pela conduta. Neste caso, o sistema da moralidade está inseparavelmente ligado ao da felicidade. Ora, a única religião a fomentar a esperança só pode ser a religião moral, isto é, aquela da “boa conduta”: cada um deve fazer tanto quanto está nas suas forças para se tornar um homem melhor e digno da felicidade.⁴⁷ A esperança começa com a religião, mas com a religião moral. É imperioso não confundi-la com a religião da *petição de favor*, do simples culto. Esta, infunde no homem a idéia de que Deus pode fazê-lo eternamente feliz sem a necessidade de tornar-se um homem melhor, ou ainda que Deus pode fazê-lo um homem melhor sem que ele próprio tenha de realizar algo mais a não ser *suplicar-lhe*. É uma religião de preguiçosos.⁴⁸

⁴⁶ Cf. KANT, I. *KpV*: A existência de Deus como postulado da razão pura prática. Trad., p.148-9

⁴⁷ Cf. KANT, I. *Religion*, p.57-8

⁴⁸ “Temos uma religião de preguiçosos se ela nos desincumbe de nossas forças naturais para nos lançar às forças sobrenaturais.” KANT, I. *Ethik*, p.185. Fica difícil analisar, sem alguma reserva, uma possível influência da doutrina cristã da graça em Kant. Segundo Reboul, neste ponto, sobretudo, observa-se o que Kant guardou da teologia, ou simplesmente do Evangelho. Com efeito, devemos nos tornar dignos de felicidade; mas, a felicidade não é um salário, uma recompensa, que nós seríamos, aliás, bem capazes de não merecer. Nossa tarefa é somente a de não desmerecer (In: *Kant et le Problème du Mal*, Montreal, Presses de l’Université de Montreal, 1971, p. 255). Esta afirmação não se apresenta em toda a sua firmeza, quando lemos na *Religion*: “O conceito de uma intervenção sobrenatural em relação com a nossa faculdade –embora deficiente– moral e, inclusive, a nossa disposição de ânimo não plenamente purificada, pelo menos débil, para satisfazer todo o nosso dever, é transcendente e é uma simples idéia, de cuja realidade nenhuma experiência nos pode assegurar. Mas, até aceitá-la como idéia num propósito simplesmente prático é muito arriscado e dificilmente conciliável com a razão; pois o que nos deve ser imputado como bom comportamento moral não deveria acontecer por influência estranha, mas somente pelo melhor uso possível das nossas próprias forças.” (In: KANT, I. *Religion*: 4ª parte, Observação Geral., p. 192.) O trecho nos sugere que a gratuidade, própria à doutrina da graça, fere o simples princípio da justiça, elemento fundamental da idéia moral de felicidade. Segundo esta passagem, Kant não aceita a gratuidade da graça evangélica (Ver BRUCH, Jean -Louis. *La Philosophie Religieuse de Kant*. Chapitre IV: La Grace et la Justification. Loc. cit.). Ela não passa de um “*parerga*” da religião dentro dos limites da razão”, não lhe pertence (Cf. *Religion*, p. 58). Contudo, em outro trecho, ainda discorrendo sobre a graça, diz Kant: “No entanto, também não se deixa demonstrar a impossibilidade de tal (da graça) (...), porque a própria liberdade, embora nada de sobrenatural contenha no seu conceito, continua, contudo, a ser-nos tão

A religião moral está fundamentada na teologia moral. Opondo-se a esta última, temos a teologia especulativa. A primeira tem a vantagem particular sobre a segunda de conduzir infalivelmente ao conceito de um ser supremo, soberanamente perfeito e *racional*, conceito que a teologia especulativa não nos indica, mesmo partindo de princípios objetivos, e da existência do qual não nos pode *convencer*. Por se lançar fora dos limites da simples razão ela cai no descrédito e muitas vezes introduz erros na religião: “Desde muito tempo os homens têm vagado em suas especulações teológicas, sem que isto tenha afetado a religião. Existe, no entanto, em nossa consciência de Deus elementos que influenciam enormemente nossa conduta, de modo que é conveniente ver se tais erros não poderiam também trazer prejuízos à religião.”⁴⁹ Um destes erros é querer lançar a esperança para o além: “Uma estranha ilusão (*Ein wunderlicher Wahn*)faz com que o alto vôo da esperança esteja sempre associado à idéia de subida (*Steigen*), sem ter em conta que por mais alto que se possa elevar é preciso, portanto, descer, se a questão é colocar os pés sobre um outro mundo.”⁵⁰

Ao fomentar tais posturas, a religião é, justamente, alvo de suspeitas. Quando a teologia especulativa leva a esperança para *cima*, para longe, ao mesmo tempo está associando-se ao devaneio. Só com a teologia moral a esperança retorna ao domínio humano e a religião cumpre o seu verdadeiro papel, ou seja, promover a autonomia e contribuir para formar um todo ético: “uma associação dos homens sob simples leis de virtude, segundo a prescrição desta idéia, pode-se dar

inconcebível, segundo a sua possibilidade, como o sobrenatural que se gostaria de aceitar para substituto da determinação espontânea, mas deficiente, dela” (In: *Religion*, p. 192-93). O comentário de Yovel, parece, aqui, ser justo: Kant faz uso forçado do primado da razão pura prática, que respalda a crença em tudo o que é requerido para alcançar os alvos da ação moral, e, acerca deste ponto, ele parece estar mais próximo da *auto mistificação* (YOVEL, Yirmiyahu. *Kant et la philosophie de l'histoire*. Loc cit., p.95). Todavia, antes de passarmos a razão ao comentador e falarmos de *auto mistificação*, não poderíamos antes aceitar uma *auto censura*? Todos sabemos das desastrosas repercussões políticas que tiveram as teses expostas na *Religião dentro dos Limites da Simples Razão*. “A técnica da reserva, da qual Kant faz explicitamente a teoria, acaba, de maneira inevitável, por colocar problemas complexos de interpretação (...)” (LOSURDO, Domenico. *Autocensure et Compromis dans la Pensée Politique de Kant*. Trad. de Jean-Michel Buée. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 210). A doutrina da graça nos chama atenção, aqui, não em vista da filosofia da religião, mas em função da filosofia da história. Por isso, nos parece mais plausível vislumbrarmos, com Kant esta outra perspectiva: a “*graça*(*Gnade*), isto é, a esperança (*Hoffnung*) no progresso do bem, tornando vivo pela crença(*Glauben*) em nós de uma disposição originária ao bem” (KANT, I. *Streit.*, AK VII, p.43).

⁴⁹ Id. *ibid.*, p.186

o nome de sociedade *ética* e, enquanto estas leis são públicas, sociedade *civil ética* (em oposição à sociedade *civil de direito*), ou uma comunidade ética.”⁵¹ Como momento essencial da história da religião⁵², a *Aufklärung* afirma a importância deste plano. É preciso uma Igreja, estado civil ético, para combater a corrupção moral que resulta da vida em sociedade. “A religião trata apenas da interioridade, o direito controla as relações externas dos homens. A República faz respeitar o direito pela coerção quando for necessário, a pura moralidade não pode ser forçada, nem mesmo por Deus, que não é portanto um chefe ou mestre no sentido de um chefe de Estado e não tem o poder de tornar bom o malvado.”⁵³ Sozinha, a religião não tem poder algum na transformação do indivíduo, porque ela está contaminada por vícios seculares. Este é um ponto de tensão, entre outros, na filosofia prática kantiana. Os verdadeiros objetivos da religião só se cumprem quando ela sai do seu isolamento, e encontra o respaldo de outras esferas: “os meios de aperfeiçoamento são a educação (na cultura), a legislação (na civilização) e a religião (moral). Todas as três *públicas* a fim de que o todo cresça perfeito. Todas as três livres, porque nada levado à força pode durar. Todas as três conforme à natureza e, por conseguinte, negativas.”⁵⁴ A educação se ocuparia do preparo para o exercício da cidadania, integrando, assim, o indivíduo no coletivo. A legislação seria o grande freio, nos possíveis enfrentamentos das liberdades individuais, exercitando-se no grupo. E a religião zelaria pelas virtudes que acompanham a liberdade e fazem dela o essencial do ser humano. Esperar que estas instâncias cumpram tais propósitos, recebe da razão o legítimo respaldo.

