



Prisma Jurídico
ISSN: 1677-4760
prismajuridico@uninove.br
Universidade Nove de Julho
Brasil

Leone, Carlos

Uma aproximação de Kant à sociedade civil: o discurso crítico

Prisma Jurídico, vol. 8, núm. 1, enero-junio, 2009, pp. 77-96

Universidade Nove de Julho

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93412810005>

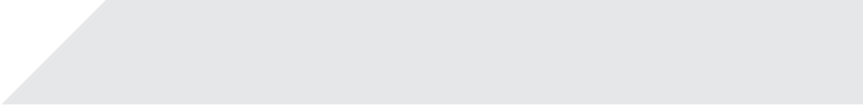
- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Uma aproximação de Kant à sociedade civil: o discurso crítico

Carlos Leone

Doutor em História e Teoria das Ideias – Universidade Nova de Lisboa
Pesquisador do Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa
Lisboa [Portugal]
ce.leone@gmail.com

▼ Neste artigo, analisam-se, de acordo com a filosofia iluminista de Kant, as teses sobre o exercício do uso público da razão e a ilustração do público e sobre o problema da constituição do espaço público que a Sociedade Civil criara em face do Estado absolutista, orientado, na Revolução Francesa, para um sentido universalista. O pensamento de Kant relaciona-se com a revolução que o discurso crítico moderno sofre nesse período histórico do crepúsculo das Luzes, mais especificamente no tocante à cisão entre o discurso crítico geral e os diversos registos críticos especializados, que será consumada no Romantismo.

Palavras-chave: Discurso crítico. Iluminismo. Kant.

1 Introdução

Este artigo reformula o capítulo 12 da nossa tese auxiliar da dissertação de doutoramento em História das Ideias, publicada em Portugal na Imprensa Nacional – Casa da Moeda (LEONE, 2005).

A concepção kantiana de progresso radica numa Filosofia da História pensada em termos de Direito (cosmopolita), que não pode ser aqui analisada especificamente, sob o risco de destruir qualquer equilíbrio, ainda que precário, nesta exposição do discurso crítico kantiano em sua relação com as dimensões filosóficas da História, Direito e Política na modernidade.

Dito isso, interessa-nos o papel de Kant como autor maior do discurso crítico na Europa moderna, pensando sua função e sua evolução histórica. Quanto a esse tema, há efectivamente textos de Kant que merecem comentário ainda por fazer. Este artigo não se centrará nas três grandes obras do chamado “período crítico”, ainda que sejam logicamente importantes¹ (as três Críticas que celebrizam Kant, integram-no mais na História da Filosofia do que na do discurso crítico como aqui o estudamos). Nessa relação com o discurso crítico europeu em que se integra, e não tanto com as outras dimensões de sua obra, o contributo de Kant não só se distingue do tema do progresso (tomado em si mesmo, enquanto programa histórico do discurso crítico), mas adquire, além disso, uma dimensão de síntese e de perspectiva excepcionais, sobretudo se repararmos na aparente modéstia dos pequenos ensaios em que surge. Essa dimensão alicerça-se na função mediadora que marca o discurso crítico europeu (desde Shaftesbury, pelo menos), e este ponto é, aliás, também referido por um especialista como Viriato Soromenho-Marques, ao escrever sobre a relação crítica de Kant com Rousseau a propósito da questão da Filosofia da História:

Nessa medida, podemos afirmar que a leitura kantiana de Rousseau permanece consideravelmente estável, trazendo o período crítico, não uma metamorfose ao nível do conteúdo, mas

um esclarecimento no plano formal das mediações. Para um pensamento que, como o de Kant, sempre colocou o acento tónico na dimensão formal, esta subtil alteração torna-se num facto de primeira grandeza. O amadurecimento da leitura de Rousseau coincide com o amadurecimento da própria concepção que o filósofo de Königsberg desenvolve da história da humanidade como um todo. Será em torno das mediações que veremos Kant, por via do diálogo com Rousseau, aproximar-se de uma teoria dialéctica da história, i.e., a identificação de um conflito motor cujo sentido e desenlace só a razão crítica pode decidir. (SOROMENHO-MARQUES, 1999, p. 342).

