



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Elton Luiz Leite de Souza

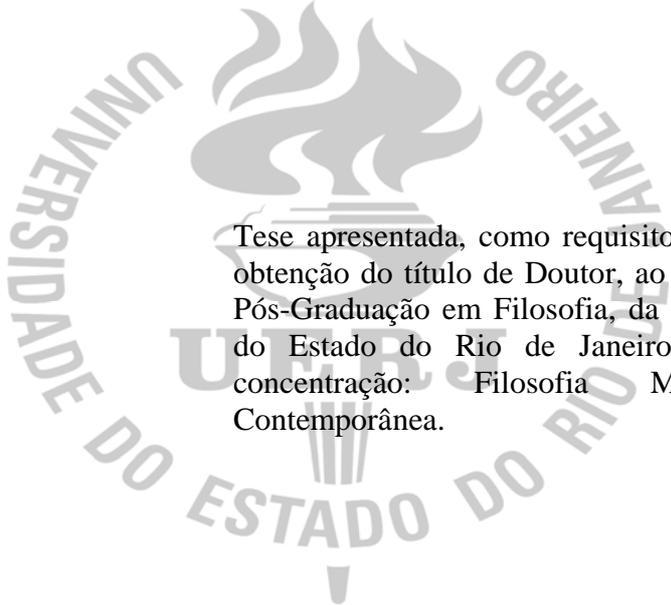
**Kant e a experiência da *Duratio Noumenon*:
tempo, pensamento e duração**

Rio de Janeiro

2004

Elton Luiz Leite de Souza

**Kant e a experiência da *Duratio Noumenon*:
tempo, pensamento e duração**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Ivair Coelho Lisboa

Rio de Janeiro

2004

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

K16 Souza, Elton Luiz Leite de.
Kant e a experiência da duratio noumenon: tempo,
pensamento e duração / Elton Luiz Leite de Souza . – 2004.
274 f.

Orientador: Ivair Coelho Lisboa.
Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Kant, Immanuel, 1724 - 1804. 2. Tempo (Filosofia) -
Teses. 3. Razão – Teses. I. Lisboa, Ivair Coelho. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 115

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese.

Assinatura

Data

Elton Luiz Leite de Souza

**Kant e a experiência da *Duratio Noumenon*:
tempo, pensamento e duração**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 30 de abril de 2004.

Banca Examinadora:

Ivair Coelho Lisboa (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

James Arêas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Maria Helena Lisboa
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Henrique Antoun
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Aquiles Côrtes Guimarães
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2004

DEDICATÓRIA

À memória de Cláudio Ulpiano

AGRADECIMENTOS

Segundo Deleuze-Espinoza, o afeto filosófico por excelência é a *alegria*. A alegria resulta dos *bons encontros*. São os bons encontros os degraus que nos permitem subir muito além de nossa perspectiva pessoal, para assim vê-la à distância e corrigi-la. Enfim, os bons encontros dão à amizade uma dimensão propriamente filosófica, e fazem do outro não um igual, mas um *intercessor*. Se este trabalho me deu alegria em fazê-lo, devo isto aos meus intercessores. Felizmente, eles foram muitos. Alguns, conheci somente em espírito (Nietzsche, Lucrecio, Sêneca, Espinoza, Foucault, Guattari e Deleuze); outros, pude conhecer também, além do espírito, as palavras e as ações. Destes aprendi no convívio as lições que não estão em nenhum livro, lições estas que não auferem títulos — mas que talvez sejam as mais importantes lições a aprender. Mas um intercessor em especial gostaria de aqui reconhecer: Ivair Coelho Lisboa. Quero manifestar também meu agradecimento à FAPERJ, cujo apoio tornou possível essa pesquisa.

A Eternidade está longe,
Brinca de tempo-será.

Manuel Bandeira

RESUMO

SOUZA, Elton Luiz Leite de. **Kant e a experiência da *Duratio Noumenon***: tempo, pensamento e duração. 2004 . 274 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

Com a expressão *Duratio Noumenon*, Kant refere-se à idéia de um “tempo inteligível”. Esse “tempo inteligível” é uma *idéia reguladora* com a qual Kant procura instaurar um plano de pensamento que tem como objeto os acontecimentos da história, estabelecendo assim uma filosofia da história. Objetivo principal de Kant: fazer com que o desenrolar aparentemente contingente da história humana possa ser o palco no qual o destino moral humano possa cumprir-se segundo um fim moral racional e necessário. A idéia da *Duratio Noumenon* possibilita a Kant reatar os objetivos de sua filosofia com as aspirações mais gerais da metafísica. Assim o fazendo, Kant inova ao dar um sentido novo a essa antiga aspiração da razão, descobrindo a existência de uma “metafísica natural” ao pensamento, denominada por ele de *metaphysica naturalis*. Mais do que “forma da sensibilidade” imanente à subjetividade, a *Duratio* apresentaria-se como força inteligível que coloca sob um mesmo plano, mas a partir de um “interesse” mais elevado ou Último, aquelas realidades que, na primeira *Crítica* por exemplo, aparecem clivadas e designadas como Fenômeno e Noumenon, Natureza e Pensamento. A temática da *Duratio* possibilita-nos traçar um fio que vai da moral à pragmática, passando pela reflexão sobre o direito e a política, permitindo-nos igualmente abordar a antropologia segundo suas implicações práticas.

Palavras-chave: História da filosofia. Kant. Tempo. Duração. Pensamento. História.

RÉSUMÉ

Quand il emploie l'expression *Duratio Noumenon*, Kant se réfère à l'idée d'un « temps intelligible ». Ce « temps intelligible » constitue une *idée régulatrice* avec laquelle Kant essaie d'instaurer un plan de pensée qui a pour objet les événements de l'histoire pour établir ainsi une philosophie de l'histoire. Son principal objectif est de faire que ce déroulement apparemment contingent de l'histoire humaine soit la scène sur laquelle le destin moral humain pourra se réaliser conformément à une fin morale rationnelle et nécessaire. L'idée de *Duratio Noumenon* permet à Kant de lier à nouveau les objectifs de sa philosophie aux aspirations plus amples de la métaphysique. En faisant cela, Kant innove et donne un nouveau sens à cette ancienne aspiration de la raison, et découvre l'existence d'une « métaphysique naturelle » de la pensée, qu'il nomme *metaphysica naturalis*. Plutôt qu'une « forme de sensibilité » immanente à la subjectivité, la *Duratio* constitue une force intelligible qui place sur un même plan, tout en partant d'un « intérêt » plus élevé, ou Ultime, ces réalités qui, dans la première *Critique*, par exemple, apparaissent scindées et sont désignées sous les noms de Phénomène et Noumenon, Nature et Pensée. Le thème de la *Duratio* nous permet de tracer un chemin qui va de la morale à la pragmatique en passant par la réflexion sur le droit et la politique, ce qui nous permet également d'aborder l'anthropologie d'après ses implications pratiques.

Mots-clé: Histoire de la philosophie. Kant. Temps. Durée. Pensée. Histoire.

LISTA DE ABREVIACÕES DAS OBRAS DE KANT UTILIZADAS

CF : *O conflito das faculdades*

CFJ : *Crítica da faculdade do juízo*

CRP : *Crítica da razão pura*

CRPr : *Crítica da razão prática*

FTC : *O fim de todas as coisas*

IHU : *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*

L : *Lógica*

MC : *Metafísica dos costumes*

Para outras obras, escrevemos apenas a primeira palavra do título :

Antropologia : Antropologia de um ponto de vista pragmático

Conjecturas : Conjecturas sobre o início da história humana

Projeto : Projeto de paz perpétua

Prolegômenos: Prolegômenos a toda a metafísica futura que possa apresentar-se como ciência

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 12

PRIMEIRO CAPÍTULO: TEMPO E DURAÇÃO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA, 26

1. Kant: a experiência do tempo na primeira *Crítica*, 26

2. O tempo da estética transcendental, 34

2.1. O tempo enquanto forma *a priori* da sensibilidade, 42

3. As três sínteses que tornam possível a representação, 49

3.1. O problema da imaginação transcendental, 57

3.2. A sinopse , o sentido, o afeto, a afecção e a função , 58

3.3. A síntese de apreensão, 71

3.4. A síntese de reprodução, 74

3.5. A síntese de reconhecimento, 78

3.6. Os esquemas da imaginação, 80

3.7.O futuro como previsão, 85

3.8.O paradoxo do sentido íntimo, 87

4. As idéias da razão, 93

4.1 O Eu, o desejo , a imortalidade e a *duratio*, 97

SEGUNDO CAPÍTULO: AS IMAGENS DO TEMPO, 108

1. O passeio de Kant, 108

2. A experiência do tempo e o problema da sua representação, 122

3 . Alguns aspectos do tempo no pensamento grego, 127

3.1. O cristianismo e o problema da história, 137

4. Duração, progresso ,revolução, 143

TERCEIRO CAPÍTULO: DO COSMOLÓGICO AO COSMOPOLITA: RAZÃO

E HISTÓRIA EM KANT, 151

1. Kant e o cosmopolitismo da razão, 151

2. Os fins da razão e a idéia de Cultura, 162

2.1. Cultura, sociabilidade e gosto, 165

3. Kant e o pensamento sobre a história: *conjectura e projeto*, 175

3.1. Indivíduo, Estado, política, 180

3.2.O contrato original, a *respublica noumenon* e a *respublica phaenomenon*, 190

3.3. Revolução e reforma, 195

4. A teoria das Idéias de Kant, 208

QUARTO CAPÍTULO: TEMPO, HISTÓRIA E PENSAMENTO: O PROBLEMA DA

DURATIO NOUMENON, 213

1. Kant: história e ironia, 213

2. História, tempo e duração, 217

2.1. Teodicéia especulativa X teodicéia prática, 218

3. O “sistema de julgamento”: *O fim de todas as coisas*, 226

3.1. Fim último, fim supremo e fim terminal, 236

4. A *duratio noumenon* como idéia reguladora do pensamento sobre a história, 242

CONCLUSÃO, 251

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, 258

INTRODUÇÃO

Esse monstro de duas cabeças, danação e salvação — o Tempo.

Samuel Beckett

O monstro nos salvará.

Antônio Negri

Aquilo que não podemos agarrar com as mãos, devemos aprender a apenas tocar com os dedos, com a extremidade de nós mesmos, e assim de alguma forma sentir a inapreensibilidade de tudo o que é extremo. Desse modo, se não pudermos retê-lo, poderemos ao menos nos deixar contagiar pela sua imponderabilidade. O nome dessa imponderabilidade: o tempo — o *monstro*.

É de se supor que exista um limite para o “falar sobre”. Sobretudo quando se trata de um “falar sobre Kant”, tal o número quase infindável de livros, teses e artigos que o tomaram como objeto de estudo. Se sentimos a necessidade de realizar mais um “falar sobre Kant”, pensamos poder creditar esta iniciativa não tanto a um interesse exclusivamente circunscrito à obra maior do filósofo, mas sim porque interessou-nos investigar como se inscreve nela o problema do tempo. Pois é o tempo a nossa questão de fundo.

Nesta investigação, deparamo-nos com um Kant incomum: um “Kant menor,”¹ em pleno exercício de sua *inferioridade*. Cabe aqui uma breve explicação sobre este

¹ A idéia de um “Kant menor” nos foi sugerida pelo nosso orientador Ivair Coelho Lisboa.

último termo, pois ele é de fundamental importância para a imagem de Kant que objetivaremos construir em nossa Tese.

A teoria da inferioridade aparece na obra de Kant de 1798 intitulada *O conflito das faculdades*. Nessa obra, Kant apresenta uma teoria das faculdades sustentada a partir da distinção entre *faculdades superiores* e *faculdade inferior*. Aqui, “superior” e “inferior” se definem em relação ao exercício do pensamento. É na faculdade de filosofia que este exercício se torna condição da própria crítica, já que a atividade da filosofia deve pautar-se por uma certa liberdade em relação aos temas tratados pela teologia, direito e medicina. Estas últimas são denominadas por Kant de faculdades superiores. Elas assim são designadas devido ao interesse que o Estado possui em relação aos assuntos tratados por essas faculdades. Seus assuntos interessam diretamente ao Estado, que tem o direito inclusive de se intrometer quanto ao ensino de tais disciplinas. Já a filosofia, segundo Kant, é uma *faculdade inferior*. A marca de sua *inferioridade* seria sua autonomia em relação não tanto aos assuntos tratados pelas faculdades superiores, mas à subordinação compulsória ao Estado, ou seja, ao poder. Como faculdade inferior, a filosofia é um contrapoder², uma resistência à tentativa de se reduzir o transcendental, como condição do pensamento, à vontade do Leviatã. A filosofia converte os temas tratados pela teologia, pelo direito e pela medicina em *problemas*, ou seja, descobre sob esses temas a pulsação das Idéias, como entidades problemáticas. E a plena compreensão do que é uma Idéia requer um campo de liberdade que deve manter-se imune aos interesses do Estado e de sua *potesta*.

² Empregamos essa expressão em um sentido muito próximo ao de Antônio Negri. Cf., de Negri, *O poder constituinte*: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

O campo de liberdade: o transcendental, a *potentia*. Este espaço de liberdade é exatamente a *crítica*³. Ao inserirmos esta última na imanência da vida, passo este que Kant não deu, construímos então uma *clínica*, como genealogia dos modos de existência, ou seja, uma ética⁴. Redescobrimos o que primeiro descobriram Boécio e Sêneca, e depois Nietzsche e Deleuze. Pois estes perceberam a filosofia como potência de cura. Cura contra a intolerância, cura contra os dogmas, cura contra todas as formas de servidão — não obstante o fato de a própria filosofia por vezes gerar suas intolerâncias, seus dogmas e suas formas refinadas de servidão e obediência. A regra prática que deveria derivar de uma *clínica filosófica*, como *medicina da alma*⁵: não se pode ensinar a crítica a não ser ensinando “a pensar por si mesmo” — *sapere aude*, esculpir a si mesmo: *estética da existência*.⁶

Todavia, mesmo fazendo o esboço dessa “ética do pensar por si mesmo”, como virtude filosófica, Kant terminou por recuar em relação ao campo aberto que suscitara, ao ponderar que a liberdade filosófica somente se justifica na medida em que possa prestar um serviço útil às faculdades superiores e, através destas, ao Estado. Logo, a resistência, como contrapoder, é, em Kant, apenas uma resistência pensada — e não tornada efetiva como filosofia prática e política (como, por exemplo, em Espinosa).

Acreditamos que o cerne desse recuo repousa fundamentalmente na questão da moral, como moral das obrigações e do dever, em sua relação com o tempo. Desse modo, o

³ Sobre a constituição da filosofia como *crítica*: André Tosel, Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico. *Revue de métaphysique et morale*: la critique jusqu’à Kant, Paris, octobre-décembre, 1999, p. 489-514.

⁴ Cf. Gilles Deleuze, *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

⁵ Conforme dizia Nietzsche, o filósofo é o “médico da civilização”. Seu trabalho de interpretação incide sobre os “sintomas”, isto é, os signos. Sobre esse tema: Thierry Lenain, *Pour une critique de la raison ludique*: essai sur la problématique nietzschéenne. Paris: J. Vrin, 1993. Cap. 2: L’ontologie en tant que sémiotique critique.

⁶ Cf. Michel Onfray, *A escultura de si*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

pensar por si mesmo, em Kant, tem um limite : o limite moral. É pela exigência desse limite que Kant trai a inferioridade mesmo que anuncia, rendendo-se à superioridade da razão moral . A consequência imediata disso será a sacralização da forma da norma , fato este que fará com que o positivismo jurídico, por exemplo, se reconheça como herdeiro legítimo de Kant.

Conforme tentaremos mostrar nos capítulos que se seguem, o aprofundamento da questão da inferioridade talvez conduzisse Kant cada vez mais rumo ao problema do tempo como condição do exercício da liberdade de pensar por si mesmo; o que terminaria por converter o “pensar por si mesmo” em “pensar no limite de si mesmo” : um pensar, portanto, *sublime, dionisíaco, intempestivo, jurisprudencial*.⁷

Mas por que Kant? À primeira vista, a resposta pode parecer óbvia para quem já é familiarizado com a obra do autor . Porque ,com Kant, tempo e pensamento se tornam questões inseparáveis. Ou melhor: o tempo não será mais visto como um obstáculo ao pensamento, tal como ocorre na tradição racionalista. Ao contrário, o tempo se torna a condição primeira do próprio pensar. A partir de Kant, descobre-se um enlace inaudito entre o pensar e o tempo, entre o pensar e o sentir, enfim, entre a *idéia* e a *sensação*. Concomitantemente ao fato de a estética (como sensibilidade ao tempo) se tornar o corpo do pensamento, o próprio pensamento se estende até à sensação, molda a percepção e participa da construção , *a priori* , daquilo que o senso comum chama de realidade. O mundo, então, perde a sua substancialidade cartesiana : torna-se um fluxo cujas margens, indistintamente, transitam entre a subjetividade e a

⁷ Sobre a *jurisprudência* assim entendida: François Ewald, *Foucault, a norma e o direito*. Lisboa: Editora Vega, 1993.

objetividade, o sujeito e os objetos. Percebe-se então, como Clarice Lispector percebeu, que “o mundo exterior tem também seu interior. O mundo exterior também é íntimo”⁸.

Muitas conseqüências brotam dessa revolução kantiana. Por ora, queremos destacar apenas uma: a impossibilidade de se fazer coincidir, doravante, o campo da razão com o território da Verdade. Nossa tese procurará mostrar, entre outras coisas, que Kant força o limite da racionalidade para além daquilo que se convencionou chamar de Verdade, e isto para poder inserir em seu sistema a mais genuína aspiração da metafísica, realizando-a.

E é exatamente em torno desse problema que acreditamos ainda caber um “falar sobre Kant”. Aquela resposta aparentemente óbvia, que demos há pouco, não esgota totalmente os problemas implicados na relação entre o pensamento e o tempo. Mas antes de clarearmos ainda mais nossas hipóteses, gostaríamos de voltarmos às relações entre Verdade, pensamento e tempo.

Como se sabe, na história da filosofia o problema da Verdade está articulado com uma outra questão de fundo: a relação entre o *pensamento* e o *Ser*. Para que a Verdade seja possível, é necessário que haja uma pertinência entre o Ser e o pensar. Entretanto, como garantir isso?

Na Grécia, o Ser se constituía como o avatar do pensamento: a tarefa principal era construir um “sujeito adequado” para o pensamento. Dessa maneira, a adequação incidia apenas sobre um dos termos da relação de conhecimento, exatamente o sujeito. Era preciso que este sujeito fosse livre, para que em sua alma isenta de paixões se pudessem refletir as Formas

⁸ Cf. Claire Varin, *Clarice Lispector: rencontres brésiliennes*. Québec: Éditions Trois, 1987. Cap.: Les entretiens métaphysiques, p.149.

Eternas. Daí as implicações entre ontologia, erótica e política — tão presentes, por exemplo, em Platão⁹.

Somente com a influência do cristianismo é que nasce propriamente o problema da adequação entre o Ser e o pensamento. Diz-se então que a Verdade é adequação entre o Ser e o pensamento. Ora, falar em adequação é colocar em cena um terceiro, como juiz ou critério garantidor da adequação. Pois se o Ser é uma coisa e o pensamento outra, como *reconhecer* a adequação de ambos?

Parece-nos que a resposta àquela pergunta passa pelo seguinte ponto: somente se supormos um ente cujo pensamento seja, indistintamente, Ser; ou seja, um pensamento que não possua nada de exterior a si mesmo, e de cuja transcendência o Ser proceda. Tal ente é Deus. Deus é o garantidor do modelo da Verdade como adequação, isto é, Ele é o Titular Supremo do Princípio de Identidade¹⁰. Mas e quando “Deus morre”? Entra-se na crise da Verdade como adequação. Um fato decisivo ocorre: a questão da Verdade migrará para o problema do julgamento. Não qualquer julgamento, mas o julgamento moral. E o objeto desse julgamento será nada mais nada menos do que o tempo, como limite último de toda valoração moral e como substrato primeiro da realidade sensível.

Onde antes havia o Ser como evidência imediata para o pensamento, e depois Deus, agora há o tempo — ou seja, o impensável¹¹, o *monstro* de duas cabeças do qual nos fala Beckett: *danação* (*linha de abolição*) e *salvação* (*linha de fuga*). Longe de ser uma mera

⁹ Cf. Michel Foucault, *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985; H. Joly, *Le renversement platonicien*. Paris: Vrin, 1980; e ainda: Robin Schott, *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1996.

¹⁰ Cf. Gilles Deleuze, *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. Cap. III: A imagem do pensamento.

¹¹ Talvez se possa traduzir dessa forma a célebre experiência agostiniana do tempo.

figura da teratologia, o monstro é , antes de tudo , um *personagem conceitual*¹² filosófico. O personagem conceitual não é a representação de um conceito lógico. Ele é, antes de tudo, a expressão de uma idéia vital. O monstro expressa a singularidade, a *haecceitas* , isto é, a Diferença. O monstro não é a cópia e nem o Modelo, mas a intempestividade do novo. O monstro não é a nostalgia de um passado arquetípico , que se quer restaurar, e nem a resignação a um tempo presente que não se pode modificar. O monstro é a extemporaneidade do *tempo-será* (contra o conservadorismo do *tempo-foi* e o positivismo do *tempo-é*). O monstro é o *Virtual* de Bergson, a *Vontade de Potência* de Nietzsche, o *Empirismo Superior* de Hume, a *Natura Naturans* de Espinosa. O monstro, enfim, é a *Moby Dick* de Melville.

E tudo leva a crer que este seja o mesmo *monstro* evocado por Antônio Negri como emblema de uma potência anômala , expressão singular de liberdade e invenção: “precisamos novamente [...] de novos monstros que juntem natureza e história, trabalho e política, arte e invenção [...]. Só podemos nos imaginar como monstros dentro dessa revolução.”¹³ O monstro: potência anômala do tempo , conduta inventiva do pensamento, ação que se automodela singularizando-se — e dessa maneira produz, em sua imanência, o sentido de sua prática. Para dizer mais uma vez com Negri: o monstro é a “subjetividade criadora enquanto ultrapassa a si mesma” : “então o monstro aparece para renegar toda normalidade, para declarar miserável a obediência e tola a crença.”¹⁴ O monstro não é o Leviatã, mas a *multitudo*.

¹² Sobre os “personagens conceituais”: Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O que é a filosofia?*. Rio de Janeiro : Ed 34, 1992.

¹³ Antônio Negri, *5 Lições sobre império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p.167.

¹⁴ A primeira citação foi extraída de *O poder constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002, p. 454; já a segunda citação corresponde ao texto de Negri intitulado “La línea del mostro”, mencionado por Adriano Pilatti em sua Introdução a *O poder constituinte*, p. IV.

Da imagem de uma transcendência sem fora, surge um fora sem transcendência: imanência pura. Atribuir um valor moral a este impensável, eis a função do sistema de julgamento. O objetivo do julgamento: encontrar um critério de medida para aquilo que é ilimitado, enjaular o *monstro* dentro da Pura Forma da Lei. Para tal, é preciso fazer com que o ilimitado sirva ao limite, como desejo de limite.

E quando Kant se reporta ao tempo, assim o faz para se referir ao homem. É portanto ao homem, e tão somente a ele, que falamos esses dois extremos: o limite moral, como voz da razão prática, e, como diria Manoel de Barros, o “deslimite” do tempo que, sob a forma de um *afeto*, abre o pensamento à anomalia do fora¹⁵, pois “o amor do tempo é o que revela o conteúdo singular da potência”¹⁶. Acreditamos que o sistema de julgamento de Kant é, ao mesmo tempo, o coroamento da filosofia como representação e o anúncio de sua crise. No centro desta crise está o *monstro*, o tempo.

Esquematizando esse problema, para que assim possamos ser mais claros, queremos recolocar tudo o que dissemos até aqui a partir de três termos: 1- o sujeito (ou razão), 2- a cognição (enquanto atividade que pressupõe um agente) e 3- o objeto (que é o termo ao qual se aplica a cognição enquanto processo).

Nos manuais de História da Filosofia costumamos ler que a investigação filosófica nasceu de uma busca acerca daquilo que deveria ser o princípio ao mesmo tempo do Ser e do conhecer. Por esse motivo, a filosofia de um Platão, por exemplo, encontrou na *contemplação* a atividade específica reveladora desse princípio. Enquanto método, a contemplação é uma atividade que pressupõe dois termos: aquele que contempla e o

¹⁵ Cf. Antônio Negri, *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*. Paris: P.U.F., 1982.

¹⁶ Antônio Negri, *O poder constituinte*, p 459.

contemplado. Na teoria do conhecimento de Platão (e também, é claro, em sua ontologia), o princípio ou o Fundamento recai sobre o contemplado, e não sobre aquele que contempla.

É do contemplado que emanam as condições de possibilidade para a episteme, ou o conhecimento verdadeiro. Em outras palavras, é no Objeto que está o fundamento da filosofia. Resumindo tudo em uma fórmula simples: o Objeto seria então eterno, imutável, em si. É por este e outros motivos, que não temos como desenvolver aqui, que se costuma definir a Filosofia Antiga, sobretudo Platão, como tendo sido uma Filosofia do Objeto, pois o Objeto é a Idéia. Podemos visualizar o que dissemos no seguinte esquema básico:

$$s \leftarrow \text{O} \\ +$$

Esquema 1: s= sujeito; O= objeto (o sinal de + indica o termo principal sobre o qual está fundado o processo da cognição) .

Quando passamos à Filosofia Moderna, a relação entre esses três termos (sujeito, cognição e objeto) sofrerá uma transformação significativa, indo o pólo positivo deslocar-se em direção à interioridade do sujeito e aí se alojar : surge então um sujeito do conhecimento enquanto consciência de si reflexiva. Como consequência, um novo método servirá de condição para a cognição. Se na Filosofia Antiga a cognição pressupunha a *contemplação*, na Filosofia Moderna vemos surgir a *reflexão* como atividade peculiar de um sujeito pensante que, ao debruçar-se sobre si mesmo, encontra em sua interioridade o fundamento primeiro para o conhecimento *claro e distinto* da natureza exterior. Nasce, aqui, uma Filosofia do Sujeito. Ajustando então o nosso esquema, teríamos agora a seguinte conformação:

$$\begin{array}{c} \mathbf{S} \rightarrow o \\ + \end{array}$$

Esquema 2: o termo positivo no processo de cognição passa a ser o **S**ujeito.

As diferenças fundamentais nos dois esquemas são, obviamente, o termo de onde parte a seta e a indicação do sinal positivo do processo (que coincide exatamente com o ponto de partida da seta). No entanto, há um sinal de menos (-) que permanece elidido nos dois esquemas. Expliquemo-nos melhor: acreditamos que a positivação de um dos extremos (**O**, na Filosofia Antiga; **S**, na Filosofia Moderna) tem como consequência a qualificação negativa não exatamente do termo oposto (s, na Filosofia Antiga; o, na Filosofia Moderna) , mas sim de uma espécie de duplo ou sombra que vai ser postulada como entrave ao conhecimento verdadeiro. Com efeito, na Filosofia Antiga há um “o” (objeto com “o” minúsculo) que é uma cópia degradada do **O** (isto é, do **O**bjeto verdadeiro). Esse objeto apenas aparente é fonte de erro e ilusão , e o encontramos na natureza sensível (em nós e fora de nós). A “má vontade” dos sofistas, denunciada por Platão: acreditar apenas na existência desse objeto com “o” minúsculo.