A religião é condenada sobretudo pela heteronomia, muitas vezes por ela incitada: “o clérigo mantém, com severidade e constância, o leigo em tutela. O povo não tem nem voz, nem parecer para estabelecer o caminho que ele deve tomar

⁵⁰ KANT, I. *Traume*., p. 332

⁵¹ KANT, I. *Religion*., p.100

⁵² Cf. Id. *ibid.*, p.137

⁵³ MUGLIONI, Jean-Michel. *Op. cit.*, p. 163

⁵⁴ KANT, I. Ref. n.º 1524. Não seria demais afirmar a grande contribuição de Kant para o nascimento contemporâneo de um universo democrático destinado ao pensamento, fruto de uma ruptura com a religião. A crença na existência de um Deus, não estrutura mais o espaço político. Apesar de não ter desaparecido, esta fé passou para o âmbito pessoal e a esfera pública guarda, a seu respeito, extrema

para ganhar o reino dos céus. Ele não necessita de seus olhos humanos: conduzem-no.”⁵⁵ Com efeito, a esperança é o emblema máximo do homem livre e a religião não pode fazer o que nem mesmo Deus o pode, ou seja, destituir o homem do comando de sua trajetória, tirando-lhe a autonomia. Só se pode esperar que *alguma coisa aconteça* em lugar de algo que é, pois estamos falando do reino da liberdade. A tutela religiosa retira à esperança seu núcleo principal e, enquanto impulsionadora da história, não poder-se-ia pensá-la, como na religião tradicional, atrelada ao futuro de homens livres. Por isso Kant a transfere para o domínio da religião moral.

Nem mesmo Deus pode prever esse futuro. Uma teologia da história cede lugar a uma filosofia moral da história. Em Kant não há progresso religioso global guiado pelo esquema rígido da encarnação, mensagem evangélica e redenção. Os teólogos, encarregados do assunto “salvação das almas”, nada têm a dizer sobre a história. Quando são eruditos, professores, cientistas, etc., devem abandonar a teologia para não causar desordem imbricando distintos ramos do saber, esta desordem só tem lugar quando ele (o teólogo) *introduz* algo nesta teologia e pretende dirigi-la para outros fins diversos dos que lhe permite a sua organização.⁵⁶ A crítica vigia os intentos do entendimento humano e desautoriza as incursões que ultrapassam os limites de cada ciência. O grande equívoco da teologia é fornecer autoridade às previsões. Estas, dogmatizadas na história teológica (ou na história regida por leis científicas), apresentam um resultado que engana a esperança, pois seu autor nada mais é do que homem delirante, isto é, sem limites: “as criaturas sem necessidades, nem limites são impensáveis.”⁵⁷ Limitar o homem, é distingui-lo de todas as outras criaturas, pela consciência que ele tem de si mesmo, é levá-lo a fixar seus fins, sem, para tanto, cair no ilusório. A finitude não é objeto de insegurança e temor do imperfeito, de medo de existir: a vida é determinada, isto não lhe tira a grandeza, ao contrário, lhe qualifica em sua especificidade. O indivíduo deve ser uma criatura livre e ter responsabilidade pelo desenvolvimento e

prudência. É o desgaste do modelo teológico-político. Sobre o assunto ver FERRY, Luc. L’homme-Dieu ou le Sens de la Vie. Paris, Grasset, 1996.

⁵⁵ KANT, I. *Anthrop.* # 48; Trad., p. 77

⁵⁶ Ver KANT, I. *Religion.*, p. 17

aperfeiçoamento de suas capacidades e disposições, ele deve também dispor de um poder de seguir ou não as leis da moralidade. O progresso rumo ao melhor não pertence mais à vontade divina. Ele é uma necessidade coletiva de civilização. A razão humana concebe o Ser Supremo enquanto idéia coadjuvante deste processo, enquanto estímulo prático. A salvação moral do homem só depende dele mesmo, Deus não se interessa por ela: a razão e a liberdade constituem a dignidade humana, fundada agora no princípio de respeito ao outro, não na divindade. Não carecemos de Deus para entender que devemos respeitar o próximo sempre como fim e nunca como meio. “Quando um homem torna-se consciente do seu dever de obediência moral, ele, então, está certo de ser um elo que nos liga ao reino de todos os fins. Este pensamento lhe proporciona reconforto e alívio, torna, interiormente, o indivíduo nobre e digno de felicidade e o conduz à esperança de formar um todo com os seres racionais dentro do reino da moralidade. Assim como no reino da natureza, tudo está ligado ao conjunto. O homem tem, desta forma, um fundamento sólido sobre o qual pode construir sua crença em Deus. (...)”⁵⁸

Não sendo isso verdade, a criatura humana torna-se um fantoche nas mãos da Providência. A razão nos autoriza pensar um criador, o mesmo não é dizer que ele será nosso condutor: “Posso (...) ter necessidade da existência de um outro ser para que eu mesmo também exista. Ele pode ser o autor de minha existência e de minha continuidade sem que seja, nem torne-se, por consequência, o autor de minhas ações.”⁵⁹ A interferência divina nas ações livres dos homens permanece impensável em razão da natureza mesmo da liberdade. Kant, numa atitude especulativa ousada, limita o próprio Deus. Existe um campo no qual ele não pode imiscuir-se, sua onipotência é atacada e, de certa forma, transferida para o homem. Criá-lo livre, retirou de Deus o absoluto poder sobre sua obra. Não se sabe como este encaminhará, através das ações livres, o seu futuro. Aqui começa a morte de Deus.⁶⁰ A onipotência precisa, inexoravelmente, da onisciência, esta última vê-se

⁵⁷ KANT, I. *Religionslehre.*, p. 193

⁵⁸ Id. *ibid.*, p. 73

⁵⁹ Id. *ibid.*, p. 183

⁶⁰ Com Kant, temos um momento significativo do processo de antropologização de Deus, cuja repercussão se faz notar em toda filosofia posterior (Fichte, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud). Os pontos convergentes, neste âmbito, entre o autor da *Crítica da Razão Pura* e estes pensadores, não são

esvaziada pela impossibilidade da previsão divina para os atos livres dos homens na história. Deus é uma ficção construída para alentar e satisfazer os caprichos da razão. A sede desta última para ir além dos seus limites, traduz a necessidade inelutável do conhecimento de si. Quando a razão se propõe a ultrapassar suas fronteiras, sempre o faz atendendo o convite para de novo “empreender a mais difícil de suas tarefas, a do conhecimento de si mesma”⁶¹, conseqüentemente do próprio homem. Com efeito, sendo a metafísica a ciência dos limites aplicada aos domínios racionais, ela permite ao ser humano estabelecer, em sua ânsia de incondicionado, os parâmetros de sua natureza. Querer conhecer Deus é, portanto, querer conhecer-se, saber das possibilidades e fronteiras humanas. Quando os homens constroem a figura divina é para, no fundo, entenderem-se. E, desta forma, a censura à onisciência divina, não passa de uma imposição da crítica ao desejo humano de tudo querer conhecer: dizer que Deus tudo sabe, é avaliar uma característica que foge às determinações das formas puras da intuição sensível.

O ponto de vista da providência cai em desgraça quando integra a previsão de atos livres: “Deus é autor em relação aos acontecimentos naturais, mas não em relação às ações livres dos homens. Ele é, então, somente uma causa concorrente, pois as ações livres não seriam livres se estivessem determinadas por uma causa.”⁶² A incompatibilidade entre Deus e a liberdade privilegia o homem e concede-lhe maior responsabilidade perante a sua conduta e a do gênero. Diferente do que poder-se-ia pensar, os limites do homem, clarificados na filosofia kantiana, restitui-lhe uma autoconfiança e uma credibilidade no futuro que a garantia providencial ignora por depositá-las num elemento virtual. Deus existe para o

desprezíveis, como, por exemplo, em Feuerbach: “É preciso dizer que a existência de Deus não atinge o homem, nem o incomoda. Ela é uma existência puramente *negativa*, uma existência sem *existência*, uma existência que se contradiz ela própria - um ser que, em seus efeitos, não se distingue do não-ser.” Mais adiante o filósofo completa: “Vê-se que os predicados do ser divino são determinações finitas, e, particularmente, humanas.” (...) A necessidade que Deus seja bom, sábio, justo, etc., não é uma necessidade imediata, idêntica à existência do homem, mas uma necessidade mediada pela consciência de si do homem e pela atividade do pensar.” In: FEUERBACH, Ludwig. *Manifestes Philosophiques*. Trad. de L. Althusser. Paris, PUF, 1960, p. 74, 75 e 78. A idéia de Deus vem suprir uma necessidade humana de regular sua conduta. Os atributos divinos são projeções humanas deslocadas, são ideais a serem atingidos pelos próprios humanos.

