

O soberano como idéia e a filosofia como uso público da razão

Daniel Tourinho Peres*

Resumo: o objetivo deste artigo é analisar alguns aspectos da filosofia política de Kant. Meu fio condutor é a relação entre princípios práticos discursivos e sua realização na praxis, o que se dá por meio do uso público da razão. Nessa realização, o uso público da razão tem como seu papel fundamental a produção de esquemas, ou símbolos, das idéias práticas, tornando possível a passagem entre estas, como unidades discursivas *a priori*, e a realidade sensível, ou seja, entre princípios transcendentais e mundo efetivo.

Palavras-chave: idéias práticas – esquematismo prático – uso publico da razão – história da filosofia

O político, ainda que se ocupe com questões de fato – procedendo àquilo que chamamos de análise de conjuntura –, tem uma visada para o futuro, mesmo quando o que ele visa é deixar tudo como está. Menos do que analisar o que motiva uma ou outra ação humana, o que ele pretende é dirigi-la, dar-lhe um norte, por assim dizer. O filósofo, por sua vez, pretende estabelecer verdades apodícticas; pretende possuir um discurso ao qual, em princípio, nada escapa. Quando a filosofia se ocupa do político, questões de fato são encerradas em uma chave na qual não se encaixam sem problemas: *quid juris*, o que de direito. Assim, não raro a filosofia e os filósofos são vistos como potências subversivas: Platão não é menos sub-

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia, doutorando no Departamento de Filosofia da USP, membro do Grupo de Lógica e Filosofia Política do Cebrap e participante do Projeto Temático FAPESP “Moral, Política e Direito: uma investigação a partir da obra de Jürgen Habermas”. Recebe bolsa Capes, programa PICDT.

versivo do que Marx, simplesmente subverte numa outra direção. Volta e meia, da acusação passa-se à condenação e à execução da sentença, o caso Sócrates sendo o melhor exemplo, porque o mais rico em consequências. Menos do que uma separação entre filosofia e política, o que tal condenação instaura é uma nova forma de relação, na qual a dignidade da política cede diante da dignidade da sabedoria, sem que esta última, contudo, abdique dos negócios da cidade. Muito pelo contrário, a aposta de Platão no governo de um rei filósofo parece ser a única viável, face à inconstância das opiniões, que não obstante emitem sentenças definitivas; e se é possível rever as opiniões, nem sempre – ou quase nunca – é possível reparar os males e injustiças delas decorrentes.

Se ao longo da história a relação entre filosofia e política vem sofrendo diferentes modulações, ao menos uma questão é sempre recorrente: quais as condições para o exercício do bom governo? Kant certamente não é um filósofo que economiza elogios a seus predecessores; mas dentre todos, de uma lista que inclui Aristóteles, Rousseau, Hobbes, Hume, Leibniz e ainda outros mais, talvez seja Platão aquele que recebe as maiores glórias, ele que é chamado, na *Crítica da Razão Pura*, de o filósofo sublime. Tal elogio nos importa tanto mais porque se dirige à questão que estamos tratando aqui, à questão do bom governo, do governo justo. Certo, tal elogio não se faz sem restrições, Kant logo se apressa a afirmar que “Platão encontrava suas idéias em tudo o que era prático, isto é, que assenta na liberdade” (KANT 5, p 309), já que ele não pretende, como Platão, estender o uso das idéias à consideração da natureza, ao menos não com o mesmo ímpeto e confiança. O que Kant louva em Platão é justamente sua recusa em “extrair da experiência” os conceitos que dizem do uso prático da razão, os conceitos que regem o domínio da liberdade, com o que se impede toda e qualquer confusão entre o caso e sua regra. Como escreve Kant:

“Que ninguém jamais possa agir em adequação com o que contém a idéia pura de virtude, não prova que haja qualquer coisa de quimérico nesse pensamento. Com efeito, todo o juízo acerca do valor ou desvalor moral só é possível mediante essa idéia; por conseguinte, ela serve de fundamento, necessariamente, a qualquer aproximação à perfeição moral, por muito que dela nos mantenham afastados im-

pedimentos da natureza humana, cujo grau nos é indeterminável” (KANT 5, p. 310).