Assim , o **O**bjeto Eterno e Imutável deve ser buscado em um mundo diferente deste onde encontramos os objetos aparentes. Quer dizer, o saber verdadeiro deve ter como questão almejar apreender (por contemplação) a *Transcendência* na qual se encontra o **O**bjeto em Si.

Na Filosofia Moderna, por sua vez, encontramos um “s” (sujeito empírico ou fenomênico) que vai ser postulado como elemento perturbador — seja de um pensamento *claro* e

distinto, seja de uma reflexão da razão sobre seus elementos formais (elementos estes não provindos da experiência). Dessa maneira, ao **S** da teoria do conhecimento vai corresponder um “s” meramente psicológico ou antropológico — duplo empírico daquele e sede dos sonhos, das ilusões e das paixões. Estabelece-se assim uma nova dicotomia: não mais entre *aparência* (plano do objeto com “o” minúsculo) e *Essência* (plano do **O**bjeto com “O” maiúsculo), mas entre *aparência* (que envolve, ao mesmo tempo, “s” e “o” enquanto sujeito e objeto fenomênicos) e *condições da aparência* (que coincidem com “**S**” enquanto possuidor dos elementos formais que determinam o modo pelo qual os fenômenos nos aparecem).

Desse modo, o termo que é positivado no processo de cognição, tanto na Filosofia Antiga como na Filosofia Moderna, acaba por criar uma dicotomia na qual o pólo valorado negativamente tende a coincidir com aquilo que designamos como a natureza (entendida como realidade sensível). Decorre disso que o processo de cognição vai ser colocado na dependência de uma instância transcendente ao mundo sensível, criando assim uma eminência ou hierarquia do inteligível sobre o sensível, do pensamento sobre a natureza, da razão sobre a vida, enfim, da eternidade sobre o tempo.

Mas é curioso notar, e Nietzsche foi um dos primeiros a nos fazer observar isso, que essa hierarquia tem seu fundamento, em última análise, em elementos exteriores ao processo da cognição; já que essa hierarquia nasce, mais exatamente, em uma apreciação moral sobre o sensível, a natureza, a vida e o tempo. Apreciação esta, de certa forma, depreciativa. Por mais estranho que possa parecer, o juízo de conhecimento é tão somente a máscara atrás da qual se esconde seu verdadeiro rosto: o juízo de valor moral.

E é essa deprecição moral que se imiscui no âmbito da cognição propriamente dita, relegando ao campo do impensável ou do “menos-ser” as propriedades da natureza e da

vida rebeldes à imobilidade e fixidez das Formas Eternas, sejam estas *transcendentes* ou *transcendentais*. É assim na Filosofia Antiga (por exemplo, em Platão a idéia do *Bem* como essência que ocupa o cume da hierarquia das entidades inteligíveis), e também o é na Filosofia Moderna (veja-se a postulação kantiana de que a razão é , eminentemente, de essência prática ou moral , estando tudo o mais — ciências e artes — subordinado aos Fins prescritos por ela). E mais especificamente na Filosofia Moderna, essa apreciação moral estará ainda, por sua vez, fundada em postulações teológicas. A esse respeito, Gilles Deleuze observa: “o juízo de conhecimento implica uma forma moral e teológica primeira”¹⁷. Este é, acreditamos, o pano de fundo que anima o “sistema de julgamento” de Kant, que incidira exatamente sobre o problema do tempo, para dessa forma tentar moralizá-lo e teologizá-lo.

Para investigar as coordenadas que dão sustentação a esse “sistema de julgamento”, dividimos a tese em quatro Capítulos. Em cada um deles, a questão de fundo foi, repetimos, o problema do tempo.

O Capítulo inicial empreende um percurso na *Crítica da razão pura*. O nosso ponto de partida : a Estética Transcendental. Foi de nosso interesse expor o modo pelo qual emerge aí a clássica imagem do tempo como “forma geral da sensibilidade”. Tentamos mostrar de que maneira essa imagem do tempo construída por Kant conduz a um paradoxo: o “paradoxo do sentido íntimo”. A seguir, passamos aos paralogismos e antinomias da Dialética Transcendental. Percebemos aí a presença de uma certa concepção de “duração inteligível” a atrair a razão para além dos limites da experiência, impulso este revelador de uma especial predisposição natural do homem, batizada por Kant como *metaphysica naturalis*. Principal tese que quisemos sustentar nesse primeiro Capítulo: a presença de uma relação entre *duração* e razão prática , relação esta que permanece apenas problemática no âmbito epistemológico.

¹⁷ Deleuze, *Crítica e clínica* . São Paulo: Ed. 34, 1997, p 144.

O segundo Capítulo , intitulado *As imagens do tempo*, apresenta uma pequena investigação acerca de duas concepções de duração. A primeira delas, a mais comum, é a que nos apresenta uma duração sensível ou empírica. Já a segunda, nascida entre os gregos, revela-nos ainda uma duração inteligível, batizada de *aion*. Enquanto a primeira concepção de duração restringe-se ao plano físico, a segunda delas aponta para o campo dos valores. Ao historiar essas duas concepções de duração, assim o fizemos para melhor nos aproximarmos de nosso objeto de estudo em Kant, pois tais questões reaparecerão, de forma renovada, nas obras do filósofo que abordam a história, a política , o direito e a moral.

A questão tratada no terceiro Capítulo está contida no título mesmo que demos: *Do cosmológico ao cosmopolita: razão e história em Kant*. Tentamos mostrar como que, em Kant, a metafísica *passa ao ato*, isto é, de que maneira ela se inscreve na visão que o autor nos dá do mundo e do curso da história. Cresce em importância aqui a concepção de uma duração inteligível, como substrato para que a razão possa especular sobre os fins da história humana.

O quarto e último Capítulo denomina-se *Tempo, história e pensamento: o problema da duratio noumenon*. Esta última expressão aparece em um opúsculo de Kant de 1794 intitulado *O fim de todas as coisas*. Neste texto, Kant retoma o problema da história e examina se há uma finalidade para ela. Percebeu ele que esta problemática merecera uma atenção especial da Bíblia , sob a forma do Juízo Final. É no Juízo Final, como protótipo do sistema de julgamento moral, que o tempo é posto na cadeira dos réus. Kant procede a uma racionalização do Juízo Final e crê ter encontrado a sua motivação moral. Pois o Juízo Final seria a necessidade racional de submeter o tempo à moral, convertendo-o então em uma espécie de duração inteligível, exatamente a *duratio noumenon*.

Esta *duratio* nada mais seria do que o tempo visto sob o prisma do sistema de julgamento moral, cujo protótipo é o Juízo Final Bíblico . Por isso, procuramos expor de que

forma se constituiu esse sistema de julgamento e o modo pelo qual ele elabora a sua concepção de duração histórica. O que nos levou a detectar em Kant uma *teoria dos acontecimentos*, na qual determinados acontecimentos históricos são tratados pelo filósofo como signos do suprasensível, desenhando-se assim uma *semiótica do transcendental*.

Por fim, gostaríamos de fazer nossas as palavras de Manuel Bandeira, em *Itinerários de Pasárgada*: “Aproveito a ocasião para jurar que jamais fiz um poema ou verso ininteligível para me fingir de profundo sob a especiosa capa do hermetismo. Só não fui claro quando não pude”.¹⁸

¹⁸ Apud Luís Roberto Barroso, *Interpretação e aplicação da constituição*: fundamentos de uma dogmática constitucional transformadora. São Paulo: Saraiva, 2003, p 8.

PRIMEIRO CAPÍTULO

TEMPO E DURAÇÃO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

O tempo é o rio no qual pesco. Bebo nele, mas enquanto estou bebendo, vejo seu fundo arenoso e descubro quão raso ele é. Sua corrente ligeira desliza e foge, porém a eternidade permanece. Quisera beber mais fundo; quisera pescar no firmamento, cujo fundo está semeado de estrelas.

Henry Thoreau

O tempo ou é invenção ou então não é nada.

Henri Bergson

1. Kant: a experiência do tempo na primeira *Crítica*

No prefácio à 2ª edição da *Crítica da razão pura*, Kant afirma que “só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos”¹⁹. Esta frase, que sintetiza tão bem a essência do pensamento crítico de Kant, parece apontar para a existência de dois atos no processo do conhecimento: 1º - o próprio ato de conhecer um objeto ; 2º - um ato que parece

¹⁹ Kant, CRP, B XVIII. Nietzsche, em *A vontade de potência*, sem citar Kant, diz algo parecido: “O homem, em última análise, somente reencontra nas coisas aquilo que ele mesmo nelas introduzira: o ato de reencontrar chama-se ciência; o ato de introduzir denomina-se arte”, apud H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, cap. “Kant et Nietzsche”. Paris: Gallimard, 1978.p. 74. Além da referência fornecida por Birault, podemos acrescentar ainda: aforismo 27 de *O livro do filósofo*, onde Nietzsche afirma: “O filósofo deve reconhecer o que é necessário e o artista deve criá-lo”. Giambattista Vico, por sua vez, ao elaborar sua crítica ao inatismo cartesiano, pôs em cena uma teoria do *engenho* que parece também ir na mesma direção. Escreveu ele em sua *Ciência Nova*: “Somente podemos conhecer aquilo que criamos. Mas o processo mesmo de criação não podemos conhecer”. É de se notar que tanto o vocábulo latino “repraesentatio” quanto o termo alemão “vorstellung” extraem seus respectivos sentidos exatamente de um “ato de pôr o objeto diante”, embora nos pareça que o “ato de pôr” referido na passagem da *Crítica da razão pura* vai além dessa última significação. Ver a esse respeito: A. Philonenko, *Qu'est-ce que la philosophie?* – Kant et Fichte. Paris: Vrin, 1991, p. 44, nota; e Jacqueline Russ, *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Editora Scipione, 1994, p.253.

preceder a este último, tendo por isso um caráter originário, revelando-se na atividade de “pôr nas coisas” algo que originalmente não pertence a elas, e sim a nós mesmos. Este último ato, porém, não pode ser objeto de conhecimento, posto que ele é a condição do próprio conhecimento. Se o primeiro ato é aquele que está diretamente relacionado com conhecimento de objetos, o segundo ato, diferentemente, parece tomar como objeto o próprio conhecimento: ele busca mostrar as condições que tornam o conhecimento possível (embora ele mesmo, o segundo ato, seja exercido sem estar submetido às condições do conhecimento de objetos: ele é, pois, uma pura espontaneidade).

Para empregar uma expressão de Edgar Morin (que, apesar de não citar Kant, parece dizer a mesma coisa), o segundo ato pode ser considerado um “conhecer do conhecer” (MORIN, 2002). Ora, acreditamos que, na frase de Morin, embora tenhamos duas palavras iguais, “conhecer”, cada uma delas não expressa o mesmo sentido. No “conhecer do conhecer” o primeiro conhecer é já *pensar*: pensar o que é o conhecer. O pensar não está submetido às mesmas condições do conhecer. O conhecer é uma atividade da ciência; o pensar, a *condição* da filosofia. É o que Kant nos parece dizer.

Assim, o ato de conhecer as coisas é precedido por um *ato de pôr aquilo que nós mesmos podemos conhecer nelas*. De onde se conclui que conhecer é já, de certa maneira, *reconhecer*: reconhecer aquilo que se pôs. O ato de pôr parece colocar-se em um plano distinto daquele onde se opera o (re)conhecer, precedendo-o. Talvez se possa considerar o ato de pôr como uma *instauração*²⁰, isto é, um ato criador de sentido. Confrontando esta instauração com

²⁰ Empregamos este termo em um sentido muito próximo a E. Souriau, *L'instauration philosophique*. Paris: F. Alcan, 1939. Este tema nos remete ao problema da “gênese” do espaço e do tempo, questão esta que ensejou censuras dos postkantianos à *Crítica da razão pura*, já que Kant, ao postular que o tempo e o espaço eram formas apenas dos fenômenos e não das coisas em si mesmas, desconsiderava que tal afirmação somente se justificava se se sustentasse, previamente, em um conhecimento sobre o que as coisas em si eram de fato (conhecimento este que faria ruir a distinção mesma entre fenômeno e coisa em si). Sobre este problema (ao qual retornaremos no Quarto Capítulo): Paulo Eduardo Arantes: *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Editora Polis, 1981. Primeira Parte: A

a *contemplação* platônica , por exemplo, podemos ver mais claramente a sua diferença e singularidade : na contemplação, o contemplado (as Idéias) existe em si mesmo, independentemente do ato de contemplá-lo. O contemplado é eterno, imutável, enfim, não possui gênese (já que não fora criado). A instauração, ao contrário, é um *processo* através do qual o instaurado (o mundo dos fenômenos) tem a sua gênese. Por este motivo, o instaurado não existe separadamente do ato que o instaura. Ao passo que o contemplado existe fora do tempo (fenomênico) e do espaço, o instaurado tem sua gênese no espaço e , sobretudo, no tempo.

Esse segundo ato pode até mesmo separar-se do primeiro , transformando-se então no próprio exercício do pensamento puro — cujas representações, as *idéias*, não podem ser encontradas nas coisas determinadas pelo primeiro ato, o conhecimento (embora não deixem, por isso mesmo, de serem *pensadas*). A este propósito, Kant nos diz que

É precisamente em relação a estes conhecimentos [que estão além do conhecimento científico] , que se elevam acima do mundo sensível , em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção , que se situam as investigações da nossa razão , as quais, para sua importância , consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último , do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos.²¹

Aquilo que podemos pensar não se mede pelo que se oferece ao conhecer: enquanto fenômenos , as coisas não se prestam a ser um receptáculo para as idéias . Se quisermos encontrar nos objetos do conhecimento aquilo que pensamos, incorremos em uma

potência elementar do tempo; Gilles Deleuze, *L'île deserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002 . Cap.:L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant; e Fernando Gil (Coord.), *Recepção da Crítica da razão pura* : antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

²¹ CRP, B7.

usurpação do pensamento, nascida exatamente do fato de o pensamento desconhecer o que lhe é próprio e o que, ao contrário, pertence aos fenômenos. A “usurpação” seria, então, a tradução de um desconhecimento que a razão nutriria em relação ao seu exclusivo poder. Todavia, se a razão insiste em querer buscar “o sublime sentido último” lá onde a ciência, através do entendimento, opera seus conceitos, vemo-nos então presos a uma *ilusão* a mais difícil de ser extirpada, pois a faculdade que a cria é a mesma que deveria zelar pela sua não produção, a saber : a razão. Confirmando o que dissemos há pouco, Kant nos adverte:

Quando se ultrapassa o círculo da experiência, há a certeza de não ser refutado pela experiência. O anseio de alargar os conhecimentos é tão forte, que só uma clara contradição com que se esbarre pode impedir o seu avanço. Esta contradição, porém, pode ser evitada se procedermos cautelosamente na elaboração das nossas *ficções*, sem que por isso deixem de ser menos *ficções*²².

A luta contra essas “ficções” (ou “ilusões”) deve ser travada exatamente pela faculdade que as cria. A faculdade que as produz deve combater não exatamente as ficções por si mesmas, e sim o seu uso indevido. Além do mais, tais ficções parecem estar tão intrinsecamente enraizadas na razão humana, que destruí-las significaria tão somente destruir os efeitos, e não a causa. Porém, querer destruir a esta última, diz-nos Kant, equivale a “cortar os ramos que se vão erguendo, mas a que não se podem extirpar as raízes”²³. Kant parece querer afirmar que os frutos dessa árvore apenas tomam a aparência de ficções quando a plantamos em terreno impróprio, isto é, no terreno do conhecimento.

²² CRP, B8. O grifo da citação é nosso.

²³ CRP, B24.

Cabe então à razão mostrar a impertinência de seus próprios frutos, negando-se ela mesma a colhê-los. Se esse combate não é travado, conclui Kant, “seduzido por uma tal prova de força da razão, o impulso de ir mais além não vê limites”²⁴: extravagância esta que, em Swedenborg por exemplo, ora se confunde com pura especulação metafísica, ora se parece com uma experiência mística, ora se torna indiscernível de um mero delírio — um caso clínico de loucura, enfim ²⁵. É para evitar essa extravagância que Kant prescreve à filosofia a sua *crítica*, afirmando que ela

Não se ocupa dos objetos da razão, cuja variedade é infinita, mas tão somente da própria razão, de problemas todos eles engendrados no seu seio e que lhe são propostos, não pela natureza das coisas, que são distintas dela, mas pela sua própria natureza; portanto, uma vez que tenha aprendido a conhecer a sua capacidade em relação aos objetos que a experiência lhe pode apresentar, ser-lhe-á fácil determinar de maneira completa e segura a extensão e os limites do seu uso, quando se ensaia para além das fronteiras da experiência.²⁶

Se é verdade que Aristóteles interiorizou a política na essência mesma do homem, definindo-o como *animal político*, Kant parece fazer o mesmo com a metafísica. Já na carta de 11 maio de 1781 a Marcus Herz, Kant faz saber a este último do que a obra em vias de publicação trataria: “Esta espécie de investigação sempre será difícil, porque contém a

²⁴ CRP, B8.

²⁵ Cf. Monique David-Ménard, *A loucura na razão pura* – Kant, leitor de Swedenborg. São Paulo: Editora 34, 1996.

²⁶ CRP, B23.

metafísica da metafísica...”²⁷. Existe, segundo ele, uma disposição natural do homem à metafísica, disposição essa que enseja, nas palavras de Kant, uma *metaphysica naturalis*:

Pois a razão humana, afirma Kant, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica.²⁸

Pode-se ver nessa *metaphysica naturalis* o germe anti-iluminista que, plantado por Kant à sombra de sua “Aufklärung”, criará raízes e se ramificará por todo o Idealismo Alemão e o Romantismo, encontrando eco sobretudo em Schopenhauer — que saúda Kant como um diferencial, como uma “exceção luminosa e extraordinária”, não obstante sua crítica em relação ao que Kant fez com sua descoberta²⁹. “Dessa perspectiva, observam Michael Hardt e Antônio Negri, deve-se talvez considerar Arthur Schopenhauer o mais lúcido dos leitores do kantismo e de seu gesto romântico”³⁰.

Argumentando sobre a diferença entre *conhecer* e *pensar*, tematizada nesses dois atos que estamos problematizando e que tocam na essência da supracitada *metaphysica naturalis*, Kant afirma que

²⁷ Apud Gerard Lebrun, *Passeios ao léu*. São Paulo :Brasiliense, 1983, p. 17; esse mesmo problema kantiano de uma “metafísica da metafísica” também é trabalhado por A. Philonenko em *La théorie kantienne de l’histoire*. Paris: Vrin, 1988, p. 218 e seguintes.

²⁸ CRP, B21. A *metaphysica naturalis*, enquanto disposição natural, não deve ser confundida com a metafísica geral ou com a metafísica especial, pois estas últimas são usurpações nascidas de um uso ilegítimo das categorias do entendimento, quando usadas para além da experiência.

²⁹ Cf. Arthur Schopenhauer, *A necessidade metafísica*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1960.

³⁰ M. Hardt e A. Negri, *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001. Parte 2: “O aparelho transcendental”, p. 99.

Para *conhecer* um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser³¹.

Deveremos mostrar, mais à frente, que esse “posso *pensar* no que quiser”, do qual nos fala Kant, não pode ser confundido com uma mera decisão imaginativa do sujeito. Não é a imaginação a faculdade responsável por esse *poder pensar*, e sim a própria razão. Estando implícito aí, nesse *poder pensar*, um *desejo superior* como expressão legítima daquilo que Kant diz ser a liberdade. É somente sendo lidas a partir desse desejo superior que as ficções racionais podem ser compreendidas. Como “objeto” a atrair esse desejo superior, mas sendo paradoxalmente também criações desse próprio desejo, as três principais ficções são: *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade*³². Voltaremos a este problema ainda neste Capítulo.

Por ora, podemos dizer que aquilo que “pomos nas coisas” são as coisas mesmas enquanto aparecem para nós, ou seja, o que “pomos nas coisas” são as condições de sua *representação*. Quando se trata de conhecer a natureza, argumenta Kant, a razão não se relaciona com esta última à maneira de um aluno tomando lições com seu mestre³³. A natureza não é o mestre da razão*. Nem tão pouco é a razão o mestre da natureza. A imagem que melhor

³¹ CRP, BXXVII, nota.

³² CRP, B 7.

³³ CRP, prefácio da 2ª. edição.

* Devemos lembrar que “natureza”, aqui, é tratada como objeto de conhecimento científico: são a razão e o entendimento, portanto, que ditam as regras que a determinam; veremos ainda, sobretudo nos próximos Capítulos, que a natureza também pode ser objeto do pensamento, de forma a que nela se possam ver determinados *fins*. E é somente neste último sentido que ela pode fornecer lições à razão, sendo então pensada a partir de uma perspectiva moral-prática — transformando-se então em *providência*.

traduz a relação da razão com a natureza é a de um *tribunal*, no qual o juiz é a razão, e a natureza, o réu. O juiz não sabe o que o réu vai dizer, no entanto determina, de forma *a priori*, as condições mediante as quais aquilo que o réu vai dizer tenha algum sentido. O juiz não determina o conteúdo do depoimento, mas prescreve-lhe uma forma (ou fôrma) — fora da qual o depoimento não tem legitimidade racional.

A compreensão dessa inovação kantiana pode ser melhor esclarecida, por ora, se a compararmos com a tradição metafísica. A filosofia antiga se caracterizou, como se sabe, pela oposição entre *essência* e *aparência*. A essência recebia atributos positivos tais como a *imutabilidade* e a *identidade*. As essências eram eternas. A aparência, ao contrário, era valorada como menos-ser — sendo este o caráter intrínseco da sua contingência. Enfim, a aparência constituía o reino do empírico. A essência, ao contrário, pertencia ao plano do transcendente. O empírico para Platão é, não custa lembrar, uma cópia do transcendente; e o sensível, uma cópia do inteligível. Contudo, o que Platão faz é exatamente considerar o inteligível sob o modelo do empírico. Deve-se reverter por dentro o que Platão diz, para aí mesmo encontrar a sua motivação: é a imagem do empírico que Platão emprega para construir o inteligível. Pois o que são as idéias? Modelos eternos daquilo que podemos apreender com os órgãos da sensibilidade³⁴.

Com Kant, não estamos mais na oposição entre aparência e essência, mas sim entre *aparência* e *condições da aparência*. Aquilo que aparece chama-se *fenômeno*. E as condições da aparência denominam-se, num primeiro momento, o campo *transcendental*. Será preciso distinguir, no seio deste último, entre, por um lado, o *conceito* e, por outro, o *tempo* e o *espaço*; enfim, será necessário mostrar de que forma aquilo que aparece se deixa determinar

³⁴ Cf. H. Joly, *Le renversement platonicien*. Paris: Vrin, 1980.

pelas condições da aparição . Dentre estas últimas, a que mais realmente nos interessa é o tempo. Embora seja a mais subjetiva das condições, o tempo é , no entanto, “a forma geral de tudo o que aparece, dentro de nós e *fora* de nós”.

E sobretudo quando aparecemos a nós mesmos, simultaneamente como receptividade e espontaneidade, é o tempo o meio problemático desse *encontro* paradoxal . Designamos este encontro de paradoxal posto que ele escapa ao modelo jurídico do tribunal da razão. De fato, no conhecimento de si mesmo aquele que faz o papel de juiz não pode interrogar ao réu a respeito de si próprio sem que a representatividade desses papéis (juiz e réu) seja posta em xeque. Já que, nesse caso, o réu não é um objeto, mas o próprio sujeito — sujeito este no qual, atravessando-o e dividindo-o em dois, a forma espontânea do pensamento descobre-se intimamente ligada a uma forma passiva de pensamento cuja natureza, como tentaremos mostrar, está indissociavelmente ligada ao tempo (não o tempo que , a serviço do juiz, enquadra o réu como seu conteúdo , mas sim o tempo cujo conteúdo é o próprio sujeito enquanto este dura) . Entretanto, nos adiantamos aqui. Antes de tratarmos desse problema, precisamos ainda investigar de que maneira a razão, como juiz, determina, com a ajuda do tempo, os objetos como réus.

2. O tempo da estética transcendental

No 1§ da *Estética Transcendental* Kant nos põe diante de um problema. Esse problema se encontra pressuposto na imagem que o filósofo nos oferece acerca do processo de conhecimento. “Só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos”, diz Kant. Contudo, o “ato de pôr” não cria a *existência* da própria coisa. Conforme ele mesmo argumenta,

“não podemos fazer das condições particulares da sensibilidade as condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenômenos”³⁵. O que vemos são, fundamentalmente, as *formas* pelas quais representamos as coisas, não entrando aí a crucial questão que tanto entretinha a “velha senhora”³⁶, a saber: *o que as coisas seriam em si mesmas?*

Segundo Kant, a resposta a essa questão está interdita a todos os homens. Não obstante, o problema permanece e nos atrai: se nós retirarmos das coisas aquilo que nelas vemos, o que fica? Certamente fica alguma coisa. Aqui parece que nos deparamos com os limites da representação, já que é muito dizer que fica “alguma coisa”. De fato, o que resta não é uma coisa ou objeto. Todavia, seria contraditório afirmar que não fica nada. Mais que o nada e menos que uma coisa, o que fica é a *sensação*. O texto do 1º da *Estética Transcendental* ao qual nos referimos diz:

O efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, é a *sensação*. A intuição que se relaciona com o objeto, por meio de sensação, chama-se *empírica*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se *fenômeno*.³⁷

É a sensação, portanto, aquilo que nós não vemos nas próprias coisas, constituindo, assim, a matéria destas. “Dou o nome de *matéria*, explica-nos Kant, ao que no fenômeno corresponde à sensação”³⁸. Mostrando-nos porque a sensação é o que permanece exterior àquilo que vemos nas coisas, ele afirma que “a matéria de todos os fenômenos nos é

³⁵ CRP, A27/B43.

³⁶ Kant, ironicamente, assim designava a metafísica. Voltaremos ao problema da ironia kantiana no Quarto Capítulo.

³⁷ CRP, B34.

³⁸ Ibid.

dada somente *a posteriori*”³⁹. Neste momento, é somente este aspecto que gostaríamos de destacar acerca da idéia de sensação, pois voltaremos a este tema mais à frente.

De tudo o que dissemos, queremos chamar a atenção sobretudo para a definição de fenômeno. *O fenômeno é um objeto indeterminado*. Esta indeterminação lhe é intrínseca. Não devemos buscar a causa dessa indeterminação em alguma deficiência no modo pelo qual apreendemos os fenômenos, pois ela, a indeterminação, pertence aos próprios fenômenos enquanto estes nos aparecem. O modo de ser da aparição é a indeterminação.

