

EM BUSCA DA MODERNIDADE POLÍTICA. HISTÓRIA E POLÍTICA EM KANT

*Urias Arantes
Estrasburgo — França*

Há novidade nos estudos kantianos, algo que vai além do trabalho, sempre indispensável, de eruditos e historiadores da filosofia. Tem-se a impressão de que os textos, certos textos kantianos em particular, mostram-se como portadores de um poder de questionamento capaz de exprimir a nossa inquietação e a nossa confusão. Podemos nos interrogar sobre as razões e o sentido dessa convergência. É o que tentarei fazer no presente trabalho.

Para falar da minha relação com Kant, isto é, do modo como se articulam para mim a reflexão sobre certos temas kantianos, e do esforço para compreender e formular um certo mal-estar, partirei de um movimento que parece organizar o pensamento de Kant nos textos menores de 1784 a 1786, particularmente desenvolvido na *Resposta à questão: que é o Esclarecimento?* Em seguida, apresentarei, muito rapidamente, uma espécie de hipótese geral de trabalho relativa à reflexão histórico-política de Kant. Finalmente, tentarei mostrar como proposições a serem demonstradas mais solidamente nutrem a exigência de interrogação sobre a atualidade. Em outras palavras, apresento aqui um programa de trabalho com suas lacunas e pretensões.

* * *

Lembremo-nos da passagem da 8ª proposição da *Idéia para uma história universal do ponto de vista cosmopolítico*, onde Kant situa o Esclarecimento com relação às “etapas” da história passada: ele constitui o presente e cumpre realizar a sua tarefa. O Esclarecimento é o que distingue o presente do passado, pois há o reconhecimento da liberdade universal de religião; mas o Esclarecimento é também a exigência de ampliar essa liberdade no âmbito político. Nesse fim de século, a emancipação religiosa mostra-se amplamente adquirida e já se anuncia a emancipação política. Em ambas, Kant desvela um desafio político: a matéria ou o lugar onde opera o Esclarecimento é a forma das relações entre os homens. Isto se explicitará claramente na *Resposta à questão: que é o Esclarecimento?*

Com efeito, esse texto se apresenta como o esforço para compreender e anunciar a tarefa do presente, assim como para definir o lugar e o papel do trabalho do pensamento no presente. Lidos em conjunto, a *Idéia* e a *Resposta* remetem um ao outro; a interrogação do presente, no que lhe é próprio, remete à história e a seu sentido, assim como o espetáculo da história põe a questão do sentido do presente. Entretanto, essa dupla remissão não parece constituir um círculo fechado; existe a abertura, a cisão insuperável da questão sobre a origem, testemunhada pelo enigmático texto das *Conjeturas sobre os incícios da história humana*.

Penso que esses três textos — a *Idéia*, a *Resposta*, e as *Conjeturas* — permitem captar um movimento da reflexão kantiana, organizado em torno da história e da política. Esse movimento representaria o esforço de Kant para pensar o Esclarecimento como um projeto de emancipação ao mesmo tempo mais radical e mais ambíguo do que o projeto proposto pelos *Esclarecidos* contemporâneos. É preciso, contudo, levar em consideração os outros escritos menores da época, especialmente as duas resenhas da obra de Herder e o *Que é orientar-se no pensamento?* Todavia, do ponto de vista da organização constitutiva do pensamento kantiano, é mais conveniente perguntar pelas relações entre a reflexão histórico-política e os dois grandes textos de filosofia prática da época: a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e a *Crítica da razão prática*. Esta via se impõe principalmente porque foi constantemente afirmado que a reflexão histórico-política kantiana desses anos seria um simples desenvolvimento suplementar da moral, operado nos escritos “populares”, o que reforçaria seu caráter acessório ou de simples concessão aos interesses da atualidade.