2 Kant no crepúsculo das Luzes

Bem entendido, as mediações da Filosofia da História não se identificam mais com as do discurso crítico, mas tanto o Direito cosmopolita quanto as liberdades modernas remetem para uma esfera comum, com a qual, aliás, concluiremos, ao ler o Conselho da Justiça Federal (CFJ), a da cultura como carácter (e já não natureza) do Humano como espécie². Depois da constituição do público e do autor modernos, a cidadania plena no espaço público que a sociedade civil criara em face do Estado absolutista orienta-se para um universalismo que a Revolução Francesa (e a americana) consagra, mas que, ainda antes de 1789, Kant elaborara já em dois textos justamente famosos: *resposta à pergunta: o que são as Luzes?* (1784) e *Que significa orientar-se no pensamento?* (1786). Neles, num diálogo por vezes invulgarmente explícito com Frederico II, déspota iluminado por excelência, em face do qual Kant (como Diderot) foi um dos raros pensadores a guardar reservas, encontra-se a expressão definitiva da cultura iluminista, o seu canto do cisne. Apenas uma década depois “a” Revolução irá revelar a justeza das reservas de Kant ante a menorização do homem pelo déspota

iluminado, numa situação que só se resolverá com o fim da ideia iluminista de uma sociedade civil ilustrada segundo um modelo de cultura unificado. Esse fim, que, por conveniência se chama Romantismo, será também profundamente ligado a Kant e à terceira *Crítica*, mas está já fora do âmbito desse texto. Autor também aqui de charneira (considerando a influência diversa que exerceu sobre nomes como Herder, Hegel, Fichte, Friederich Schlegel ou mesmo Goethe), Kant serve-nos assim de ponto de reunião (síntese) das tendências cuja formação temos seguido até aqui e de perspectiva do mundo que a Revolução Francesa anunciava e que, durante o século XIX, se criará em definitivo – a contemporaneidade.

No “crepúsculo das Luzes”, o texto de 1784 inicia-se em tom rousseauiano, não tanto pelas considerações sobre o sexo fraco, por inteiro, nem mesmo pela forma invulgarmente narrativa que o texto adota, invulgar em Kant, mas sobretudo pelo estilo da prosa, invulgarmente mais legível do que é habitual no seu autor. No melhor momento do iluminismo europeu, em que o caso americano é motivo de discussão e esperança entre todos, em que o próprio monarca-modelo da Europa é maçom, Kant afirma que as Luzes “[...] são o sair do homem da menoridade de que ele próprio é responsável.” (KANT, 1984, p. 161). Já definitivamente ao contrário de Rousseau, Kant vê as Luzes, o progresso humano, não como o desenvolvimento natural de faculdades do indivíduo selvagem, mas, sim, como realização cultural, propriamente social, resultante de ter a coragem de decidir segundo o próprio entendimento, “[...] fora de uma decisão alheia.” (KANT, 1984, p. 161). Grandes obstáculos a isso são a preguiça e a cobardia, que geram no homem temores que o afastam do fim último por medo de problemas (quedas ou desvios) no percurso. Estamos na esfera prática da razão que Soromenho-Marques enfatiza:

O caminho de Voltaire constitui, de certo modo, uma antecipação e um resumo, expresso certamente num registo conceptual bastante diverso, da própria via seguida por Kant. Um resumo

comporta hiatos e omissões, sem no entanto deixar de apontar a direcção capital, o que neste caso significa a *delimitação e determinação aprofundada da esfera prática da razão*. (SOROMENHO-MARQUES 1999, p. 185, grifos do autor).

Nela, é difícil que os seres humanos, individualmente considerados, saiam da menoridade temerosa em que se encontram como que numa “segunda natureza” (KANT, 1984, p. 161). Kant explica aquilo que La Boétie já havia vislumbrado:

É que lhe tomou mesmo o gosto, e é verdadeiramente incapaz de se servir do seu próprio entendimento, porque nunca o experimentou. Dogmas e Fórmulas, os instrumentos mecânicos para um uso que a razão pede, ou antes um mau uso do que é um dom da natureza, são as grilhetas da sua permanente menoridade. E quem quer que se desembaraçasse dessas grilhetas teria dificuldade em saltar sobre um fosso, por mais estreito que fosse, em virtude da falta de hábito em mexer as pernas, em liberdade. Raros são, pois, os que conseguem libertar-se da menoridade, pelo cultivo do seu espírito e prosseguir, com passo firme, o seu caminho. (KANT, 1984, p. 161-162).

Há a possibilidade de o público se ilustrar a si próprio, isso é mesmo “[...] quase inevitável [...]” (p. 162), havendo liberdade. Por poucos que sejam os que pensam por si próprios, Kant confia no *trickle-down effect*. E em grande medida, muito mais ampla do que a esperada por Shaftesbury. “O que é de notar: É que se o público, que previamente esteve jungido pelos tutores, é instigado, convenientemente, por alguns deles que são incapazes de aceder às Luzes, isso pode, subsequentemente, compelir os próprios tutores a permanecer sob o jugo [...]” (KANT, 1984, p. 161). Estamos aqui no tema da persistência de modos pré-modernos de organização social

em plena modernidade. Esses resquícios pré-modernos, identificáveis nos preconceitos persistentes entre o público (por exemplo quanto ao sexo fraco), podem fazer abortar essa emancipação civil dos homens, donde “[...] um público só pode aceder às Luzes lentamente” (KANT, 1984, p. 162). Antecipando, como veremos, o jovem Fichte, Kant escreve:

Uma revolução pode pôr fim a um despotismo pessoal e opressivo, com foros de rapacidade e sede de poder, mas nunca estabelecerá uma verdadeira reforma, em termos de pensamento. Pelo contrário, novos preconceitos, como os que se substituem, servirão de arreata para segurar a grande massa ignara. (KANT, 1984, p. 162).