⁶¹ KANT, I. *KrV*, A XI

⁶² KANT, I. *über die Metaphysik*, p. 347

homem, e não o contrário. “O homem, mesmo o melhor, deve esperar sua felicidade não da justiça divina, mas unicamente de seu próprio mérito.”⁶³

Todas as criaturas livres não podem nada produzir a não ser por limitação, tanto na ordem da natureza e das ações físicas, como na ordem das ações morais. A sabedoria humana tem necessidade, para conhecer, do encadeamento de acordo com as leis da natureza, porém, no tocante às ações livres futuras ele tem de dispensar esta direção. Tais ações não podem seguir o esquema rígido das leis naturais ou dos dogmas teológicos, elas são lançadas no decorrer da história numa aposta, numa tentativa que busca alcançar o melhor. Qualquer tipo de rigidez compromete-lhe a essência e o objetivo, contudo é possível orientá-las através das diversas experiências acumuladas. Este é o lado pedagógico da história, dela retiramos o manancial educativo para guiar os humanos. O direito, por exemplo, serve-nos de signo histórico. Conquista coletiva, ele nos convence a reafirmar a esperança na espécie e nos autoriza pensar a tendência da espécie rumo ao melhor, sem que para tal recorramos às previsões. Substitui-se as profecias por uma afirmação da capacidade humana de resolver seus problemas, quando estes aparecem no transcorrer da trajetória da humanidade. Devemos rumar para o melhor. Mas, um dever sem poder é ingênuo e caricatural. O poder de decidir seu futuro, tem que pertencer ao homem, e só a ele. Ao contrário, a história seria apenas uma sequência de passos já predeterminados e a esperança, um sentimento desprovido de sentido. Progredir, na filosofia da história kantiana, permanece uma atividade propriamente humana.

A história não é regida por um poder tutelar, é a esperança que a governa. Em busca do seu aperfeiçoamento moral, os homens constroem o seu caminho sem a dura perspectiva das leis históricas. Em suas mãos encontram-se os destinos do grupo ao qual faz parte. A ausência de leis não significa que o homem não busque um direcionamento, um guia que possibilite amenizar as angústias de sua trajetória, ele recorre à razão prática. Face à mescla do bem e do mal em sua disposição, é imperioso buscar este norte que confira à luta pelo triunfo moral um sentido peremptório: este é o papel da providência. O interesse de Kant em sua

⁶³ KANT, *Teodizee*., AK VIII, p. 257-8

filosofia da história não é de mostrar a sua racionalidade imanente, mas determinar o sentido que a história pode ter para nós do ponto de vista dos fins da razão. Nós podemos esperar que o progresso será rumo ao melhor, porém não podemos sabê-lo. Por isso a esperança e a providência assumem um papel destacado na reflexão kantiana, elas viabilizam a não queda num niilismo profundo, num descrédito frente ao homem e o seu futuro. Elas são, para usar os termos de Ricoeur⁶⁴, aporéticas na filosofia de Kant devido às suas sutilezas e detalhes polêmicos, não por falta, mas por excesso de sentido.

A *Aufklärung* é o produto legítimo da esperança nos homens, em sua educação. A história caminha rumo ao *Esclarecimento* geral, idéia que se esvaziaria completamente sem a perspectiva da esperança como pedra-de-toque para se pensar o futuro de uma humanidade conhecedora de seu dever ético, educada e feliz. Antes de mais nada pensar com Kant a história é pensar segundo a esperança. Assim, a filosofia cumpre talvez um de seus objetivos: pensar o homem em busca da felicidade. E, quem sabe, reafirme a antiga assertiva: o único motivo que leva o homem a filosofar é o desejo de ser feliz.

⁶⁴ RICOEUR, Paul. Op. cit., p. 402

4. Esperança, o problema do mal e a Aufklärung.

O movimento da *Aufklärung* é marcado, em seu mecanismo compreensivo e de análise do mundo, pela forte presença de uma idéia de esperança. O sentido para a história é devedor de uma crença, na qual espera-se uma humanidade composta de homens autônomos, pensando por eles mesmos: o reino sempre crescente do pensamento e da prática movidos pela razão, fundado na postura crítica e no engajamento em favor do bem comum e do progresso. No entanto, uma mentalidade que acredite neste ideal não é espontânea, ela precisa ser formada. Sem dúvida, em vista deste ideal a "*Aufklärung* foi concebida como um movimento, um processo educativo, e foi assim, igualmente, que ela foi colocada em ação"⁶⁵

Não se vive uma época esclarecida. É imperioso apostar na educação dos homens, como parte do projeto que fortaleça a própria esperança, não permitindo, desta maneira, a transformação do ideal esclarecido em simples utopia. A reforma interior dos espíritos, que deve preceder e conduzir à felicidade universal, é, para os propósitos das *Luzes*, um objetivo fundamental. Ela é o mais importante meio, através do qual os homens se voltarão uns para os outros, se corrigirão e se orientarão mutuamente, até que assumam por completo sua destinação. A esperança esclarecida está calcada na educação: "Como procuraremos a perfeição, e em que basearemos nossas *esperanças*? Na educação, e em nada mais."⁶⁶ Mas, a educação escolar e doméstica são fracas, débeis e, em muitos casos, viciam as mentes. Como, então, os homens, impropriamente educados, chegarão às mudanças necessárias à sociedade? É fundamental, pensar mais amplo em termos educacionais e tornar a formação dos homens um problema, não só da casa e da escola, mas universal. Para tanto, é preciso pensar a educação pelos prismas moral

⁶⁵ VIERHAUS, R. *Zur historischen Deutung der Aufklärung: Probleme und Perspektiven*. In: Wolfenbuttel Studien zur Aufklärung, nº 4, 1977, p.47

⁶⁶ KANT, I. *Ethik.*, p. 409

e político: "Se a educação fosse organizada, de modo a bem desenvolver os talentos e formar um caráter moral, seus efeitos repercutiriam nos tronos dos príncipes, os quais poderiam ser educados por homens aptos para esta tarefa."⁶⁷ Kant está convencido, de que a reforma a ser implantada pela *Aufklärung*, deve fazer-se sentir na esfera política. Ele espera a mudança na maneira como os príncipes conduzem seus súditos: não se vê nenhum príncipe fazer algo para o aperfeiçoamento da humanidade, para a sua felicidade interior e seu valor. Eles, os governantes, precisam ser educados.

Se a educação é o elemento que ativa a história, que confere sentido à esperança num homem melhor, ela, para desempenhar esta tarefa, age em vista da transformação das consciências. O poder da educação é político. Só as mentes moralmente educadas estarão prontas para o exercício de seus reais deveres: a dignidade dos humanos em sua pessoa, e a estima à humanidade na pessoa do outro. O amor à humanidade e o respeito ao próximo, levam a uma base social e política diferenciada. Um governante não pode agir sozinho. Todos os membros do Estado devem também ser bem formados, para que este possa edificar-se de maneira consistente. Aí está um intento requisitando tempo e espera: "Quando a natureza humana tiver atingido sua destinação e conseguir chegar ao estado mais perfeito possível para ela, isto será o Reino de Deus na Terra. A justiça e a equidade, a autoridade interior da consciência ante aquela dos poderes públicos, reinarão, por fim. Eis o objetivo final e o mais alto aperfeiçoamento, aos quais o gênero humano pode alcançar. Contudo, só na sequência de vários séculos pode-se esperar vê-los realizados."⁶⁸

O aprimoramento supremo da espécie não tem uma data conhecida. Nem, tampouco, sabe-se quando as luzes reinarão por completo na conduta dos humanos. Está-se longe das atitudes motivadas unicamente pelo respeito ao dever. No máximo, encontra-se ações conforme ao dever, espalhadas em casos exemplares da sociedade. Graças a elas, pode-se dizer: vive-se uma época de *Esclarecimento* (*Aufklärung*), mas não totalmente esclarecida (*aufgeklärt*). No

⁶⁷ Id. *ibid.*, p. 410

⁶⁸ Id. *ibid.*

convívio social reina ainda a aparência e a necessidade de "ensinar ao homem a ser escrupuloso em todas as coisas e a esforçar-se não só *em parecer*, mas *também em ser*."⁶⁹ Ainda estamos longe de uma ação movida apenas pelo sentimento de amor ao dever. Vivemos o tempo de uma hipocrisia necessária, que nos leva a ações conforme a lei. Elas, por sua vez, representam os indícios de que foi aberto à humanidade o caminho para sua perfeição, no qual ela pode lançar-se livremente a trabalhar e tornar, progressivamente, menores os obstáculos à saída definitiva da menoridade. O horizonte rumo ao qual ela se dirige, é a comunidade moral. O grande agente deste processo é a educação. Ela é a responsável por se deixar, aos poucos, o recurso desesperado da dissimulação⁷⁰, passando-se, desta forma, o estado apenas civilizado, para o da obediência moral: "Nós vivemos numa época de disciplina, cultura e civilização, mas não estamos ainda numa época de moralização", constata Kant.