Em resumo: para melhor captar a especificidade e o alcance da reflexão kantiana entre 1784 e 1786 sobre a história e a política,

será preciso relacioná-la, de um lado, com os temas desenvolvidos pelos *Aufklärer* e seus críticos e, de outro, com as elaborações da filosofia prática. Assim, por exemplo, Mendelssohn e Herder podem aparecer como interlocutores privilegiados. Em oposição a eles, Kant demonstra uma nova sensibilidade pelo político enquanto dimensão constitutiva das relações entre os homens, uma dimensão onde se decide o “destino humano” na forma e pela forma das relações que aí se estabelecem. A relação com as elaborações dos textos maiores sobre a moral poderia ainda, por exemplo, escolher como fio condutor a complexa questão da liberdade. Não é evidente que se possa reduzir a um denominador comum a concepção da liberdade da *Crítica da razão pura*, a da *Crítica da razão prática* e a que se encontra nos textos de 1784 a 1786. Pode-se talvez supor que nos textos menores, a liberdade apareça como condição de possibilidade do político, mas ao mesmo tempo como a tarefa política por excelência enquanto forma das relações humanas. Liberdade negativa, como se diz, mas também liberdade como condição, liberdade constitutiva sem a qual a outra, a liberdade negativa, é insensata. Nessa perspectiva, a questão histórico-política da liberdade parece misturar-se com a da possibilidade de uma transformação radical na própria natureza das relações humanas, sendo que essa possibilidade lhes daria a dimensão política sem a qual não há história cosmopolítica. Provavelmente isso não basta para ler, nos textos menores de 1784 a 1786, a afirmação da *necessidade* histórica de uma revolução; mas é difícil não ver aí a possibilidade do acolhimento compreensivo, vale dizer, simpático, da revolução que teria lugar proximamente.

Para tentar mostrar a plausibilidade dessa proposição, retomo dois temas tratados na *Resposta*. O primeiro é o da caracterização do *Esclarecimento* como interrogação permanente, o segundo é o das relações entre os tutores e o poder.

Na *Resposta*, Kant levanta, na realidade, duas questões: que é o Esclarecimento? e: o século presente é esclarecido? Para responder à primeira, Kant destaca as relações entre os tutores — os que tomaram sobre si o exercício da vigilância e da condução da humanidade — e o poder do príncipe. A segunda questão refere-se à atualidade e, para respondê-la, Kant privilegia as relações entre o príncipe e os súditos. Essas relações são consideradas do ponto de vista dos limites que o príncipe estabelece ao seu próprio poder e os efeitos dessa limitação sobre a liberdade dos súditos. Ora, parece que esses dois aspectos devem ser distinguidos da seguinte maneira: a extensão da liberdade dos súditos não depende diretamente da liberdade que lhes é deixada

pelo príncipe. Pois uma vez concedida a liberdade aos súditos num certo domínio, segue-se uma extensão do seu exercício a outros domínios por uma espécie de impulso inerente ao exercício da liberdade. O que equivale a dizer — embora Kant não o diga — que não é propriamente a liberdade que é concedida, mas só a possibilidade do seu exercício, e que este tem uma lógica própria, independente da lógica do poder, por tolerante que ele seja. A liberdade não é uma propriedade do poder, que poderia conceder uma parte dela aos que não a possuem. Mas não se deve concluir daí que a liberdade, de algum modo, preexiste ao seu exercício e que o poder é sempre uma restrição da liberdade que, sem ele, já seria plenamente realizada. A questão parece ser bem mais complexa. Tentarei uma primeira formulação: a liberdade seria uma “possibilidade” cujo exercício, uma vez concedido, não dependeria mais da natureza ou dos limites da concessão; o exercício da liberdade instalaria uma lógica própria que implicaria a sua extensão e, por conseqüência, o confronto com obstáculos. A dificuldade dessa formulação é que a passagem da possibilidade ao exercício da liberdade se faz por algo — a concessão do príncipe que autolimita o seu poder — que não é da ordem da liberdade. Essa passagem é, pois, problemática. Voltaremos sobre isso. Sublinhemos, no momento, que é em nome dessa lógica que Kant reconhece os méritos de Frederico; é também ela que o leva a indicar o ponto cego e a ambigüidade do despotismo esclarecido.