O combate racional aos preconceitos, velho mote do cosmopolitismo (Bayle, Montesquieu, Hume, Voltaire, Condorcet), conhece aqui um *tour-nant* teórico irreversível:

Para aceder às Luzes de que se fala, tudo quanto se precisa é *liberdade*. E, na verdade, a mais inofensiva das liberdades – liberdade para fazer *uso público* da razão de cada um, em todas as matérias. Mas eis que oiço argumentar de todos os lados. *Não argumentes!* O oficial diz: Não argumentes, manobra! O cobrador de impostos; Não argumentes, paga! O eclesiástico: não argumentes, crê. (KANT, 1984, p. 162, grifos do autor).

Kant evoca Frederico II como o único monarca que limita a liberdade, da única forma aceitável, no seu uso privado. A distinção contraria o emprego habitual dos termos uso público e privado. Enquanto uso público é o que um autor usa ao dirigir-se a seu público leitor (ledor, segundo a tradução), o privado é o que se faz em concreto, “[...] situado num posto civil determinado que lhe foi confiado.” (KANT, 1984, p. 162-163). Na prática, perante a obrigação

de pagar impostos injustos, por exemplo, usar da crítica racional para os contestar pode ser causa de males mais graves do que a simples sobrecarga fiscal (sedição, por exemplo), pelo que a crítica a tal ataque fiscal deve basear-se na obediência aos deveres fiscais particulares e desenvolver-se na esfera do uso público, isto é, como teoria geral e não como polémica casuística. No espírito, ressuma a espinosismo. No método, lembramo-nos de Shaftesbury; mas quanto aos objectivos calculados e pretendidos, o discurso crítico não é entendido como limitado a uma pequena sociedade de *gentlemen*; pelo contrário, progredirá, lentamente, por todo o corpo social.

Essa noção de progresso como destino da Humanidade é, aliás, explicitamente desenvolvida quando, após criticar as três pretensões censórias referidas antes, Kant refere o caso da Holanda, em que responsáveis religiosos juram manter inalterável um conjunto de doutrinas que tutelam toda a sociedade (cf. KANT, 1984). Caso “quase impossível” e, além disso, inaceitável, pois compromete as gerações futuras ao impedir o seu aperfeiçoamento:

Isso seria um crime contra a natureza humana, cujo destino originário assenta, precisamente, em tal progresso. As gerações futuras estão, pois, perfeitamente atituladas para quebrar esses compromissos, como não autorizados e criminosos. A pedra de toque para se saber se qualquer medida particular pode ser aceite por um povo inteiro reside na questão: Se o povo pode suportar essa lei. (KANT, 1984, p. 165).

Noutros termos, esse já era o critério medieval para julgar da legitimidade do regicídio (saber se o soberano impedia ou não uma vida cristã na comunidade civil). Encontra-se agora, vertido para o futuro, um futuro humano (laicizado) e isento de tutelas teológicas. Contra tais tutelas deve o soberano precaver-se, pois em nome delas a sua inacção pode permitir, mesmo proteger, “[...] o despotismo espiritual de alguns tiranos do seu estado contra o resto dos súbditos.” (KANT, 1984, p. 166). Contra

despotismos particulares (do Direito Fiscal, do Direito eclesiástico, do próprio Príncipe), liberdades individuais. Nem tudo se reduz à diferenciação categorial dos usos livres da razão; há efectivamente a consagração histórica (institucionalização) do discurso crítico como expressão própria das liberdades modernas: se a questão religiosa é “[...] ponto focal das Luzes [...]” (KANT, 1984, p. 167), isso se deve ao facto de os soberanos pretenderem servir-se dela mais do que das artes ou das ciências e de a menoridade religiosa ser “[...] a mais perniciosa e desonrosa de todas.” (KANT, 1984, p. 167). Em nome de um futuro, com o qual já Frederico II contava para um julgamento isento das suas acções, é possível ver no “século de Frederico” uma época não ainda ilustrada, mas já de ilustração, em que “[...] os obstáculos à ilustração universal, à emergência do homem da menoridade de que ele mesmo é responsável sejam gradualmente diminuídos.” (KANT, 1984, p. 166).

Não fomos rigorosamente exaustivos, mas apenas com esses dados dificilmente encontraríamos melhor reunião dos elementos comuns e definidores do discurso crítico moderno, tal como o descrevemos em outro trabalho (LEONE, 2005). Dois anos depois, no entanto, Kant insiste no tema. Agora antecipa o problema das consequências imprevistas do (ab)uso da liberdade de pensamento por aqueles que a usam sem lei e, desse modo, contribuem decisivamente para dar pretextos de intervenção àqueles que pretendem aniquilar qualquer liberdade.