E isso que vale para a moral, para a perfeição moral, vale igualmente para a política, pois:

“Uma constituição, que tenha por finalidade a *máxima liberdade humana*, segundo leis que permitam que a *liberdade de um possa coexistir com a de todos os outros...*, é pelo menos uma idéia necessária, que deverá servir não só de fundamento a todo o primeiro projeto de constituição política, mas também a todas as leis, e na qual, inicialmente, se deverá abstrair dos obstáculos presentes, que talvez prove-nham menos da inelutável natureza humana do que de terem sido descuradas as idéias autênticas em matéria de legislação” (KANT 5, p. 310).

As idéias, ou conceitos da razão, possuem realidade objetiva, realidade que não pode ser negada por qualquer “experiência pretensamente contrária”, que de resto não existiria, tivessem as instituições sido fundadas de acordo com elas. Kant, em seu suposto platonismo, toma a idéia de uma constituição civil perfeita como arquétipo, do qual deve se aproximar cada vez mais a constituição legal dos homens.

Mas Kant não é Platão, e de resto considerá-lo como “renovador da metafísica platônica”, como o faz Cattaneo (CATTANEO 2, p. 5), não é afirmar grande coisa, já que toda a história da metafísica se reporta a Platão. Importa então começarmos a marcar diferenças, o que pode ser feito justamente lendo de um modo mais atento as duas passagens citadas acima. Pois se o que afasta o homem da virtude, – da perfeição moral –, é a natureza humana e seus impedimentos quanto a sua conformidade à idéia, em matéria de legislação exterior vemos se sobrepor à natureza humana ainda um outro obstáculo, qual seja, o descuido com relação às autênticas idéias em matéria de legislação, obstáculo talvez ainda mais determinante para o descompasso denunciado entre arquétipo e legislação efetiva. Basta lembrarmos de uma passagem da *Paz Perpétua* para começarmos a perceber a distância entre Kant e Platão: “O problema do estabelecimento do Estado, por mais duro que soe, tem solução, inclusive para um povo de demônios”

(KANT 13, p. 146). Nenhuma chance para um filósofo nascido em meio a um tal povo, que irá permanecer demônio, nunca tornando-se anjo. Quando, na *Crítica da razão pura*, Kant levanta uma objeção a Brucker, não é porque esteja advogando sem mais a causa de Platão; pois não é tanto ao fato de Brucker considerar ridícula a opinião segundo a qual “nunca um príncipe seria bom se não participasse nas idéias” que Kant dirige sua crítica, mas sim ao rápido descarte de um tal pensamento, que Kant pretende justamente submeter a um novo esforço de análise (KANT 5, p. 310/311). Formulando os termos do problema em uma linguagem mais platônica que kantiana, se perguntaria pelo sentido dessa “participação”; por sua vez, em termos kantianos, trata-se de saber como ela é possível e como, por meio dela, é instituída a mediação entre pensamento e realidade, entre idéia e aquilo que se pensa sob ela: em última instância, no domínio da filosofia prática, trata-se da passagem entre dever ser e ser.

No parágrafo 51 da *Doutrina do Direito*, vemos Kant afirmar que os três poderes presentes no Estado correspondem a uma idéia pura do soberano e que essa idéia possui realidade objetiva; mas a tal idéia, na medida em que é um ser de razão, falta ainda uma pessoa física que lhe dê dimensão de eficácia sobre a vontade do povo. Não se pretende aqui dar conta de todo este parágrafo que mobiliza todos os problemas da filosofia política de Kant. O que interessa é ressaltar uma dimensão fundamental da teoria kantiana da representação política. Pois a pessoa física que dota de eficácia a idéia de soberano nada mais é que seu representante, ou melhor, é o modo de apresentação da vontade unificada do povo, unificação que provém *a priori* da razão.

Pensar a política, o poder político, sob o registro da representação por si só já é forte razão para afastarmos Kant do platonismo. Mas em verdade, com Platão temos uma concepção da natureza do governante que deixa marcas profundas mesmo na filosofia política moderna, de tal modo que Wolff, por exemplo, em seu *Rei-filósofo*, não hesita em professar a doutrina de Platão. A teoria é muito conhecida, ao menos em suas linhas gerais, das quais não se irá além. Na *Carta VII*, Platão defende justamente a tese, que é objeto de escárnio de Brucker, de que “a espécie humana não verá o fim de seus males antes que a espécie dos puros e verdadeiros filósofos chegue ao poder, ou que aqueles que detêm o poder se tornem, graças a