Para que o fenômeno saia da indeterminação, é preciso o socorro de algo que o determine. Esta instância de determinação já não pertence, por isso mesmo, ao plano dos fenômenos. Ela, *de direito*, lhes antecede. Não a toca, diz Kant, a sensação (embora esta última seja determinada por ela). Trata-se, pois, da *forma* do fenômeno. Diferenciando *matéria* e *forma* do fenômeno, Kant argumenta que, conforme vimos na última citação, enquanto “a matéria de todos os fenômenos nos é dada *a posteriori*”,

A sua forma, prossegue Kant, deve encontrar-se *a priori* no espírito, pronta a aplicar-se a ela e portanto tem que ser considerada independentemente de qualquer sensação⁴⁰.

A instância que tem o poder de determinar os fenômenos pertence exclusivamente ao sujeito. Kant a designa como *sensibilidade*. A sensibilidade é, como se sabe, uma *faculdade* humana. As faculdades são fontes de determinação. Não existe determinação sem algo a determinar. Por essa razão, é preciso separar a determinação daquilo que ela

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

determina, pois só assim, concebida de forma *pura*, poderemos compreender a maneira pela qual cada faculdade determina. *Pura* significa, em Kant, *a priori*.

Não é difícil aceitar a existência de faculdades humanas que possam ser consideradas de forma pura ou *a priori*. A dificuldade aparece, e é aqui que reside a inovação “copernicana”, quando ouvimos Kant dizer que mesmo a sensibilidade também pode ser concebida de forma *a priori*. Conforme nota António Marques a esse respeito,

É em relação à sensibilidade que Kant foi especialmente revolucionário, ao descobrir como as suas formas eram ideais e subjetivas, tornando-as algo diferente daquilo que eram o espaço e o tempo, quer em Leibniz, quer em Newton⁴¹.

O sentido revolucionário dessa descoberta ou, por que não dizer, “invenção”, está no fato de a sensibilidade transcendental possuir representações que não derivam da sensação. Para explicar essa idéia, Kant assim escreve:

Chamo *puras* (no sentido transcendental) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação. Por consequência, deverá encontrar-se absolutamente *a priori* no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenômenos se intui em determinadas condições.⁴²

⁴¹ Cf. comentário de António Marques à “Carta a Marcus Herz” contido na edição da *Dissertação de 1770* da Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Universidade de Lisboa, p.128.

⁴² CRP, B 35.

O exame da sensibilidade pura também significa, fundamentalmente, investigar o que esta *faculdade* possui de próprio, ou seja, o que nenhuma outra faculdade mais possui. Desse modo, o exame crítico da estética transcendental requer que a distingamos não apenas da sensação, como também das outras faculdades. Está implícito aqui uma *teoria das faculdades*. É sobretudo na terceira *Crítica*, mais precisamente na *Introdução* desta obra, que Kant estabelece a sua *teoria das faculdades*. Esta teoria nos permite, retrospectivamente, alargar consideravelmente o sentido de cada problema presente na primeira *Crítica*, estendendo ainda mais, igualmente, o sentido da “revolução copernicana”. O fato é que na terceira *Crítica* ocorre, como bem observou António Marques no artigo intitulado exatamente *A Crítica da faculdade do juízo como alargamento da revolução copernicana de Kant*, “uma nova relação entre as faculdades de conhecimento”⁴³. Na parte III da *Introdução* pode-se então ler:

A crítica das faculdades de conhecimento a respeito daquilo que elas podem realizar *a priori* não possui no fundo qualquer domínio relativamente a objetos. A razão é que ela não é uma doutrina, mas somente tem que investigar se e como é possível uma doutrina, em função da condição das nossas faculdades e através delas.⁴⁴

Cada faculdade expressa uma atividade, um poder. É preciso lembrar, antes de prosseguirmos, que existem três sentidos para a palavra “faculdade” em Kant. O primeiro deles foi tematizado por Kant em sua obra intitulada *O conflito das faculdades*. “Faculdade”, aqui, diz respeito à parte institucional de uma universidade, entendendo então por faculdades a

⁴³ António Marques, “A Crítica da faculdade do juízo como alargamento da revolução copernicana de Kant” in *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1992, p. 30.

⁴⁴ CFJ, XXI.

teologia, a medicina, o direito, etc. Contudo, não é este o sentido que nos interessa aqui (pois voltaremos a esse primeiro sentido no Quarto Capítulo), e sim os dois restantes (que são, sem dúvida, bem mais complexos). A existência desses dois sentidos origina-se dos diferentes *interesses da razão*. Há um *interesse especulativo* — que pressupõe a *faculdade de conhecer* (que é o objeto da *Crítica da razão pura*); existe ainda um *interesse prático* — expresso pela *faculdade de desejar* (estudado por Kant na *Crítica da razão prática*); e há, por fim, um “interesse” estético, que é, sem dúvida, o mais original dos interesses — este terceiro “interesse” diz respeito à *faculdade de sentir* (objeto da *Crítica da faculdade do juízo*).

Conhecer, desejar e sentir são faculdades no segundo sentido, isto é, são atividades do sujeito (enquanto sede das faculdades) voltadas para um determinado interesse da razão. O método kantiano é, no seu conjunto, inseparável desse sistema dos fins.

Em um terceiro sentido, a palavra *faculdade* significa ainda *fonte específica de representações*. A *sensibilidade* é uma faculdade neste sentido; também o é o *entendimento*; e a própria *razão* é uma fonte de representações. A *sensibilidade* é a fonte de duas formas de representação: o *tempo* e o *espaço*; já o *entendimento* é a fonte dos conceitos; e a *razão*, por sua vez, é a fonte das *idéias*. Embora pertençam a faculdades distintas, *espaço, tempo, conceitos e idéias* possuem algo em comum: são *formas*. Logo, o *tempo* e o *espaço* são formas de representação da *sensibilidade*, e não dados objetivos das próprias coisas.

A análise do tempo na estética transcendental deve levar em conta esses dois pressupostos: devemos pensá-lo relacionado à *faculdade de conhecer*; e, dentro desta última, precisamos circunscrevê-lo dentro da *sensibilidade* — como uma forma de representação da qual ela, a *sensibilidade*, é a fonte. Ser ela a fonte não significa que as outras faculdades não se interessem, também elas, pelo tempo — e, de certa maneira, o determinem. Não estamos diante de grandes dificuldades quando a *faculdade* a se interessar pelo tempo é o *entendimento*,

submetendo-o assim aos conceitos. A dificuldade aparece quando é a própria razão a querer relacionar o tempo às idéias, conforme veremos na última parte deste Capítulo.

Voltando então à argumentação que abre o parágrafo precedente, percebemos que para que seja possível o conhecimento é preciso a sensibilidade. Conseqüentemente, é necessário também o tempo. Mas *o que é o tempo?* E ainda: *o que é o tempo enquanto representação pura da sensibilidade?*

Tudo nos leva a crer , e este é um dos pontos principais de nossa tese, que as respostas às duas questões acima não podem ser as mesmas. A resposta à primeira questão , que aqui apenas podemos anunciar, é mais geral do que a resposta à segunda pergunta. Podemos até dizer que a resposta à segunda pergunta está compreendida dentro da primeira, embora dela se distinga (do mesmo modo que o sentido *lato* de alguma coisa se distingue do seu sentido *estrito*). A resposta à primeira pergunta não pode ser dada apenas no âmbito da faculdade de conhecer. Isto porque há em Kant uma dimensão existencial e moral do tempo que transcende ao domínio do conhecimento , e põe o tempo em relação com as idéias — não sob o âmbito da faculdade do conhecer, mas sim direcionado à faculdade de desejar. Portanto, o que desenvolveremos no próximo tópico (2.1) será uma resposta à segunda pergunta.

No entanto, antes de passarmos a essa resposta, queremos ainda fazer uma observação geral. Acreditamos que, na perspectiva kantiana, a essência do tempo, o seu aspecto mais crucial ao homem, somente pode revelar-se em sua natureza existencial e moral, associada fundamentalmente à razão. Logo, o exame deste problema nos conduzirá para além dos limites da primeira *Crítica* , já que é somente vista em seu conjunto que a relação entre as faculdades , e das representações das quais elas são as fontes, pode ser aclarada. E o mais importante: é a partir dessa relação que um fio subterrâneo cruza, e une, as três *Críticas*; revelando, então, a

supremacia do interesse prático sobre os outros interesses. Pois, conforme observa a esse propósito Kant, “todo interesse é, em última análise, prático”⁴⁵.

Justificando essa observação, Howard Caygill escreve:

É evidente que para Kant as faculdades formam ordens internamente articuladas que são análogas entre si. Entretanto, apesar da importância do termo faculdade para todo o projeto crítico, ele nunca o discute ou analisa totalmente — *a menos*, é claro, *que a filosofia crítica inteira seja vista como tal*⁴⁶.

Passo a passo, construiremos nossa argumentação sobre as relações entre as faculdades apontando sempre para o conjunto da filosofia Crítica. É sob essa perspectiva ampla que podemos compreender porque a resposta àquelas duas perguntas não pode ser dada com as mesmas palavras. Por ora, é à segunda pergunta que devemos ensaiar uma resposta. Antes de passarmos a ela, podemos ainda acrescentar ao que dissemos a observação de Françoise Proust acerca do conjunto da filosofia Crítica. Segundo Françoise, “não existem três *Críticas*, há somente uma Crítica que, tropeçando a cada vez no mesmo problema, na Estética ou a sensibilidade ao tempo, vê-se forçada a se retomar, a se deslocar e se recavar”⁴⁷, para assim reagrupar os problemas sob um novo domínio, cujo pano de fundo, contudo, é sempre o mesmo: o problema do tempo.

⁴⁵ CRPr, Livro Segundo, Cap. II, 3.a Seção.

⁴⁶ Howard Caygill, *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, verbete “Faculdade”. O grifo da citação é nosso.

⁴⁷ Françoise Proust, *Kant le ton de l’histoire*. Paris : Payot, 1991, p. 33.

2.1. O tempo enquanto forma *a priori* da sensibilidade

A resposta à segunda questão é, num primeiro momento, duplamente negativa. De acordo com Kant, “O tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer”⁴⁸. A este aspecto Kant acrescenta mais um outro: “O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível”⁴⁹. Portanto, respondendo ,com Kant, à segunda pergunta que fizemos no item precedente, percebemos que a resposta compreende dois aspectos negativos e, num segundo momento, apenas um aspecto positivo.

O tempo não é um *conceito empírico* e nem *um conceito discursivo* ou *universal*. O que significa dizer que não devemos confundi-lo com a *indeterminação* própria dos fenômenos; do mesmo modo, também devemos evitar identificá-lo com a *determinação* lógica dos conceitos discursivos. *Entre a indeterminação empírica e a determinação lógica*, é aí que devemos buscar o tempo. No momento positivo da resposta, Kant nos diz que o tempo é “uma forma pura da intuição sensível”. De maneira mais completa, ele afirma : “O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral”⁵⁰. No entanto, conforme Kant mesmo releva, tais fórmulas acerca do tempo só em parte nos permitem compreender sua verdadeira essência. Com efeito, a compreensão desta última somente é possível se nos tornarmos sensíveis ao problema que ela encerra.

⁴⁸ CRP, A31.

⁴⁹ CRP, A32.

⁵⁰ CRP, A34.

Os termos do problema podem assim ser colocados: embora seja em relação aos fenômenos que o tempo recebe a sua definição positiva, é somente em relação ao sujeito que podemos realmente compreender a sua verdadeira natureza. Portanto, em Kant a interrogação sobre a natureza do tempo passa igualmente pela indagação sobre a natureza do próprio sujeito. Confirmando essas suposições, Kant nos diz:

O tempo é, pois, simplesmente, uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (porque é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados pelos objetos) e não é nada em si, fora do sujeito. Contudo, não é menos necessariamente objetivo em relação a todos os fenômenos e, portanto, a todas as coisas que se possam apresentar a nós na experiência⁵¹.

Eis então o problema: o tempo nada é, se considerado à parte do sujeito. Não obstante esse fato, ele, o tempo, é “a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral”. Assim, a constituição objetiva das coisas exteriores a nós depende essencialmente da natureza fundamentalmente subjetiva do tempo, interior ao sujeito. O problema se desdobra ainda no seguinte ponto: conforme vimos anteriormente, os fenômenos possuem uma matéria. Quando retiramos das coisas as formas que nelas temos, o que resta é a matéria — que *nos é dada a posteriori*. Porém, quando direcionamos esse mesmo método redutor ao tempo, percebemos que seu substrato não pode ser a matéria, mas sim o próprio sujeito.

Desse modo, embora subjetivo, o tempo não é menos real do que as coisas objetivas que existem fora de nós. Contudo, a realidade do tempo não se confunde com a objetividade das coisas externas, pois a realidade do tempo somente pode ser percebida na

⁵¹ CRP, B52.

experiência interna do sujeito em relação a si mesmo. Isto é, a realidade do tempo somente se mostra quando vista através da realidade do próprio sujeito. Nas palavras de Kant:

O tempo é, sem dúvida, algo real, a saber, a forma real da intuição interna; tem pois realidade subjetiva, relativamente à experiência interna, isto é, tenho realmente a representação do tempo e das minhas determinações nele. Não deve ser, portanto, encarado realmente como objeto, mas apenas como modo de representação de mim mesmo como objeto⁵².

Parece claro, então, que somente reportado ao sujeito é que o tempo se mostra em sua verdadeira essência. Embora devemos lembrar que, conforme as sugestivas palavras de Kant, “*o tempo não pode ser percebido por si mesmo*”⁵³. Fato este que nos suscita a seguinte pergunta: *se não podemos percebê-lo diretamente, podemos ao menos pensá-lo diretamente?* Acreditamos que a resposta a essa questão deve estar contida naquela relativa à primeira pergunta que fizemos no item anterior (“*O que é o tempo?*”). Antes de finalmente abordá-la, precisamos ainda expor mais alguns aspectos do problema.

Voltando então ao último tema com o qual nos defrontamos: no âmbito da estética da primeira *Crítica*, qual a realidade do tempo? Atributos clássicos que a ele referimos, como a *simultaneidade* e a *sucessão*, por exemplo, pertencem não tanto ao tempo, mas às coisas submetidas a ele. Ou melhor, percebemos nesses atributos uma origem notadamente relativa às coisas que estão no espaço. Fato este que nos põe diante da seguinte questão: embora Kant dê primazia ao tempo em relação ao espaço quando se trata de pensar a natureza dos fenômenos

⁵² CRP, B54.

⁵³ CRP, B225.

em geral, não obstante isso, Kant parece subordinar o tempo às categorias espaciais, quando quer definir sua natureza. Esse fato é destacado por Émile Boutroux ao fazer o histórico da estética transcendental, identificando nesse tema a influência de Newton sobre o pensamento de Kant⁵⁴. Mas talvez seja Bergson o filósofo que mais tenha ressaltado, em Kant, essa subordinação do tempo em relação ao espaço⁵⁵. Acreditamos que é através dessa crítica de Bergson a Kant que se desenha igualmente o conceito bergsoniano de duração*.

Parece-nos que essa subordinação apontada ocorre sobretudo quando o que está em jogo é o conhecimento de objetos, isto é, de realidades que existem no espaço. Além disso, ressalte-se o fato de que Kant não pode ser pensado à parte do paradigma moderno que, de Francis Bacon a Newton, formulou como um de seus projetos principais o domínio do mundo externo mediante a matematização formalizante. Essa “conquista da realidade”, para usar uma expressão de E. H. Gombrich⁵⁶, expressou-se não apenas na ciência e na filosofia, como

⁵⁴ Émile Boutroux, *La philosophie de Kant*. Paris: J. Vrin, 1926. Cap.: Role historique de l'esthétique transcendente.

⁵⁵ Cf. Gilles Deleuze, *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.

* NOTA SOBRE A CONCEPÇÃO BERGSONIANA DE DURAÇÃO. A crítica de Bergson a Kant não nos deve fazer perder de vista um ponto fundamental, que aproxima a ambos: pelas indicações de Émile Bréhier (“Images plotiniennes, images bergsoniennes” in *Études de philosophie antique*. Paris : PUF, 1955), a concepção de duração em Bergson comporta uma aproximação com o *aion* Plotiniano, isto é, um tempo inteligível apreendido pelo próprio pensamento (o nous), conforme veremos no próximo Capítulo. E tal filiação, conforme objetivamos mostrar em nossa tese, também se aplica a Kant. Mas enquanto que neste último a duração é pensada sob um prisma fundamentalmente moral, em Bergson a duração tem um caráter essencialmente ontológico. Portanto, a crítica à espacialização do tempo encobre uma crítica mais fundamental: a crítica à moralização do tempo, em detrimento de sua natureza ontológica ou, como diz Bergson, “criadora” ou “vital”.

⁵⁶ E. H. Gombrich, *A história da arte*. Rio de Janeiro :Editora Guanabara, 1978. Cap. 12:A conquista da realidade: início do século XV. Georges Duby mostra que a origem desse problema remonta ao final do século XIII e início do XIV (a “via moderna”), com a discórdia havida no seio da Escola, que terminou por separar a “ciência de Deus”, a Teologia, da “ciência do Universo”: “esse movimento, que insinuava-se no pensamento de Duns Scot e manifestava-se no pensamento de Guilherme de Ockham, traduziu-se igualmente na evolução da criação artística.(...) Houve também o progresso geral da civilização, a necessidade de lucidez, o contato com o mundo real, a reabilitação da natureza que se opera no decorrer do século XIII, notoriamente sob a influência de São Francisco de Assis. São Francisco de Assis não era um teólogo, mas ele ‘salvou’ o carnal, o natural, o mundo da condenação que lhes pesou por tanto tempo. Estas transformações dentro do pensamento e na produção da própria teologia favoreceram o surgimento do que chamamos de realismo.(...) Acho que o esforço dos pintores do século XIV em

também nas artes. Pode-se ver na pintura clássica ,por exemplo, uma certa pedagogia geometrizar do olhar , na qual o mundo percebido é construído, de forma *a priori*, por uma idealização espacial da realidade exterior⁵⁷ . Segundo esse *cogito* estético moderno, o mundo externo era então representado reduzido à mera extensão, cartesianamente.

Parece claro que essa espacialização não se fez sem uma certa tensão entre a idealização formalizante e a presença dinâmica da realidade pensada enquanto *força* ou *vis activa* . Ora, vale lembrar que esta última expressão, que se origina em Leibniz, fora retomada por Kant (e ao mesmo tempo modificada) em um texto de 1747 denominado *Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas*. Nesse Kant “pré-Kant” , admirador confesso do leibniziano Wolff, podemos ler que “todo corpo possui uma força essencial, uma *vis activa*”⁵⁸. Neste sentido, a *vis activa* se distingue radicalmente da *vis motrix* , de origem cartesiana. Lembremos que Leibniz definia a percepção como uma *perspectiva* irreduzível a uma outra percepção que tome como objeto o mesmo mundo — embora todas as percepções estejam *integralizadas* no mundo que as engloba. A integralização das perspectivas diferenciais , ao introduzir a idéia de infinito na própria concepção do mundo, potencializa a matemática e a dota do poder de expressar o que não é extenso, mas intenso e diferencial — encontrando assim na estética barroca a sua expressão plástica, como bem observou Deleuze⁵⁹ .

aperfeiçoar o ilusionismo recorrendo principalmente à perspectiva tem uma relação evidente com estas novas atitudes do pensamento”, “O nascimento do prazer da arte” in *Gávea*: Revista semestral do Curso de Especialização em História da Arte e Arquitetura no Brasil, nº 1, segundo semestre de 1984, PUC- RJ, p. 77.

⁵⁷ Foi o que tentei mostrar no artigo intitulado “Bacon, Deleuze, pintura e filosofia” , *Concinmitas – arte, cultura e pensamento*: Revista do Departamento de Artes da UERJ, Ano 2, nº 2 , janeiro-junho de 1999.

⁵⁸ Kant, “Pensées sur la véritable estimation des forces vives” , *Philosophie*, nº 48, 1^{er} décembre 1995, Paris: Minuit, págs. 10 - 23.

⁵⁹ Gilles Deleuze, *A dobra* .São Paulo: Editora Perspectiva, 1991. Cap. :O perspectivismo: variação e ponto de vista. Novo estatuto do sujeito.

O que torna Kant singular é o fato de podermos presenciar essa tensão em sua própria obra. Convive nele tanto uma percepção da forma (espacial) quanto da força (vital) . Não bastasse isso, ele acrescenta ainda ao problema aspectos novos, que nos permitem ver, mesmo que em esboço, a emergência de uma nova percepção do mundo: a do Romantismo.

Porém, mesmo pendendo, no âmbito epistemológico, à mentalidade espacializante, mesmo aí Kant não deixa de fornecer uma abertura por onde o tempo possa passar, descolando-o , em certa medida , das noções espaciais que encobrem sua natureza. Temos em mente sobretudo uma pequena afirmação de Kant que parece ter a força de uma fórmula: “não é, diz ele, o próprio tempo que muda, apenas muda algo que está no tempo”⁶⁰ . Ao afirmar isso, Kant reverte a antiga imagem clássica do tempo, tal como existe na *Física* de Aristóteles por exemplo, que fazia o tempo depender do movimento. É o movimento, pondera Kant, que depende do tempo.⁶¹ “O tempo, pois, não é inerente aos próprios objetos, mas unicamente ao sujeito que os intui”⁶² , assevera Kant.

Somente reportado a alguma coisa é que o tempo pode ser pensado segundo o conceito de movimento. São as coisas que se movem, não o tempo. O problema se complica ainda mais quando reportamos o tempo não exatamente ao movimento translativo (isto é, os movimentos de mudança de posição no espaço) , mas aos movimentos de alteração de estado do próprio sujeito. Aqui, vemo-nos diante de uma experiência paradoxal, na qual a espontaneidade do sujeito transcendental se vê indiscernivelmente reportada à receptividade de um sujeito empírico que , mergulhado no tempo, percebe a si mesmo mudar enquanto o tempo permanece o

⁶⁰ CRP, B58.

⁶¹ Cf. Gilles Deleuze, *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, p. 50 e seguintes.

⁶² CRP, A38.

mesmo; tempo este, no entanto, que está dentro do próprio sujeito, levando este último então a perceber a incomensurabilidade entre sua existência empírica e o tempo — resultando dessa experiência o pensamento indeterminado de sua própria finitude. Essa idéia é um paradoxo que o pensamento lança a si mesmo, quando tenta pensar sua própria finitude confrontada com a infinitude do tempo que, no entanto, está dentro de si e o afeta. É diante do impensável que o pensamento então se vê, impensável este que somente o pensamento é capaz de pensar.

O sujeito transcendental percebe a si mesmo preso a essa condição de finitude, que lhe cerceia o pensamento dentro dos limites da experiência que se dá no tempo fenomênico. Entretanto, o pensamento está sempre em busca do incondicionado, isto é, de si próprio. Se o tempo fenomênico torna o conhecimento possível, por esse mesmo motivo o tempo faz calar o pensamento e suas idéias. Então, sob os limites estritos da experiência fenomênica, as idéias são recusadas como mera “ficção”, pois elas desbordam aqueles limites. Mas em seu cogitar silencioso o pensamento permanece a ruminar suas idéias. Por isso, o caráter paradoxal daquela experiência se deve sobretudo à incompatibilidade de se relacionar, nela, a espontaneidade, o pensamento e o tempo. A aproximação desses termos requererá uma desobjetalização do tempo, possível apenas fora dos limites traçados pela estética transcendental. Será preciso radicalizar ainda mais a relação entre o sujeito transcendental e o tempo. No entanto, antes de passarmos a essa tarefa, queríamos ainda acrescentar mais um aspecto importante naquilo que estamos chamando de objetalização do tempo, que nada mais é do que a sua representação subordinada ao espaço. Para tal, teremos que sair da estética transcendental e entrarmos na lógica.

3. As três sínteses que tornam possível a representação

Não há como abordar a idéia de representação em Kant sem pôr em relevo uma atividade original do sujeito: a síntese. Como o nome sugere, sintetizar é unir. Ora, para que a síntese seja aplicada, é preciso que exista um *diverso*, isto é, uma heterogeneidade de elementos que a síntese visa exatamente unir. Sem a síntese, diz-nos Kant, não há conhecimento. A síntese é um produto que deriva diretamente da espontaneidade do sujeito— sendo, por esse motivo, *a priori*. A síntese nada seria se não houvesse um múltiplo a ser unido, sintetizado. Convém lembrar ainda que a síntese possui níveis de complexidade distintos, conforme esteja ela mais próxima ou não do múltiplo que se dá na intuição sensível. Além disso, mesmo uma síntese pode ser objeto de outra síntese, conforme veremos mais adiante.

Embora a sensibilidade possua uma certa atividade sintética, é do entendimento que provém, em última análise, a verdadeira fonte ou poder de sintetizar. Para sermos fiéis à complexidade do tema, não devemos falar então de síntese, no singular, mas sim de sínteses, no plural. Precisamos ter em mente igualmente que a diferenciação entre as sínteses obedece também à distinção entre a receptividade e a espontaneidade, as faculdades sensíveis e as inteligíveis. Pois, conforme nos explica Kant,

O espaço e o tempo contêm, sem dúvida, um diverso de elementos da intuição pura *a priori*, mas pertencem todavia às condições de receptividade do nosso espírito, que são as únicas que lhe permitem receber representações de objetos e que, por conseguinte, também têm sempre que afetar o conceito destes. Porém, a espontaneidade do nosso pensamento exige que este diverso seja percorrido, recebido e ligado de determinado modo para que se converta em conhecimento⁶³.

⁶³ CRP, A77.

Kant insiste sobre a importância da síntese na constituição do conhecimento, já que a síntese é uma exigência de unidade. E sem unidade, não há conhecimento. Esta unidade não deriva da experiência, mas lhe é acrescentada pelo sujeito. Kant também adverte que, a respeito desse tema, “não deve o leitor deixar-se desanimar pela *obscuridade* que, num caminho ainda não trilhado, é em princípio inevitável”.⁶⁴

Essa obscuridade se deve, em parte, à necessidade de rearranjar os pares de noções que, na tradição filosófica, permaneciam irreconciliáveis, tais com os pares sensível/inteligível, receptividade/espontaneidade, subjetividade/objetividade, para ficarmos com os mais empregados. Abre-se aqui o célebre diálogo que Kant estabelece com os racionalistas, sobretudo Descartes e Wolff, e com os empiristas, marcadamente Hume. Kant parece ter descoberto um caminho novo, um “caminho ainda não trilhado”, que não era apenas uma simples fronteira tênue a delimitar os territórios da sensibilidade e da espontaneidade. Ele quer nos fazer crer que se trata de um território novo: um “entre”. Esse caminho se mostrava ainda obscuro, como ele mesmo diz, como obscuro é o caminho que conduz para fora da caverna. Parece-nos, também, que essa obscuridade pode ser vista como o resultado de um certo diálogo que Kant teve que estabelecer antes de tudo consigo mesmo, isto é, com as referências que outrora lhe serviam de paradigma.

Se pudéssemos estabelecer uma data para o início desse diálogo, destacaríamos o ano de 1755, ou seja, 26 anos antes da publicação da *Crítica da razão pura*. Essa data pertence ao final do que se convencionou chamar primeira fase do período pré-*Crítico* de

⁶⁴ CRP, A98.