Em “Que significa orientar-se no pensamento?”, Kant sustenta que é determinar o pensamento, o assentimento deste a algo, consoante princípios que, não sendo objectivos (racionalmente), são, no entanto, subjectivamente racionais (KANT, 1995). Campo privilegiado dessa cedência prática da racionalidade à subjectividade, a moral, como Kant explica nas páginas seguintes, desenvolve um dos temas marcantes do Iluminismo de Setecentos, o da fé racional. Todo o texto é, até aqui, uma reflexão sobre uma polémica entre Jacobi e Mendelssohn, em que Kant tenta resolver a questão do conceito espinosista de Deus mediante uma outra concepção

da racionalidade que retoma a questão da liberdade, discutida sob forma moderna, como liberdades que diríamos, seguindo Leibniz, possíveis. É o momento de conclusão do texto.

A argumentação surge em torno de tópicos conhecidos: a inseparabilidade das liberdades de pensar e de expressão (escrita e oral), como em Espinosa; evocação da comunicação como liberdade própria do ser humano, como em La Boétie; esse é o primeiro ponto de Kant (cf. KANT, 1995, p. 52).

O segundo ponto (idem) retoma os despotismos particulares do texto de 1784, notando a oposição da liberdade de pensar à coação moral que, em vez de argumentar, constringe a pessoa, exercendo sobre o seu ânimo pressões ilegítimas, “[...] através de fórmulas de fé prescritas e acompanhadas pelo angustiante temor do *perigo de uma inquirição pessoal*.” (KANT, 1995, p. 52, grifos do autor). O tipo de situação que Montesquieu, D’Alembert, Wollstonecraft e tantos outros associavam então a Portugal e Espanha.

Em terceiro lugar (cf. KANT, 1995), Kant considera a autonomia da razão como fonte de liberdade de pensamento. Dessa feita, no entanto, já não se trata da diferenciação, por assim dizer, espacial (ou contextual) do exercício da razão livre entre público e privado, mas, sim, da liberdade de pensamento enquanto uso racional da capacidade reflexiva do ser humano, isto é, uso legal do pensamento: a razão tem de se submeter a leis para ser autónoma e, para ser livre, tem de ser autoconferida. Com leis exógenas, a razão não sai da sua menoridade; sem lei alguma, passa de livre a irrestrita e “[...] a liberdade de pensar acaba por perder-se e, porque a culpa não é de alguma infelicidade, mas de uma verdadeira arrogância, a liberdade, no sentido genuíno da palavra, é *confiscada*.” (KANT, 1995, p. 53, grifos do autor). Esse passo é associado por Kant à genialidade, uma associação natural, tendo em conta a transição de um paradigma estético neoclássico (definido pelo gosto) para um outro, moderno, definido, em última análise, pelo movimento romântico gerado

em parte entre alunos e discípulos de Kant (em torno do conceito de génio). Não nos interessa, para compreender a função do discurso crítico moderno, sua transição para o domínio estético em particular, mas no seu plano teórico geral, justamente aquele que Kant privilegia ao associar essa genialidade pretensamente suprallegal ao entusiasmo delirante que termina no contrário daquilo pelo que iluministas como Kant, Jacobi ou Mendelssohn defendiam: a contradição entre as expectativas e os meios dos autoproclamados génios:

Como, entretanto, depressa deve surgir entre estes uma confusão de linguagem, pois só a razão pode imperar validamente a todos, e agora cada qual segue a sua inspiração, por fim, factos provenientes de inspirações interiores devem ser confirmados por testemunhos exteriores, e de tradições, que de início eram escolhidas e com o tempo se tornaram documentos impositivos, surgiu, numa palavra, a *superstição*, porque esta não pode pelo menos reduzir-se a uma forma legal e entrar assim num estado de repouso. (KANT, 1995, p. 53, grifos do autor).

Em face desses perigos que impedem a liberdade de pensamento, não basta, portanto, a perseverança no pensar, que pode degenerar em arbítrio anárquico em nome do génio. Kant comenta ainda:

[...] *incredulidade racional*, um inconveniente estado do espírito humano que priva as leis morais, primeiro, de toda a força de móbil sobre o coração e, com o tempo, até de toda a autoridade, suscitando assim o modo de pensar que se chama *livre pensamento*, isto é, o princípio de não reconhecer mais nenhum dever. Entra aqui em acção a autoridade, para que os assuntos civis não entrem na maior desordem; [...] (KANT, 1995, p. 54, grifos do autor).

E escusado será citar como, em nome da ordem, a autoridade cerceia a própria liberdade de pensar que se imaginou independente e não autónoma.