um favor do céu, realmente filósofos” (326 a). É com a intenção de formar um verdadeiro filósofo que Platão parte para Siracusa, onde o jovem Denis parece dar provas de certo pendor para a filosofia, a confiar no testemunho de Dion e de seus amigos. A esta confiança na filosofia e na sua capacidade de dotar o homem de certa divindade, deve ser acrescida ainda uma outra vantagem: é mais fácil persuadir um homem do que toda uma multidão, vantagem que não é de pouca monta para alguém que não se mostra muito amigo da democracia ateniense. Ao invés de apresentar suas teses sob o registro da isonomia da ágora, melhor é exercer influência sobre a alma daquele que possui o poder, fazendo dele um eleito e partícipe do mundo das idéias. A Academia, se forma sábios, forma também bons governantes.

Na *Carta VII*, se Platão advoga sua tese, não é menos verdade que ela contém um depoimento do seu fracasso, cujas razões não cabe aqui analisar. Kant sabe bem do drama que atormenta Platão; sabe bem que a tarefa não é nada fácil. Na *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, sexta proposição, podemos ler que o problema do estabelecimento de uma sociedade civil que administre universalmente o direito é o “mais difícil e o que será resolvido por último” (KANT 7, p. 15). Mas qual é a dificuldade? O homem é um animal que necessita de um senhor; mas este senhor, não podendo ser encontrado a não ser na espécie humana, também ele necessita de um senhor. Como escreve Kant,

“O chefe supremo deve ser justo *por si mesmo* e todavia ser um homem. Esta tarefa é, por isso, a mais difícil de todas; sua solução perfeita é impossível: de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada de reto. Apenas a aproximação a esta idéia nos é ordenada” (KANT 7, p. 16) .

Mas como tentar esta aproximação? Mais ainda, como estarmos seguros de que seguimos pela via correta? O filósofo exercitado na crítica e que tem como objeto de reflexão o político possui em sua razão princípios *a priori* que lhe permitem avaliar o quanto o caso se aproxima ou não da regra. Mas se a idéia de contrato social originário, aplicação do imperativo categórico ao domínio da política, tem um sentido muito mais negativo que positivo, ou seja, se avalia uma determinada ação como justa ou injus-

ta, por ser simplesmente formal dificilmente dá ensejo a um programa de ação. Quanto ao governante, se ele deve ter “conceitos exatos da natureza de uma constituição possível, grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo e uma boa vontade predisposta a aceitar essa constituição”, deve também ser um filósofo? Com relação a este ponto a resposta de Kant é inequívoca: na *Paz Perpétua*, se podemos ler que “as máximas dos filósofos sobre as condições de possibilidade da paz pública devem ser tomadas em consideração pelos Estados”, não deixamos de ler, por outro lado, que “não é de esperar nem também de desejar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, porque a posse do poder prejudica inevitavelmente o livre juízo da razão” (KANT 13, p. 150). Com Kant, esse anti-Platão, temos, na feliz expressão de Gerhardt, a filosofia abdicando do trono.

Sabemos que a solução do problema da instituição de um Estado administrando universalmente o direito só será resolvido, segundo Kant, após muitas tentativas frustradas, após muitas guerras e muita violência. Como afirma Kant, a história do homem, história da liberdade, tem seu início pelo mal. Certo, é na história que buscamos traços indicativos da realização dos princípios da razão, história que falando à espécie humana quase torna prescindível falarmos do homem, do indivíduo humano. Mas, por outro lado, são estes mesmos indivíduos que servem de veículos à razão, ou melhor, são eles que se pretendem portadores de direito, são eles que pretendem ter direitos. Aqui tocamos em um ponto que perpassa toda a obra de Kant, ao menos depois da primeira *Crítica*; pois o que significa estabelecer os limites da razão, senão analisar-lhe as pretensões quanto à sua legitimidade? Ora, nesta análise, determinar as condições de aplicabilidade dos princípios não é tarefa de menor importância que a análise dos princípios, pois é tão somente com o momento de sua aplicação que os princípios podem ter assegurada sua legitimidade. O esquematismo, se na ordem das matérias segue a dedução transcendental, na ordem das razões já opera furtivamente quando Kant principia a analisar a questão do que é de direito.