O século presente é, então, o século de Frederico: este deu a seus súditos plena liberdade em matéria religiosa. O poder civil recusou-se a agir enquanto braço armado da Igreja. Frederico tornou possível o fim da submissão religiosa, o que não quer, absolutamente, dizer que os homens podem dispensar a direção de outro em questões de religião. Nesse fim de século XVIII, se a maioria religiosa não está adquirida, pelo menos predomina a tolerância; mais importante ainda, a liberdade que começa a se exercer em matéria religiosa é tal, que ela já transborda e afeta outros domínios. A emancipação religiosa cria um espaço ampliável de circulação de idéias, gerando uma nova forma de socialidade marcada pelo debate livre e público. A nova figura social, em princípio, não destrói a obediência e a submissão ao príncipe. Entretanto, contrariamente à figura do despotismo absoluto, a nova figura social é portadora de uma força de multiplicação.

Frederico, ademais, não recusou completamente, segundo Kant, as conseqüências da tolerância religiosa; ele reconheceu igualmente a liberdade do debate livre e público das questões

legislativas. Ele não deixou de garantir a obediência dos súditos graças a um exército poderoso e mantido com firmeza. Mostra-se assim o limite do poder esclarecido: ele estabelece uma cisão entre a palavra e a ação. A passagem de uma à outra não é vetada, mas apropriada pelo príncipe e reservada exclusivamente a ele. Cabe ao príncipe fazer a mediação entre a palavra e a ação. Sendo este o limite, é preciso tirar as conseqüências tanto para o exercício da palavra como para o do poder. Quanto à palavra, a limitação parece benéfica, pois não estando ligada nem ao dogma nem à ação, o livre pensamento pode estender-se e fortificar-se: ela sabe que não passará imediatamente à ação. Quanto ao exercício do poder, manifesta-se a ambigüidade do despotismo esclarecido: os fins do poder são preservados acima de tudo, como se os homens e mesmo as relações que eles estabelecem entre si, inclusive pelo exercício da palavra, não fossem mais que meios em vista dos fins do poder. Os fins do poder são preservados, quaisquer que sejam aquelas relações. Que os homens sejam para o poder como máquinas, isso equivale a dizer que o poder só reconhece neles uma substância diferentemente plasmada (como pensava La Mettrie): uma substância à qual o poder dá forma e sentido. Assim, sob Frederico, em primeiro lugar está o interesse do poder; garantido isso, os súditos podiam escolher efetivamente o caminho que eles quisessem para chegar ao céu. Frederico concebia a fronteira entre a palavra e a ação como algo completamente estanque: ele não exerceu o papel de mediador. O exercício da liberdade (mas também o do poder esclarecido que se assume plenamente como tal) exige essa mediação, a ser imposta, se preciso fosse, pela força. Frederico não compreendeu que o exercício da liberdade tende a dar aos homens outra dignidade: a de serem um fim para si próprios.

O segundo tema da *Resposta* que aqui nos interessa é o que diz respeito ao papel dos tutores no processo do Esclarecimento. Reencontraremos aqui a questão da passagem da "possibilidade" ao exercício da liberdade. Essa passagem é, com efeito, operada pelos tutores. É certo que eles buscam, amiúde, reforçar os laços de submissão que sustentam a *Unmundigkeit* (termo que prefiro não traduzir para melhor indicar seu sentido, ao mesmo tempo, jurídico e teológico); mas isso não é surpreendente na medida em que os tutores são investidos nas suas funções pelo príncipe e/ou pelos preconceitos da massa. O príncipe os estabelece em vista da realização dos fins do poder, enquanto a massa tem em vista ser confirmada no seu laxismo e na sua preguiça. De todos modos, os tutores ocupam uma posição intermediária, pois não se identificam nem com o príncipe, nem