Não espanta que Kant retorne assim ao seu problema de 1784: como conciliar a legalidade da razão com a do Estado? Em 1784, recorreu à distinção entre uso público e o privado da razão; entretanto, perante os arroubos que o entusiasmo ainda gerava numa época de ilustração, essa era uma saída demasiado precária, pois dependia da boa vontade de génios e de príncipes (já para não falar do clero), que veio revelar-se, como seria de esperar, inexistente. No entanto, o conflito numa época de ilustração, ou depois dela, não reproduz sem mais as perseguições da intolerância dos regimes absolutistas. O progresso é pensado como destino e Kant foi um dos primeiros a beneficiar-se dele, como vemos no *Conflito das faculdades*.

3 O conflito da modernização universitária no discurso crítico de Kant

A coletânea de textos que Kant reúne, em 1794, sob o título *O conflito das faculdades* (aqui, KANT, 1993) foi lançada num só volume cerca de uma década após a publicação dos dois textos que acabámos de comentar. Todavia, como o próprio Kant refere no final do prefácio da obra, os textos que a compõem datam de diversas fases de sua vida e destinavam-se originariamente a diferentes fins. A sua recolha resulta da verificação de uma complementaridade natural (de carácter), mas também das dificuldades que a intervenção de Kant *qua Aufklärer*, i.e., como crítico no exercício do uso público da razão, enfrentou no reinado que se seguiu a Frederico II. É irónico que, durante o reinado de Frederico II, o carácter científico e pouco literário dos textos de Kant lhe tenha distanciado do monarca francófilo e que o seu reconhecimento (integração) pela academia berlinense ocorra apenas durante o reinado de Frederico-Guilherme II, cujo espírito mais ti-

rânico e nacionalista privilegiou a figura do filósofo como mestre alemão. Tal reconhecimento não impediu que as suas obras suscitassem polémica em uma corte menos tolerante (Wöllner, que substituíra Zedlitz – a quem Kant havia dedicado a primeira *Crítica* – no cargo ministerial que lhe fora confiado por Frederico II, era tão pouco tolerante como o novo monarca) e o Prefácio refere-o explicitamente. Ora, a reunião dos textos que perfazem *O conflito* interessa ao nosso trabalho por revelar as consequências estruturais em nível social da institucionalização da crítica no ainda recente período das Luzes. Nessa obra, vê-se já reflectida uma estruturação das instituições do saber (entendido como investigação e como ensino) moderno, em conformidade com as reclamações de liberdade que o discurso crítico desenvolveu (de início contra o *status quo* da própria universidade, lembremo-nos, por exemplo, de Erasmo). A questão é agora a da reacção política a essa nova organização social do espaço público moderno em que a universidade efectivamente se tornou, se tal reacção pode ou não (e como) subverter o processo que conduziu até a autonomia, por assim dizer, industrial do subsistema social universitário.

Sob o título, esconde-se mais do que a distinção entre três faculdades diferentes, ditas “superiores” (Teologia, Direito e Medicina), uma dita “inferior” (Filosofia). Na verdade, a introdução procede a distinções mais relevantes do que na perspectiva, está claro, do discurso crítico: entre eruditos “académicos”, membros de corporações (faculdades, universidades), e eruditos “independentes” (se agrupados em academias ou sociedades) ou “amadores” (se solitários); além disso, Kant refere-se ainda aos “letrados” que, apesar de terem feito estudos como os eruditos, optaram por deixar de contribuir para o avanço da ciência e servir, em vez disso, o Estado, como instrumentos de governo (cf., sobre todas essas diferenças, a introdução, espec. KANT, 1993, p. 20). Essas distinções não são novas, ganharam apenas uma definição melhor durante o século XVIII, que será consagrada no século seguinte com as reformas universitárias europeias, a começar justamente pela alemã (RENAUT, 1995). Desde então, e até hoje, essa estrutu-

ração distingue-se pelo seu crescente aperfeiçoamento, com destaque para o papel (também já conhecido por Kant) do jornalismo, em graus e esferas de competência em permanente (re)criação. Tal evolução constitui a afirmação no espaço público das sociedades europeias dos diversos registos do discurso crítico que se fez em defesa das liberdades modernas.