O problema da mediação entre o empírico (sensível) e o transcendental (inteligível) também está posto para a filosofia prática de Kant. Basta que nos lembremos das diferentes formulações que recebe o imperativo cate-

górico, cuja intenção é justamente torná-lo sensível, ou melhor, fazer com que ganhe força na alma humana, para o que o aproximamos da sensibilidade. Particularmente no que nos interessa, o que é a *Metafísica dos Costumes* se não a determinação dos princípios de aplicação do princípio fundamental, do imperativo categórico? Mesmo que Kant não pretenda, na fundamentação da sua filosofia prática, ceder terreno a qualquer antropologia, é inegável que, ao tratarmos da aplicabilidade dos princípios racionais práticos, a antropologia reivindica seus direitos. Vejamos ainda quais as primeiras definições que Kant apresenta da Introdução à *Metafísica dos Costumes*:

“A *faculdade de desejar* é a faculdade de ser, por meio de suas representações, causa dos objetos destas representações. A faculdade de um ser agir em conformidade com suas representações chama-se vida” (KANT 11, p. 211).

Por sua vez, na *Crítica do Juízo*, onde belo e sublime podem ser tomados como símbolos da moralidade e em cuja segunda parte se trata de analisar o problema do organismo, ou seja, de um análogo da vida, Kant já não mais se dirige aos seres racionais, mas ao homem. São muitos os fios que podem ser descosidos e pouco o tempo para urdir todos de modo satisfatório. Se afirmarmos, talvez por analogia, mas de toda forma seguindo Kant, que há um esquematismo do direito racional¹, onde está, justamente, a diferença? Na primeira *Crítica*, o esquematismo visava analisar a possibilidade de conceitos *a priori* servirem de síntese para intuições sensíveis, onde se vê cumprida, para a filosofia teórica, a tarefa de dar conta do “problema da relação entre conceitos *a priori* e objetos dados na experiência”, problema que, segundo Longuenesse – que aqui segue a Vleeschauwer – consiste na invenção do problema crítico (LONGUENESSE 20, p. 4). A partir desta solução, aprendemos que resta a experiência como a única pedra de toque da verdade e falsidade de nossos juízos, e é justamente nisso que, para a filosofia prática, Kant, platônico ou não, fincará pé. Na filosofia prática, no inverso da filosofia teórica, é a experiência, o mundo sensível, que Kant considera como a mãe das aparências, como fonte de erro e de equívoco (KANT 5, p. 312).

Mas há que recusar, então, toda e qualquer referência à experiência? Sim, a menos que não mais a tomemos como estando confinada nos limites do mecanismo. Não é necessário recorrermos à terceira *Crítica* para vermos como estão imbricadas as questões que tratam do organismo, dos seres vivos e da política; na primeira *Crítica* podemos ler que “uma planta, um animal, a ordenação regular da estrutura do mundo... mostram, claramente, que apenas são possíveis segundo idéias” (KANT 5, p. 311), para logo em seguida Kant escrever:

“Em relação aos princípios da moralidade, da legislação e da religião, em que as idéias tornam possível, antes de tudo, a própria experiência (a experiência do bem), embora nunca possam nela ser perfeitamente expressas, esta tentativa – de se elevar da consideração (...) da ordem do mundo até a ligação arquitetônica dessa ordem segundo fins, isto é, segundo idéias – tem um particular mérito, que não se reconhece porque o julgamos segundo regras empíricas, cuja validade, como princípios, devia ser anulada pelas idéias” (KANT 5, p. 312).

Como as idéias podem tornar possível uma experiência? Não era esta a função que Kant atribuía às categorias, às quais corresponde uma intuição sensível que vem a ser, justamente, sintetizadas como objeto? Como as idéias podem ser condição de uma experiência, se sua marca distintiva, com relação aos conceitos puros do entendimento, consiste em que nenhum objeto lhes corresponde, ao menos não de modo perfeito? Essa experiência, que aqui surge como experiência do bem, mas que certamente poderia ser a experiência do justo, tem menos o sentido de uma *Erfahrung* do que de uma *Erlebnis*²; é uma experiência do mundo, mas de um mundo que não é vivido como simples mecanismo, e sim como liberdade, ou, se preferirem, como unidade possível, porque necessária, entre mecanismo e liberdade. Nós sabemos, ao menos depois da *Crítica do Juízo*, que o princípio que torna possível a compatibilidade entre mecanismo e liberdade não se encontra na natureza, mas no supra-sensível. Certo, não há nenhum uso determinante possível de um tal princípio, mas tão-somente um uso para a faculdade de julgar reflexionante (KANT 8, p. 339). Mas cabe ressaltar o paradoxo: o que tentávamos era estabelecer uma mediação entre o empírico