Agindo com a devida correção, é justo ao homem de bem esperar fazer parte de um mundo mais feliz. Componente do soberano bem de um mundo, onde é preciso situar-se de acordo com os preceitos da razão, a felicidade é exatamente proporcional à moralidade dos seres racionais. Mas, esta esperança tem um fundamento na realidade, ou não passa de uma alucinação? De acordo com Yovel, a esta pergunta, que diz respeito à consciência subjetiva do homem e a construção lógica do sistema, Kant não responde baseado na sua teoria do soberano bem, mas, na divindade. A função do postulado da *existência de Deus*, é fornecer a esta esperança um fundamento (*Grund*) dentro da própria estrutura da realidade e transformá-la, de uma esperança alucinada, em esperança racional (ou bem fundamentada).⁷¹ É certo, Deus aparece como uma garantia prática para a esperança. Mas, na condição de postulado, isto é, de uma hipótese necessária, Deus transforma-se em "adição prática"⁷², destituída de realidade objetiva e com relações tênues e complexas, portanto, com a "estrutura da realidade". A divindade

⁶⁹ KANT, I. *Über Pädagogik*, p. 499; Trad., p. 150. Kant inspira-se na crítica ética de Rousseau à distinção entre *parecer ser* e *ser*. A este respeito, consultar PHILONENKO, A. . note 162 de sa traduction: KANT, I. *Réflexions sur l'Éducation*. Paris, Vrin, 1987.

⁷⁰ Cf. Id *ibid.*, p.486; Trad., p. 133

⁷¹ YOVEL, Yirmiyahu. Op. cit., p. 54

⁷² KANT, I. *KrV*, B 617

é garantia, porquanto é produto da liberdade humana. No fundo, as leis que provêm daquela onipotência, só devem ser obedecidas porque nos sentimos, através do ato livre, propensos a realizá-las: "Por mais longe que a razão prática tenha o direito de nos conduzir, não consideramos as ações obrigatórias por serem mandamentos de Deus; pelo contrário, considerá-las-emos mandamentos divinos porque nos sentimos interiormente obrigados a elas. Estudaremos a liberdade subordinada à unidade final segundo princípios da razão, e apenas acreditaremos conformar-nos com a vontade divina quando consideramos santa a lei moral que a razão nos ensina com base na natureza das próprias ações e somente acreditarmos servi-la, promovendo o bem no mundo em nós e nos outros."⁷³

Como apoio criado pelo homem para enfrentar os obstáculos, Deus só ganha real sentido para a *esperança*, num espírito livre, autônomo. Uma consciência esclarecida, não busca fora de si um fundamento para o que lhe acontece, sob pena de incorrer no dogmatismo, e na conseqüente negação da liberdade. Numa filosofia contrária a todo comando estrangeiro, não é possível uma *esperança* sob bases dogmáticas. Neste sentido, a *esperança*, fora do obscurecimento, convoca a educação moral dos homens para lhe garantir o sucesso. Se a crítica da razão transforma Deus em um postulado, a educação divulga-o como tal.

O homem deve ser educado, de um tal modo, que nele se desenvolva os sentimentos e as disposições adequados à virtude, preparando-o, assim, para a liberdade. Durante este processo, muitas instruções preparatórias são necessárias, inclusive todo um trabalho sobre a idéia de Deus como requisito moral.⁷⁴ O produto final desta formação é, através do desenvolvimento de suas faculdades, preparar o homem para a autonomia e para a dignidade: "Claro está, não se pode negar que, para trazer à senda do bem moral uma mente (*Gemüt*) ainda deseducada (*ungebildetes*) ou mesmo embrutecida (*verwildertes*), precisa-se de *algumas instruções preparatórias* a fim de atraí-la pela sua própria vantagem ou atemorizá-la mediante a ameaça de um dano. Mas, logo que este mecanismo, esta andadeira,

⁷³ Id. *ibid.*, B 847

⁷⁴ Cf. KANT, I. *Über Pädagogik.*, p. 493-96; Trad., p. 142-46.

teve apenas algum efeito, importa absolutamente fornecer à alma o puro princípio moral de determinação que, não só por ser o único que funda um caráter (maneira de pensar prática consequente, segundo máximas imutáveis), mas também por ensinar o homem a *sentir a sua própria dignidade*, proporciona à mente (*Gemüt*) uma força, para ela mesma inesperada, a fim de se arrancar a todo apego sensível, na medida em que ele quer tornar-se dominante, e encontrar na *independência* da sua natureza inteligível e na grandeza de alma, a que se vê destinada, uma rica compensação pelo sacrifício a ela infligido.”⁷⁵ Entre as lições introdutórias, destinadas à formação moral do homem, está a de um ser supremo. Mas, esta “andadeira”, por sua própria natureza, desempenha papel propedêutico na busca da independência e da dignidade, devendo ser dispensada pela mente esclarecida como fonte impulsionadora da moral e da história, após o estágio preliminar.

É algo entusiasmante (*Es ist entzuckend*), diz Kant, pensar que a natureza humana será sempre aprimorada pela educação, e que, pode-se chegar a atribuir a esta última uma forma conveniente à humanidade. Isto nos abre uma perspectiva para uma futura espécie mais feliz.⁷⁶ Tornar os homens felizes, sem torná-los morais e educados, parece impossível na filosofia kantiana do progresso. A educação e a moral, associadas, garantem que a felicidade individual não se desvie das perspectivas universais da espécie: “os homens devem se regozijar no bem universal, mesmo se este não é vantajoso para sua pátria ou para eles mesmos.”⁷⁷ Mas, é importante assinalar: a educação do gênero humano não pode evitar determinados desvios lastimosos, a guerra, por exemplo. Ela representa um “fato possível”⁷⁸, do qual podem ser extraídos elementos que, pedagogicamente, alertam para a quota a pagar pela existência das inclinações no homem. Desta maneira, “as criaturas racionais, no desenvolvimento permanente de sua cultura, oferecem ao

⁷⁵ KANT, I. *KpV*: Metodologia. Trad., p. 172. Tradução modificada e grifos meus.

⁷⁶ KANT, I. *Über Pädagogik*, p.444; Trad., p. 74 -5

⁷⁷ Id. *ibid.*, p. 499; Trad., p.151

⁷⁸ “(...) no patamar de cultura, ao qual chegou o gênero humano, a guerra é ainda um meio indispensável para o aperfeiçoamento. Somente ao término (Deus sabe quando) desta cultura, uma paz perpétua nos será salutar (*heilsam*), ela virá a partir deste fato possível.” In: KANT, I. *Anfang*, p.121.

gênero humano, pelos séculos vindouros, a perspectiva sem ambiguidade de um estado feliz, de onde jamais se decai.”⁷⁹

Esperar pela realização uma comunidade moral, tem na educação poderoso auxiliar; mas, ela não é a panacéia da história. Há limites para o processo educativo. Só a esperança justifica sua permanência num ideal de aperfeiçoamento dos homens. Se, por um lado, a educação fornece à esperança a base contra seu resvalar na utopia; por outro, a esperança garante à primeira o estímulo crescente, dentro de um plano difícil e, muitas vezes, claudicante em seus objetivos. O otimismo exagerado frente à educação, esbarra no problema do mal.

O problema do mal radical coloca uma das questões mais importantes da filosofia da história: como se dá a passagem do indivíduo à consciência coletiva em busca do melhor? Um dos caminhos para tal, poderia ser a educação: “o homem só pode tornar-se homem pela educação” ; “a educação é o grande segredo da perfeição da natureza humana.”⁸⁰ Entretanto, estas afirmações colidem diretamente com outras: “o problema da educação moral para a nossa espécie, permanece sem desfecho pela qualidade mesmo do princípio e não somente por um motivo de gradação; pois, um pendor inato ao mal na espécie, pode ser reprimido pela razão humana universal, em todo caso, freiado, mas jamais extirpado.”⁸¹ Como formar e transformar “uma madeira tão torta (*krumm*), da qual é feito o homem?”⁸² Como orientar uma história que já começa de forma *retorcida*? Ora, “(...) a história da *liberdade* começa pelo Mal, pois ela é *obra do homem*.”⁸³ Inevitavelmente, a dificuldade em compatibilizar os objetivos e anseios do coletivo com a liberdade individual corrompida se impõe. Nem mesmo o direito pode suprimir este defeito de origem: o impasse é moral e não jurídico.