Kant escreve a partir do ponto de encontro, de mediação, do discurso crítico moderno com uma instituição que lhe é anterior e que se rege por critérios próprios, contra os quais tantos críticos se bateram: a universidade. A divisão entre faculdades, como é explicado de imediato na “Divisão das Faculdades em Geral”, diferencia aquelas que interessam ao governo daquela que, por não interessar ao poder político, “[...] pode lidar com as suas proposições como lhe aprouver.” (KANT, 1993, p. 21). Vê-se, sem grande dificuldade, que os eruditos das faculdades superiores podem tornar-se instrumentos do governo, pois seus estudos preparam-nos para exercer missões oficiais úteis ao Estado, como magistrados, médicos, eclesiásticos, o que faz com que suas respectivas faculdades passem a interessar ao governo diretamente, embora isso não as deva privar de autonomia científica (pois só os eruditos de cada uma delas dispõem de conhecimento para julgar a validade técnica dos seus actos com o público). Também a faculdade inferior dispõe dessa liberdade, mas, pelo facto de um filósofo não ter uma utilidade particularmente evidente para o Estado, ele não tem de sancionar as doutrinas que nela se ensinam, “[...] deixa-as para a razão peculiar do povo erudito.” (KANT, 1993, p. 21). Assim, todas têm em comum a liberdade relativa ao interesse científico, que Kant, na última nota da Introdução, associa à actividade comerciante típica da sociedade civil. Além disso, a faculdade inferior desfruta de uma liberdade de expressão acrescida, pois, sendo ignorada pelos interesses do Estado, não recebe ordens dele e, portanto, constitui-se no órgão por excelência do uso público da razão teorizado na década anterior – a Filosofia não vigia ninguém, mas também não tem motivo para ser tutelada. Ao escrever sobre a relação entre as faculdades (cf. KANT 1993, I, 1), Kant observa:

Por isso, o teólogo bíblico (como adstrito à Faculdade superior) não vai buscar os seus ensinamentos à razão, mas à *Bíblia*; o professor de Direito não vai beber ao direito natural, mas ao *direito consuetudinário*; e o perito em medicina não vai buscar o seu *método terapêutico destinado ao público* à física do corpo humano mas ao *ordenamento médico*. – Logo que uma destas Faculdades ousa introduzir algo como derivado da razão, ofende a autoridade do governo que por ela ordena e entra na cerca da filosófica, a qual lhe tira sem piedade toda a brilhante plumagem por aquele resguardada, procedendo como ela num pé de igualdade e liberdade. – Eis por que as Faculdades superiores devem sobretudo cuidar de não contrair um casamento desigual com a Faculdade inferior, mas de habilmente a manter a uma distância respeitosa de si, para que a consideração dos seus estatutos não sofra qualquer dano por meio do livre sofismar da última. (KANT, 1993, p. 25-26, grifos do autor).

Espinosista, a defesa do Estado pela liberdade de expressão legalmente firmada aqui fica adstrita à Faculdade de Filosofia. No entanto, Kant acrescenta que essa faculdade não beneficia apenas o Estado, mas também as faculdades superiores, “[...] para as controlar e lhes ser útil, porque tudo depende da *verdade* (a essencial e primeira condição do saber em geral) [...]” (KANT, 1993, p. 31, grifos do autor); e, concebendo a faculdade filosófica como dotada de dois departamentos em referência recíproca (o de conhecimento histórico e o de conhecimentos racionais puros), confere-se-lhe como âmbito “[...] todas as partes do saber humano[...]”(idem) para examinar e criticar “[...] na mira do benefício das ciências [...]” (KANT, 1993, p. 31). Esse conflito, que ao ser erudito não perturba a ordem pública, antes a beneficia na medida em que faz progredir todos os conhecimentos e, assim, melhora o desempenho dos funcionários públicos formados nas faculdades superiores, é então legal e virtuoso. E assim a institucionalização do discurso crítico faz-se pela modernização dos procedimentos universitários e, indirectamente, estatais.

Kant, contudo, antecipa a possibilidade de tal conflito degenerar, em disputa ilegal, tema da terceira secção da parte primeira do texto, na qual elabora uma explicação genética do surgimento e desenvolvimento das ideologias (Kant usa outros termos, claro: taumaturgos, demagogos) a partir das faculdades superiores *vis-à-vis* à liberdade racional, característica da faculdade inferior (cf. espec. pp. 34/5). Tal conflitualidade é tida por Kant como “[...] ilegal, essencial, para sempre inconciliável [...]” (KANT, 1993, p. 36), mas por isso mesmo forçando a uma reflexão que permita moderá-la e aproveitá-la. E propõe quatro teses: o célebre “tribunal da razão”, sem possibilidade de acordos amigáveis, presidido pelo juiz que é a faculdade filosófica; a defesa deste posto pela filosofia faz-se mediante armas legais (estatuídas pelo governo) de que não devem abdicar as faculdades superiores em circunstância alguma; a discussão corresponde a um modelo político que não prejudica o Estado, numa outra imagem célebre em que a tese espinosista é reforçada com a imagem parlamentar de faculdades superiores à direita (o *establishment*), e da faculdade inferior, à esquerda (como crítica que mantém o governo alerta); por fim, e resultando dessa forma legal de conflitualidade entre eruditos, ambas as classes de faculdades progredirão e, desse modo, preparam “[...] a supressão de todas as restrições da liberdade do juízo público pelo arbítrio do governo.” (KANT, 1993, p. 39-41). Trata-se de um texto-síntese notável ao articular as questões dos artigos da década anterior e ao integrá-las numa reflexão sobre o ganho das Luzes mesmo em épocas, como a de Frederico-Guilherme II, que as prejudicam. Não há retorno possível perante o progresso social que o discurso crítico ajudou a gerar na sua defesa de liberdades modernas pela constituição do espaço público. E para quê, afinal? Como Kant pergunta, em nota a esse momento do texto: “De facto, porque é que o antigo haveria de ser sempre o melhor?” (KANT, 1993, p. 40).