e o transcendental prático; o que temos agora, é que tal mediação não parece ser possível sem um desvio pelo supra-sensível, região que Kant, no pequeno texto “O que significa orientar-se no pensamento?” não hesita em afirmar ser “um espaço incomensurável e para nós preenchido pela noite profunda” (KANT 10, p. 44).

Kant, contudo, insiste em que a simples idéia de um mundo moral, de um mundo inteligível, tem realidade prática, o que significa não apenas que somos obrigados a pensar, a julgar nossas ações segundo a ordenação de tal mundo inteligível. Afirmar, em sentido forte, que a idéia de tal mundo também possui realidade objetiva é sustentar que “deve ter influência sobre o mundo sensível” (KANT 5, p. 641), de forma que mundo inteligível e mundo sensível tornam-se o mais próximo possível um do outro. Ora, é na *Doutrina do Direito* que vemos nossa questão talvez posta em sua formulação mais radical. Sem pôr em dúvida a realidade objetiva da idéia de uma constituição jurídica perfeita (KANT 11, p. 372), Kant afirma:

“Aquilo que não pode ser representado a não ser pela razão pura, aquilo que deve ser contado entre as idéias, às quais nenhum objeto adequado pode ser dado na experiência, como é o caso de uma *constituição jurídica* perfeita entre os homens, isso é a coisa em si mesma” (KANT 11, p. 372).

Essa passagem causa uma forte vertigem: aquilo ela parece negar para sempre é justamente uma resposta positiva a toda esperança futura, para nós que sabemos o que devemos fazer. Devemos sair do estado de natureza e instituir uma sociedade civil que administre universalmente o direito; nenhuma garantia nos é dada, porém, de que nossas pretensões, de resto legítimas, serão atendidas. Mesmo a interpretação de Adickes, que lê tal passagem como um raciocínio por analogia, de modo que a coisa em si não é uma idéia, mas lhe é apenas semelhante, na medida em que se distingue de todo o fenomênico (ADICKES 1, p. 46), não nos ajuda muito. O que está em jogo é uma mediação possível, uma passagem possível entre fenômeno e aquilo que não pode nunca ser dado como fenômeno, seja este último uma idéia ou a coisa em si.

Nenhuma intuição sensível pode nos servir de garantia, e não é na experiência, por mais importante que esta seja para nossas decisões de fato,

que encontraremos o princípio capaz de nos orientar para uma solução. Nenhuma intuição sensível, nenhum objeto empírico, mas tampouco qualquer intuição intelectual ou entendimento intuitivo. Se Kant guarda respeito por Platão, qual não é seu tom de mofa em relação a um certo platonismo redivivo, cujas verdades só se deixariam revelar aos iniciados, mas que “infelizmente não se deixam enunciar nem comunicar universalmente pela linguagem” (KANT 9, p. 389). Dirigindo-se aos arrogantes que pretendem possuir uma intuição intelectual, ou mesmo um sentimento capaz de lhes pôr em contato imediato com o mundo inteligível, Kant não economiza em ironia: eles não fazem filosofia, eles dão uma de filósofos (KANT 9, p. 395).

Contra esta filosofia de um tom superior, Kant afirma o caráter irremediavelmente discursivo do entendimento ao mesmo tempo em que diz ser a filosofia um conhecimento por conceitos. Se ainda é imprescindível uma sensibilização das idéias, é necessário contudo guardar que jamais se sai do âmbito discursivo. Como afirma Lehmann, Kant “apenas exclui a possibilidade de uma realização intuitiva da intuição intelectual; nós podemos ‘realizá-la’ discursivamente” (LEHMANN 19, p. 166). A ser assim, parece ser este o sentido da típica: como a lei moral é uma idéia da razão e não um conceito do entendimento, ela deve se aplicar não a uma intuição, mas sim a um conceito – e se autêntica, a um conceito puro do entendimento. Mais ainda, como observa Krüger, na típica o que temos é uma exposição indireta da idéia, e, menos do que a exposição da idéia em um objeto (a ação moral), o que obtemos é justamente uma regra de reflexão. Ao estabelecermos uma analogia entre lei moral e lei da natureza, obtemos uma regra que se “assemelha à regra de reflexão sobre o objeto que deve ser exposto no sentido próprio” (KRÜGER 18, p. 122), mas que não lhe é idêntica. Se a típica, ainda com Krüger, é a “instrução moral exata” – e podemos incluir aí a política –, é porque ela se exerce sobre nossas representações mais comuns e vulgares, aquelas que estão mais próximas da vida e de seus anseios. Menos do que determinar o caso da regra, o que ela nos revela é justamente a regra que acompanha de modo surdo e imanente todas as nossas pretensões de direito. O que nós pensamos, quando declaramos ter um direito? O que nós pensamos quando decidimos por um ou outro governo que acreditamos ser o mais justo?