Kant (de 1747 a 1762), o que explica o já acentuado afastamento de Kant em relação a Leibniz e Descartes, afastamento este que anuncia os temas da segunda fase (1763)⁶⁵. É em 1755 que Kant publica a *Nova dilucidatio*, obra escrita originalmente em latim, tendo por objetivo cumprir uma exigência acadêmica da Universidade de Königsberg: quando um estudante obtinha um título ou um professor conseguia a titularidade de um posto docente, prescrevia-se-lhes uma dissertação em latim. Sobre a *Dilucidatio*, Uña Juárez afirma ser esta obra composta por uma certa duplicidade: de um lado, nota-se a presença de temas caros ao racionalismo da época, ao qual Kant se perfilava; mas, por outro, percebe-se a existência de uma certa virtualidade que, pré-anunciando os problemas da *Crítica*,

Toca uma multidão de subtemas que abarcam, em certa medida, todo o campo da reflexão filosófica: Deus, o homem e seu conhecimento, a liberdade e o mal, o sentido da história.⁶⁶

Essa interpretação do problema pode igualmente encontrar sustentação em H. J. de Vleeschauwer que, ao recapitular historicamente as principais etapas da constituição do pensamento de Kant, chama-nos atenção para a preponderância, no período pré-*Crítico*, do método matemático-racionalista como critério exclusivo para determinação da realidade objetiva. Não obstante os germes da *Crítica* esboçados na *Dilucidatio*, Kant se valia ainda, conforme nota Uña Juárez, de uma *cognitio metaphysica* — como expressão de uma “gnoseo-ontologia

⁶⁵ Parte da nossa análise sobre as fases pré-*Críticas* está sustentada na introdução feita por Rui Magalhães aos textos pré-*Críticos*. Para maiores informações, ver: *Textos Pré-Críticos*. Porto: Rés-Editora, 1983.

⁶⁶ A. Uña Juárez, “La ‘Nova dilucidatio’ de Kant y su ‘cognitio metaphysica’”, *La Ciudad de dios*: Revista agustiniana, Madrid, vol CXCVII, Núm.1, enero-abril de 1984, p.104.

governada pela lei da identidade analítica” (1984, p.109). Nesse período, acrescenta por sua vez Vleeschauwer,

os problemas de Deus, da causalidade, da existência e do espaço [e o tempo, acrescentamos] não são outra coisa que coadjuvantes ocasionais desse grande debate metodológico.⁶⁷

É à luz dessa herança que o caminho a ser percorrido se apresenta, de início, obscuro. “Obscuro” para quem? Para a tradição racionalista que, dentro de Kant e fora dele, e sob a máscara de um presumido leitor, julgava como único critério de verdade e necessidade “a conformidade do conhecimento racional com seu objeto” , afirma Vleeschauwer (1934, p. 188). Contra essa idéia do conhecimento como “conformidade” ou “correspondência” , Kant , como um “Colombo do pensamento”, abrirá seu caminho novo com a seguinte resposta:

O que se entende quando se fala de um objeto correspondente ao conhecimento e , por consequência, também distinto deste? É fácil de ver que este objeto apenas deve ser como algo em geral=X, porque nós, fora do nosso conhecimento, nada temos que possamos contrapor a esse conhecimento, como algo que lhe corresponda.⁶⁸

Sobre a natureza desse objeto=X evocado por Kant, voltaremos a ele mais adiante. Por ora, queremos ressaltar que é sobretudo em relação à imagem clássica do

⁶⁷ H. J. Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*. Paris : Champion, 1934, p.188. Tome Premier :La déduction transcendentale avant la Critique de la raison pure.

⁶⁸ CRP, A104.

conhecimento, exemplificada aqui pela idéia de “correspondência” entre o conhecimento racional e seu objeto, que Kant deve desprender-se para, vencida essa etapa, tornar inteligível a referida obscuridade. Segundo essa imagem clássica do conhecimento , complementa Vleeschauwer,

Pensar significa assim essa operação intelectual que consiste em conduzir a consciência obscura às idéias claras. A consciência obscura é o lugar do sensível; a consciência clara é a do inteligível. (1934, p. 188).

Ora, Kant mostrará que não apenas o sensível é capaz de nos fornecer “clarezas”, como também (e o mais grave) o próprio inteligível pode engendrar suas obscuridades (das quais só ele é o responsável). Amparados por essas considerações, acreditamos também que o ponto principal da mencionada obscuridade da qual Kant previne o leitor, e que ele deseja desfazer, repousa sobre o papel fundamental de uma faculdade que, vista com desconfiança pelos racionalistas e não compreendida em sua verdadeira função pelos empiristas, deveria ajudar Kant a transpor seu Rubicão. Tal faculdade é a *imaginação*.

A travessia , porém, não se fez em linha reta: atingindo um certo ponto inovador, Kant pressentiu vacilar o terreno; na segunda edição da primeira *Crítica* ele refaz o percurso, reescreve todo o texto relativo à imaginação, dando a entender, não a poucos, que ele mesmo parece ter sido vencido por essa obscuridade. De fato, na segunda edição da *Crítica da razão pura* , Kant suprime o que antes lhe servira de chão e, sobretudo, diminui a importância que, na primeira edição da *Crítica*, concedera à imaginação. Sobre esse tema Heidegger fez uma observação que se tornou famosa: segundo ele, a segunda edição da *Crítica da razão pura* “lança

na sombra a imaginação transcendental e a transforma em proveito do entendimento”⁶⁹. Hannah Arendt, por sua vez, em seu texto sobre Kant intitulado exatamente *Da imaginação*, cuja interpretação traz a presença da leitura de Heidegger sobre esse problema, nesse texto ela afirma que

Kant sugere que a imaginação é de fato a raiz comum das outras faculdades cognitivas, isto é, “a raiz comum, mas para nós desconhecida”, da sensibilidade e do entendimento.⁷⁰

É interessante notar que na referida passagem da segunda Introdução da *Crítica da razão pura* citada por Arendt (o trecho entre aspas da citação acima), Kant não emprega em nenhum momento a palavra imaginação como sendo a “raiz comum” entre a sensibilidade e o entendimento. É Arendt que assim o interpreta, “sugerindo que”. Ela assim o faz munida da sua leitura da primeira edição da *Crítica*.

Na referida edição, Kant atribui à imaginação a atividade principal de síntese—embora tal atividade esteja submetida, em última análise, à consciência transcendental (conforme veremos mais à frente), que lhe fornece a unidade. Não obstante isso, desempenha a imaginação uma função fundamental no processo do conhecimento : efetuando não apenas a síntese entre representações, mas fundamentalmente a síntese entre a receptividade e a espontaneidade. E o

⁶⁹ Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953, §31, p. 217. Em que pese o fato de Philonenko questionar essa interpretação de Heidegger, alegando que Kant não diminui em nada a importância da imaginação na Segunda Edição da *Crítica da razão pura*, parece-nos que o problema realmente existe. Exporemos nossa argumentação no próximo item (3.1). Para a crítica de Philonenko à interpretação heideggeriana da imaginação em Kant: *L'Oeuvre de Kant*, Tome Premier, p. 176.

⁷⁰ Cf. Hannah Arendt, *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. Cap.: Da imaginação, p.103. Para Valério Rohden, a “raiz comum” entre entendimento e imaginação seria o *Gemüt*: “El término *Gemüt* em la *Crítica de la Facultad de Juzgar*” in *Filosofia, política y estética em la Crítica del juicio de*

que parece ser o principal: é sua teoria da imaginação transcendental que lhe permitiria construir uma nova imagem do conhecimento, desvencilhando-se tanto do dogma racionalista da correspondência, bem como do associacionismo psicológico dos empiristas, para assim arquitetar a sua *revolução* gnosiológica — separando o conhecimento da ontologia e, ao mesmo tempo, tornando-o *puro*, isto é, sem matriz empírico. Em sua odisséia, foi dessa maneira que Kant desferiu seus golpes contra a *cognitio metaphysica*: não a destruindo de todo, mas tornando-a *naturalis*, isto é, conformando-a a um impulso original da alma humana que transcende os quadros do conhecimento (conforme vimos no item 1).

Teremos a oportunidade de aclarar um pouco mais o que dissemos sobre a imaginação nos servindo, em parte, de uma das mais influentes leituras de Kant acerca desse problema, a já mencionada interpretação de Heidegger, o que será feito nos próximos itens.⁷¹ Antes, porém, mais uma observação. Como se sabe, Kant afirma que sem experiência não há conhecimento. Entretanto, as condições de possibilidade da experiência não estão na própria experiência, mas a determinam de forma necessária. Porém, se tais condições não vêm da experiência, de onde elas procedem? A resposta de Kant, embora tendo sido repetida exaustivamente, não custa lembrá-la mais uma vez: as condições de possibilidade da experiência, diz ele, provêm do sujeito. Essa resposta seria meramente negativa se a víssemos tão somente como a atualização do perspectivismo de Protágoras. Contrariamente a todo perspectivismo, Kant pretende legitimar a necessidade dessas condições à maneira de regras que devem valer universalmente. O método de Kant, conforme assinala Crampe-Casnabet, é *circular*:

Kant – actas del Colóquio de Lima conmemorativo del bicentenario de la tercera Crítica. Lima: Instituto Goethe de Lima, 1991, p. 56.

⁷¹ Sobretudo os itens 3.1 e 3.2.

O método transcendental consiste em passar de um fato a outro fato, do real da experiência às estruturas cognitivas que têm, também elas, o status de um dado. O condicionado permite remontar à sua condição, mas a condição depende, em sua explicitação, do que ela condiciona.⁷²

Essa circularidade se apóia em um termo: dedução. É com sua teoria da dedução transcendental que Kant sustenta sua resposta à indagação sobre o valor objetivo das condições do conhecimento⁷³. Kant também inova aqui. Diferentemente da tradição racionalista, por exemplo Descartes, que compreendia a dedução a partir de uma matriz geométrica, ou então Malebranche, que a fazia depender da revelação divina, Kant emprega o termo dedução inspirado na prática dos juristas (imperiais, é verdade) que, segundo ele,

Quando falam de direitos e usurpações, distinguem num litígio a questão de direito (*quid juris*) da questão de fato (*quid facti*) e, ao exigir provas de ambas, dão o nome de *dedução* à primeira, que deverá demonstrar o direito ou a legitimidade da pretensão.⁷⁴

Está claro que a dedução é inseparável de uma certa *pretensão* de legitimidade da razão em determinar o objeto que ela conhece. Aliás, essa é também, tecnicamente falando, a conotação jurídica da *pretensão* que, segundo De Plácido e Silva, “é o direito que se julga ter sobre uma coisa”.⁷⁵ Antes de finalmente tocarmos no problema de como o tempo auxilia na

⁷² Michèle Crampe-Casnabet, *Kant – uma revolução filosófica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p.45.

⁷³ Para maiores informações sobre o histórico da dedução em Kant, remetemos o leitor para a obra de Vleeschauwer já mencionada algumas vezes.

⁷⁴ CRP, A84/B116.

⁷⁵ De Plácido e Silva, *Vocabulário Jurídico*. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2000, verbete “Pretensão”.

legitimação dessa pretensão, precisamos antes voltar à “obscuridade” da imaginação transcendental.

3.1. O problema imaginação transcendental

A concepção kantiana da imaginação é claramente marcada por uma preocupação de base: dar a ela um estatuto positivo na construção do conhecimento e, ao mesmo tempo, livrá-la de uma certa imagem negativa que ele mesmo, em textos pré-*Críticos*, ajudara a construir. Para citarmos o caso mais famoso de denúncia da má influência da imaginação no terreno do conhecimento racional, o melhor exemplo é dado em *Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica*, de 1766. Este último texto corresponde à terceira e última fase do período pré-*Crítico* (de 1764 a 1770, ano da *Dissertação*).

No entanto, um exame mais acurado dos reais poderes da imaginação aparece, curiosamente, em um texto publicado três anos antes de *Sonhos de um visionário*. Trata-se do livro *Ensaio para introduzir na filosofia o conceito de grandeza negativa*, de 1763 (ano em que Kant, sob a influência de Hume, parece ter começado a despertar de seu “sono dogmático”). No *Ensaio*, Kant elabora uma teoria da imaginação que já pré-anuncia, em esboço, temas *críticos* ulteriores. Como exemplo, há a alusão da imaginação como uma certa atividade “escondida nas profundezas de nossas mentes, a qual passa despercebida mesmo enquanto está sendo exercida”. Tal descrição, como bem observou Howard Caygill, “antecipa o trabalho de esquematização da

imaginação” como , e agora é Kant que o diz, “uma arte oculta nas profundezas da alma humana”.⁷⁶

Acreditamos ser a necessidade de delimitar o lugar preciso que a imaginação ocupa no processo do conhecimento que despertou em Kant a preocupação com a obscuridade do problema que ele devia apresentar ao leitor. Não que o tema não seja, por si mesmo, complexo. Consideramos , porém, que o emprego do termo “obscuro” parece assentar em uma certa reminiscência wolffiana com a qual Kant , irrefletidamente ou não, comprometera parte de seu próprio pensamento. Kant deveria, pois, repatriar a imaginação para o território do conhecimento racional , afastando-se assim dos dois extremos: aquele representado pela *cognitio metaphysica* dos racionalistas, que errava pela carência, e o delírio fantasioso de Swedenborg que, como sombra daqueles, se enganava pelo excesso.

3.2. A sinopse , o sentido, o afeto, a afecção e a função

Conforme fizemos notar no item 3, conhecer, segundo Kant, é determinar um diverso. *Determinar é ligar* . Essa ligação corresponde a uma atividade específica do sujeito, denominada síntese. Sem a síntese , não há conhecimento. O conhecimento pressupõe duas fontes: a sensibilidade e o entendimento. É em relação a essas duas faculdades que a síntese deve ser compreendida.

A síntese , contudo, não começa do zero. Previamente a ela, a sensibilidade realiza um trabalho mínimo de reunião do diverso : trata-se da *sinopse*. A todo sentido corresponde uma sinopse .Na *Antropologia* , Kant expõe mais detalhadamente as relações entre

⁷⁶ Howard Caygill, *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, verbete “Imaginação”.

sentido e sinopse. Nessa obra, ele divide a sensibilidade em *sentido* e imaginação, onde sentido corresponde “a faculdade de intuição na presença de um objeto”, enquanto a imaginação é a intuição sem a presença do objeto⁷⁷. Kant distingue ainda o sentido interno do externo. O sentido externo corresponde aos cinco sentidos, que têm no corpo o seu sujeito (visão, audição, etc.). Já o sentido interno (*innere sinn*) Kant o define como uma certa “consciência que o homem experimenta na medida em que é afetado por sua atividade de pensamento”⁷⁸. É sob tal consciência que “há a relação das representações no tempo”.⁷⁹ Se o sentido externo pressupõe a ação das coisas exteriores sobre o corpo, o sentido interno se constitui pela ação do pensamento sobre o sujeito, resultando dessa ação um *afeto* que é inseparável do próprio tempo. É a partir desse afeto que o sentido das coisas exteriores é produzido: isto é, posto em relação com o tempo, tornando-se afecção. De onde se conclui que a afecção é uma qualidade dos afetos. Tal aspecto revela o caráter singular do sentido: contrariamente às representações *a priori* que podem ter como objetos outras representações, o sentido, diferentemente, é uma representação que se reporta diretamente aos objetos que existem fora do sujeito, sendo, por esse motivo, indiscernível do próprio objeto do qual ele é a representação.

 Todavia, ele, o sentido, não é um efeito dos objetos (ou dos “referentes”, conforme o lógico alemão G. Frege dirá depois⁸⁰). Pois, conforme observa Kant, o sentido interno e o sentido externo estão “necessariamente ligados entre si para possibilitar a experiência

⁷⁷ *Antropologia*, § 15.

⁷⁸ *Ibid.*, §24.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Cf. O. Ducrot e T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Éditions du Seuil, verbete “sens et referente”.

em geral”.⁸¹ Nessa experiência , percebe-se a impossibilidade de se separar a consciência , o mundo e o sentido que aquela atribui a este (questão esta que , através de Brentano, lança as bases da fenomenologia de Husserl). De onde se conclui que o sentido é já uma pluralidade, uma sinopse de representações que, em si mesmas , trazem a marca de uma indeterminação própria da experiência empírica. Por esse motivo, há sempre um certo grau de afeto acompanhando o sentido, afeto este que resulta da ação do próprio pensamento sobre o sujeito em resposta à ação das “coisas exteriores” sobre os seus sentidos externos. “Prova.Olha.Toca.Cheira.Escuta.Cada sentido é um dom divino”, afirma o poeta.⁸²

Como já é possível perceber, o grande paradoxo existente aqui envolve a distinção entre *afeto* (*Afekt*) e *afecção* (*Affektion*)⁸³. O próprio Kant reconheceu (como já veremos) o caráter paradoxal desse tema. Pois enquanto o afeto remete ao movimento do *Gemüt*, a afecção apontaria, ao contrário, para a ação de algo exterior ao *Gemüt*⁸⁴. A polêmica que se inaugurou aí diz respeito exatamente a qual seria essa “alguma coisa” a agir sobre o pensamento. Duas respostas se confrontam: a primeira delas diz que são os fenômenos que gerariam as afecções; a segunda, ao contrário , afirma que é a própria *coisa em si* que provocaria no sujeito as afecções. Alguns, como Jacobi, viram nessa polêmica o indício das contradições da

⁸¹ CRP, Bxli.

⁸² Manuel Bandeira , “À sombra das araucárias”, in *Estrela da vida inteira*.Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1993, p. 54.

⁸³ Sobre essa distinção: Rudolf Eisler, *Kant-lexicon*, “Afekt” : p. 3, “Affektion” : p. 4 . Hildesheim:G. Olms, 1977.

⁸⁴ Para as dificuldades de tradução do termo *Gemüt*: Valério Rohden, “El término *Gemüt* em la *Crítica del juicio*” in *Filosofia, política y estética em la Crítica del Juicio de Kant- actas del Coloquio de Lima conmemorativo del bicentenario de la tercera Crítica*. Instituto Goethe de Lima, 1991. O mesmo problema é tratado em uma longa nota feita por Valério Rohden e António Marques à tradução para o português, realizada por eles, da *Crítica da faculdade do juízo*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1993, p. 48, nota 20.O tema do *Gemüt* nos permitirá uma aproximação entre a primeira *Crítica* e a terceira, e desta aos temas políticos e históricos, através sobretudo do problema do *afeto*. No texto, por vezes empregamos o termo *pensamento* ao invés de *Gemüt*, com a ressalva de que o usamos em um sentido bem amplo. Voltaremos a esse problema nos próximos Capítulos.

Crítica da razão pura: “Sem admitir a coisa em si não se pode entrar no sistema kantiano, se se admite, nele não se pode permanecer”⁸⁵. Allison, por sua vez, ao fazer o histórico do problema, além de não trabalhar a distinção entre afeto e afecção, restringe sua análise ao âmbito epistemológico. Ao nosso ver, a plena compreensão desse problema exige que não percamos de vista a diferença entre *afeto* e *afecção*, sobretudo porque este problema terá desdobramentos que extrapolam o registro da primeira *Crítica*. Boa parte da obscuridade se deve ao fato de que Kant, na *Crítica da razão pura*, não se preocupou em distinguir como se deveria esperar a passagem entre a sensibilidade e o sentimento. Já que o sentimento não é uma faculdade de conhecimento. Portanto, a distinção entre *afecção* e *afeto* pressupõe como base a diferença entre sensibilidade e sentimento⁸⁶.

Afirmamos isso tendo em vista sobretudo a importância que Kant confere aos afetos como dimensão propriamente moralizante da sensibilidade.⁸⁷ Pode-se ver, por exemplo, a

⁸⁵ Apud Philonenko, op. cit., p. 126.

⁸⁶ Parte de nossa argumentação encontra sustentação em Roger Verneaux, *Le vocabulaire de Kant*. Paris: Aubier Montaigne, 1973. Tomo II: Sensibilité et sentiment, p. 42 e seguintes; e Robin Schott, *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1996. Capítulo 8: O tratamento da sensibilidade por Kant; embora não trate da distinção entre afeto e afecção que estamos ressaltando aqui, Herman Parret empreende um pequeno histórico do problema do afeto em Kant: “La teoría kantiana del afecto y la tonalidad afectiva del texto kantiano” in *Filosofía, política y estética em la Crítica del Juicio de Kant –actas del Colóquio de Lima conmemorativo del bicentenario de la tercera Crítica*. Instituto Goethe de Lima, 1991.

⁸⁷ Três afetos específicos nos interessarão como pano de fundo para o pensamento/sentimento da *duratio noumenon*: a *admiração* (Segundo Capítulo), o *entusiasmo* (Terceiro Capítulo) e o *afeto pelo sublime* (Quarto Capítulo); o livro de Henry E. Allison ao qual nos referimos é: *Kant’s transcendental idealism: an interpretation and defense*. Londres: Yale University, 1983. Na Quarta Parte dessa obra Allison aborda o problema da *afecção* e da *autoafecção*; Philonenko também empreende uma exposição desse tema: *L’Oeuvre de Kant*, Tome Premier. Paris: Vrin, 1996, p. 127 e seguintes (“La triple définition de la chose em soi”); pode-se ver também em Gerard Lebrun um estudo sobre a idéia da “coisa em si” na *Crítica da razão pura: Sobre Kant*. São Paulo, Edusp, 1993. Cap.: A aporética da coisa em si; sobre o sentimento e a razão: Paul Guyer, *Kant and the experience of freedom*. Cambridge University Press, 1996. Chapter 1: Feeling and freedom: Kant on aesthetics and morality. Vale lembrar também que existia, desde o barroco alemão, uma “teoria do *Affekt*”, denominada exatamente de *Affektenlehre*, nascida sobretudo das observações sobre as indicações de *andamento* (ou velocidade) em que uma peça musical deveria ser executada, levando em conta que diferentes andamentos ensejam diferentes expressões ou afetos. Contrariamente aos andamentos italianos, cujos movimentos participam de uma certa idéia de movimentos que se podem dançar, ou então de movimentos orgânicos como o pulsar do coração (como o *tempo giusto*), na Alemanha o elemento dançante e corpóreo cede lugar a uma dimensão puramente afetiva e subjetiva (como na *appassionata*), provocando mais um “sentir que aturde” (*Sturm und Drang*) do que a “emoção do belo”. Françoise Proust, por sua

sobrevivência desse tema na terceira *Crítica* e na *Antropologia*. Nessas obras, Kant emprega apenas o termo *Afekt*.⁸⁸ Portanto, parece-nos que enquanto a afecção (*Affektion*) possui uma natureza eminentemente epistemológica (e psicológica), o afeto, diferentemente, emerge quando se trata de pensar a sensibilidade em suas relações com a *faculdade de desejar* (e não com o entendimento)⁸⁹; dando origem, como bem observou Françoise Proust, a uma “patética não patológica” (1991, p.32).

Chegamos a essa interpretação ao nos depararmos com o seguinte problema: se considerarmos que o próprio sujeito é uma *coisa em si*, tudo se complica quando o pensamos como afetando a si mesmo — já que, sob essa perspectiva, a afecção (a ação de algo exterior ao pensamento agindo sobre o próprio pensamento) e o afeto (enquanto movimento do pensamento) se tornariam indiscerníveis. Mas antes de abordarmos essa “auto-afecção”, o paradoxo que ela implica e a sua relação com o tempo, queremos voltar ao problema do sentido.

É sobre o sentido (a sinopse), lembremos então, que a síntese preliminarmente opera. Contudo, mesmo ela também é determinada por uma forma de ligação mais elevada: a

vez, ao supor a existência de uma “patética transcendental” em Kant, cujo núcleo é exatamente a junção entre o tempo, o afeto e o pensamento, faz rebater sobre Kant a questão de Marcel Proust acerca da música: “A música é a arte do tempo, podemos agora precisar: não do tempo ‘estético’, mas sim ‘patético’: ela é uma *patética do tempo*”. Françoise Proust, *Kant le ton de l’histoire*. Paris:Payot, 1991, p. 330.

⁸⁸ Na terceira *Crítica*, a referência principal se encontra em “Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos”; na *Antropologia*, o §73(no qual Kant empreende uma aproximação entre o *afeto*, a *razão* e o *desejo*). Ver sobretudo a nota 36 da edição da Flammarion da *Antropologia* na qual Alain Renaut mostra que a origem da idéia de afeto em Kant se encontra no termo latino *affectus*.

⁸⁹ Em favor dessa suposição, convém mencionar que, na *Crítica da razão pura*, um dos principais problemas levantados por Kant, do ponto de vista da possibilidade e constituição do conhecimento, é exatamente o modo pelo qual *pensamento* e *sensação* entram em relação. Trata-se do problema das *quantidades intensivas* como gênese transcendental dos objetos que se dão a perceber/conhecer. É junto a esse problema da percepção do objeto e da sensação a ele ligada que emerge a afecção. O afeto, ao contrário, ganha em importância na medida em que Kant faz sua análise se encaminhar para a questão do sujeito. Sobre esse problema, ver: Philonenko, op. cit., p. 198 e seguintes.

unidade. Há dois sentidos para a palavra unidade: categorial e extracategorial⁹⁰. A unidade categorial diz respeito à identidade do conceito enquanto forma do entendimento. Nesse sentido, a unidade é uma representação *a priori*, que procura determinar outras representações *a priori* (exatamente aquelas que são síntese). Por exemplo, quando percebo uma cadeira, assim o faço realizando uma sinopse de uma série indefinida de aspectos confusos. A cadeira não é apenas um objeto no espaço, ela também é um sentido no tempo. O sentido é sempre singular. Também posso representar a cadeira como uma certa extensão. A extensão é uma representação sintética que liga uma série de sinopses. E se represento ainda a cadeira como uma substância, a despeito da pluralidade de partes que a compõem, assim faço-me valendo de um conceito que não vem da experiência, e que me permite determinar o objeto de forma a mais racional possível, isto é, aplico à cadeira o conceito ou categoria. Enquanto o sentido é singular, o conceito (ou significado) é universal. O conceito me permite representar o objeto como possuindo uma certa identidade que não varia no tempo e nem no espaço. Na Primeira Seção da Analítica dos Conceitos da *Crítica da razão pura*, pode-se ler Kant afirmar que

O conhecimento de todo entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, *assentam em afecções* e os conceitos, por sua vez, em funções. Entendo por função a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum.⁹¹

⁹⁰ Deve-se observar que existe ainda a “unidade” como um dos conceitos ou categorias do entendimento. Mas este é um sentido mais específico e lógico, que não nos interessa aqui.

⁹¹ CRP, A68/B93. O grifo da citação é nosso.

Portanto, podemos analisar o conhecimento como uma atividade sustentada em determinados tipos de representação. Há uma hierarquia dessas representações. Num dos extremos, encontramos representações confusas e indeterminadas, as sinopses, que ligam ou reúnem uma série de percepções pré-discursivas que “assentam em afecções”. São representações que se reportam imediatamente aos objetos enquanto casos concretos e singulares, e nos mostram a gênese não discursiva (e não lógica) do sentido. No outro extremo, encontramos a categoria ou “representação comum”. Entre esses dois extremos, e ligando a ambos, existe a síntese. A fórmula do conhecimento, segundo Kant, pode ser visualizada da seguinte forma: unidade → síntese → sinopse. Sendo que a unidade corresponde à representação comum do conceito (e é nela que o conhecimento se fundamenta, embora a sinopse seja o dado primeiro). A unidade determina a síntese; a síntese determina a sinopse; e a sinopse, por essência indeterminada, refere-se, *sem mediação*, aos objetos da experiência.