com a massa. Na realidade, eles exercem o ministério da palavra, o que parece tornar inevitável a emancipação de alguns dentre eles. É então que esses tutores, compreendendo diferentemente a missão para a qual foram investidos, dão à massa privada de pensamento o exemplo de uma independência com relação ao poder e com relação à própria massa; esse exemplo desperta a vocação de cada um a pensar por si próprio e a falar em nome de si mesmo. Eis como se constitui o espaço de livre circulação da palavra.

Esse processo comporta o perigo de uma simples substituição dos antigos por novos senhores, através de uma revolução. Se isso acontece, os tutores dão provas de ignorar não só a sua posição de intermediários, mas também a natureza do processo, por eles engendrado, de constituição de um espaço que, por ser comum, não deixa de ser diferenciado. Em poucas palavras, os tutores revolucionários ignoram que o papel do tutor emancipado — o que deve respeitar o príncipe esclarecido — é de multiplicar, expandir e diferenciar o uso da palavra e o trabalho do pensamento. A emancipação seria assim, não tanto uma questão de conteúdo (esta é a ilusão dos tutores não esclarecidos), mas de forma: é emancipada a palavra que convida à circulação e à multiplicação da palavra.

Um correlato da preocupação que deve ter o tutor para não reproduzir o esquema da submissão é a famosa distinção entre o uso privado e o uso público da razão. Essa distinção significa, de fato, reconhecer ao príncipe seu poder exclusivo de mediação entre a palavra e a ação. É preciso igualmente reconhecer que a liberdade, à qual foi concedido o exercício da palavra enquanto membro da humanidade, liga-se de maneira indissolúvel ao que é examinado, ao que é submetido à prova da multiplicação da palavra, isto é, em última análise, ao próprio fundamento do poder do príncipe e do sistema de preconceitos da massa. Se essa liberdade é inofensiva é porque ela não impõe outros fins à comunidade. Ela não passa à ação. Todavia, é isso que ela não cessa de propor. Convém deixar aqui um lugar para a análise das ambigüidades próprias à posição e à palavra do tutor.

Sobre esta base conscientemente estreita, parece possível avançar uma hipótese geral de interpretação dos *escritos menores* do período de 1784 a 1786: eles formulariam as dimensões essenciais do projeto kantiano do Esclarecimento. Essas dimensões têm em comum um nó histórico-político que, nos anos pré-revolucionários, seria irredutível tanto à moral como ao Esclarecimento. O

nó histórico-político do projeto kantiano consiste no reconhecimento e na importância dados por Kant à constituição de um espaço de livre circulação da palavra, onde são examinados permanentemente os fundamentos do poder, da lei, das relações entre os homens, da palavra, etc. Assim Kant é levado a reconhecer como constitutiva da nova forma das relações entre os homens a possibilidade da sua transformação radical, assim como a ilusão que tal possibilidade pode alimentar. O histórico-político não abarca completamente a oposição natureza-liberdade; esta, ademais, parece não corresponder plenamente ao que orienta a reflexão histórico-política. Entre os dois insinuam-se as marcas visíveis, embora sutis, de uma nova sensibilidade ao político projetando-se nas novas figuras da socialidade. Kant não seria, naqueles anos, um revolucionário no sentido de 1789, mas os *escritos menores* testemunham uma capacidade de acolher com simpatia, até mesmo com entusiasmo, o evento revolucionário.