É o caráter discursivo do conhecimento filosófico que garante sua comunicabilidade. Que o belo seja símbolo da moralidade, significa que este sentimento que gozamos diante da natureza ou de uma obra de arte, sentimento que é antes de tudo privado, ao ser transposto em um juízo pretende possuir uma validade universal. A *Crítica do Juízo*, em certa medida, pode ser tomada como o limite da comunicação, pois nela não há comunicação de nenhum conteúdo, mas apenas do próprio ato da faculdade de julgar. Tal certamente não é o caso seja da razão teórica, seja da razão prática, cujas formas se revelam conteúdos, matérias a serem comunicadas, tão logo façamos abstração, para a razão teórica, do estado atual de nossa consciência empírica e nos elevemos até a unidade transcendental da consciência em geral, e, para a razão prática, quando abstraímos das determinações particulares de nosso arbítrio e nos pensamos em nossos atos como subordinados à vontade geral.

Mas a verdade é que avançamos muito pouco; pois, se com relação à razão teórica temos cautela da experiência como pedra de toque da verdade ou falsidade de nossos juízos, o que nos garante, no domínio da razão prática, que pensamos de modo correto nossa subordinação à vontade geral? O que nos garante, ao fim e ao cabo, que vivemos sob um governo cujas medidas são as mais justas possíveis? Quanto a este último ponto, o imperativo categórico, em sua formulação de contrato originário, adianta bem pouco, a menos que o soberano saiba como pensa efetivamente o povo. Essa garantia se verá realizada na filosofia como uso público da razão, como trabalho de esclarecimento do povo quanto a seus direitos e do soberano quanto ao que, aos olhos do povo, é justo, fornecendo ao poder político o sentido das suas reformas. O valor de uma lei reside na possibilidade de sua comunicação passar sem restrição, isto é, em sua universalidade. Assim, a publicização é o critério para se avaliar o acordo ou desacordo entre a moral, entendida como direito natural, e o direito positivo, entre os princípios racionais do direito político e a política (KANT 13, p. 171). Mas é também na esfera pública que todas as opiniões podem e devem ser expostas e avaliadas quanto ao seu grau de assentimento possível e denunciado todo juízo que tenha validade tão-somente privada, mas que, ainda assim, pretende se comunicar e se valer como objetivo. Se o fim da política é a união dos fins de todos e seu respectivo acordo, – o que só pode dar-se

no direito –, se tal acordo se funda transcendentemente no nível dos juízos como formas e “levando em conta os resultados de sua própria atividade”³, então não parece menos certo que tal acordo se vai tecendo empiricamente no nível das opiniões.

Kant certamente não é Cícero, e muito menos Górgias, que não aceita qualquer distinção entre ser e aparência, entre verdade e fidedignidade (*Glaubwürdigkeit*); mas, contra Platão, ele não recusa o mundo da *doxa*. Como os sofistas, ele toma o discurso como uma instância fundamental da ação política e retoma, assim, se não uma marca característica da democracia grega⁴, ao menos do republicanismo romano. Afirmar que o filósofo deve instruir, a um só tempo, povo e soberano significa afirmar que a verdade deve, antes de tudo, ser fidedigna, ou seja, deve parecer verdadeira ou, mais ainda, deve ser “verdade” provável, deve ser aproximação da certeza. É esta sua característica que permite a passagem entre idealidade e realidade social (OESTERREICH 22, p. 6)⁵. Mas esta atividade, Kant não a reserva aos filósofos, pois não os considera como uma classe privilegiada: na *Paz Perpétua*, antes de proceder à defesa da liberdade, para a classe dos filósofos, de emitirem publicamente suas opiniões, ele dissolve qualquer sentido que tal classe poderia possuir⁶. A sua defesa se dirige, isso sim, ao homem ilustrado, ou em vias de ilustração. É como sábio, como filósofo do mundo que Kant fala, e não como filósofo de escola, esse especialista em sutilezas metafísicas. Para terminar, cito mais uma vez Kant, a propósito do filósofo como legislador da razão humana: “Neste sentido, seria demasiado orgulhoso chamar-se a si próprio de filósofo e pretender ter igualado o arquétipo, que não existe a não ser em pensamento” (KANT 5, p. 661).