Conforme Kant assinala, há também um sentido extracategorial para a palavra unidade. Tomada num sentido extracategorial, a unidade não é um conceito ou categoria, e sim uma *função*. A função não é um conceito universal, mas a condição de toda universalidade conceitual. Como disse Kant na citação acima, a afecção e a função são os dois meios principais nos quais se assentam nossas representações. A afecção nos remete à ação do objeto sobre nossa sensibilidade. Já a função não pertence diretamente aos conceitos, mas permite ordená-los. Do caso concreto à representação comum, deve haver uma neutralização das afecções e do sujeito que a elas está ligado (tema que parece antecipar as teses psicanalíticas sobre a representação⁹²). Portanto, a função terá que se assentar em outra condição. Se o sujeito das afecções é o sujeito

⁹² Sobre esse problema, cf. Antônio Imbasciati, *Afeto e representação*. São Paulo : Ed. 34, 1998.

empírico, o sujeito da função é a “unidade transcendental da apercepção” ou a “original e necessária consciência da identidade de si mesmo”.⁹³

Esta condição originária e transcendental, afirma Kant, não é outra que a *apercepção transcendental*. A consciência de si mesmo, segundo as determinações do nosso estado na percepção interna, é meramente empírica, sempre mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos internos e é chamada habitualmente *sentido interno* ou *apercepção empírica*. Aquilo que deve ser *necessariamente* representado como numericamente idêntico, não pode ser pensado, como tal, por meio de dados empíricos. Deve haver uma condição, que preceda toda a experiência e torne esta mesma possível, a qual deve tornar válido um tal pressuposto transcendental.⁹⁴

Gostaríamos, assim, de chamar a atenção para esses dois componentes extremos do processo de conhecimento: a *afecção* e a *função*, bem como os dois elementos distintos que lhes servem de sujeito. De um lado, “o rio de fenômenos internos”; de outro, a consciência de si mesmo que, embora ligada ao “rio de fenômenos” (o mesmo rio no qual um dia Heráclito entrou), não tem sua identidade tragada por ele. De que forma esses dois fatores, tão distintos em natureza, podem ligar-se para desse modo tornarem possível o conhecimento? É nesse ponto que a imaginação desempenha seu papel fundamental de ligação.

A *Crítica da razão pura* e a *Antropologia* fornecem uma definição comum da imaginação. Na primeira das obras, Kant afirma que a “imaginação é a faculdade de representar na intuição um objeto que não está presente”.⁹⁵ Na *Antropologia*, o filósofo nos diz que “a

⁹³ CRP, A108.

⁹⁴ CRP, A107 (os grifos são do autor).

⁹⁵ CRP, B151.

imaginação (*facultas imaginandi*) é a faculdade de intuições mesmo sem a presença do objeto”.⁹⁶ De onde podemos inferir o poder singular da imaginação, que se traduz na atividade de representar o que está ausente. Todavia, não se trata de uma ausência semelhante àquela com a qual trabalha a memória. Não é a ausência de alguma coisa que fora presente a uma percepção passada. A ausência em questão diz respeito a algo que não deriva da experiência: o que a imaginação representa como ausente participa da própria percepção da presença do objeto.

O que queremos dizer é que não existe percepção sem imaginação: a imaginação condiciona o que percebemos, fornecendo àquilo que percebemos um sentido que não é da ordem da presença ,mas de uma ausência positiva, *produzida* pela própria imaginação. É o que parece dizer Hannah Arendt, ao afirmar que a imaginação, segundo Kant, “é inerente a toda percepção sensível” (1993, p. 106).O trabalho da imaginação é determinar o objeto percebido conforme aquela “representação comum” referida há pouco. No plano do conhecimento,a imaginação trabalha para os conceitos. Sua atividade consiste em servir de meio entre o objeto dado na intuição e os conceitos. Por isso, embora ela seja a faculdade das sínteses, não o é, porém , da *unidade* das sínteses: esta unidade precede as próprias sínteses , sendo tributária não da imaginação, mas do entendimento.

De certa forma, a imaginação “veste” o objeto percebido sob os moldes do conceito (a unidade), de tal maneira que o objeto não nos aparece nu. Foi refletindo sobre esse problema que José Gil, buscando renovar a perspectiva fenomenológica , tematizou a possibilidade de uma “imagem-nua” como objeto imediato de uma percepção estética⁹⁷ . O que nos faz lembrar a história de um antropólogo inglês que, na década de 50, realizava uma

⁹⁶ *Antropologia*, §28.

⁹⁷ Cf. José Gil, *A imagem-nua e as pequenas percepções – estética e metafenomenologia*. Lisboa: Relógio d’Água Editores, 1996.

pesquisa de campo numa tribo africana. Ao entrar na oca de um índio, o antropólogo se deparou com um acontecimento inesperado e desconcertante: pendurada na parede da habitação indígena estava uma máquina de escrever. E naquela época, a máquina de escrever representava mais ou menos o que hoje representa um computador, ou seja, o símbolo técnico do desenvolvimento intelectual da cultura branca letrada. Entre nós, “civilizados”, sabemos qual o significado de uma máquina de escrever, pois seu significado, ou conceito, é fornecido pela sua utilidade ou função. Ora, conforme vimos há pouco, a função possui um caráter universalizante (não apenas do ponto de vista lógico, como também de nossas ações possíveis sobre as coisas: a função rege nosso sistema sensório-motor, fazendo nossa percepção operar, como dizia Bergson, a partir de um *reconhecimento automático ou habitual*⁹⁸). No entanto, na parede da oca a máquina era tão somente um objeto decorativo sem nenhuma função ou significado aparente, e ali permanecia como presa estranha da *kunstwollen* do primitivo. Talvez fosse até mesmo impróprio chamá-la pelo nome que nós a designamos, pois ela já não era mais uma “máquina de escrever”: despida

⁹⁸ Segundo Bergson, o *reconhecimento automático ou habitual* denota um domínio da *inteligência* (em Kant, o entendimento) sobre a ação; nesse *reconhecimento*, a percepção de um objeto deve ser prolongada em uma ação. *Percebe-se para agir*. Por exemplo, percebo o sinal de trânsito para poder me comportar conforme as regras. Passo do objeto percebido a um outro (o guarda, os outros carros, etc.), dentro de um mesmo plano. Este último é de natureza eminentemente espacial. Somente me interesso pelo objeto tendo em vista a ação, real ou possível, que ele possibilita. Bergson fala ainda de uma percepção como *reconhecimento atento*; aqui, descobrimos em um objeto aspectos distintos que atravessam, cada um, planos diferentes. Cada plano remete a uma virtualidade, a uma singularidade constituinte do devir do objeto. Cada plano ao mesmo tempo em que apaga o *aspecto* do plano antecedente, cria o *aspecto* que lhe pertence. O objeto entra em relação com o tempo (tal como os *signos sensíveis* em Proust). Construimos do objeto uma *imagem ótica pura*. Tal imagem torna indiscernível o atual e o virtual, o físico e o espiritual: daquele, ela retém o caráter objetual; deste, ela expressa o caráter inventivo, criativo. Destitui-se o “É” em nome do “e”: não se trata de saber se o real é atual ou virtual, pois ele se afirma dos dois, do atual e do virtual. O *e* remete à diferença, ao interstício, àquilo que é a imanência mesma do real enquanto devir *ao mesmo tempo* atual e virtual. Na percepção do primeiro tipo de reconhecimento, só retemos do objeto aquilo que nele nos interessa, tendo em vista a semelhança que o objeto em questão possui com outros objetos que ocupam o mesmo plano. O que funda tal semelhança é a classe geral dos objetos a que ele pertence (por exemplo, é a idéia de semáforo em geral que tenho em mente quando percebo, e reconheço, um semáforo particular, individual). O universal, a “classe geral”, é a condição lógica, e pragmática, que organiza as situações sensório-motoras, o mundo orgânico. Na *percepção atenta*, ao contrário, adentra-se à realidade de singularidades puras, àquilo que cada objeto tem de diferente. Perde-se com o objeto toda relação de utilidade, “não sabemos exatamente o que ele é e nem para que serve”. Descobrimos sua raridade, sua riqueza, sua multiplicidade. Cf. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*. Paris: PUF, 1998.

da designação costumeira mediante a qual a reconhecemos como algo que nos é familiar e conhecido, a máquina agora se tornara algo que nenhuma de nossas palavras conhecidas podia representar. E ali estava ela, como um artefato que já não servia mais para alguém datilografar pensamentos, mas que, no entanto, estava agora servindo para inquietar o antropólogo, e assim forçá-lo a pensar. Apesar de ter seu espírito carregado de dúvidas, o antropólogo nada perguntou ao indígena a respeito do objeto que estava em sua parede. De volta a Londres, o pesquisador se pôs pensativo sentado à sua escrivaninha de trabalho e diante da sua máquina de escrever. De repente, ele olhou para a parede de sua sala e viu repetido o acontecimento que o surpreendera na habitação indígena: pois pendurados diante de seus olhos estavam um arco e flecha... Então, o antropólogo pôde compreender, através da atitude que ele mesmo tomara em relação aos objetos técnicos da cultura indígena, o gesto do indígena em relação à máquina de escrever. Fora da cultura ou do território simbólico de referência, qualquer objeto pode entrar em um devir eminentemente estético, exatamente tornar-se uma “imagem-nua”.

E talvez seja dessa forma que a imaginação, liberta de sua subordinação aos conceitos, possa entrar em uma relação original e *produtiva*, tal como se revela na percepção do artista sobre o mundo. *Tudo é produção, arte*: eis o que o artista descobre ao exercer em si mesmo o tornar-se estrangeiro em sua própria civilização e pátria, tornando-se um índio no seio de sua própria cultura “civilizada”; pois é com um olhar semelhante ao do índio sobre a nossa cultura que o artista, dentro de nossa própria sociedade “civilizada”, olha para as coisas que para o senso comum parecem óbvias e com um conceito reconhecido. E dentre os artistas contemporâneos, ninguém mais do que Duchamp nos mostrou, com seus *ready-made*, o caráter problematizador e inventivo da arte. Ninguém mais do que Duchamp fez brotar, no seio mesmo da cultura, as forças da *contracultura*: as forças criativas e inovadoras da arte. Diante das obras de Duchamp, nos sentimos um pouco como aquele antropólogo que descobriu, no seio mesmo do

habitual e do comum, o inesperado e o novo. Talvez seja nessa forma de ver o mundo que o artista, para empregar uma expressão de Manoel de Barros, “transvê” o objeto como “imagem-nua” (“*O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê. É preciso transver o mundo*”, diz o poeta ⁹⁹).

Queremos retornar à teoria da imaginação de Kant nos servindo, sucintamente, de algumas observações feitas por Heidegger. Ao nosso ver, boa parte da interpretação de Heidegger está centrada em uma certa ação da qual a imaginação é capaz. Na verdade, um dos nossos sentidos externos também é capaz da mesma ação, mas não do mesmo modo. Tal ação é o “ver”. A diferença fundamental entre o ver dos olhos e o ver da imaginação, é que o primeiro é um ver que se dá na presença de um objeto, enquanto o ver da imaginação é uma ação que ocorre mesmo na ausência de objeto. E o aspecto mais importante está no fato de que o ver dos olhos não cria o objeto, já a imaginação cria, *produz*, aquilo que ela mesma vê. *Produzir não é reproduzir*. Contudo, tal criação não é um ato arbitrário: aquilo que ela vê, e que ela mesma produz, é uma das condições fundamentais da própria objetividade que os olhos vêem e que o entendimento conhece. Ou seja, o que a imaginação vê não é uma simples reprodução daquilo que os olhos vêem; ao contrário, o que o olho vê é determinado, *a priori*, pela ação de ver da imaginação. Nas palavras do próprio Heidegger,

A imaginação forma antecipadamente, previamente à experiência com os entes, a *visão* do horizonte da objetividade. Essa formação da *visão* na forma [*Bild*] pura do tempo não é tão somente prévia a tal ou qual experiência com os entes, ela precede desde o início e a todo momento *toda experiência possível* com os entes. Oferecendo-nos dessa maneira

⁹⁹ Manoel de Barros, *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Record, 1996, p. 75. Fernando Pessoa, através de Bernardo Soares, parece dizer o mesmo: “Vejo, vou vendo mais, reconstruo vendo”, *Livro do desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 262.

uma *visão* pura, a imaginação não está em nenhum caso ligada à presença de um ente. (1953, p. 190).

Essa produtividade da imaginação revela sua natureza transcendental : o que ela produz não deriva da experiência, embora também não se confunda com os conceitos do entendimento. Nas palavras de Kant,

Na medida em que a imaginação é espontaneidade, também por vezes lhe chamo imaginação *produtiva* e assim a distingo da imaginação *reprodutiva*, cuja síntese está submetida a leis meramente empíricas, as da associação, e não contribui, portanto, para o esclarecimento da possibilidade de conhecimento *a priori*¹⁰⁰.

È claro que não basta a imaginação para haver conhecimento. E mesmo o seu ato de produção deve submeter-se, em última análise, à reprodução da identidade do conceito no diverso dado na intuição. A imaginação não é apenas produtiva, como assinala Kant, mas também reprodutiva. Para que tais atividades se operem, são necessárias ainda duas condições: que um diverso seja dado (diverso esse que a imaginação visa determinar a partir de uma sinopse) ; e, segundo, que a própria imaginação seja determinada pela consciência transcendental (o sujeito da unidade extracategorial). Portanto, o conhecimento implica necessariamente uma relação com um objeto e com a consciência. Duas são as formas pelas quais a imaginação determina esse diverso: a *síntese* e o *esquema*. Embora não se possa confundir a síntese com o esquema, tais atos estão profundamente entrelaçados, conforme veremos a seguir.

¹⁰⁰ CRP, B 152.

3.3. A síntese de apreensão

Na primeira edição da *Crítica da razão pura* Kant nos apresenta três sínteses : síntese de apreensão , síntese de reprodução e síntese de reconhecimento. Já na segunda edição, essas sínteses são subsumidas sob a rubrica *synthesis speciosa* ou síntese figurada¹⁰¹, sendo destacado sobretudo o caráter transcendental da atividade de síntese em geral — caráter este não presente na primeira edição. De fato, a *synthesis speciosa* expressa exatamente aquele poder de “formar ou figurar uma visão” independentemente dos objetos empíricos, e determina, de forma *a priori*, tudo o que podemos *apreender*, *reproduzir* e *reconhecer* em um objeto empírico.

Todavia, por sob a *synthesis speciosa* estão a síntese de apreensão, a síntese de reprodução e a síntese de reconhecimento. E são estas três sínteses que procuraremos trabalhar a seguir. Há duas noções em Kant que nos auxiliarão na tarefa de expor as relações entre as três sínteses; são elas as noções de *todo* e *partes*¹⁰². Identifiquemos, primeiramente, *todo* a conceito ou categoria; e *partes* à intuição. Assim, as partes são unidas mediante a(s) síntese(s); e essa união tem como ponto de chegada o conceito. Conforme assevera Kant,

À síntese incumbe tornar distintos os *objetos*; à análise, tornar distintos os *conceitos*. Aqui o *todo* precede as *partes*, lá as partes precedem o *todo*.¹⁰³

¹⁰¹ CRP, B151.

¹⁰² Sobre as noções de *todo* e *partes*, tal como as empregamos aqui, ver o comentário de Kuno Fischer à edição da Losada (Buenos Aires) da *Crítica da razão pura* (edição de 1943).

¹⁰³ L, p. 81.

Tomemos, por exemplo, o conceito de “casa”. Quais são as partes deste conceito? Tudo o que podemos intuir na extensão dele: esta janela azul, aquela parede branca, etc. *As partes estão necessariamente no tempo e no espaço*. O *todo*, porém, está fora dessas condições espaciais e temporais; sendo, por isso mesmo, impossível intuí-lo. O “lugar” onde o *todo* emerge é a linguagem. É na Lógica que se encontram as regras segundo as quais aquele *todo* (o conceito) pode ser pensado — independentemente de seu conteúdo (isto é, de suas *partes*). Há duas maneiras, segundo Kant, de a intuição contatar as partes: apreendendo-as e reproduzindo-as. Antes de prosseguirmos, devemos fazer aqui uma observação: apreender e reproduzir são *formas* cujo conteúdo (o apreendido e o reproduzido) está *fora* do sujeito. Podemos designar esse fora, como já o fizemos, de matéria: as atividades de apreender e reproduzir são formas a partir das quais a experiência objetiva é construída.

Por intermédio da síntese de apreensão intuimos as partes num *aqui e agora*. Ela possui, por isso mesmo, um caráter temporal (*agora*) e espacial (*aqui*). Apreender significa, em Kant, mais do que meramente captar ou tomar; pois aquela atividade une, sintetiza, um diverso que afeta o espírito. Sobre sua importância, afirma Kant que

Sem ela [a síntese de apreensão] nós não poderíamos possuir *a priori* as representações do espaço nem as do tempo, pois ambas não podem ser formadas senão por intermédio da síntese do diverso que fornece a sensibilidade na sua receptividade originária¹⁰⁴.

A síntese de apreensão pode ser pura, isto é, possuir um caráter *a priori*, bem como também se apresentar de maneira empírica. Segundo Kant, a apreensão

¹⁰⁴ CRP, A 100.

tem diretamente por objeto a intuição, a qual, sem dúvida alguma, apresenta um diverso, bem que ela não possa jamais, sem uma síntese preliminar, produzir este diverso como tal e também como estando contido *numa representação*¹⁰⁵.

A síntese de apreensão apreende (sintetiza) o “desenrolar sucessivo da diversidade” e produz uma “compreensão deste desenrolar”. A maneira de ser desta compreensão está apoiada, ao nosso ver, no caráter descontínuo e espacial do conteúdo da síntese de apreensão, isto é, o apreendido. Este último deve ser sempre da ordem do objeto.

Por esse motivo, a apreensão é impotente para apreender um momento do tempo distinto do *agora*. Junto ao *aqui* não pode estar o *antes* ou o *depois*. O antes e o depois são inapreensíveis para aquela síntese que privilegia o instante. A única dimensão do tempo que banha o instante é o agora. Logo, aquela compreensão apóia-se sobre o “desenrolar de agoras”. Embora Kant não se expresse assim, é possível afirmar que a apreensão expressa mais profundamente o sentido externo (espacial) do que o interno (temporal) — embora também haja um caráter temporal na apreensão.

Na intuição empírica, isto é, na intuição acompanhada de sensação, a síntese de apreensão apreende as partes que estão no espaço como sendo exteriores entre si. Exemplificando de maneira simples, podemos dizer que a janela é exterior à porta, que por sua vez é exterior à janela e à parede. Janela, porta, parede, etc., são partes do conceito (todo) casa. Denomina-se *sentido externo* o modo pelo qual as partes exteriores entre si estão

¹⁰⁵ Ibid.

relacionadas com a intuição que as unifica . O apreendido, isto é, a matéria ou conteúdo da apreensão está no espaço: ele é um objeto extenso exterior ao sujeito.

É por isso que, em sentido estrito, o sujeito jamais pode ser apreendido plenamente como conteúdo da apreensão. Seu caráter eminentemente temporal furta-se sem cessar ao instante presente (o aqui). Dessa maneira, para que o apreendido (o objeto) seja referido a um passado, torna-se necessário remetê-lo a algo que ultrapassa a forma da apreensão. É preciso, então, que o objeto apareça num momento do tempo *diferente* do agora. Ora, o que o prende ao agora é o aqui, quer dizer, o espaço. Mas se retirarmos o “aqui” (o presente) do espaço, o que sobra? Exatamente nada que possa ser apreendido segundo a forma da apreensão.

3.4. A síntese de reprodução

Por esse motivo, é inútil procurarmos na apreensão um momento do tempo diferente do agora. Porém, se todo apreendido possui um passado que não se esgota no agora, como contatar esse passado? Requer-se, para isso, uma *reprodução* do apreendido como apreensão que não mais existe. O *meio* que efetua a *reprodução* denomina-se *sentido íntimo*. Se as partes intuídas pela apreensão são todas exteriores entre si, a reprodução, como atividade sintética que se dá no *sentido íntimo* (mas o sentido íntimo — ou interno — não se confunde totalmente com esta atividade sintética de reproduzir), as relaciona, ao contrário, com uma interioridade propriamente temporal, que é ainda estética — não sendo, por esse motivo, lógica ou discursiva. Como na apreensão, é também a imaginação a faculdade responsável pela síntese de reprodução. Sobre as relações entre a síntese de reprodução e o sentido interno ou íntimo, Kant indica que

Deve portanto haver qualquer coisa que torne possível esta reprodução dos fenômenos, servindo de princípio *a priori* a uma unidade estética e necessária dos fenômenos. A isto, porém, se chega quando se reflete que os fenômenos não são coisas em si, mas o simples jogo das nossas representações que, em último termo, resultam das determinações do sentido interno¹⁰⁶.

Se as coisas se apresentassem como uma variação pura ou, como escreve Kant,

Se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora leve, ora pesado, se o homem se transformasse ora nesta ora naquela forma animal, se num mito longo dia a terra estivesse coberta ora de frutos, ora de gelo e neve, a minha imaginação empírica nunca teria ocasião de receber no pensamento, com a representação da cor vermelha, o cinábrio pesado; ou se uma certa palavra fosse atribuída ora a esta, ora àquela coisa, ou se precisamente a mesma coisa fosse designada ora de uma maneira, ora de outra, sem que nisso houvesse uma certa regra, a que os fenômenos estivessem por si mesmos submetidos, não podia ter lugar nenhuma síntese empírica da reprodução.¹⁰⁷

Falávamos há pouco que toda apreensão pressupõe um apreendido. Nada podemos saber sobre a natureza “em si” deste apreendido: pois ele somente nos aparece sob a apreensão. Esta última é uma atividade imanente ao sujeito que apreende/conhece — e não às coisas tais como elas seriam em si mesmas. Todo conhecer é uma determinação. O determinado é o objeto. A apreensão é uma *parte* daquela determinação: sozinha, ela é impotente para

¹⁰⁶ CRP, B101.

¹⁰⁷ Ibid.

determinar completamente os objetos ou fenômenos. Kant põe em cena então uma segunda síntese, cuja atividade é a reprodução.

Ora, assim como a apreensão, a reprodução é uma *forma* — que, enquanto tal, deve pressupor um conteúdo, uma matéria. Aqui, reside uma dificuldade não de toda fácil de expor. Não é difícil concordar que o conteúdo da apreensão vem, em última análise, do sentido externo, quer dizer, do espaço (e dos objetos que nele estão). No entanto, tudo se complica quando nos interrogamos sobre o conteúdo ou matéria da reprodução. De onde vem, de onde se origina o reproduzido? Tudo leva a crer que não pode vir do sentido íntimo — pois este último não pode fornecer nenhum objeto. E, como se sabe, o conhecimento é sempre conhecimento *de* objeto. Logo, a matéria da reprodução (seu conteúdo) é um vazio: algo que não pode estar num aqui, mas sempre num antes. Esse caráter vazio de seu conteúdo encontra na imaginação a faculdade que o atualiza ou preenche, através de uma *imagem*. Esse vazio é o passado. Entretanto, não devemos pensar o passado como objeto de uma lembrança sem relação com o presente. Aqui, estamos muito longe da *madelaine* proustiana. Já que a imagem reproduzida é um componente da própria imagem percebida no presente. A imaginação é a faculdade que reconduz ao espírito uma intuição (empírica) que fora efetuada *antes*. O antes, e não o agora, é o modo de ser da reprodução. Conforme faz observar Kant, se a imaginação, enquanto faculdade temporal genuína,

Deixasse sempre escapar do pensamento as representações precedentes (as primeiras partes da linha, as partes precedentes do tempo ou as unidades representadas sucessivamente) e não as reproduzisse à medida que passo às seguintes, não poderia

jamais se reproduzir nenhuma representação, do espaço e do tempo.¹⁰⁸

Vale lembrar que a relação entre a síntese de reprodução e o passado também fora assinalada por Heidegger, ao mostrar que à síntese de reprodução corresponde a possibilidade de constituição de uma lembrança enquanto representação *a priori*¹⁰⁹.

Queremos então insistir no fato de que, do ponto de vista das intuições empíricas, o *antes* que a reprodução reproduz é um antigo “agora”, um antigo presente, que remete à presença de um objeto exterior ao sujeito; em relação às intuições puras, o apreendido é uma representação *a priori*, de natureza fundamentalmente espaço-temporal, que é reproduzido pela imaginação. Deste último ponto de vista, a diferença entre a apreensão e a reprodução serve de base à distinção entre a geometria e a aritmética. Longuenesse, por exemplo, enfatiza esse ponto, afirmando haver uma matriz matemática, e não apenas psicológica, na origem das sínteses de apreensão e reprodução¹¹⁰. Parece-nos, todavia, que todo o problema que envolve as sínteses permanece não compreendido integralmente se não se atentar para a maneira diferenciada com que cada síntese se reporta às dimensões do tempo, tarefa esta que vai além da circunscrição epistemológica trabalhada por Longuenesse.

Segundo Kant, “o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral”¹¹¹; e, por isso mesmo, determina subjetivamente o próprio sentido externo (mediante

¹⁰⁸ CRP, A 102. O mesmo tema reaparece na *Antropologia*, § 28.

¹⁰⁹ Sobre as interpretações heideggerinas da *síntese de reprodução*, ver: J. Vuillemin, *L’heritage kantien et la révolution copernicienne*. Paris: P.U.F., § 22.

¹¹⁰ Cf. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: P.U.F., Capítulo 2.

¹¹¹ CRP, A 34.

o qual os objetos são referidos ao espaço). Com efeito, “ele (o tempo) não é inerente aos objetos enquanto tais, mas simplesmente ao sujeito que os intui”¹¹². A partir desta afirmação, podemos extrair uma asserção a princípio desconcertante : a reprodução, como síntese temporal, antecede (de direito) a apreensão — pois esta última, como vimos, possui um caráter irrevogavelmente espacial. Eis então que aparentamos chegar a uma aporia que se poderia apresentar do seguinte modo : embora o *conteúdo* da reprodução seja determinado pela *forma* da apreensão, o mesmo não pode ser dito quanto à forma mesma da reprodução . Esta pressupõe como condição primeira o tempo, ou seja, aquela “condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral”. Contudo, a relação entre apreensão e reprodução somente ganha em compreensão se juntarmos a elas uma terceira síntese: a reconhecimento.

3.5. A síntese de reconhecimento

Procuramos mostrar , até aqui, que a síntese de apreensão é impotente para relacionar o apreendido com um outro momento do tempo distinto do agora; para que o apreendido (este último implica uma sensação) se refira a um passado (o seu próprio), torna-se necessário remetê-lo a algo mais que sua mera posição no espaço; quer dizer: é preciso que ele seja reproduzido. Ficou claro também que tanto a síntese de apreensão (espaço-temporal) quanto a síntese de reprodução (temporal) são insuficientes para conferir às *partes* o caráter de unidade mediante o qual elas possam ser conhecidas. A unidade que legisla sobre as partes não se encontra nelas — sendo, por esse motivo, impossível apreendê-la e/ou reproduzi-la. Pois o

¹¹² Ibid.

conhecimento está fundado num reconhecimento mais original: é nesse reconhecimento que se ancora a noção de síntese de reconhecimento. A reconhecimento é um elemento do conceito, isto é, do *todo*. É ela que relaciona a forma da apreensão e a forma da reprodução a algo que as ultrapassa em determinação, possibilitando a apreensão e a reprodução do diverso segundo uma regra e unidade que as unifica. Quem fornece essa unidade não é a imaginação, e sim o entendimento .