O progresso humano é infinito. O mal representa, justamente, a necessidade de superação sempre crescente do homem em relação a si mesmo. A educação não pode solucionar o problema do mal, o máximo que ela pode fazer, é neutralizar

⁷⁹ KANT, I. *Anthrop.*, #87; Trad., p. 127

⁸⁰ KANT, *Über Pädagogik*. p. 443 444; Trad., p. 73, 74

⁸¹ Id. *ibid.*, 2ª parte: Caráter da Espécie, parte III: Trad., p. 165

⁸² KANT, I. *Idee*. 6ª Proposição. Sobre a utilização desta metáfora da madeira retorcida, remeter a PHILONENKO, A. “L’idée de progrès chez Kant.” In: *Études Kantiennes*. Paris, Vrin, 1982, p. 63 e segs. Neste trabalho, Philonenko mostra as procedências agostiniana e luterana do tropo.

seus efeitos, ou lhes conferir um papel positivo no desenvolvimento da cultura e da autonomia. A menoridade não só se relaciona com a ignorância, ela também possui ressonâncias morais. Desnecessário lembrar: a preguiça e a falta de coragem, duas espécies de “mal qualificado”⁸⁴, são responsáveis pelos homens menores. O trabalho de reforma da maneira de pensar é complexo e exige que a educação e a virtude não se separem. Só elas podem elevar o homem ao estado de ser moral: “(...) o homem torna-se um ser moral, só quando sua razão é capaz de chegar aos conceitos de dever e lei (...) Ele pode tornar-se moralmente bom apenas pela virtude, isto é, ao exercer um disciplinamento sobre si próprio.”⁸⁵ Mas, alcançar o estado de homem virtuoso, membro de um todo moral, é algo que sozinho ele não pode alcançar: instituir uma comunidade ética, “é uma obra, cuja execução”, portanto, “não se pode esperar dos homens, mas só do próprio Deus”. “Contudo, não é permitido ao homem estar inativo quanto a este negócio (*Geschäft*) e deixar que a providência atue, como se a cada qual fosse permitido perseguir somente o seu interesse moral privado, deixando a uma sabedoria superior o todo do interesse do gênero humano (segundo a sua determinação moral). *Pelo contrário, há de proceder como se tudo dele dependesse, e só sob esta condição pode esperar que uma sabedoria superior garantirá ao seu esforço bem intencionado a consumação.*”⁸⁶ Com efeito, o interesse moral privado não pode prevalecer num projeto rumo ao melhor. Se a Providência garante o esforço bem intencionado, cabe ao homem pô-lo em atividade. O ser humano é mau, mas isto não significa que o progresso seja uma impossibilidade. A existência do mal radical é um obstáculo para a história rumo ao melhor, mas não a transforma numa teodicéia: não existe uma realização do bem, graças ao mal, tampouco o progresso extirpará o mal, entendido como radical. Não é possível calcar a história humana em algo que a razão não pode alcançar, o mal não pode ser o fio condutor da história, ele é

⁸³ KANT, I. *Anfang*, P. 115

⁸⁴ KANT, I. *Tugendlehre.*, Introd. XVI; Trad., p.80

⁸⁵ KANT, I. *Über Pädagogik.*, p.492; Trad., 141

⁸⁶ KANT, I. *Religion*, p. 106-107 (grifos meus)

ininteligível.⁸⁷ O mal radical, antes de qualquer coisa, impede-nos de pensar um determinismo, seja ele natural ou teológico, para a história da liberdade.

Ou presenciamos um determinismo da natureza na condução da humanidade, e isto fere a liberdade. Ou assumimos o mal, de forma irremediável, no homem e o deixamos conduzir sua história. Como filosofia moral, a filosofia kantiana não poderia deixar de levar em conta a realidade do mal, como um dos maiores impedimentos para a liberdade. Como idéia reguladora, um plano da natureza nos oferece apenas uma orientação para entendermos o progresso. Tal projeto é coordenador. Não é possível sustentar a supremacia de um plano determinista (seja ele natural ou teológico), numa filosofia da história que é sinônimo de fé e liberdade. Na verdade, prevalece um elemento tensional entre uma idéia organizadora da espécie e o indivíduo livre.

Dessa tensão sobrevive a história: uma esperança impulsiona a espécie, sem negar a perversidade individual. O mal explode a todo instante na vida dos humanos e só uma *conversão*, isto é, “o restabelecimento da pureza do dever”⁸⁸, pode desviá-lo desta tendência maligna. Mas, como se dá este restabelecimento? Se a conversão quer dizer a adoção do móvel moral, e este móvel é único, então, ela só se viabiliza através de um ato também único: “Mas que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), isto é, virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsionador além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo no homem.”⁸⁹ Esta espécie de renascimento está fundado numa mudança do modo de pensar e na fundação de um caráter⁹⁰ Isto nos levaria, mais uma vez, a crer numa destacada importância da educação neste contexto, pois a ela cabe a

⁸⁷ Cf. KANT, I. *Theodizee*. p. 258; *Religion*. p.45

⁸⁸ KANT, I. *Religion*. p.52

⁸⁹ Id. *ibid.*, p.53

⁹⁰ Cf. id. *ibid.*, p.54

formação do caráter e o ensino do bem pensar⁹¹. Todavia, uma passagem da *Antropologia* freia, novamente, este raciocínio: “o homem que tem a consciência de ter um caráter em seu modo de pensar, não obtém este caráter da natureza. Ele deve tê-lo adquirido. Podemos admitir também que o ato fundador deste caráter, como num segundo nascimento, constitui uma promessa solene feita pelo homem a si próprio. Tal ato, e o instante no qual ele se produz, são como uma nova etapa, inesquecível para o homem. *Este vigor e esta firmeza em seus princípios não podem ser produzidos pouco a pouco pela educação, pelos exemplos ou pelo ensino*; mas, por uma espécie de explosão, resultante do desgosto provocado pelas frustrações do instinto.”⁹² Concluiremos destas e de outras afirmações contundentes, um abandono da esperança quando falamos da educação? Por certo não. Elas nos mostram que a educação continua sendo uma aposta na espécie, não há conversões em bloco. Converter-se é um trabalho íntimo. Se podemos ver no coletivo os progressos empreendidos pela educação, a conversão do indivíduo continua *incompreensível*⁹³: a revolução na mentalidade é um problema que pode ser assim expresso: é possível uma decisão sobre o passado? E como aqui a decisão tornaria nulo o passado, a pergunta seria: é possível refazer ou transformar o passado? Não se apresenta o passado como irreparável e insuprimível? Por mais que o homem modifique sua conduta e persevere na nova atitude, ele começou, de acordo com a linguagem da *Religião dentro dos Limites da Simples Razão*, pelo mal e nunca lhe será possível apagar esta dívida. O passado aparece como uma necessidade de fato, que é insuperável. Poderemos esperar um futuro novo e mesmo pensar em um começo radicalmente novo, mas o passado permanecerá para sempre um fato. Contudo, o problema para Kant não é este, pois o ato de liberdade situa-se no mundo numênico e aqui não se pode falar nem de passado nem de futuro. O ato de liberdade é ahistórico. E assim como não se podia compreender em si a escolha do mal, porque a própria liberdade escapa a essa compreensão, tampouco a restauração do móvel moral bom é acessível a essa

⁹¹ KANT, I. *Über Pädagogik*. p. 450 e 481; Trad., p. 83 e 84

⁹² KANT, I. *Anthrop.*. IIª Parte: item III; Trad., p. 141 (grifos meus)

⁹³ A interpretação a seguir deve-se a HERRERO, F. J. *Religion e Historia en Kant*. Loc. cit., p. 125

inteligibilidade. Quando a liberdade entra em jogo, não existe conhecimento teórico nem dela, nem de seus atos. A conversão também permanece *incompreensível*

A filosofia da história, porque leva em conta a educação moral, não quer encontrar grandes princípios para o progresso. Ela deseja apenas ser sincera e dizer o que o homem é, e o que poderá ser, sem tentar justificar o injustificável: "(...) a sinceridade será um dia elevada, sob o regime da liberdade de pensamento, a princípio geral da educação e do ensino (...) "⁹⁴ Em Kant, não se encontram grandes fórmulas pedagógicas, elas são substituídas pela comedida esperança na espécie educada. Não existem estas grandes diretrizes, porque elas não têm onde se apoiar. Também não há planos educacionais definitivos, como lembram os *Escritos Pedagógicos*: "nenhuma geração humana pode apresentar um plano acabado em matéria de educação"⁹⁵ Assim como a história, a educação não pode ser engessada em projetos estanques, pois ambas lidam com o homem livre e, portanto, trabalham no espaço do imprevisível. Por isto, Kant prefere educar moralmente o homem tendo em vista um ideal e não uma certeza absoluta: "É um nobre ideal (*Ideal*) que o projeto de uma teoria da educação, embora ainda não estejamos em condições de realizá-lo, não seja considerado prejudicial. Não se deve ter a Idéia (*Idee*) por quimérica e rejeitá-la como um devaneio, mesmo se obstáculos lhe impeçam a realização."⁹⁶ Uma idéia é um conceito de perfeição, ainda não encontrado na experiência: a idéia de uma república perfeita, governada em conformidade com as regras da justiça, por exemplo. Seria ela impossível, pelo fato de ainda não estar entre nós? É preciso, em primeiro lugar, a retidão desta idéia, para em seguida, ser considerada realizável, apesar de todos os obstáculos que a circundam: se todos mentissem, a franqueza seria, por isso, uma simples quimera? "A Idéia de uma educação que desenvolva todas as disposições naturais no homem é, por certo, digna de crédito."⁹⁷

⁹⁴ KANT, I. *Theodizee*: Observação Final. Aqui, sigo a tradução de P. Festugière. Paris, Vrin, 1972, p. 85

⁹⁵ KANT, I. *Über Pädagogik*, p.451; Trad., p.85

⁹⁶ Id. *ibid.*, p. 444; Trad., p. 75

⁹⁷ Id. *ibid.*, p. 445; Trad., p.75

À Guisa de Conclusão

Concluir um estudo sobre a esperança parece estranho. Tem-se a impressão que os estudos desta natureza não aceitam um ponto final. A própria filosofia da história kantiana não é conclusiva, nela prevalece hesitações, tensões. Kant, ao invés de propor teses definitivas e soluções verdadeiras para a trajetória humana, prefere trabalhá-la em seus aspectos ambíguos. Ele percebe que a história é ambígua, pois sempre fornece respostas diversas, conforme as circunstâncias e seus agentes. Com isto, suas análises também não escapam a esta ambiguidade. Com efeito, nelas o autor destaca a liberdade, atributo essencial aos humanos; inclusive a de vacilar frente as tarefas reclamadas pelo progresso. O mal nos homens é manifestação deste ato livre.