A questão renova-se na consideração do conflito entre a faculdade inferior e a Faculdade de Direito. Nesse conflito, retira-se em torno do seguinte questionamento: “[...] estará o género humano em constante progresso para o melhor?” (KANT, 1993, 4ª secção)– Já o afirmámos, não va-

mos aqui aprofundar a relação específica da Filosofia da História kantiana, com o seu forte componente de Direito cosmopolita, com o discurso crítico desenvolvido por Kant. A questão da possibilidade de antecipar a História futura é relevante, mas é o domínio estritamente metodológico que mais nos interessa para acompanharmos a utilidade do conflito das faculdades para o discurso crítico kantiano. Contrariando Rousseau, mas associando a experiência histórica a qualquer previsão do futuro, Kant elege (cf. quinta secção) como critério para responder à pergunta não o estudo dos indivíduos e das causas, mas, sim, o dos corpos sociais (Estados) e das tendências identificadas em “[...] sinais históricos [...]” (KANT, 1993, p. 101).

O progresso em direcção ao melhor por parte do género humano é então declarado em razão de um tal sinal, contemporâneo a Kant, que revela o progresso moral de todo um povo:

A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, levá-la a cabo com êxito, jamais, no entanto, se resolveria a realizar o experimento com semelhantes custos – esta revolução, afirmo, depara todavia, nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que, por conseguinte, não pode ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no género humano. (KANT, 1993, p. 102).

De imediato, Kant observa (em nota ao texto) que, com isso, não pretende incitar a revolução também no seu País, insistindo em argumentário que conhecemos desde Espinosa ou Erasmo. No entanto, acrescenta que essa moralidade humana expressa pelo povo de França garante à sua revo-

lução um *direito* (em itálico no original, cf. KANT, 1993, p. 103) de que carecem as forças da contrarrevolução. É a sua fonte, ou como Kant também anota em seguida, “[...] ao ser dotado de liberdade não basta a fruição da amenidade da vida que, por meio de outrem (e aqui do governo) também lhe pode caber em parte; mas o que importa é o *princípio* segundo o qual ele a obtém.” (KANT, 1993, p. 103-104, n. 21, grifo do autor).

Aqui teríamos talvez uma resposta kantiana a Burke e à sua denúncia aristocrática da revolução em França. Mais: tal como Paine, Kant associa, na sétima secção do texto, o progresso ao futuro inevitável, resultado lógico de uma sociedade em que o presente se vincula ao futuro e não ao passado; a memória colectiva da Humanidade não mais se esquecerá desse sinal histórico e, a partir dele, continuará seu progresso em direcção ao melhor. “É esta memória colectiva que liga o presente ao futuro que legitima e torna necessária a crítica”,

[...] pois, para a onnipotência da natureza, ou antes, da causa suprema a nós inacessível, o homem é, por seu turno, apenas uma bagatela. Mas que os soberanos da sua própria espécie assim o considerem e como tal o tratem, quer carregando-o como animal, simples instrumento dos seus propósitos, quer dispondo-os uns contra os outros nos seus conflitos para os deixar massacrar – eis o que não é bagatela alguma, mas a inversão do *fim último* da criação. (KANT, 1993, p. 106, grifos do autor).

Não espanta, neste ponto do texto, que a secção seguinte se dedique às dificuldades relativas à publicidade, à ilustração do povo, tarefa de educação cívica que granjeava aos filósofos iluministas uma procurada “má fama” – e os problemas que Kant relatara já no prefácio. Neste ponto, reentramos no domínio da Filosofia Política e da Filosofia do Direito, em que encontramos teses com que o jovem Fichte irá trabalhar (liberdade de publicidade associada ao direito natural dos povos), e que respeitam a transição de um regi-

me monárquico para republicano (pensada pela crítica como acção de um Direito cosmopolita que aumentasse a legalidade nas sociedades), portanto à autorreforma dos Estados entendida como cumprimento voluntário do dever deles para diminuir gradualmente os males sociais (*maxime*, a guerra) e, desse modo, evitar a revolução pela via do meliorismo (cf. KANT, 1993, p. 106-111). Poderíamos retornar a um comentário à terceira parte da obra de Viriato Soromenho-Marques (1999), pelo menos a partir da associação de Kant a Paine aí exposta (cf. KANT, 1993, p. 413-414). No entanto, como já justificámos a nossa opção em face desse outro estudo possível da dimensão especificamente jurídico-política do discurso crítico kantiano, “optamos por acentuar a relação das teses de Kant com a revolução que o discurso crítico moderno sofre neste período, de resto já anunciada quando nos referimos pela primeira vez à cisão entre o discurso crítico geral e os diversos registos críticos especializados, cisão que no Romantismo se consume”.