Sem a reconhecimento, o apreendido jamais poderia se converter no reproduzido, salvaguardando a identidade do *todo* (ou categoria). O apreendido (pelo sentido externo) é o *mesmo* que o reproduzido (pelo sentido íntimo) não por aquilo que nele é da ordem da sensação. Isso significa que a identidade do objeto intuído não vem de fora do sujeito. Conforme Kant mesmo assinala:

Sem a consciência de que aquilo que nós pensamos é precisamente o mesmo que pensávamos no instante anterior, seria vã toda a reprodução na série das representações¹¹³.

Contudo, para que a atividade do conhecimento possa ocorrer efetivamente, não bastam apenas as sínteses e os conceitos. É preciso, fundamentalmente, que o entendimento ponha seus conceitos em relação uns com os outros. Isto acontece quando o entendimento julga, isto é, emite um *juízo*. Conhecer é julgar. Para haver um juízo, requer-se ainda da imaginação algo além de sintetizar o diverso: é preciso que ela própria crie um diverso afim à determinação dos conceitos expostos em um juízo; é preciso, enfim, que a imaginação forneça *esquemas* ao entendimento legislador.

¹¹³ CRP, A 103.

3.6. Os esquemas da imaginação

Talvez possamos buscar em um mito grego o protótipo do esquema. Não por acaso, o mito em questão é o fundador da própria idéia de justiça. Pois a justiça é uma forma de julgamento— a mais suprema delas ,talvez. O mito que temos em mente é aquele que opõe Zeus a Procusto. Sabe-se que dentre todos os deuses gregos somente a Zeus , exatamente “o filho do tempo”, era confiada a difícil tarefa de mediar os conflitos. Essa sua responsabilidade se nutria do fato de ele ser o único deus isento de particularidades. Por exemplo, o deus do amor julgava a tudo com os olhos do amor; já o deus da guerra julgava a tudo através dos olhos da guerra. Se o amor e a guerra entrassem em conflito, não seria o deus do vinho que poderia mediá-los, nem tão pouco o deus dos oceanos. Só Zeus poderia mediar, posto que somente ele se colocava à igual distância de todos os interesses e forças (como o *mésos* de Anaximandro). Seu julgamento era precedido por uma minuciosa observação de todos os detalhes envolvidos no caso. *Julgar demandava tempo*¹¹⁴. O resultado é que quando a sentença era proferida, acreditava-se ser ela a mais próxima da verdade. Essa morosidade desagradava a Procusto, este acreditava ter um método mais rápido para produzir um julgamento. Procusto pôs-se então em cima de uma montanha próxima a uma estrada por onde passavam exaustos viajantes . Ao primeiro que se aproximava, ele oferecia uma cama. Estranho fato ocorria então: a cama era sempre maior ou

¹¹⁴ Lembremos que “tempo” deriva do latim *tempus* (literalmente: “um palmo de vida”, isto é, uma vida medida com a mão, que também é viva, e não morta, como a régua extensa), de onde vem *temperare*: temperança, sem a qual não há a justiça (que , por sua vez, vem do latim *jus*, de onde procede Júpiter, o nome latino de Zeus). Cf. M. F. Whitaker Salles, *Dentro do dentro* : os nomes das coisas. São Paulo :Editora Mercuryo, 2002, p. 231.

menor do que o indivíduo que sobre ela se deitava, nunca ninguém cabia exatamente nela . Para corrigir o problema, Procusto tinha dois expedientes: se o indivíduo era menor do que a cama, ele o esticava; se, ao contrário, o indivíduo era maior do que a cama, seus pés ou cabeça eram cortados... Para Procusto, a cama era perfeita, o problema era a heterogeneidade e diversidade dos casos concretos (que, de tão indeterminados, não conseguiam se amoldar à homogeneidade e unidade da cama).

Esse mito mostra um divórcio entre o critério *a priori* que deveria servir de fundamento à determinação (a cama) e os casos concretos que deveriam ser determinados por ele. Procusto, um idealista dogmático *avant la lettre*, via malograr sua produção de determinação, posto que ele não conseguia fornecer um esquema; ou seja, ao querer produzir um critério de determinação *que prescindia do tempo*, Procusto tornava impossível a ação da determinação sobre os casos concretos a serem determinados.

O esquema é, grosso modo, a determinação do caso concreto sob a forma *a priori* do conceito. Não é o caso concreto que deve ser mutilado para poder caber na fôrma dos conceitos; nem tão pouco deve a unidade do conceito ser posta em segundo plano em relação ao diverso. Cabe então à imaginação produzir representações que não são simplesmente sínteses do diverso, pois tais representações são, elas próprias, um diverso espaço-temporal que permite ao conceito (que existe fora do espaço e do tempo) determinar o diverso dado em uma intuição sensível. Para que não haja um abismo entre a determinação (o conceito) e o diverso a ser determinado, diz-nos Kant,

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e , por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser

pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado *intelectual* e, por outro, *sensível*. Tal é o *esquema transcendental*.¹¹⁵

O esquema possui então uma face voltada para o conceito e outra face voltada para a diversidade. Uma face “inteligível” ; e outra, “sensível”. Homogêneo à categoria para ser heterogêneo ao fenômeno e , ao mesmo tempo, homogêneo ao fenômeno para ser heterogêneo ao conceito, o esquema é, indiscernivelmente, uma *forma* e um *diverso*: a forma é a sua face inteligível, e o diverso, a sua face sensível. A junção dessa forma com esse diverso constitui exatamente o tempo. Esquematizar é temporalizar os conceitos na sua aplicação sobre os fenômenos. Contrariamente ao cogito cartesiano, que excluía o tempo do processo de determinação do objeto do conhecimento, o cogito kantiano não prescinde do tempo, ao contrário, o tempo é a sua principal descoberta. Cogito esse que, como um complexo subjetivo transcendental, franqueia as fronteiras entre a imaginação , o tempo e a própria razão. As conseqüências disso são extremas: o tempo, através dos esquemas da imaginação, constitui-se como uma *diferença*¹¹⁶ que tira de si mesma a semelhança com os dois termos heterogêneos que ela tem que unir: a espontaneidade e a receptividade. Sobre a natureza dessa diferença constitutiva do tempo , Kant não fornece muitas pistas. O esquematismo é descrito por ele como

Uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e pôr a descoberto perante os nossos olhos.¹¹⁷

¹¹⁵ CRP, A138 / B177.

¹¹⁶ Cf. Gilles Deleuze, *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. Cap.: Cogito cartesiano e Cogito kantiano, p. 150.

¹¹⁷ CRP, A141/B181.

O esquema não é um conceito. Logo, o esquema não é um *todo* — pois, se o fosse, dependeria da intuição das *partes* mediante sensação. Ao contrário, o esquema *produz* suas partes — não as intui. Conta-se que Kant fizera o melhor mapa de Londres de sua época . Detalhe: Kant jamais fora a Londres — isto é, ele nunca tivera sensação de Londres. Tal fato lembra-nos o cartógrafo do conto de Borges¹¹⁸ que construíra um mapa exatamente do tamanho da cidade a ser representada, ponto por ponto, de tal modo que os pássaros por exemplo, sem saber distinguir a representação e o representado, construíam ninhos não nas árvores reais passíveis de serem intuídas, mas nos simulacros destas, frutos dos esquemas criados pela imaginação. O mapa que Kant confeccionara independe das partes (no espaço e no tempo) que existem na duração concreta e sensível. O mapa cria as partes que nos fazem ver o “todo” Londres. O mapa não é um *todo*: ele nos faz vê-lo, porém ausente. Essa ausência do *todo* (o conceito) que o esquema “faz ver”, não é uma *falta* — mas sim a produção de uma “configuração” sem a qual o conceito não poderia “encarnar-se” espaço-temporalmente. Diferentemente do “vazio” do passado que é preenchido, na síntese de reprodução, por uma matéria exterior ao tempo, a ausência que o esquema produz expressa a imanência mesma da “arte oculta” que jorra da profundidade da imaginação e do tempo.

Há ainda uma questão mais decisiva em torno do tempo. Questão esta que habita a interrogação que anima esta pesquisa. Podemos formulá-la da seguinte maneira: se a dimensão presente (o agora) do tempo é aquela que é apreendida, e a dimensão passado é aquela que é reproduzida, resta-nos, então, perguntar: *que síntese contata o futuro?* Ora, o futuro não pode ser apreendido, muito menos reproduzido. Também ele não pode estar incluso no todo

¹¹⁸Cf. Borges, “Do rigor na ciência”, *História Universal da infâmia*, Editora Globo .

conceitual — posto que este último está fora do tempo. O futuro é um vazio, isto é, sem conteúdo presente. Ele é um vazio que não pode ser preenchido por aquilo que a apreensão apreende. Aquilo que a apreensão apreende preenche somente o vazio do passado que é determinado pela reconhecimento. Vale lembrar mais um ponto: a *forma* da reprodução se deixa preencher pelo *conteúdo* da apreensão; embora nela mesma, isto é, levando em conta apenas o seu caráter formal, ela, a reprodução, se distinga não apenas do apreendido da apreensão, como também, e sobretudo, da *forma* desta última. No entanto, a forma do futuro (se há, de fato, alguma) nos parece ser não apenas irreduzível às formas da reprodução e da apreensão. Ela também se difere, é claro, dos objetos que estas últimas determinam. Estaria então o futuro *fora* do sentido íntimo?

Mas, ao contrário, se o futuro já lhe é imanente, positivo, como afirmá-lo sem torná-lo *heterogêneo* ao presente da apreensão, ao passado da reprodução e à Identidade da reconhecimento? Não estaria aí a sua mais singular (irreproduzível, inapreensível, irreconhecível) *diferença*?

Sabe-se da solução de Hume a esse problema: mesmo a ciência, diz ele, quando pretende produzir enunciados sobre o futuro, mesmo ela não deixa de ser uma forma de *crença* — justamente a crença de que aquilo que vem se repetindo, no passado e no presente, continuará a se repetir no futuro. Acreditamos que a resposta de Kant a esse problema permanece incompleta se reduzirmos a questão do futuro apenas à dimensão epistemológica. De todas as dimensões do tempo, o futuro é, sem dúvida, a que mais atrai as faculdades humanas a se porem problemas que as levam ao seu limite. *O que devo esperar? Será que a humanidade caminha para uma maior perfeição moral?* Ora, estas célebres perguntas que Kant se faz parecem ter como sujeito exatamente o futuro. O futuro não é apenas o meio para as previsões

científicas; ele também é, fundamentalmente, a dimensão temporal que porta um sentido produzido pelo desejo humano.

A partir do presente, e de forma *a priori*, o entendimento, enquanto faculdade dos conceitos, toma o futuro como objeto de previsão, estendendo ,ao que ainda não é, as formas lógicas do conhecimento categorial, desse modo procurando determinar os acontecimentos. Mas quanto às expectativas e desejos humanos acerca dos acontecimentos futuros, sobre este tema o entendimento nada pode fazer a não ser ele mesmo, enquanto faculdade lógica, objetando a Wittgenstein , se calar.

3.7.O futuro como previsão

Conforme vimos anteriormente, *conhecer, desejar e sentir* são as três faculdades humanas que portam, cada uma , um interesse específico. Mostramos também que há ainda um outro sentido para o termo faculdade, a saber : “fonte de representações” . Neste último sentido, quantas faculdades existem? Kant não precisa com exatidão. A *Antropologia*, por exemplo, enumera faculdades que teríamos dificuldades em apontar sob qual interesse (da razão) elas estão alojadas. Há uma dentre elas cuja natureza é a de “tornar o passado e o futuro presentes por intermédio da imaginação”.¹¹⁹ Não se trata, porém, de um passado e futuro alheios à dimensão não fenomênica do agente histórico. A respeito da *faculdade de previsão* (a

¹¹⁹ Sobre a *multiplicidade* de faculdades e a faculdade específica que mencionamos, ver: Kant, *Antropologia*, p. 124. O mesmo tema da *multiplicidade* das faculdades é abordado já na CRP, A 649 / B 677.

que torna o futuro presente), o próprio Kant chega a afirmar que “possuir esta faculdade apresenta mais interesse do que a possessão de qualquer outra”¹²⁰.

A *praevisio* se constitui na observação da “repetição de casos semelhantes” por ocasião da experiência. Esta experiência, porém, não é aquela denominada possível; e sim essa que nós fazemos ao constatar o curso regular das estações do ano, das fases da lua, etc. Ou seja, ela é uma experiência que não nos fornece um conhecimento determinante da natureza física. Daí seu caráter ambíguo, já anunciando um certo interesse prático sobre o futuro; interesse este que prefigura (ainda de maneira confusa) um interesse da razão ligado à matéria do fenômeno.

De fato, aquela observação da “repetição de casos semelhantes” não tem como guia a identidade e unidade da Eu que apercebe o todo, o limite, do conceito ou categoria. É por isso que ela se limita a um poder (faculdade) do espírito que não chega a se constituir num interesse superior (embora, como tentamos mostrar, haja uma prefiguração de um interesse moral). Porém, permanece o problema: se a apreensão tem por realidade o presente, e a reprodução, o passado, o futuro, então, ficaria a cargo da terceira síntese — a reconhecimento. O futuro, desta forma, não pousaria totalmente no tempo — posto que a reconhecimento é uma síntese que pressupõe a unidade transcendental da categoria. O que nos leva ao seguinte paradoxo: o futuro, não podendo ser apreendido ou reproduzido, pode, no entanto, ser “reconhecido”. No entanto, se o futuro é algo que nunca se deu ou que não é presente a isto que acontece, como pode ele ser reconhecido?

Tal reconhecimento repousa sobre a prática científica da previsão — que difere totalmente da *praevisio* da *Antropologia*. Pois se paira sobre esta última uma certa ambigüidade

¹²⁰ *Antropologia*, p. 129.

a respeito do domínio ao qual ela pertence, a previsão científica, ao contrário, se aplica única e exclusivamente ao mundo dos fenômenos; mundo este, como se sabe, regido pela lei da causalidade mecânica — de onde a liberdade está ausente. É preciso, também, ter a atenção voltada para o seguinte ponto: quando Kant afirma que “o tempo é a forma geral de todos os fenômenos”, o tempo em questão difere profundamente daquele determinado como reprodução. Pois este último, como tentamos mostrar, é determinado, em última análise, por um apreendido cuja natureza somente pode ser conhecida a partir da Consciência que acompanha todas as representações — e que é assegurada pela síntese de reconhecimento. Ora, a natureza temporal do sentido íntimo não pode ser determinada a partir da reconhecimento (e muito menos por intermédio da apreensão). Logo, há no sentido íntimo um diverso que não pode ser unificado segundo a hierarquia das sínteses do conhecimento. Este problema nos deixa diante de um outro *paradoxo*, apontado pelo próprio Kant.

3.8.O paradoxo do sentido íntimo

A prática do conhecimento exige que todo diverso seja determinado, *a priori*, por uma unidade. A unidade é o critério que confere identidade ao objeto a ser conhecido. Em última análise, o Eu é a fonte transcendental de toda unidade sobre a qual está repousado o conhecimento. Na definição de Kant,

A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todos os fenômenos segundo os conceitos, isto é, segundo regras, que não só os tornam necessariamente reprodutíveis, mas determinam assim, também, um objeto à sua intuição,

isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente¹²¹.

Os objetos intuídos são o resultado do trabalho sintético da imaginação. Todavia, a objetivação mesma desse conhecimento não seria possível se, determinando a síntese da imaginação, já não existisse um “objeto geral” enquanto forma da objetividade. Esse objeto não pode ser intuído nem produzido pela imaginação: é em função dele que a imaginação apreende, reproduz, sintetiza e esquematiza. Quando Kant se refere a esse objeto, ele o faz através de uma fórmula: objeto transcendental = x. O “x” representa a pura forma da objetividade como correlato da pura forma da subjetividade, o Eu. Conforme observação admirável de Deleuze, “em Kant, o pensamento e a coisa são idênticos, mas a coisa idêntica ao pensamento é apenas uma coisa relativa, e não a coisa enquanto ser, nela mesma”¹²².

Contrariamente ao que supunha o idealismo dogmático, o Eu não é uma substância. Ele também não é um conceito, mas um *juízo*: dizer “Eu” é, essencialmente, dizer “Eu Penso”. Segundo Kant, o Eu Penso é “a forma da apercepção que pertence a toda experiência e a precede”¹²³. Por não ser um conceito, o Eu não determina a experiência. Sua função é unificar o emprego das categorias na determinação dos objetos da experiência.

O caráter problemático do Eu emerge não em sua relação com os conceitos ou com os objetos da experiência, mas sim quando o reportamos ao tempo. Assim, diz-nos Kant,

¹²¹ CRP, A108.

¹²² Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002, p.19.

¹²³ CRP, A354.

É agora aqui o lugar para esclarecer o paradoxo, que a ninguém dever ter passado despercebido na exposição da forma do sentido íntimo, a saber, que este nos apresenta à consciência, não como somos em nós próprios, mas como nos aparecemos, porque só nos intuímos tal como somos interiormente *afetados*; o que parece ser contraditório, na medida em que assim teríamos de nos comportar perante nós mesmos como passivos.¹²⁴

Quando se trata de conhecer os objetos, “o que determina o sentido íntimo é o entendimento”¹²⁵, assevera Kant, fazendo com que o diverso do sentido íntimo, exatamente o tempo, deixe-se determinar pelas categorias, isto é, “as representações comuns”. É exatamente esse modelo epistemológico de conhecimento, com todos os seus dispositivos lógicos e judicativos, que se mostra insuficiente quando se trata de pensar a relação do Eu Penso com a sua existência no tempo. Acreditamos ser esse o cerne do paradoxo citado há pouco, e que envolve o afeto, a afecção e o tempo. Sobretudo quando temos em mente que o Eu é, como Kant inúmeras vezes afirma, “originário e imutável”, e que no sentido íntimo, “sempre mutável, não pode dar-se nenhum eu fixo ou permanente neste rio de fenômenos internos”.¹²⁶

Portanto, o paradoxo consiste nessa relação entre o “Eu Penso imutável” e o “rio de fenômenos”, no qual “não pode dar-se nenhum eu fixo”. *Eu é um outro*, dirá Rimbaud. O problema ganha em complexidade sobretudo quando nos damos conta de que essa última afirmação de Kant não significa que não possa haver um “eu” banhando-se naquele “rio de fenômenos” que é o tempo. Na verdade, a existência de um eu imanente ao tempo torna problemática a sua determinação sob o predicado “fixo” ou “imutável”, isto é, torna-se

¹²⁴ CRP, B153.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ CRP, A107.

problemático atribuir-lhe uma identidade. Michel Serres testemunha: “O sentido interno clama, chama, anuncia, brada, às vezes, o eu”¹²⁷. O paradoxo resulta então na pergunta , que o próprio Kant formula:

Como, portanto, poderei dizer que eu, enquanto inteligência e sujeito *pensante*, me conheço a mim próprio como *objeto pensado*, na medida em que me sou, além disso, dado na intuição apenas à semelhança de outros fenômenos, não como sou perante o entendimento, mas tal como me apareço?¹²⁸

Conforme vimos anteriormente, Kant designa por “afecção” o modo como uma aparência ou fenômeno afeta o sujeito em sua espontaneidade. Toda afecção se reporta a um acontecimento concreto e singular. Ora, no paradoxo em questão, trata-se de saber de que maneira o sujeito pode afetar a si mesmo. Essa auto-afecção parece contraditória, pois aquele que afeta, o sujeito empírico, assumiria um papel ativo, produzindo em si mesmo o modo como ele aparece a si próprio. Sendo que esse “si mesmo” nos remeteria à espontaneidade que apenas pensa, e não sente, e que é o suporte da identidade. O sujeito empírico , o “eu sou”, sente então em si mesmo a espontaneidade do pensamento como uma atividade que se processa nele, mas que não é feita por ele. Vemo-nos então numa teia difícil de ser destrinchada, na qual o cogito vê-se tecido com os próprios fios do impensado. Como observa Foucault acerca desse problema,

¹²⁷ Michel Serres, *Os cinco sentidos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p.13.

¹²⁸ CRP, B156.

Porque é duplo empírico-transcendental, o homem é também o lugar do desconhecimento — deste desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa (1987, p. 338).

O sujeito não pode intuir a si mesmo em sua espontaneidade, mas somente tal como ele aparece a si próprio, isto é, como fenômeno. É enquanto fenômeno que o sujeito, *auto-afectando-se*, percebe a si mesmo como tempo. E é por essa condição temporal (a sua “finitude”) que a espontaneidade, como atividade de unificação lógica, não pode unificar/determinar esse “rio de fenômenos” (sem margens e sem delta, apenas fonte) segundo um todo lógico e idêntico a si mesmo. Portanto, é somente reportado ao tempo que o sujeito pode pensar a sua existência. Não sua existência em si, mas sim sua existência tal como ela lhe aparece. E não há como essa existência lhe surgir a não ser no tempo, sendo ele próprio, o sujeito, a consciência dessa aparição. O Sujeito que se coloca para além dessa aparição, o Eu Penso, é apenas sentido, pelo eu empírico que o sente, como um efeito que se produz nele, mas não por ele. Eis, em suma, o paradoxo — para o qual tornam-se insuficientes todos os dispositivos lógicos do conhecimento que tivemos a preocupação de expor até aqui, ainda que sucintamente.

É interessante notar que boa parte do edifício epistemológico de Kant, imagem imbatível da exatidão lógica, está construída sobre um alicerce incomum: um paradoxo. É claro que um paradoxo não é um paralogismo. Kant parece reconhecer o paradoxo do sentido íntimo como um fato intrínseco ao próprio processo do conhecimento. Já que o Eu Penso não é uma substância, mas um pensamento. Enquanto tal, o pensamento não pode intuir a si próprio. Esse pensamento acompanha todas as nossas representações, sobretudo aquelas que representam objetos que podem ser dados em uma intuição. Ora, a serviço do conhecimento, esse pensamento

precisa estar sustentado em algo. É o entendimento que lhe fornece a possibilidade de tornar-se uma função lógica. O entendimento, segundo Kant,

É a terra da verdade, rodeada de um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem, dão a ilusão de novas terras e constantemente ludibriam, com falazes esperanças, o navegante que sonha com descobertas, enredando-o em aventuras, de que nunca consegue desistir nem jamais levar a cabo.¹²⁹

Ancorado a essa terra, na verdade uma “ilha”, o Eu Penso pode servir ao entendimento no seu processo de determinar os fenômenos. Mas o perigo o espreita sempre: as aparências. Estas últimas não são as aparências fenomênicas, mas *ilusões* que o próprio pensamento produz : aventurando-se no oceano, pensa ver o porto, no que se ludibria ; ele se vê então perdido , *desorientado*. Essas aparências são *ilusões transcendentais* : “bancos de neblina” do mar da metafísica. Por esse motivo, como Kant observa no início de sua *Dialética Transcendental*,

Ainda menos se deverão considerar idênticos o *fenômeno* e a *aparência*. Porque a verdade ou a aparência não estão no objeto, na medida em que é intuído, mas no juízo sobre ele, na medida em que é pensado.¹³⁰

O paradoxo se converte em paralogismo quando o Eu Penso , passando por cima das condições fenomênicas do tempo, crê poder existir como substância, e dessa forma ser

¹²⁹ CRP, A236/B295.

¹³⁰ CRP, B350.

conhecido. Mas assim como a neblina não se deixa dissipar facilmente pelos faróis da embarcação, do mesmo modo os paralogismos parecem resistir à destruição. Isso porque a faculdade que deve destruí-los é a mesma que os produzira. E é nesse sentido, como observou muito bem Deleuze, que a *Crítica da razão pura* merece o seu título: “Kant denuncia as ilusões especulativas da Razão, os falsos problemas para os quais ela nos arrasta, a respeito da alma, do mundo e de Deus” (1991,p.32).

4. As idéias da razão

Como já se disse , o Eu não é um conceito. Subscrito à atividade do conhecimento, ele é uma função lógica: sem substância, sem existência. Sua tarefa é unificar , acompanhando-as, as representações do entendimento, com as quais são determinados os objetos dados na experiência. Todavia, um paradoxo emerge: quando dizemos “eu” , vem-nos automaticamente a idéia de que existimos. Como observa a esse respeito A. Philonenko, “o *Eu penso* se reporta a um dado indiscutível, que é a *existência*”.¹³¹ Logo, o Eu não se esgota apenas como uma função lógica. Devemos pensá-lo também como um ser que deseja, que espera, que especula, enfim, que vive. Todas essas situações supõem o tempo como condição. Não obstante isso, Kant nos mostra um limite que não pode ser transposto: se é no tempo que aparecemos, então estamos sob uma condição. E se estamos sob uma condição, não somos espontâneos — e sim condicionados. Por sua própria essência, a espontaneidade do Eu Penso está fora dessa condição, posto que ele é incondicionado.

¹³¹ A. Philonenko, *L’Oeuvre de Kant – Tome Premier*, Paris, J. Vrin, 1996, p.247.

Ora, o Eu Penso, com já destacamos, não é um conceito, mas um juízo. Sua atividade está relacionada com os conceitos do entendimento. Mas pensar a serviço do entendimento não esgota todas as possibilidades do Eu. Não sendo um conceito, o Eu é, na verdade, uma *idéia*: uma idéia da razão. Sob a condição de idéia da razão, o Eu já não se mostra subordinado ao entendimento e àquilo que ele pode conhecer. De função lógica, ele passa a ser pensado como questão metafísica.

Os conceitos do entendimento servem para o conhecimento de objetos, submetendo-os, através da síntese que os liga, a uma representação comum. As idéias, diferentemente, não possuem nenhum objeto na experiência: elas representam o que existe fora de toda condição, o incondicionado. Este último não está apartado absolutamente da experiência. Diz Kant que as idéias da razão “referem-se a algo em que toda a experiência se *integra*, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência”.¹³²

As idéias *integralizam* as experiências num todo que, nele mesmo, não pode ser intuído ou experimentado. *Integralizar não é totalizar*, mas inserir o campo da experiência em um absoluto que apenas pode ser pensado. Totalizar é determinar logicamente uma pluralidade; integralizar, diferentemente, é inserir a pluralidade da experiência em uma unidade apenas pensável, como limite último incondicionado. Cada experiência particular pode ser intuída, mas o seu todo, que apenas pode ser pensado, posto que *não é dado*, é incondicionado. E este todo é a idéia.

Kant defendia que a distinção entre idéias transcendentais, ou “conceitos puros da razão”, e categorias, ou “conceitos puros do entendimento”, era uma das principais realizações da *Crítica da razão pura*. Retomando a definição de idéia no *Prolegômenos a toda a*

¹³² CRP, A311. Grifo nosso.

metafísica futura que possa apresentar-se como ciência, Kant diz que a idéia corresponde à “totalidade absoluta de toda a experiência possível, a qual não é a experiência em si mesma”.¹³³Do ponto de vista teórico, são três as idéias: Eu, Deus e Mundo. Essas idéias se constituem nos “objetos” das ciências da psicologia, da teologia e da cosmologia racionais, ou seja, as três divisões da “metafísica especial” no sistema wolffiano.