Se esta hipótese se sustenta, pode-se perguntar pelo que se tornará o projeto do Esclarecimento quando for submetido à prova do evento. As conseqüências dessa prova podem, provavelmente, ser lidas na série de escritos de 1793 a 1798. A hipótese relativa a esses textos é muito mais fraca, na medida em que a própria obra de Kant parece ter sofrido uma nova virada com a *Crítica da faculdade de julgar* (1790). Tenho a impressão, numa primeira aproximação desses textos, que o político, de algum modo, se sobrepõe ao histórico, e isso exige uma nova compreensão das suas relações. Parece que o nó histórico-político, as relações de remissão da atualidade ao passado e ao futuro se condensaram numa trama insondável, grávida de uma potencialidade infinita de multiplicação. É, talvez, por isso que se pode captar melhor a questão da *República* em Kant. Haveria uma espécie de nova *urgência* de pensar o transbordamento, o que não tem fronteira nem limite. Os grandes textos do período, a *Religião* (1793) e a *Metafísica dos costumes* (1797), podem ser interrogados a partir dessa perspectiva. A questão maior das relações se põe, entretanto, relativamente à terceira crítica se, contudo, é legítimo considerá-la como a "revolução" kantiana na ordem do pensamento.

Em resumo, a reflexão histórico-política em Kant parece, antes de tudo, reconhecer a exigência presente de constituição de um espaço público de livre circulação da palavra, e afirmar que a sua realização refere-se, essencialmente, à forma das relações entre os homens. Pode-se falar aqui do *projeto* político moderno num dos seus traços constitutivos. Em seguida, Kant parece reconhecer a natureza ambígua e incontrolável desse espaço que

não cessa de se multiplicar. Não é tão certo que ainda se possa falar aqui de um *projeto*; mas pode-se reconhecer aí uma faceta da socialidade moderna e, talvez, exatamente aquela que desde o início ameaça, a partir de dentro, o projeto político moderno.

Para concluir esta breve exposição, gostaria de fazer duas observações sobre o que significa para mim a compreensão de alguns dos traços constitutivos do projeto político moderno.

A primeira é que prefiro falar de *projeto* político moderno em vista de destacar uma dualidade própria da modernidade, a saber, o fato de ela ser pensada como algo que está em vias de realização, como atualidade do presente, mas também como uma tarefa a ser cumprida. Ademais, esta é a razão pela qual o histórico desempenha nela um papel essencial. Isso significa que considerar a modernidade como algo realizado ou a realizar já é tomar certa distância dela. Se queremos compreender sua natureza, seu sentido e suas ambigüidades, convém considerá-la como um “projeto de realidade”, isto é, sem reduzi-la ao realizado, mas tampouco sem reduzi-la ao que teria podido realizar-se. Um “projeto de realidade” encontra-se, de algum modo, entre os dois pólos, ele é o pensamento do que se mostra incontornável e um esforço de ligá-lo ao que deve ser. Se podemos falar de um “projeto de realidade” em Kant — projeto do Esclarecimento e também, num sentido a ser precisado, projeto republicano — trata-se, essencialmente, de um projeto político. Pois mesmo que a hipótese de uma virada na reflexão histórico-política de Kant se mostre legítima, permanece que é o espaço entre os homens, nas suas relações, que se decide o que os *Aufklärer* chamavam de “destino do homem”. Não estou certo de que o projeto político moderno possa ser lido integralmente nos avatares da reflexão kantiana, mas o que se pode encontrar nele parece-me suficientemente rico e provocador para servir de fio condutor à necessidade de pensar a atualidade.

Minha segunda observação refere-se à atualidade que é, para mim, dupla; ou melhor, uma atualidade que tem duas faces inseparáveis, cuja coexistência é problemática. Há, em primeiro lugar, a atualidade das sociedades européias onde, de um lado, a modernidade parece amplamente adquirida e onde, de outro, as ambigüidades, isto é, o impensado do projeto moderno se manifesta incessantemente há dois séculos. É diante desses dois séculos transcorridos que se põe o problema do esgotamento do “projeto” moderno, da sua perversão ou da sua capacidade de se pôr em questão sem, contudo, negar-se. É claro que a eman-