O que me é lícito esperar? Esta pergunta lança um desafio para a história: o de acabar com a sua ambiguidade. Se isto será possível não sabemos. Se o

indivíduo passará à consciência coletiva, é um problema, cuja a certeza da resolução não encontramos em Kant. Sua idéia de história e de educação, apenas ajudam a entender recuos e os avanços da humanidade. Só no progresso infinito nos é permitido esperar um desfecho. Em vista deste objetivo, o homem fornece para si mesmo idéias que o reconfortam e afastam o desespero: uma Providência garantirá, no fim, o meu esforço bem intencionado.

Quiçá, mais uma vez os caminhos da filosofia se cruzam com os da teologia. Talvez presenciemos o religioso maquilado de filósofo. Muito provável é encontrarmos uma teologia diluída na filosofia da história kantiana, uma teologia sublimada, apontada e discutida por muitos. Suas provas: os textos e subtextos. Quanto a estes últimos deixemo-los às interpretações livres. Mas, será que os textos são tão explícitos assim, a ponto de concluirmos a favor da teologia disfarçada? Ou são eles, antes de mais nada, incertos, não conclusivos, insinuando adesão, quando, na realidade fomentam dúvidas e críticas maquiladas? Kant trabalha, neste caso, com esboços, sem querer propor uma teoria para a história: ele não pretende passar por ciência, o que é apenas do domínio da crença. Não uma crença que afronta a razão pura, mas a que reconhece o seu estatuto na razão prática. Parece-nos que a supressão da certeza da filosofia da história não limita o pensamento, e nem faz de Kant um crente irrefletido.

Com efeito, o intuito desta tese não foi resolver a polêmica acima, porém mostrar os cuidados tomados por Kant, quando trata de assuntos nos quais as certezas apodíticas não contam. Pensar e apresentar um plano definitivo para a história moral dos homens acabaria com a esperança, pois estaríamos trabalhando com certezas e não com idéias: são elas que impulsionam a primeira. Não há prognósticos exatos no campo da moral. A cada momento o alvo está longe de nosso alcance e a única certeza se traduz no *caminho* rumo ao objetivo. Só assim a esperança permanece possível em cada consciência. Um projeto acabado para a história, poria fim a uma satisfação vivida, a saber, a da possibilidade de alcançar os fins propostos. A esperança sobrevive da ausência concreta de seu objeto e de sua busca incessante. É desta busca que se nutre a filosofia da história kantiana e, por isso mesmo, seja difícil concebê-la como mais integrada ao seu sistema.

Os escritos sobre a história nos mostram a esperança como sentimento que engrandece os homens ao invés de diminuí-los. A história é a seara do exercício deste crescimento, onde a humanidade busca educar-se em vista do melhor. Em Kant o vínculo entre história e educação é privilegiado: se por um lado a história nos mostra a impotência da educação para gerir determinados contextos, por outro, a educação é um elemento ativo que não permite que a esperança seja um elemento puramente passivo na história. O futuro pertence aos homens moralmente bons e educados para o exercício da cidadania. Um futuro aberto, no qual prevalece o homem livre, por isso mesmo um futuro cheio de riscos. Ele é também o lugar da liberdade ameaçada. O espaço onde a garantia moral é um alvo ainda a ser alcançado.

BIBLIOGRAFIA.

- AGOSTINHO. Confissões. Trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo, Nova Cultural, 1987 (Coleção "Os Pensadores").
- AGOSTINHO. Opera Omnia (Patrologiae Latinae). Paris, J-P Migne Éditeur, 1865.
- ALVES, Pedro M. S. *Do primado do prático à filosofia da história*. In: CARMO FERREIRA, M. I. e RIBEIRO, L. Religião, História e Razão: da Aufklärung ao Romantismo. Lisboa, Edições Colibri, 1994.
- BACON, F. Novum Organon. Trad. de José Aluísio Reis de Andrade. São Paulo, Abril Cultural, 1988 (Coleção "Os Pensadores").
- BARIDON, Michel. Lumières et Enlightenment. Faux Parallèle ou Vraie Dynamique du Moviment Philosophique? In: Dix-huitième Siècle, n ° 10, 1978.
- BATSCHA, Zwi. Materialen zu Kants Rechtsphilosophie. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
- BAUDIFFIER, Serge. Morelly Pedagogue. In: Dix-huitième Siècle, n ° 14, 1982.
- BAYLE. Projet d'un dictionnaire critique. Roterdã, 1692.
- BELAVAL, Y. Histoire de la Philosophie. Paris, Pléiade, 1973.
- BELAVAL, Yvon. Qu'est-ce que les Lumières? In: Dix-huitième Siècle, n ° 10, 1978.
- BELAVAL, Yvon. L'Aufklärung a Contre-Lumières. In: Archives de Philosophie, T. 42, Cahier 4, octobre-décembre, 1979.
- BOBBIO, Norberto. Direito e Estado no Pensamento de Emmanuel Kant. Trad. de Alfredo Fait. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1984.
- BOSSUET. Discours sur l'Histoire Universelle. Paris, Hachette, 1898.
- BOSSUET. Le Jeudi-Saint. Paris, Union Générale D'Éditions, 1963.

- BOSSUET. Oeuvres complètes de Bossuet. Paris, Lefèvre, 1836.
- BOSSUET. Oeuvres Oratoire. Ed. lebarq revue par Urbain et Levesque. Paris, Desclée et Cie., 1914-1926.
- BOSSUET. Oeuvres philosophique de Bossuet. Paris, Hachette, 1857.
- BOSSUET. Oraisons Funèbres. Paris, Eugène Belin, s.d.p.
- BOSSUET. Sermons Choisis. Paris, Librairie Garnier, 1922.
- BOSSUET. Sermons. Paris, Garnier, s.d.p.
- BOUREL, D. Moses Mendelssohn et l'Aufklärung. In: Dix-huitième Siècle, n°10, 1978.
- BRUCH, Jean-Louis. La Philosophie Religieuse de Kant. Paris, Aubier, 1968.
- BRUNDSCHWIG, Henri. Société et Romantisme en Prusse au XVIIIe. Siècle. Paris, Flammarion, 1973.
- BUTTS, Robert E. Kant and the Double Government Methodology. Supersensibility and Method in Kant's Philosophie of Science. Boston, D. Reidel Publishing Company, 1984.
- CAMPORESI, Piero. Hedonismo e Exotismo: A arte de viver na época das Luzes. Trad. de Gilson C. Cardoso de Souza. São Paulo, Editora da UNESP, 1996.
- CASSIRER, E. A Filosofia do Iluminismo. Trad. de Álvaro Cabral. Campinas, Editora da UNICAMP, 1992.
- CASTILHO, Monique. Kant et l'Avenir de la Culture. Paris, PUF, 1990.
- CASTILLO, Monique. Kant et l'avenir de la culture. Paris, PUF, 1990.
- CHARTIER, Pierre. Le Dix-huitième Siècle existe-t-il? In: Dix-huitième Siècle, n° 5, 1973.
- CHAUNU, Pierre. La Civilisation de l'Europe des Lumières. Paris, Arthaud, 1971.
- CILLERUELO, L. San Agustin, genio de Europa. San Agustin y Kant. In: Religion y Cultura, 1959.
- CONDILLAC. Cours d'Études pour l'Instruction du Prince de Parme. In: Oeuvres Philosophiques. Paris, PUF, 1947.