Kant não se dedica penosamente a essas idéias apenas para descartar qualquer uso teórico delas. Ao contrário, ele interdita apenas um *uso constitutivo* de tais idéias, defendendo, entretanto, que tais idéias podem ter um *papel regulativo* em relação aos nossos conhecimentos. Vale lembrar que as idéias da razão não são apenas teóricas, elas também são práticas. As três idéias da razão prática são : imortalidade, liberdade e, novamente , Deus. Contrariamente às idéias teóricas, que não servem para determinar nenhum objeto, as idéias da razão prática são postulados da razão prática pura e servem para determinar, de forma *a priori*, a nossa vontade. Já que na moral, como define Kant, “a razão humana mostra verdadeira causalidade e onde as idéias são causas eficientes”.¹³⁴Na *Crítica da razão prática*, por exemplo, a idéia da imortalidade, “enquanto inseparavelmente vinculada à lei moral, é um *postulado* da razão prática pura”¹³⁵, e deve determinar , de forma objetiva, a ação moral.

Mas se a razão é essencialmente prática, não devemos supor existir um fosso entre as idéias teóricas e práticas da razão. Devemos até conceber , como o faz Crampe-Casnabet, que

¹³³ Kant, *Prolegômenos*, §40.

¹³⁴ CRP, A318.

¹³⁵ CRPr, §220.; ver também: Lewis White Beck, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*.Chicago:The University of Chicago Press, 1984. Part III :The Immortality of the Soul.

A lógica da aparência transcendental repousa, na realidade, sobre uma teoria do desejo. Não se compreende a obstinação das pretensões da razão pura se não se percebe que a razão, inclusive em seu uso especulativo, é uma *faculdade de desejar*. (1994,p.60).

No começo deste Capítulo evocamos a imagem de um tribunal como modelo para representar as relações entre a razão e a natureza. Nesse tribunal, a razão é o juiz; o réu, a natureza. A dialética transcendental é também o lugar onde se instaura um tribunal que tem por objetivo julgar os dispositivos que inevitavelmente geram as ilusões. O réu desse tribunal foi o causador de uma guerra. Trata-se de uma guerra especial: não uma guerra entre Estados, mas um conflito que opõe as diversas teses conflitantes da metafísica. Antes de julgar as correntes que se opõem, é preciso primeiro julgar a fonte que produziu essas correntes. Essa fonte, ao gerar essas correntes, na verdade entra em conflito consigo mesma. Essa fonte, o réu, é a própria razão. A aparência transcendental não é inocente, é voluntária. Logo, pode-se responsabilizar a razão como a autora do ato. Este ato não deixa de ser uma transgressão aos limites da racionalidade, limites estes que somente a razão pode zelar pela sua observância. Rompidos esses limites, razão e desrazão tornam-se indiscerníveis¹³⁶. Na *Antropologia*, Kant adverte que

A desrazão é uma perturbação da razão que sobrevoa o fio condutor da experiência, procura princípios livres da pedra de toque da experiência e se gaba de conceber o inconcebível.¹³⁷

¹³⁶ Veremos, no Terceiro Capítulo, que o respeito aos limites também tem, em Kant, conotações políticas. Tal fato explicaria, em parte, a sua posição dúbia perante a Revolução: ao mesmo tempo em que ele a saúda, ele também a censura por não respeitar os limites. Por exemplo, a decapitação do monarca seria, aos olhos de Kant, uma desrazão.

¹³⁷ *Antropologia*, §52.

De todas essas aparências que a razão produz, devemos nos ocupar de uma desrazão específica : aquela que gera a idéia do Eu Penso como substância. Cabe-nos perguntar: se tal desrazão é um fruto do desejo, como desenredar esse desejo da ilusão que ele mesmo cria? O que quer esse desejo ao produzir essa ilusão?

4.1 O Eu, o desejo , a imortalidade e a *duratio*

Ao longo da *Crítica da razão pura* Kant repete à exaustão a frase que funciona quase como uma palavra de ordem: “conhecer é determinar”. Determinar , por sua vez, é submeter um objeto ao conceito que nos permite conhecê-lo. Esse conhecimento nada nos diz sobre aquilo que o objeto seria em si mesmo, independentemente do modo como o determinamos. Esse ato de determinar um objeto não pode ser completo se não se fizer acompanhar de um ato de pensar , cujo sujeito é o Eu. Este sujeito não é uma substância, mas uma função lógica que se faz acompanhar do entendimento, enquanto faculdade dos conceitos.

Supor que esse Eu exista como substância, é o mesmo que afirmar que se pode conhecê-lo enquanto tal. Com essa suposição, no entanto, uma ilusão é criada : passa-se do Eu Penso para o eu sou, confunde-se um com o outro, reduz-se o Eu , enquanto função lógica, ao eu, como realidade psicológica. Ao tratar desse problema , A . Philonenko afirma que

Pode-se dizer, para resumir, que o “Eu sou” enquanto dado de fato, é na realidade *não um saber, mas somente um problema (...)*. Assim aparece

sob um outro aspecto o vício mortal da psicologia racional: ela confunde um *problema* e um *conhecimento* .(1996,p.248).

Quais seriam os motivos que produziram esse *problema* referido por Philonenko? Parece-nos que o problema, como já adiantamos há pouco, é suscitado sobretudo pelo fato de que ele é a expressão de um *desejo*. Não se pode conhecer ou determinar este último como a um objeto, já que esse desejo se refere intimamente ao sujeito — não enquanto existência empírica, e sim como realidade noumênica. Tal desejo expressa uma *aspiração*. Nada podemos conhecer quanto ao objeto dessa aspiração: é uma esperança ilusória querer determiná-lo com os conceitos do entendimento. O valor supremo dessa aspiração deixa entrever uma dignidade que denota uma esperança justificada da humanidade. Foi por elevar essa aspiração à condição de interesse irrefreável da razão humana, que Kant confeccionou a famosa frase : “tive que suprimir o *saber* para encontra lugar para a *fé*”.¹³⁸

Do ponto de vista do conhecimento, o objeto dessa aspiração somente pode ser compreendido mediante uma fé: uma fé racional ou moral, alinhada com a razão prática. Quando a razão prática, o juiz, interroga a razão teórica, o réu, é a si mesma que ela então interroga . Seu delito, por ser da ordem do desejo, assume a forma de uma perversão. Não uma perversão empírica ou psicológica, mas uma perversão propriamente transcendental, puramente inteligível, a qual não se pode extirpar (lembramos que a razão é, essencialmente, uma *faculdade de desejar* e que a compreensão dos afetos deve partir daí). Essa perversão coloca a razão em conflito consigo mesma. Qual seria mais precisamente o objeto dessa aspiração? E por que tal objeto somente pode ser objeto de uma fé (um desejo ou esperança)?

¹³⁸ CRP, BXXX.

O objeto da aspiração é a imortalidade. Há um desejo de imortalidade que quer constituir o Eu como substância. O sujeito desse desejo é a própria razão. Nesse desejo de imortalidade, o Eu aparece como uma substância que *deve existir* — e não apenas empiricamente, como fenômeno. Essa aspiração, entretanto, não pode ser justificada do ponto de vista teórico, mas tão somente no âmbito da moral. Fornecendo subsídios à interpretação que realizamos desse problema e introduzindo um termo que é extremamente importante para os fins de nossa argumentação, podemos ler na *Crítica da razão prática* Kant afirmar:

O ponto de vista do sumo bem, necessário mediante o respeito pela lei moral, e a daí decorrente pressuposição da realidade objetiva do sumo bem conduz, portanto, através de postulados da razão prática, a conceitos que a razão especulativa em verdade podia apresentar como problemas mas que ela não podia resolver. Portanto, 1) ele conduz ao problema, em cuja solução a razão não podia senão cometer *paralogismos*, a saber, o da imortalidade, porque lhe faltava o traço da persistência para completar o conceito psicológico de um sujeito último, necessariamente atribuído, na consciência de si, à alma para a representação real de uma substância, o que a razão prática consegue pelo postulado de uma *duração requerida para a conformidade com a lei moral no sumo bem, enquanto fim total da razão prática*¹³⁹.

Por ora, deixaremos de lado a idéia de “sumo bem”. Interessa-nos nesse momento chamar a atenção para a referência, feita por Kant, à idéia de uma certa *duração* associada não apenas ao sujeito, como também à lei moral e ao desejo. Essa duração é exatamente a imortalidade do Eu. Na primeira *Crítica*, tal imortalidade é vista como um problema que o desejo cria ao pensamento, quando espera que este último, apenas teoricamente, possa encontrar-lhe um objeto; na *Crítica da razão prática*, por sua vez, a imortalidade é

¹³⁹ CRPr, §239. Grifo nosso ao fim da citação.

afirmada como um postulado, uma idéia, que “decorre, diz Kant, da condição praticamente necessária da adequação da duração à completude do cumprimento da lei moral”.¹⁴⁰ A imortalidade, compreendida como duração, é pois uma idéia da razão prática. No texto da *Dialética Transcendental* que trata dos paralogismos, Kant argumenta mostrando que

Não posso , de maneira alguma, concluir que eu , como ser pensante, *duro* por mim próprio , *sem nascer nem morrer* naturalmente, e contudo, é só para isso que me pode ser útil o conceito da substancialidade do meu sujeito pensante; sem esse uso podê-lo-ia muito bem dispensar. [...] A duração constante da alma em todas as modificações e mesmo na morte do homem [...] designa apenas uma substância na idéia, mas não na realidade.¹⁴¹

Na citação acima , Kant ressalta o fato de a duração ser uma idéia, e não uma realidade (empírica). Do ponto de vista especulativo, a duração é uma idéia reguladora. Uma idéia reguladora tem uma característica especial: permite-nos um uso do pensamento que não se restringe a determinar um objeto intuído sob as regras do conceito do entendimento , mas sim, de forma problemática, torna possível uma forma de pensamento que se expressa em um “como se” (*als ob*). O “como se” , que representa um uso regulativo do pensamento, é freqüentemente empregado por Kant em suas filosofias teórica, prática, estética e, como tentaremos provar, na sua filosofia da história. Para superar, por exemplo, o paralogismo da substancialidade da alma, Kant recorre a um “como se”. Diz ele que embora jamais possamos conhecer a natureza da alma, nos é possível

¹⁴⁰ CRPr, §238; cf. Beck, op. cit., Part III :Ideas and Postulates.

¹⁴¹ CRP, A349.

ligar todas as aparências, todas as ações e toda a receptividade do nosso espírito, *como se* fosse uma substância simples que persiste com identidade pessoal.¹⁴²

No *Apêndice à Dialética Transcendental*, Kant considera as idéias reguladoras como uma espécie de *focus imaginarius* que, enquanto tal, reúne, no infinito, aquilo que o entendimento lógico vê como termos irreconciliáveis: a espontaneidade e a sensibilidade.¹⁴³ Como notou Françoise Proust, o *focus imaginarius* não é um negativo do pensamento, mas um “efeito da reflexão” — e podemos entender “reflexão” em dois sentidos: óptico e cognitivo (1991, p.135).

Portanto, a idéia de duração ,associada à idéia de imortalidade, é, do ponto de vista especulativo, uma idéia reguladora ou problemática. Seu caráter regulador parece-nos que repousa no seguinte fato: conforme vimos anteriormente, a idéia não determina, ela *integraliza*. Integralizar não é totalizar , mas “ligar todas as aparências, todas as ações e toda a receptividade do nosso espírito” a um todo que pode apenas ser, do ponto de vista especulativo, pensado. A *idéia de mundo* por exemplo, enquanto idéia reguladora, liga todos os acontecimentos externos em um todo que, enquanto tal, não pode ser intuído (mas serve de princípio regulador a toda intuição). Todavia, o Eu, enquanto “idéia reguladora”, deve integralizar não fatos, mas fundamentalmente “a receptividade do nosso espírito” , e dessa forma inseri-la em um todo que deve corresponder a uma forma de existência que , embora não empírica, deve ter sua própria duração: a imortalidade. Ora, acreditamos que tal integralização tem por efeito não exatamente

¹⁴² CRP, A672/B700. Voltaremos a esse problema no Quarto Capítulo.

¹⁴³ Sobre a identificação entre *idéia reguladora* e *focus imaginarius*: CRP, A 644/ B 672. Acerca do *focus imaginarius* de Kant , Françoise Proust comenta: “O ‘ponto imaginário’ é um lugar transcendental , [...] que desperta a sensibilidade, faz alçar as Idéias, um imaginário ou um possível puro”, (1991, p. 135).

expulsar o tempo do pensamento, mas torná-lo afim àquilo que o pensamento, em sua espontaneidade, pensa. Integralizado em um todo, “a receptividade do nosso espírito”, o tempo, converte-se então em *duração inteligível*.

Do ponto de vista especulativo, a imortalidade é uma idéia problemática, um “como se”. Por isso mesmo, acreditamos que essa idéia da razão já aponta para um outro uso possível, no qual ela desempenhará, como duração, um papel constitutivo, e não apenas problemático: como “condição praticamente necessária da adequação da duração à completude do cumprimento da lei moral”.

De fato, compreendido como ser moral, o Eu se converte então em *homo noumenon*. Pode-se ver, por exemplo, na *Metafísica dos Costumes*, o emprego, por Kant, da idéia de *homo noumenon* para referir-se ao homem enquanto *fim em si*. Como “coisa em si”, o homem é um *fim em si*, isto é, *homo noumenon*¹⁴⁴.

Analogamente, devemos atribuir também àquela duração uma designação conforme à sua natureza não empírica, o que nos permite designá-la como *duratio noumenon*. Como tal, essa *duratio* possui um caráter problemático, se pensada do ponto de vista da razão teórica; mas se ela encobre, como toda idéia, um *desejo*, também devemos pensá-la associada à lei moral.

Voltaremos à idéia dessa *duratio* nos capítulos subseqüentes. Por enquanto, gostaríamos de deixar assinalados apenas alguns problemas que acreditamos girar em torno dessa idéia.

¹⁴⁴ Sobre o homem como *homo noumenon*: Kant, *Métaphysique des Moeurs*, trad. Joëlle Masson, Primeira Parte, “Divisão da Metafísica dos Costumes em Geral”, C, II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1986, vol. III; e *O fim de todas as coisas*. Voltaremos a esta última obra no Quarto Capítulo.

Associada ao Eu, a idéia de *duratio* apresenta-se, do ponto de vista da razão teórica, como a possibilidade de permanência da alma, mesmo após a morte. Daí ela ser um *focus imaginarius*, isto é, um apontar para um *locus* que transcende o mundo empírico, mas ao qual este último deve estar ligado, de forma problemática. Na moral, a *duratio* assume um caráter estritamente formal, como “completude do cumprimento” da lei moral. Aqui, ela adquire um papel constitutivo da própria ação moral, nada tendo a ver com uma sobrevivência após a morte. A extensão daquela “completude do cumprimento” da lei moral não pode ser aferida em termos espaciais ou temporais: não devemos confundir essa completude com aquela que diz respeito a uma ação meramente técnica, que se completa em um certo tempo verificável. A completude não é exterior à lei moral, mas um princípio determinante da sua aplicação à vontade. Como argumenta Kant na *Crítica da razão prática*, mais precisamente em “Da típica da faculdade de julgar prática pura”¹⁴⁵, para a determinação da vontade pela lei moral não há necessidade de nenhum esquema, isto é, a determinação independe de qualquer fator temporal (no sentido empírico ou sensível).

Portanto, acreditamos que a completude em questão diz respeito apenas à vontade em sua relação com a lei moral, sendo por isso uma duração que determina a ação em relação a algo dado de forma *a priori*: a lei moral. Nesse caso, trata-se de uma duração circunscrita ao homem tomado tão somente como ser racional ou moral. Podemos dizer que, relacionada à razão teórica, a *duratio* é uma idéia apenas pensada, sem conteúdo exterior ao pensamento; reportada à razão prática, a *duratio* é uma idéia com apenas um conteúdo: a vontade. E não há como esta última ser determinada pela lei moral completamente, a não ser supondo uma duração que torne possível que aquela determinação seja completa: não hoje ou

¹⁴⁵ CRPr, “Da típica da faculdade de julgar prática pura”, 121-6.

amanhã, mas sempre, desde sempre — como um *factum* da própria razão prática, um *factum* racional ¹⁴⁶.

Esse *factum* se sustenta em um poder original da razão: contrariamente ao entendimento, que é a faculdade por excelência das *sín*-teses, a razão é a faculdade de colocar *teses*. Acreditamos ser esse poder de colocar teses que explica a diferença de natureza entre os dois atos aos quais fizemos referência na abertura deste Capítulo. Se a nossa hipótese está correta, podemos entender então esse poder de colocar teses como uma verdadeira *instauração* de um campo de pensamento que, embora não derive da experiência e nem esteja determinado pelos conceitos do entendimento, fornece no entanto à própria razão a rota que lhe permite acessar o suprasensível. Françoise Proust acrescenta ainda:

Ela [a razão] é posição, afirmação. A razão não é o poder de compor e de ligar, ela é um poder de pôr e de produzir. Ela não é o entendimento [...], ela é um poder de liberdade, a liberdade como poder . (1991,p.23).

Portanto, a determinação da vontade pela lei moral é uma *tese*, uma afirmação do poder da liberdade da razão, um *factum* transcendental, não empírico. A lei não se constitui por uma síntese de elementos provindos da experiência. A lei se coloca como um *factum* cuja objetividade é garantida não pela ordem dos fatos da natureza empírica, mas pela liberdade transcendental.

Acreditamos também, e este é o ponto principal do nosso trabalho, que junto a esse problema teórico e prático ligado à *duratio*, um novo campo se fará cada vez mais presente na obra de Kant: os fins da humanidade. Aqui, não se trata apenas do homem pensado como

¹⁴⁶ CRPr, “Analítica I”, § 7.

fim em si mesmo, mas os fins da humanidade como um todo. Nesse caso preciso, Kant buscará , no âmbito da constituição de uma esfera pública, a manifestação da liberdade. E novamente aí, o pensamento se verá associado a uma *duratio*. Não apenas para ser meramente pensada como princípio determinante da vontade, mas como *idéia reguladora* a servir de *focus imaginarius* para se pensar a história da humanidade, incluindo aí os seus aspectos políticos e jurídicos. Associada a esse novo campo, a *duratio*, enquanto imagem inteligível do tempo, se converterá em filosofia da história. E igualmente aqui, a razão colocará suas teses. Teses essas endereçadas não exatamente ao Eu ou à vontade, mas à humanidade do ponto de vista *cosmopolita*.

Pensamos que essa última concepção de *duratio*, associada à filosofia da história, não é extrínseca às relacionadas com a razão teórica e prática. Ao contrário, e aqui podemos nos valer da observação feita por Crampe-Casnabet,

Supõe-se que a filosofia da história deva resolver a questão que habita a ética: o homem é um fim-em-si, o homem é autônomo, mas a realização da liberdade nunca pode ser cumprida no curso de uma vida individual. Só a espécie é capaz dessa realização progressiva, indefinida porque se desenrola na história. O movimento histórico é racional, necessário, independente da vontade dos indivíduos, que não têm consciência dele. (1994,p.106).

Sendo assim veremos, nos próximos Capítulos, a *duratio* aparecer associada a temas como o progresso, os fins da cultura, a paz entre os Estados e as constituições jurídicas. Portanto, é enquanto *idéia reguladora* ou problemática que a *duratio* pode ser pensada como princípio *integralizador* dos acontecimentos históricos. Integralizar, repetimos, não é determinar. Somente do ponto de vista formal ou moral a *duratio* é uma *idéia* que determina — mas apenas a vontade, abstraindo desta última qualquer elemento sensível. Reportada à história, a

integralização dos eventos supõe a realização de um *fim último* que se mostra em cada evento integralizado, reunindo-os à luz de uma *tese* que a própria razão, em sua liberdade, se coloca. E tal realização a simples “boa vontade” moral é impotente para efetuar: é nos acontecimentos que devemos buscar as mediações necessárias à instauração daquilo que Kant nomeia como sendo “o reino da liberdade”.

Por fim, embora tenhamos mencionado três *durações* distintas (a reportada à razão teórica, a vinculada à razão prática e a associada à filosofia da história), acreditamos que exista apenas uma *duratio*. Do mesmo modo como existe apenas uma razão. Entretanto, é fundamentalmente reportada à filosofia da história que a *duratio* encontra efetivamente a sua positividade racional — associada não à razão teórica, mas sim à razão prática (permanecendo, todavia, um “como se” problemático, um *focus imaginarius*).

Se pudéssemos resumir numa única fórmula a questão que tivemos em mente expor até aqui, diríamos que a *duratio serve de território metafísico* (e *meta-estético*) *para a postulação de uma filosofia da história como horizonte de Realização dos Fins últimos da cultura, isto é, da própria razão*. Tal Realização nos põe diante da tarefa de pensar uma *relação direta* entre razão e tempo (compreendendo este último como “duração inteligível”), tendo como pano de fundo a ressonância entre a moral, a teologia, a pragmática, a política e o direito. Mais do que “forma da sensibilidade” imanente à subjetividade, a *duratio* apresentar-se-ia como força inteligível que coloca sob um mesmo plano, mas a partir de um “interesse” mais elevado ou *Último*, aquelas realidades que, na primeira *Crítica*, aparecem clivadas e designadas como *fenômeno e noumenon, natureza e pensamento*.

Para sustentarmos melhor essa nossa hipótese, deveremos examinar, a seguir, de que modo esse pensamento de um *tempo inteligível* se avoluma cada vez mais na obra de

Kant, à medida que o filósofo endereça sua especulação para os acontecimentos políticos de seu tempo. Trata-se de um Kant não ortodoxo ou dogmático, em pleno exercício de sua “inferioridade”*.

Não obstante, devemos mostrar também, ainda que sucintamente, o conjunto de problemas que permeia a idéia da *duratio*. Importar-nos-á investigar a origem desse termo na história da filosofia e também do cristianismo, e expor de que maneira ele ressoa na obra kantiana. Tentaremos mostrar que essa origem filosófica do termo, e sua apropriação pelo cristianismo, explica, em parte, a sua natureza ao mesmo tempo intelectual e prática — associada ao mais alto pensamento especulativo que, para transcender as leis que o entendimento lhe opõe, necessita, além de render-se a um *afeto pelo paradoxo* que é o tempo, necessita também das asas** do desejo¹⁴⁷: *desiderium*.¹⁴⁸

* “Inferioridade” e “Superioridade”, conforme vimos na *Introdução* desta Tese, não são, em Kant, termos que devem ser vistos segundo uma hierarquia. A “inferioridade” é a condição da filosofia, pois significa “o exame crítico dos Dogmas”. Somente reportada à sua inferioridade é que a filosofia pode encontrar a sua imanência crítica, a sua liberdade. Cf. *O conflito das faculdades*, Seção II: “Conceito e divisão da faculdade inferior”.

** Lembremos que, em grego, a palavra *eros* significa, ao mesmo tempo, *desejo* e *asas*, fato este que Platão, em sua “erótica”, não cansou de explorar.

¹⁴⁷ A esse respeito, Yirmiyahu Yovel comenta: “A razão kantiana não é simplesmente *logos*, mas fusão do *logos* e do *eros* de Platão”, *Kant et la philosophie de l’histoire*, Introdução (“Logos et eros”), Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

¹⁴⁸ Voltaremos à noção de *desiderium*, enquanto “desejo do tempo”, no próximo Capítulo.

SEGUNDO CAPÍTULO

AS IMAGENS DO TEMPO

O passeio do esquizo: é um modelo melhor do que o neurótico deitado no divã. Um pouco de ar livre, uma relação com o exterior.

Gilles Deleuze e Félix Guattari

E como o tempo seria outra coisa senão a duratio, como dizia Spinoza, do que existe?

André Comte-Sponville

O homem quando pensa, faz coisa semelhante ao caminhar.

Francesco Carnelutti

*Andar e pensar um pouco,
que só sei pensar andando.*

Paulo Leminski

1. O passeio de Kant

Até mesmo Immanuel Kant, freqüentemente apresentado, com razão, como um homem de comportamento metódico e extremamente rígido, mesmo Kant possuía seus momentos de *deambulação*: seus famosos passeios. Do mesmo modo que uma paisagem contém mais do que a mera descrição geográfica é capaz de representar, *deambular* é mais do que simplesmente caminhar ou se exercitar. Pois quem deambula vive, com seu corpo em movimento, estados que se equiparam ao devaneio diurno. Contudo, não se pode perder de vista

uma diferença fundamental entre a deambulação e o devaneio: na deambulação obtém-se o efeito da divagação por intermédio de uma “sensação” de se sentir unido intimamente ao mundo que nos está fora, enquanto que no mero devaneio o vínculo com o que nos está fora fica comprometido. Essa *sensação* de união se assemelha a uma *satisfação (complacência)*¹⁴⁹ que não pode ser explicada apenas com os conceitos da razão pura.

A deambulação rompe com a nossa percepção utilitária sobre as coisas, mas deixa brotar, ao mesmo tempo, uma forma de relação original e espontânea com o mundo externo e imediato que nos cerca¹⁵⁰. Kant, reportando-se exatamente à experiência de seus passeios e buscando desse modo justificar a necessidade deles, afirma que

¹⁴⁹ *Antropologia*, p.206. Como se sabe, a idéia de *complacência* é fundamental na estética kantiana, não obstante o fato de Kant não fornecer dessa idéia uma definição unívoca. Embora o texto que a tematize mais exhaustivamente seja a terceira *Crítica*, é na *Antropologia* que Kant ressalta o *caráter moral* associado a esse sentimento, e foi neste último sentido que empregamos esse termo.

¹⁵⁰ Sobre o conceito de *deambulação*: Gilles Deleuze, *Cinema I: A imagem-movimento*, capítulo 12, “A crise da imagem-ação”. Segundo Deleuze, uma das conseqüências da crise da imagem-movimento foi a ruptura do homem com o mundo. A antiga situação sensorio-motora foi substituída por situações puramente *ópticas e sonoras* (e esta é uma das leituras possíveis da esquizofrenia e das desterritorializações produzidas pelo Capitalismo Mundial Integrado). A única reação possível não é mais a ação sobre a situação, mas uma *crença* naquilo que se vê e se ouve. E aqui aparece um problema novo. Por exemplo, as novas tecnologias se apóiam basicamente sobre as situações ópticas e sonoras que elas suscitam no espectador ou usuário, e o mundo ao qual tais situações se reportam é aquele criado pelas próprias tecnologias que estão, não raro, a serviço do sistema dominante. O vínculo não nos reporta a um mundo dado ou “objetivo”, sobre o qual se possa realizar uma ação motora, mas a uma desterritorialização relativa que se completa com uma reterritorialização que interessa ao sistema (a produção de subjetividade). Estamos diante da necessidade de se crer não num outro mundo, mas no *vínculo* entre o homem e este mundo. O vínculo não é exatamente psíquico ou físico, embora atravesse o mental e diga respeito ao modo pelo qual as coisas são valoradas e significadas. A nova imagem, a *imagem-tempo*, traz com ela a necessidade de se recriar a *crença* na vida e neste mundo, afirmar pois o *vínculo*, a agenciamento, a *Terra*. Antes de ser teórica ou abstrata, esta é uma questão prática, política, vital. Tudo se passa pelo vínculo e a crença que o sustenta. O vínculo não é a ação ou reação, mas a condição destas, sua qualificação como alienação, resignação, adaptação, ou transformação, criação, produção ativa de sentido (contra toda forma de alienação e resignação, mas também de niilismo e cinismo). O que distingue as situações ópticas e sonoras das realidades puramente mentais é o fato de elas apresentarem um vínculo. E o que diferencia o vínculo do mundo ao qual aquelas situações estão ligadas, é o fato de ele ser uma crença, uma disposição prática para o agir. Ele não é a ação ou o mundo, mas o que qualifica aquela e torna possível a transformação deste.