cipação crescente acompanha *pari passu* novas formas de opressão, e que a intenção cosmopolítica é acompanhada da manifestação das forças mais retrógradas; a extensão crescente do jurídico não parece suscitar — longe disso! — o enraizamento mais estável do ético, mas surtos de febre religiosa e comunitária; o bem-estar material partilhado não é seguido de uma preocupação social maior ou de uma ampliação da solidariedade, mas reforça a lógica delirante da acumulação e do prazer solitário. Isso para não falar da crescente impotência de cada um diante das grandes e pequenas decisões que nos concernem diretamente. Diante do espetáculo da história, Kant falava do sentimento da *Unwillen*; nós podemos falar, evocando o título de um famoso romance, do inverno de nossa desesperança. Não poderíamos atribuir nossas glórias e misérias aos ideais do século XVIII, mas a interrogação destes pode ainda nos conduzir ao coração daquelas.

Além disso, há ainda essas sociedades que não deixam de sonhar com seu acesso à modernidade há pelo menos dois séculos. Isto se chama “desejo de modernização”, segundo Octávio Paz. Contudo, muito amiúde, a questão sobre o que é a modernidade jamais se pôs, como se a imagem oferecida pelas sociedades modernas tornasse ociosa a questão. O resultado mais freqüente é a caricatura, a imitação de má qualidade dos aspectos mais exteriores da imagem dada, imitação que, nos imitadores, desempenhará um papel decorativo. Quando essas sociedades são antigas colônias, a questão ganha outra dimensão, pois o desejo de modernidade conduz, na maioria dos casos, à negação das raízes não-européias diante da imagem fátua da modernidade de aparência. Os intelectuais e os grupos dirigentes entregam-se a uma espécie de fuga para o futuro, para melhor se distinguir da massa primitiva e miserável que os rodeia (e ameaça). Todo questionamento é, por princípio, falsificado pela recusa da posição intermediária, e não é surpreendente que os intelectuais tentem, direta ou indiretamente, se apropriar do poder político. Se é verdade que a sua crítica das ditaduras tem efeito real, é igualmente verdade que permanece intocada (e intocável) a questão da exclusão da massa. Hoje fala-se muito dos governantes tecnocratas da América Latina, sem levar suficientemente em conta que eles são, em parte, o resultado da oposição à ditadura militar empreendida pelos intelectuais e pela Igreja Católica. Em todo caso, todos os que podem manifestar sua vontade querem a modernização, e sob a mesma forma. As respostas parecem já estar dadas. Mas quem levantará as questões?

Não sei se um olhar alimentado por estes sentimentos e angústias pode desvelar aspectos, de outro modo invisíveis, da atua-

lidade européia. Ouvindo alguns intelectuais dos que antes se chamavam países do Leste, sinto-me um pouco perplexo diante da sua preocupação com uma revolução moral (que não deve ser confundida com uma revolução moralista). Há neles, certamente, um fermento crítico com relação à Europa ocidental, mas não uma recusa da história européia à qual eles apelam de um modo que se tornou estranho na Europa. Há neles, também, o sentimento de terem estado separados dessa história e da idéia que ela se deu de si mesma; há, por conseqüência, a reivindicação de um pertencimento. Por outro lado, as antigas colônias jamais foram separadas dessa história, mas só podem vivê-la como parte de uma coisa, como perda da identidade e, ao mesmo tempo, como desejo de pleno acesso à modernidade prometida por essa história. Que é que isso quer dizer a sociedades que já estão a ponto de cantar o réquiem da sua modernidade? Não sei a resposta; não sei nem mesmo se esta é a verdadeira questão. Fica, contudo, a necessidade de buscar uma e outra, vale dizer, a necessidade de manter juntos a reflexão e o projeto de realidade.

(Tradução do francês por Marcelo Perine)

Enderço do autor:
4, rue de Stockholm
67000 — Estrasburgo — França