- CONDORCET. Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas, Editora da UNICAMP, 1993.
- CONDORCET. Oeuvres de Condorcet. Paris, Ed. O'Connor-Arago, 1847/49.
- CRAMPE-CASNABET, Michèle. Présentation de la Description physique de de la terre de Kant. In: Philosophie, n° 5, Ed. Minuit, 1985.
- CURTIUS, E. R. Literatura Européia e Idade Média Latina. Trad. de Teodoro Cabral. Rio de Janeiro, INL, 1957.
- D'ALEMBERT, Jean Le Rond. *Discours Préliminaire* In: Encyclopedie. Paris, Flammarion, 1986.
- D'ALEMBERT, Jean Le Rond. Essai sur les Éléments de Philosophie. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.
- DAGENS, J. Introduction au numéro 135 de la *Revue XVIIe. Siècle*, avril-juin, 1982.
- DAVID-MÉNARD, Monique. La Folie dans la Raison Pure: Kant lecteur de Swedenborg. Paris, Vrin, 1990.
- DAVID-MÉNARD, Monique. Kant ou la patience des limites. In: Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, n° 2, avril-juin, 1987.
- DE JAUCOURT. *Article Égalité Naturelle*. In: Encyclopedie. Paris, Flammarion, 1986.
- DELBOS, V. La Philosophie Pratique de Kant. Paris, PUF, 1969.
- DELON, Michel. "Homo sum..." un vers de Térence comme devise des Lumières. In: Dix-huitième Siècle, n° 16, 1984.
- DIDEROT. Oeuvres. Paris, Laffont, 1995.
- DUMARSAIS. *Article Philosophie*. In: Encyclopédie. New York, Pergamon Press, 1969. Réimpr. de l'ed. de Paris, Briasson, 1751-1776, 5 vols.
- DUPÂQUIER, J. Providence et Probabilité. In: Revue de Synthèse. n° 117, Janvier-mars, 1985.
- FERRARI, Jean. Les Sources Françaises de la Philosophie de Kant. Paris, Klincksieck, 1979.

- FERREYROLLES, Gérard. L'Influence de la Conception Augustinienne de l'Histoire au XVIIe. Siècle. In: XVIIe. Siècle, avril/juin, 1982, n ° 135.
- FERRY, Luc. Kant, Penseur de la Modernité. In: Magazine Littéraire, avril, 1993.
- FERRY, Luc. L'Homme-Dieu. Paris, Grasset, 1996.
- FERRY, Luc. Le sacré à visage humaine. In: Magazine Littéraire: 1966 - 1996 *la passion des idées*. Hors-Série, 1996.
- FESTUGIÈRE, Paul. Kant et le Probleme Religieux. Introduction à as traduction de KANT, I. Considérations sur l'Optimisme et d'autres textes. Paris, Vrin, 1967.
- FEUERBACH, Ludwig. Manifestes Philosophiques. Trad. de L. Althusser. Paris, PUF, 1960.
- FONTENELLE. Entretiens sur la pluralité des mondes. Oxford, Ed. R. Shackleton, Clarendon Press, 1955.
- FOUCAULT, Michel. Premier cours de l'année 1983: Was ist Aufklärung? In: Magazine Littéraire, n ° 207, 1984.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières? In: Magazine Littéraire, n° 309, avril, 1993.
- FRAISSE, Jean-Claude. Téléologie et Théologie selon Kant d'après la "Dissertation" de 1770 et la "Critique du Jugement". In: Revue de Métaphysique et de Morale, n ° 4, octobre-décembre, 1973.
- FRANCASTEL, P. (org.) Utopie et Institutions au XVIIIe. Siècle. Le Pragmatisme des Lumières. Paris, École Pratique de Hautes Études, 1963.
- GARRISSON, Janine. L'Homme Protestant. Paris, Éditions Complexe, 1986.
- GAUCHET, Marcel. Le Désenchantement du monde. Paris, Gallimard, 1985.
- GERNET, L. Antropología de la Grecia Antigua. Trad. de B. M. Carrillo. Madrid, Taurus, 1980.
- GOETHE, J. W. Zu brüderlichem Andenken Wielands (1813). In: Werke. Weimar, 1893.

- GOLDMANN, Lucien. La Communauté Humaine et l'Univers chez Kant. Paris, PUF, 1948.
- GOLDSTEIN, I. Die empiristische Geschichtsauffassung David Hume. Leipzig, 1903.
- GOUHIER, H. L'Histoire et la Philosophie. Paris, Vrin, 1952.
- GOUHIER, Henri. L'Anti-humanisme au XVIIIe. Siècle. Paris, Vrin, 1987.
- GOYARD-FABRE, Simone. La Philosophie du Droit de Kant. Paris, Vrin, 1996.
- GOYARD-FABRE, Simone. Les Lumières ont-elles préparé la Révolution? In: Cahier de Philosophie Politique et Juridique, n ° 16, 1989.
- GRAPPIN, P. L'Allemagne des Lumières: Périodiques, Correspondances, Témoignages. Paris, Didier-Érudition, 1982.
- GRELL, Chantal. L'Histoire, entre Érudition et Philosophie: étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières. Paris, PUF, 1993.
- GRIMAUD, L. Histoire de la liberté d'enseignement en France. Paris et Grenoble, 1944.
- GUSDORF, G. Dieu, la Nature, l'Homme au Siècle des Lumières. Paris, Payot, 1972.
- GUSDORF, G. L'Avènement des Sciences Humaines au Siècle des Lumières. Paris, Payot, 1973.
- GUSDORF, G. Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières. Paris Payot, 1971.
- GUSDORF, G. Naissance de la Conscience Romantique au Siècle des Lumières. Paris, Payot, 1976.
- GUSDORF, G. L'Europe Protestante au Siècle des Lumières. In: Dix-huitième Siècle, n ° 17, 1985.
- HABERMAS, J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- HAZARD, Paul. O Pensamento Europeu no Século XVIII. Trad. de Carlos Grifo Babo. Lisboa, Presença, 1974.
- HEGEL, G.W.F. Werke. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986.

- HEIDEGGER, Martin. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt, Klostermann, 1975.
- HELVETIUS. De l'Esprit. Verviers, Éditions Gérard & C^o, 1973.
- HELVETIUS. De l'Homme et de son Éducation. Paris, 1792.
- HENRIOT, Patrice. Considerations sur l'Otimisme. In: L'Enseignement Philosophique, n^o 1, Septembre-octobre, 1987.
- HENRIOT, Patrice. Considérations sur l'Optimisme. In: Enseignement Philosophique, n^o 1, septembre-octobre, 1987.
- HERDER, J. G. Herders Sämmtliche Werke. Weidmann, Berlim, 1881.
- HERRERO, F. J. Religion e Historia em Kant. Madrid, Gredos Editorial, 1975.
- HORACE. Oeuvres d'Horace. Amsterdam, 1727.
- HUME, D. A Treatise of Human Nature. London, At the Clarendon Oxford, 1985.
- HUME, D. An Enquiry Concerning Human Understanding. Chicago, William Benton Publisher, 1952.
- HUME, D. Ensaio Morais, Políticos e Literários. Trad. de João Paulo Monteiro e Armando M. D'Oliveira. São Paulo, Victor Civita, 1980 (Coleção "Os Pensadores").
- HUME, D. Essais Politiques. Traduction française anonyme publié à Londres, 1788. Reproduction: Paris, Vrin, 1972.
- HUSSERL, E. La Crise des Siences Européennes et la Phénoménologie Transcendental. Trad. de Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- KLEIN, Zívia. La Notion de Dignité Humaine dans la Pensée de Kant et de Pascal. Paris, Vrin, 1968.
- KLEMP, A. Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert. Göttingen/Francfort, 1960.
- KOSELLECK, R. Neuzeit. In: Vergangene Zukunft. Frankfurt am Main, 1979.

- LANDRY, Jean-Pierre et MORLIN, Isabelle. La Littérature Française du XVIIe. Siècle. Paris, Armand Colin, 1993.
- LEBRUN, Gérard. O Avesso da Dialética. Trad. de Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- LENOBLE, R. Histoire de l'Idée de Nature. Paris, Albin Michel, 1990.
- LÉON, Antoine. La Révolution Française et l'Éducation Thechnique. Paris, Société des Études Robespieristes, 1968.
- LINGUET, S.N.H. Histoire du Siècle d'Alexandre. Amsterdam, 1769.
- LOCKE, John. The Works of John Locke. Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1963.
- LOSURDO, Domenico. Autocensure et Compromis dans la Pensée Politique de Kant. Trad. de Jean-Michel Buée. Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993.
- LÖWITH, Karl. O Sentido da História. Trad. de Maria Georgina Segurado. Lisboa, Edições 70, 1991.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen et REICHARDI, Rolf. L'Écho de 1789 en Allemagne. In: Dix-huitième Siècle, n° 20, 1988.
- MARROU, H-I. Augustinus Magister. In: Études Augustiniennes, T. III, 1954.
- MAUZI, Robert. L'Idée du Bonheur dans la Littérature et la Pensée Françaises au XVIIIe. Siècle. Paris, Albin Michel, 1994.
- MENDELSSOHN, M. Über die Frage: Was heisst aufklären? In: KANT, I. Was ist Aufklärung? Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1985.
- MILARET, Gaston. et VIVAL, Jean. Histoire Mondial de l'Éducation. Paris, PUF, 1981.
- MONZANI, L. R. O Papel de Fontenelle na Constituição da Razão Iluminista. Estudo introdutório à edição brasileira de FONTENELLE. Diálogos sobre a Pluralidade dos Mundos. Trad. de Denise Bottmann. Campinas, Editora da UNICAMP, 1993.
- MORRELLY. Código da Natureza. Trad. de Denise Bottmann. Campinas, Editora da UNICAMP, 1994.