4 Considerações finais

Com efeito, e agora a uma escala europeia sem restrições (e não à Europa de cultura, como na transição do francês neoclássico do gosto voltairiano para o francês moderno do génio de Diderot), “é a própria unidade cultural, enquanto ideia, que se cinde, e com ela a possibilidade de um discurso crítico de seu examinador e agente”. Muito além do simples nacionalismo, que realmente é parte integrante do *puzzle* romântico, é a noção de cultura das Luzes que se irá cindir.

Para tanto, tomemos como referência o § 83 da CFJ (KANT, 1992). Nele, em particular no trecho situado nas páginas 360-362, deparamo-nos com o roteiro teórico que temos usado neste trabalho. Num primeiro momento, parte da experiência do reconhecimento do papel da natureza na realização do humano como espécie, mas que, em razão da mediação que a cultura necessariamente opera para um ser racional como o homem, permi-

te-lhe cumprir o seu último fim, a liberdade e não a simples felicidade mundana (cf. KANT, 1992, p. 360-361). Todavia, a reflexão kantiana não se reduz a esse iluminismo que é próprio de um Condorcet. Ela prolonga-se na diferenciação de culturas distintas: a da habilidade (para certos fins), necessária mas não suficiente, e a da disciplina, que promove a vontade na escolha dos fins dos homens (o *sapere aude* de 1784, quase duas décadas antes). A primeira dessas culturas desenvolve-se em decorrência da desigualdade entre os membros do género humano (cf. KANT, 1992, p. 361); já a segunda necessita de condições formais que só numa sociedade civil se reúnem, (“[...] pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais [...]”, KANT, 1992, p. 362). Essa cultura, já o sabemos, progride necessariamente para uma voluntária integração cosmopolita, num sistema de Estados. O próprio pensamento de Kant remete invariavelmente o leitor para um domínio específico, o da política (pensada como Direito). Neste, contudo, o discurso crítico dispersa-se pela multidão das experiências humanas, como o Romantismo irá, em seguida, consagrar.

Como o próprio Kant compreenderia, ou não tivesse escrito, “[...] o homem não foi feito para o gozar, mas para o agir.” (apud SOROMENHO-MARQUES, 1999, p. 339).

Kant and the civil society: notes on the public role of criticism

▼ This paper comments on the public dimension of criticism in a modern society, as envisaged by Kant in the «critical period» of his work. The public use of reason and the enlightenment of the public are capital to the constitution of a public sphere designed to supersede the Absolutist State. Kant's contribution is decisive to fashion criticism and public discourse not only in the 18th century but also in the 19th and 20th, as it already deals with the fragmentation of the modern critical discourse.

Key words: Civil society. Criticism. Enlightenment. Kant. Modernity.

Notas

- 1 Neste trabalho, comentaremos tão-só uma secção da *Crítica da Faculdade do Juízo* (doravante CFJ). No passado (Leone 2000), já discutimos a questão na *Crítica da Razão Pura*, ainda que de forma cursória.
- 2 Sobre esta diferença, e num texto já posterior ao de Soromenho-Marques, cf. o artigo "O adeus à essência", de Adriana Veríssimo Serrão, em *Philosophica* nº15, 2000 (SERRÃO, 2000).

Referências

- KANT, I. Resposta à pergunta: "O que são as Luzes?". Tradução, introdução e notas de José Esteves Pereira. *Cultura*, Lisboa, INIC/CHC-UNL, v. 3, 1984.
- _____. *Crítica da faculdade de juízo*, Tradução e introdução de V. Rohden e A. Marques. Lisboa: INCM, 1992.
- _____. *O conflito das faculdades*. Tradução A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- LEONE, C. *Introdução ao cesurismo contemporâneo*. Coimbra: Minerva, 2000.
- _____. *Portugal extemporâneo*. Lisboa: INCM, 2005. (2 vols).
- RENAUT, A. *Les révolutions de l'université*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- SERRÃO, A. V. O adeus à essência. In: RIBEIRO DOS SANTOS, L. (ed.). *Philosophica* nº15. Lisboa: Colibri, 2000.
- SOROMENHO-MARQUES, V. *Razão e progresso na Filosofia de Kant*. Lisboa: Colibri, 1999.

▼ recebido em maio 2009 / aprovado em jun. 2009

Para referenciar este texto:

LEONE, C. Uma aproximação de Kant à sociedade civil: o discurso crítico. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 77-96, jan./jun. 2009.