Abstract: the aim of this paper is to analyse some aspects of Kant's political philosophy. The clue of the analysis is the relationship between discursive practical principles and its achievement in praxis, by means of the public use of reason. In this achievement, the public use of reason has a fundamental role in the production of the schemata – or symbols – for the practical ideas, making possible the transition between them, as *a priori* discursive units, and sensible reality, that is to say, between transcendental principles and effective world.

Key-words: practical ideas – practical schematicism – public use of reason – history of philosophy

NOTAS

¹ Ainda que não esteja ausente da *Doutrina do Direito* (Cf. por exemplo, KANT 11, p. 268, onde Kant afirma que apenas um conceito puro do entendimento pode ser subsumido a um conceito da razão), o problema do esquematismo do direito aparece de modo claro nos *Trabalhos preparativos para a doutrina do direito*: “O conflito nos princípios do direito – em relação aos objetos externos do arbítrio – repousa nisto: que se toma o esquema do direito pelo próprio direito, que é apenas uma relação intelectual entre arbítrios segundo leis da liberdade. Este deve encontrar-se antes no fundamento e a regra do esquematismo encontra-se sob ele, de modo que o esquema não é o fundamento do direito” (KANT 14, p. 274).

² Sigo aqui uma indicação de Krüger: “A antropologia repousa sobre um modo de experiência que reconhece os ‘sujeitos corporais’ em sua unidade enquanto tal; ela se integra no todo da experiência dos seres vivos em geral: experiência da vida. O conhecimento antropológico das aptidões e faculdades do homem é uma parte, a parte superior, da *teleologia*” (KRÜGER 18, p. 63). É evidente que tal experiência, antes de tudo humana, não tem o sentido de fundamento, assim como a *Erfahrung* não possui qualquer caráter fundante para a razão teórica; contudo, ela não pode ser excluída do âmbito da razão prática, a menos que se queira insistir no formalismo kantiano como sendo vazio, ou seja, como uma ética simplesmente formal. Mas ela também de forma alguma pode ser tomada como uma experiência pessoal e individual, ainda que perpassse os indivíduos; seu palco é a história, ela é experiência da espécie humana. Experiência do progresso da cultura, ela é, como escreve Kant na sua *Antropologia*, “conhecimento do homem como cidadão do mundo” (KANT 17, p. 120); a referência a um indício de tal progresso, que equivale a uma experiência de justo e mesmo de uma disposição moral da espécie humana, pode ser encontrado talvez em uma passagem dos *Conflitos das Faculdades*, na qual Kant se refere à revolução francesa: “esta revolução, eu digo, encontra porém nos espíritos de todos os espectadores uma *tomada de posição* (...) que não pode ter outra causa que uma disposição moral na espécie humana” (KANT 16, p. 85).

³ Cf. Giannotti, em um outro contexto: “a verdade não se constitui numa combinação de opiniões, mas se firma no processo de julgar levando em conta os resultados de sua própria atividade” (GIANNOTTI 4, p. 18).