- MUGLIONI, Jean-Michel. La Philosophie de l'Histoire de Kant: qu'est-ce que l'homme? Paris, PUF, 1993.
- NAMBERT, Jean. *Avertissement à KANT, I. La Philosophie de l'Histoire.* Trad. de Stéphane Piobetta. Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
- ÖELMÜLLER, Wille. *Aufklärung.* In: Handbuch Philosophischer Grundbegriffe. München, Kösel Verlag, 1973.
- ÖELMÜLLER, Wille. Die unbefriedigte Aufklärung. Beitrag zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Frankfurt, 1968.
- PERELIMAN, C. et OLBRECHTS-TYTECA, L. Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976.
- PHILONENKO, A. . *Introduction à KANT, I. Qu' est-ce que s'orienter dans la pensée?* Paris, Vrin, 1972.
- PHILONENKO, A. . *Introduction à as traduction de KANT, I. Réflexions sur l'Éducation.* Paris, Vrin, 1987.
- PHILONENKO, A. . Études Kantiennes. Paris, Vrin, 1982.
- PINLOCHE, A. . La Réforme de l'Éducation en Allemagne au XVIIIe. Siècle. Paris, Colin, 1889.
- PLATON. Alcibiades. Édition Bilingue. Trad. de Maurice Croiset. Paris, "Les Belles Lettres", 1996.
- PLATON. Oeuvres. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1996.
- POMEAU, René. *Introduction.* VOLTAIRE. Essai sur les Moeurs. Paris, Garnier, 1963.
- PROUST, Françoise. *Introduction a as traduction de KANT, I. Vers la Paix Perpétuelle.* Paris, Flammarion, 1991.
- RAULET, Gérard. Aufklärung: les Lumières Allemandes. Paris, Flammarion, 1995.
- RAULET, Gérard. Kant: Histoire et Citoyenneté. Paris, PUF, 1996.
- RAULET, Gérard. L'Idée d'Éducation dans les Lumières Allemandes. In: Archives de Philosophie, 1979, n° 42.
- RAULET, Gérard. Us et abus des Lumières: Mendelssohn jugé par Kant. In: Études Philosophiques, 1978, n° 3.

- REBOUL, Olivier. Kant et le Problème du Mal. Montreal, Presses de l'Université de Montreal, 1971.
- REBOUL, Olivier. Kant et la Religion. In: Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, n ° 50, 1970
- RENAUD, J. La Littérature Française du XVIIIe. Siècle. Paris, Armand Colin, 1994.
- RENAUT, Alain. Kant aujourd'hui. Paris, Aubier, 1997.
- RICHTER, Jean-Paul. Werke. Hgg. Von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1935.
- RICOEUR, Paul. Le Conflit des Interprétations: essais d'Hermeneutique. Paris, Seuil, 1969.
- RIEM, A. Über Aufklärung. In: BATSCHA, Z. (editor) Aufklärung und Gedankenfreiheit. Funfzehn Anregungen. aus der Geschicht zu lernen. Frankfurt, Suhrkamp, 1977.
- ROSSI, Paolo. A Ciência e a Filosofia dos Modernos. Trad. de Álvaro Lorencini. São Paulo, Editora da UNESP, 1992.
- ROUSSEAU, J-J. Discours sur les sciences et les arts (1750). Paris, Pléiade.
- ROUSSEAU, J-J. Écrits Politiques. Paris, Le Livre de Poche, 1992.
- ROUSSEAU, J-J. Émile ou de l' Éducation. Paris, Gallimard, 1969.
- ROVIELLO, Anne-Marie. Kant et le Cristianisme. Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales, Université de Bruxelles, 1984.
- SANTOS, Edmilson Menezes. Considerações sobre alguns prismas de Educação e Trabalho em Kant e Marx. Unicamp, tese de mestrado, 1991.
- SCHOPENHAUER, A. Sämtliche Werke. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- SCUCCIMARRA, Luca. Kant e il diritto alla felicità. Roma, Editori Riuniti, 1997.
- SELLIER, Philippe. Pascal et saint Augustin. Paris, Albin Michel, 1995.
- SPITZ, Jean-Fabien. Le Empirisme et la nature humaine. In: Philosophie, n ° 5, Ed. Minit, 1985.

- STAROBINSKI, Jean. 1789: Les Emblèmes de la Raison. Paris, Flammarion, 1979.
- STAROBINSKI, Jean. A Invenção da Liberdade. Trad. de Fúlvio M. L. Moretto. São Paulo, Editora da UNESP, 1994.
- STAROBINSKI, Jean. Pouvoir et Lumières dans la "Flûte Enchantée". In: Dix-huitième Siècle, n° 10, 1978.
- SWAIN, Gladys. De Kant à Hegel: deux époques de la folie. In: Libre, n° 315, Paris, Payot, 1977.
- TACITE. Annales. Trad. de Pierre Wuilleumier. Paris, "Les Belles Lettres", 1978 (Edition bilingue).
- TACITE. Histoires. Trad. de Henri Goelzer. Paris, "Les Belles Lettres", 1938 (Edition Bilingue).
- TERSTEGGE, G. *Providence as "Idée-Maîtresse"*. In: The Works of Bossuet. Washington, 1948.
- THOMASIUS, Christian. Einleitung zu der Vernunft-Lehre. Olms, Hildesheim, 1968.
- TOCANNE, B. L'Idée de Nature en France dans le Seconde Moitié du XVIIe. Siècle. Paris, Klincksieck, 1978.
- VENTURI, Franco. Europe des Lumières: Recherches sur le 18e. Siècle. Paris, La Haya, 1971.
- VICENTI, Luc. Éducation et Liberté: Kant et Fichte. Paris, PUF, 1992.
- VICO, Giambattista. Opere. Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1953.
- VIERHAUS, R. Zur historischen Deutung der Aufklärung: Probleme und Perspektiven. In: Wolfenbüteler Studien zur Aufklärung, n° 4, 1977.
- VLACHOS, G. La Pensée Politique de Kant. Paris, PUF, 1962.
- VOLTAIRE. Candide. Paris, Pléiade, 1967.
- VOLTAIRE. Dictionnaire de la Pensée de Voltaire par lui même. Paris, Éditions Complexe, 1994.
- VOLTAIRE. Dictionnaire Philosophique. Paris, Garnier, 1954.
- VOLTAIRE. Éléments de la Philosophie de Newton. In: Oeuvres, vol. 22
- VOLTAIRE. Essai sur les Mœurs. Paris, Garnier, 1963.

- VOLTAIRE. Lettres Philosophiques. Paris, Gallimard, 1986.
- WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. Trad. de M. Irene de Q.F. Szmrecsányi e Tomás J.M.K. Szmrecsányi. São Paulo, Pioneira, 1987.
- WEBER, Max. Ensaio de Sociologia. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1971.
- WEBER, Max. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1973.
- WEBER, Max. Sociologie des Religions. Trad. de J-P Grossein. Paris, Gallimard, 1996.
- WEIL, Éric. Problèmes Kantienes. Paris, Vrin, 1982.
- WEYAND, K. Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung. In: Kant-Studien, Ergänzungshefte 85, Colonia, 1964.
- WIELAND, Ch. M. Ein paar Goldkörner aus Maculatur oder Sechs Antworten auf sechs Fragen. In: Der Teutsche Merkur vom Jahre 1789, vol. 66, april.
- WISSER, R. Anthropologie: Disziplin der Philosophie oder Kriterium für Philosophie. In: Kant-Studien, 78 Jahrgang, Heft 3, 1987.
- WYTRZENS, Gunther. *Sur la Sémantique de l'Aufklärung en Allemagne, en Autriche et dans les Pays Slaves non Russes*. In: FRANCASTEL, P. Utopie et Institutions au XVIIIe. Siècle. Le Pragmatisme des Lumières. Paris, École Pratique des Hautes Études, 1963.
- YOVEL, Yirmiyahu. Kant et la philosophie de l'histoire. Trad. de Jaqueline Lagrée. Paris, Klincksieck, 1989.
- ZÖLLNER, J. F. Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sanktionieren. In: Berlinische Monatsschrift, dezember, III, 1783.