⁴ “Com o surgimento da democracia na Grécia, cai por terra, no campo do político, a fronteira entre discurso e ação: o discurso é tomado como centro da ação política” (OESTERREICH 22, p. 69). É evidente que a aproximação tem limites, principalmente se considerarmos a afirmação de Kant na *Paz Perpétua*, onde a democracia, no sentido próprio do termo, é apresentada como necessariamente despótica (KANT 13, p. 130). Pode-se argumentar, sem dúvida, de que ele pensa aí na democracia direta, e não na democracia como uma forma de governo representativo, o que vem a ser o caso a partir dos modernos, das revoluções modernas. Tanto na *Doutrina do Direito* (KANT 11, p. 341), como na resposta a Benjamin Constant (KANT 12, p. 429), Kant fala em sistema representativo, o que não significa necessariamente democracia, tal como a entendemos; porém, nos *Trabalhos Preparatórios à Paz Perpétua*, podemos ler que a forma republicana de governo é

uma constituição democrática em um sistema representativo, e Kant a distingue, o que não ocorre na *Paz Perpétua*, da simples democracia como forma de governo despótica (KANT 15, p. 166). Sem dúvida que vai muito além dos objetivos deste trabalho, mas seria também interessante chamar a atenção para as análises de Bernard Manin (em MANIN 21), onde a distinção entre antigos e modernos a propósito do que seria um governo democrático é levemente deslocada, porquanto também na democracia grega se encontra elementos inequívocos de representação, ou melhor, de seleção, entre o povo, dos mais capazes para a representá-lo. Importa saber por que os modernos adotaram justamente o critério que os antigos consideravam aristocrático, a saber, a eleição. De resto, menos do que um governo de todos, as análises de Manin conduzem a pensar que se tratava muito mais de um governo de todos os cidadãos que se *julgavam* capazes de exercer o poder, como no caso da magistratura, por exemplo. Com relação às magistraturas, ver MANIN 21, p. 26.

⁵ Skinner talvez escreva algo semelhante, ao afirmar que “o que é possível fazer em política é em geral limitado pelo que é possível legitimar” (Skinner 24, p. 86). Sobre as distinções entre parecer verdadeiro, ou verossimilidade, e probabilidade como maior grau de aproximação da certeza, ver KANT 6, p. 80.

⁶ Sobre a análise de tal dissolução, ver GERHARDT 3, p. 171-195.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ADICKES. *Kant und das Ding an sich*. Berlin, Rolf Heisen, 1924.
2. CATTANEO, M. A. *Metafisica del diritto e ragione pura: studio sul "platonismo giuridico di Kant"*. Milão, Giuffrè, 1984.
3. GERHARDT, V. "Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant". In: HÖFFE, Otfried. *Zum ewigen Frieden*. Akademie, Berlin, 1995.
4. GIANNOTTI, J.A. *Apresentação do Mundo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
5. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Gulbenkian, 1989.
6. _____. *Lógica*. Trad. de Guido de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992
7. _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. de Ricardo Terra e Rodrigo Naves. São Paulo, Brasiliense, 1986.
8. _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. de Valério Rohden e Antônio Marques. Lisboa, INCM, 1992.
9. _____. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In: *Kants Werke*. Akademie Textausgabe VIII. Berlin, Walter de Gruyter, 1968.
10. _____. *O que significa orientar-se no pensamento*, in Kant, *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1992.
11. _____. *Die Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Werke*. Akademie Textausgabe VI. Berlin, Walter de Gruyter, 1968.
12. _____. "Sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade". In: Kant, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Ed. 70, 1992.

13. _____. “À Paz perpétua”. In: Kant, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1992.
14. _____. *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten*. In: *Kants gesammelte Schriften*, V. XXIII. Berlin, Walter de Gruyter, 1955.
15. _____. *Vorarbeiten Zum Ewigen Frieden*. In: *Kants gesammelte Schriften* XXIII. Berlin, Walter de Gruyter, 1955.
16. _____. “O conflito das faculdades”. In: Kant, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1992.
17. _____. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: *Kants Werke*. Akademie Textausgabe VII. Berlin, Walter de Gruyter, 1968.
18. KRÜGER. *Critique et Morale chez Kant*. Paris, Beauchesne, 1961.
19. LEHMANN. “System und Geschichte in Kants Philosophie”. In: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin, Walter de Gruyter, 1969.
20. LONGUENESSE. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris, PUF, 1993.
21. MANIN, B. *Les principes du gouvernement représentatif*. Paris, Flammarion, 1996.
22. OESTERREICH. *Philosophen als politische Lehrer*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
23. PLATÃO. *Carta VII*. Paris, Garnier, s/d.
24. SKINNER, Q. *Liberdade antes do liberalismo*. Trad. de Raul Fiker. São Paulo, Unesp, 1999.
25. WOLFF. *Le philosophe-roi et le roi-philosophe*. Paris, Vrin, s/d.