Os estudiosos dificilmente se podem abster de se entreterem a si mesmos e sozinhos com a reflexão em passeios solitários. Mas descobri em mim próprio e ouvi dizer a outros, por mim interrogados, que o pensar estrênuo ao *andar* depressa fadiga; pelo contrário, quando alguém se abandona ao livre jogo da imaginação, o movimento restaura[...].— O passeio ao ar livre tem justamente como propósito *distender*, graças à mudança dos objetos, a sua atenção votada a cada objeto particular.¹⁵¹

E o próprio mundo, visto sob os olhos de quem deambula, como que se *vivifica* para poder expressar (mesmo que de maneira apenas analógica) conteúdos que o mero conceito físico da matéria como *res extensa* não pode conter. Por exemplo, para o filósofo, e amigo de Kant, Karl Gottlob Schelle, em *A arte de passear*, “o passeio não é simplesmente um movimento físico do corpo, que excluiria qualquer atividade do espírito”.¹⁵² E acrescenta ele: “passear está longe de ser uma atividade puramente física, sendo perfeitamente possível retirar dessa atividade um valor intelectual”.¹⁵³ A percepção de quem deambula “acrescenta em pensamento”, conforme palavras do próprio Kant em *Projeto de paz perpétua*, o que a realidade empírica não nos deixa ver diretamente¹⁵⁴. De certo modo, pensar é sempre já *acrescentar em pensamento*, potencializar, e não reduzir em uma forma lógica aquilo que vivemos. “*Pensar um objeto e conhecer um objeto não é pois uma e a mesma coisa*”, argumenta Kant¹⁵⁵.

¹⁵¹CF, Terceira Parte, nota 27. Os grifos são do autor.

¹⁵² Karl G. Schelle, *A arte de passear*. São Paulo :Martins Fontes, 2001, p. 19.

¹⁵³ Ibid., p.18.

¹⁵⁴ *Projeto de paz perpétua*, “Terceiro Artigo Definitivo para a Paz Perpétua” .

¹⁵⁵CRP, B146.

Encontramos também, aqui, mais uma influência de Rousseau sobre Kant. Em *Os devaneios do caminhante solitário*, Rousseau assim descreve suas experiências deambulatórias:

Tendo , pois, formado o projeto de descrever o estado habitual de minh'alma na mais estranha posição em que jamais se possa achar um mortal, não vi nenhuma maneira mais simples e segura de executar tal empresa, senão a de manter um registro fiel de meus passeios solitários e dos devaneios que os preenchem, quando deixo minha mente inteiramente livre e minhas idéias seguirem seu curso sem resistência nem perturbação. Essas horas de solidão e meditação são as únicas do dia em que sou plenamente eu e em que estou em mim, sem distração, sem obstáculo, e em que posso verdadeiramente dizer que sou aquilo que a natureza quis.¹⁵⁶

Comentando esse trecho da obra de Rousseau, Walter Benjamim faz uma observação que indica o ponto no qual Kant parece ter ido mais além que seu inspirador: “Decisivo é que Rousseau, em seu vagar, já desfruta de si mesmo, não tendo ainda , porém , completado a mudança *para fora*”¹⁵⁷ . Os passeios de Rousseau ainda se prendem a um certo devaneio meramente subjetivo, no qual importa encontrar ou individuar o eu, numa espécie de cogito romântico anticartesiano. Falta-lhe ainda , porém, o elemento metafísico: *pensar o fora*, ou seja, a própria natureza. Enquanto Rousseau se limita a constatar que ele é “aquilo que a natureza quis”, Kant faz coincidir o *querer* da natureza com o desejo do próprio sujeito , para assim descobrir que aquilo que a natureza quer é o mesmo que o próprio sujeito deve desejar: o suprasensível.

¹⁵⁶ Apud Walter Benjamim, *Obras escolhidas III : Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1994. Cap.: O flâneur, p.232.

¹⁵⁷ Ibid. Grifo nosso.

As deambulações de Kant tinham hora para começar e terminar. Elas eram diárias e respeitadas de um horário inflexível. Tal inflexibilidade, como se sabe, alimentou inúmeras anedotas. Porém, ninguém era capaz de suspeitar o que se passava exatamente no processo da deambulação, isto é, naquilo que ocorria *entre* o começo e o fim do passeio.¹⁵⁸ Que imagens atravessavam o espírito de Kant em seus momentos de deambulação? Que contemplações brotavam diante de seus olhos? Difícil dizer... pois geralmente as pessoas tomam um hábito por seu aspecto exterior, o mais pobre sem dúvida, desconhecendo que o hábito é fundamentalmente um movimento regrado cujo objetivo não é a própria regra, mas a sua repetição diferenciada, que possibilite a emergência de um aspecto novo que ponha em exercício uma contemplação desinteressada, *complacente* com mundo. A esse respeito, muito sugestiva é a passagem da *Antropologia* na qual Kant nos diz que

Aquele que observa e reflete a ordem da natureza na sua grande diversidade, *se admira* por descobrir uma sabedoria a qual ele não esperava encontrar: dessa maneira, ele prova uma admiração da qual ele não pode se desprender (isto é, se admirar suficientemente) — este afeto [a admiração] é suscitado unicamente pela razão e corresponde a uma espécie de frisson sagrado devido ao fato de que ele vê abrir-se sob seus pés o abismo do suprasensível.¹⁵⁹

Nessa passagem que parece descrever o passeio de um sábio, Kant nos põe diante de uma experiência originalíssima, despertada pela “grande diversidade” da natureza. Diversidade esta que testemunha a presença de um pensamento ou sabedoria imanente à própria

¹⁵⁸ É o que parece suspeitar também Pierre Deshusses que, em seu Prefácio ao livro de Karl G. Schelle já por nós citado, *A arte de passear*, faz a seguinte afirmação: “Vemos que o passeio é efetivamente uma arte, cuja perfeita realização permite justamente, na linha reta kantiana, reencontrar a natureza” (p. XIII).

¹⁵⁹ *Antropologia*, p. 230. O grifo da citação é do próprio autor.

ordem dos acontecimentos. Entretanto, não se trata de uma diversidade passível de ser determinada pela unidade formal de um conceito. Pois é uma diversidade sem termo, que não faz cessar a admiração (como *afeto* dessa diversidade) — afeto este que parece estar até mesmo além dos poderes do sujeito fazê-lo cessar, o que nos faz lembrar a *beatitude* da qual nos fala Espinosa (como *terceiro gênero de conhecimento*). “Neste contexto, endossa Yirmiyahu Yovel, o nome de Kant surge como companheiro e parceiro de Espinosa. Apesar das suas outras grandes diferenças, aqui eles encontram-se de acordo”.¹⁶⁰ E sob os pés de quem caminha tendo no espírito esse afeto, como que se abre “o abismo do suprasensível”, roubando-lhe, sob a forma de um “frisson sagrado”, toda a orientação no mundo dos sentidos. No entanto, é a própria razão que, através desse afeto, busca abrir seu caminho — caminho este que tem como *orientação* o próprio suprasensível.

Deambulando sozinho e meditativo, guardando silêncio, o sábio de Königsberg dispõe-se a aprender profundas lições com a sábia natureza. Essa natureza que dita lições é a *providência*¹⁶¹. Nesse aprendizado, ninguém compreendeu tanto o filósofo quanto Hölderlin: “Se o mestre vos der medo, pedi conselho à grande Natureza”, diz o poeta¹⁶². Não se trata, pois, de ensinar caminhando (como no método peripatético de Aristóteles que, caminhando com seus discípulos, subsumia a experiência particular como mera extensão dos conceitos lógicos), mas sim de aprender a traduzir, mesmo que passeando, a universalidade

¹⁶⁰ Cf. Yirmiyahu Yovel, *Espinosa e outros hereges*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda (Portugal), 1993. Capítulo 1: Espinosa e Kant. Crítica da religião e hermenêutica bíblica, p. 224.

¹⁶¹ Sobre a concepção de *providência* em Kant, a qual ainda retornaremos, principalmente no Quarto Capítulo, cf. *Projeto de paz perpétua*, nota ao “Primeiro Suplemento da Garantia da Paz Perpétua”. Nesta nota, Kant enfatiza o aspecto moral-prático associado à idéia de *providência*.

¹⁶² Friedrich Hölderlin, “Aos jovens poetas”. In *Poemas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 93.

das idéias da razão na linguagem particular e múltipla dos eventos da natureza . Descobrimos então, “admirado” , a emergência do suprasensível no seio mesmo do sensível.¹⁶³

A verdade é que Kant mesmo, na *Crítica da razão pura*, especula sobre o fato de que se o cinábrio fosse ora vermelho, ora preto, ora pesado, ora leve, e se a terra fosse um dia coberta de frutas e um dia de neve, enfim, se a natureza fosse uma variação de acontecimentos singulares e caóticos , de que forma nossos conceitos poderiam ser aplicados? Kant deixa entrever então que esta harmonia, embora meramente contingente, entre nossos conceitos (e faculdades) e a natureza é motivada pela presença de uma certa regularidade cujo “sujeito” não concerne à *forma* dos fenômenos, mas à sua *matéria* — como se o elemento mais enraizado em nossa espontaneidade (a Idéia) e a matéria que nos provoca sensações fizessem parte de um todo no qual a diferença entre fenômeno e númeno fosse matizada em uma unidade sistemática que beira ao *sublime*.

Talvez tenha sido nessas deambulações que Kant contemplara o lírio que lhe ajudara a formar no espírito o sistema do *belo*; ou então fora também em uma dessas deambulações que ele divisou uma tormenta ao longe e, seguro e protegido, vislumbrou a força cósmica que engendrara aquele acontecimento, abrindo os seus olhos para a imagem do *sublime*. Possivelmente o começo e o fim do passeio sejam apenas pontos exteriores ao *durar* do processo. O que dura nesse processo é o próprio pensamento exercitando-se sem estar submetido às regras lógicas da objetividade científica. É no tempo , compreendido como duração , que o sujeito toma consciência de sua própria existência. Não somente sua existência

¹⁶³ Sabe-se que *Frau Kant*, a mãe do filósofo, exercera uma influência especial sobre o coração e caráter de Kant. Parece ter vindo dela o gosto pelos passeios, que Kant incorporara. Ela era uma mulher simples, sem grandes instruções filosóficas, mas que se dizia ter uma “inteligência natural”. Frequentemente ela levava o jovem Kant para passear no campo, quando então lhe ensinava o nome das plantas e flores. Foi ela também que despertara o interesse do filósofo para o mistério do “céu estrelado”: à noite, ela costumava mostrar-lhe as estrelas, ensinando-lhe seus respectivos nomes e constelações. *Frau Kant* morreu quando o filósofo tinha apenas quatorze anos.

empírica, mas sobretudo a destinação desta última : o suprasensível que “se abre sob seus pés”. Portanto, a consciência da existência pressupõe como condição fundamental o tempo .

Pensar a duração é , essencialmente, supor a existência de algo que *permanece*. O *permanente* é o que perdura como sujeito das mudanças. Em uma fórmula que se tornou célebre, Kant afirma que “o tempo não pode ser percebido por si mesmo”¹⁶⁴ . De onde se conclui que é sempre através de outra coisa que o percebemos . Não só os objetos e acontecimentos possuem a propriedade de nos fazer perceber o tempo, como também nós mesmos podemos servir a esse fim . Com uma diferença fundamental: as coisas não podem perceber a si mesmas. Mas o homem, ao tentar perceber a si mesmo, depara-se com o fato de que essa percepção torna-se inseparável da própria percepção do tempo, que dessa maneira se mostra através de nós mesmos. E talvez seja em relação ao homem que essa *imperceptibilidade* do tempo ganhe toda a sua gravidade: algo profundamente associado à existência humana se deixa ver nessa imperceptibilidade do tempo.

Contudo, de todas as coisas que podemos perceber fora de nós, talvez seja o mar a realidade que melhor expressa essa imperceptibilidade do tempo. O mar não possui memória. A areia é passível de tê-la. Pois as condições da memória são as marcas. Sem marcas, disse Nietzsche na *Genealogia da Moral*, não há memória. E o mar é “liso”, redisseram por sua vez Deleuze e Guattari .¹⁶⁵ As marcas dos pés de Sexta-feira na areia da ilha são ,antes de tudo, memórias de sua presença. Tal memória, é claro, não resiste ao vento, que pode apagá-la. O mesmo não acontece com o mar: como nada se pode marcar em sua superfície, nada igualmente se pode apagar nela. O tempo não é a memória, mas a condição desta. O tempo não é feito de

¹⁶⁴ CRP , B225.

¹⁶⁵ Cf. Gilles Deleuze e Felix Guattari, *Mille plateaux*. Paris :Minuit, 1980. Cap.: Le lisse et le strié.

lembranças, estas pertencem à memória. Enquanto as lembranças se ligam ao vivido, o tempo é a condição do viver — no infinitivo.

São as lembranças do vivido que se podem escoar, desaparecer. Ao passo que o tempo permanece, sem escoar (pois se o tempo escoasse, teria que ser em um outro tempo). O tempo dura. Quando dizemos, por exemplo: “o jogo durou uma hora”, apenas individualizamos um acontecimento dentro da duração que o engloba e transcende. Talvez devêssemos dizer: “o tempo durou uma hora no acontecimento-jogo”. Foi um conjunto de movimentos no bloco espaço-tempo, denominado “jogo”, que se findou em uma hora, não a duração do tempo no qual o jogo aconteceu. Posso até mesmo esquecer detalhes do jogo; mas se me lembro dele agora, o faço em uma duração que, condição da lembrança, é presente ao ato mesmo de lembrar, e não diminui em nada com as lembranças que esqueço. De fato, como observa Kant, “não é o tempo que se escoar, é a existência do mutável que nele se escoar”.¹⁶⁶ O tempo “é imutável”, conclui o filósofo.

A criança gira, gira, gira...De repente, ela pára o movimento rotativo e tenta fixar o olhar nas coisas à sua volta. Mas o mundo continua a girar, inadvertidamente. Então, na impossibilidade de fixar o olhar, a criança ri, depois se espanta, olha assustada, tapa os olhos como que querendo fazer cessar o jogo que ela mesma iniciara. No entanto, esse jogo, depois de iniciado, posto em movimento, reduz aquele que brinca à posição de *espectador passivo*, que deve aguardar que o mundo pare de girar por si mesmo, tal como a água de um copo que o movimento rotativo de uma colher transformou em rodaminho. Mais do que nunca, o mundo então se expressa como um acontecimento cuja essência é a *duração*. Nessa brincadeira, a criança brinca não com um objeto ou brinquedo específicos. Pois ela faz do mundo inteiro um

¹⁶⁶ CRP, A144.

brinquedo. O mundo gira feito um pião. O chão, o céu, as cabeças, as idéias, o infinito: tudo rodopia ao redor do eixo minúsculo, centro singular do turbilhão. *Terra em transe*. O garoto brinca com a objetividade, e há qualquer coisa de inocente nessa brincadeira. Filosofando com seu próprio corpo e espírito, diante de seus olhos desfila uma concreta metafísica. Ele se metamorfoseia, assim, em um *menino experimental*¹⁶⁷: o Hume que todos nós fomos quando tínhamos 7 ou 8 anos— o qual desaprendemos, pouco a pouco, de ser.

Enquanto duramos, e temos a consciência da nossa própria permanência, percebemos o tempo como duração. Queremos também chamar a atenção para o fato de que a “permanência” é, concomitantemente, uma categoria existencial e temporal, significando exatamente *a duração de algo que existe*, seja esse “algo” o homem, um acontecimento ou mesmo um objeto. É através da permanência de algo que o tempo se manifesta ou é “percebido” como duração empírica (aquela que o relógio é capaz de representar a extensão). Cumpre assinalar ainda que não podemos separar a permanência de algo e a sua duração no tempo: ambos se implicam como os dois lados de uma moeda.

Porém, é preciso fazer aqui uma distinção acerca da idéia de *duração* (já esboçada no Primeiro Capítulo). Existe, em um primeiro momento, uma duração reportada aos objetos, enquanto estes *permanecem* como objetos de uma percepção que busca determiná-los segundo um conceito *a priori*, não sujeito ao tempo. É pois, esta última, uma duração que se aplica aos fenômenos, e tão somente a estes. Entretanto, acreditamos existir também uma duração de uma outra ordem (incomensurável com a ordem cronológica do relógio). Sob esta duração, *existência* e *permanência* ganharão um novo sentido. Não se trata mais de uma existência empírica, mas sim de uma existência que nos remete ao suprasensível e à sua maneira de, permanecendo, *durar*. É sobre esta existência que a natureza, “admirando-nos”, procura

¹⁶⁷ Cf. Murilo Mendes, *O Menino experimental*. São Paulo: Summus Editorial, 1979.

ensinar. A “admiração” é , nesse contexto, um afeto que o próprio pensamento sente ao vislumbrar o suprasensível.

A consciência da existência no tempo significa, mais profundamente, a percepção da impossibilidade de se separar a *consciência da existência* e o *tempo* (pensado como *duração*). De fato, é o tempo mesmo o *meio* que torna possível essa consciência, despertada por uma experiência que , longe de ser uma experiência *meramente possível*, é uma *experiência real* . Segundo Kant, a consciência da nossa duração está estreitamente relacionada com a duração das próprias coisas que existem fora de nós. De tal maneira que é o tempo o meio a partir do qual a consciência do interior implica a consciência das coisas que , exteriormente, duram ao *mesmo tempo* em que nós duramos . Esclarecendo melhor essa idéia, Kant afirma que

Tenho consciência da minha *existência no tempo* (portanto, também da faculdade que esta possui de ser determinável nele) pela minha experiência interna e esta é mais do que a mera consciência empírica da minha representação; porém, é idêntica à *consciência empírica da minha existência* , que só é determinável em relação a algo que *existe fora de mim* e está ligado à minha existência. Esta consciência da minha existência no tempo está , pois, igualmente ligada à consciência de uma relação a algo exterior a mim.¹⁶⁸

Dessa maneira, a experiência da nossa existência no tempo não se reduz à mera representação da mesma. Já que só podemos pensar nossa existência a partir da afirmação de sua *relação* com algo que está *fora* da consciência, mas sem o qual nós mesmos não poderíamos ter a consciência de nossa existência. Podemos perceber então que é através do tempo que a consciência de nossa existência põe-se em relação com este fora como parte

¹⁶⁸ CRP. BXL.

imane de sua própria atividade. Este é, em suma, o cerne da argumentação de Kant. Como consequência, segue-se o fato de que *entre* a nossa existência interior e a dos objetos, *entre* o *dentro* e o *fora* portanto, e ligando a ambos, o tempo se torna o meio no qual o sujeito e as coisas duram.

Também aqui devemos fazer mais uma distinção. Na citação acima, Kant se refere à nossa existência empírica. Os objetos aos quais ele se refere, o “fora”, também são os objetos empíricos. Todavia, é fácil perceber que quando Kant se reporta à nossa existência empírica, ele tem fundamentalmente como objetivo nos fazer ver a insuficiência desta última para nos explicar o que essencialmente somos. Já que é sobretudo quando reportamos a nós mesmos o problema da existência, que mais claramente percebemos a necessidade de supormos uma forma de duração não empírica. Portanto, se sobrepormos a esta última citação aquela a qual Kant menciona o suprasensível, não só muda de sentido o que Kant chama, aqui, de “minha existência”, como também o próprio “exterior” com o qual esta existência está relacionada de maneira íntima. Essas mudanças se devem sobretudo ao fato de que, na citação acima, é a *razão teórica* que preside, em última análise, a experiência de nossa existência em sua relação com o mundo exterior, enquanto que no trecho da *Antropologia* que destacamos, trata-se de uma experiência cujo sujeito é a *razão prática*. Logo, é verdadeiramente aqui, na diferença entre *razão prática* e *razão teórica*, que se opera a distinção entre os sentidos atribuídos à nossa existência e ao mundo. Residindo aí, inclusive, uma das principias inovações do *método crítico*, “ensinando a tomar o objeto *em dois sentidos diferentes*, isto é, como fenômenos e como coisa em si”¹⁶⁹, explica-nos Kant. Assim, é possível pensar uma existência

¹⁶⁹ CRP, BXXVIII. Grifo do autor.

não sensível, bem como a relação desta última com um mundo exterior que “nos provoca uma admiração”. E, ligando a ambos, o pensamento de uma duração também não empírica.

As deambulações talvez tenham sido a ocasião na qual Kant experimentara, entre o começo e o fim de seu passeio diário, aquilo que Nietzsche vivera intensamente sem ter hora marcada. Pois o começo do passeio de Kant formava como que o ponto inicial do qual partia uma linha que a ele novamente retornava, limitando em seu *círculo* aquilo que Kant deambulatoriamente experimentara. Nietzsche, ao contrário, fizera da deambulação o processo a preencher não apenas a inteireza de seu dia, como também de sua própria vida e obra.

Por isso, a linha que parte dos pés de Nietzsche é sempre *nômade, labiríntica*. E foi em uma dessas deambulações que a idéia do *Eterno Retorno*, como imagem pensável do tempo, assaltara-lhe o espírito. Não custa lembrar o fim trágico de seus passeios, que coincidiu igualmente com o fim de seu pensamento: no dia 3 de janeiro de 1889, na Piazza Carlo, em Turim, o último gesto de Nietzsche foi abraçar-se, em prantos, ao pescoço de um cavalo açoitado por um cocheiro. Imagem degradada, podemos assim dizer, da carruagem platônica como alegoria da alma (na imagem construída por Platão, o cocheiro é a razão; a conduzi-la estão dois cavalos: o branco, a vontade; e o preto, o desejo. Na célebre alegoria, o cocheiro, ao guiar a carruagem para o rumo que ele quer, tem de lutar contra a insubmissão do cavalo preto, apurando-o junto ao cavalo branco. O cavalo preto impede a carruagem de seguir a linha reta traçada pela razão, já que a trajetória do desejo é sinuosa, barroca. Entretanto, não pode a razão grega prescindir desse elemento errático, como na complementaridade Apolo-Dioniso. A razão moderna, por sua vez, reduziu o cavalo-desejo à força motriz, nascendo então o desejo-trabalho. O cavalo açoitado em Turim talvez seja o mesmo que Platão tentara dominar: a vida. Mas enquanto Platão a preservava, mesmo querendo subordiná-la a uma transcendência, a carruagem moderna — guiada por alguém que não lhe determina o rumo — nesta carruagem a vida, açoitada

até a morte, é negada não mais pela transcendência, mas pela morte desta, “Deus está morto”, sendo o seu açoitado uma estranha vingança dos “homens superiores”, conforme o testemunho de *Zaratustra*. Pondo fim às deambulações de Nietzsche, era assim culpabilizado o cavalo pelo cocheiro-operário — cuja carruagem, dizem, naquele momento carregava um burguês apressado, que era o proprietário da carruagem, e seus dois convidados: um padre e um juiz).

Acreditamos ser o tempo, também em Kant, o companheiro invisível de seus passeios solitários. Não o tempo do relógio daqueles que, ao verem Kant passar, acertavam entre risos seus ponteiros — o mesmo tempo que Kant, debruçado sobre o problema das condições de possibilidade do conhecimento, denominara, na *Crítica da razão pura*, como “a forma geral de todos os fenômenos”; não se trata, pois, do tempo fenomênico aplicado aos objetos, mas sim o tempo experimentado por Kant na duração de seu passeio: o tempo enquanto *idéia* a interessar intimamente o mais elevado dos interesses humanos, cujo titular é exatamente a razão prática. Experimentada diretamente na natureza como o fio condutor a alinhar os acontecimentos da natureza, a *idéia* do tempo também servirá de fio condutor para o próprio pensamento em busca da orientação de si mesmo — sobretudo quando o que está em jogo é exatamente algo que não pode ser conhecido, mas tão somente pensado, a saber: a realização dos fins últimos da própria razão.

2. A experiência do tempo e o problema da sua representação

Como descrever a experiência que outrem faz de alguma coisa?¹⁷⁰ Ao tentarmos descrevê-la, nos deparamos com uma limitação: não uma limitação que seja causada por alguma deficiência na nossa forma de observar aquela experiência, mas sim devido ao fato de não podermos fazê-la caber totalmente dentro de uma *representação*. Logo, é de fora que a descrevemos. Só nos salvamos do arbítrio de impor a ela um sentido que não lhe pertence, se nós mesmos alguma vez já experimentamos aquilo que outrem nesse momento experimenta; ou seja, se nós mesmos já tivemos a intuição da mesma experiência: se conosco já acontecera o que agora acontece com outrem.

O problema não é grave se apenas nos determos na experiência de objetos. Por exemplo, se alguém, como Descartes, descreve-nos uma “barra de cera derretendo-se sob o calor do fogo”, a este fato compreendemos de imediato. Sem dúvida, não tivemos aquela *intuição* singular que Descartes tivera em uma experiência contingente, mas o mesmo acontecimento conosco já acontecera (ou é passível que venha acontecer), não nos sendo, portanto, difícil apreender o sentido dessa experiência. Isto porque conseguimos, de alguma maneira, formar o *conceito* dessa experiência.

Poder-se-ia refinar ainda mais a argumentação, apelando para o fato de que existem conceitos cujo sentido não deriva da experiência, embora possamos compreendê-los de forma *a priori*. Neste caso, a compreensão do sentido do conceito já não precisa da experiência, estando a sua exposição submetida a uma mera *dedução*.

¹⁷⁰ Cf. Gilles Deleuze, “Michel Tournier e o Mundo sem Outrem”, posfácio ao livro de Michel Tournier, *Sexta-feira ou Os limbos do pacífico*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1991.

Todavia , a filosofia nada seria se a busca do sentido se esgotasse na seguinte alternativa: ou o sentido de algo provém da experiência dos objetos ou então advém de uma instância *a priori*. A precedente alternativa torna-se insuficiente sobretudo quando o elemento a ser experimentado não se deixa reduzir ao mundo dos objetos ou à estrutura conceitual *a priori* interna ao sujeito , problema este que envolve exatamente a experiência do tempo. Não a experiência que se dá no tempo, mas a experiência com o próprio tempo.

Com efeito, o tempo não se deixa reduzir a um conceito, e tampouco é um objeto. Vemo-nos assim diante da dificuldade de representá-lo. Em favor dessa dificuldade , lembramos a afirmação de Kant, citada há pouco: “o tempo não pode ser percebido por si mesmo”. O que significa dizer que *é através de alguma outra coisa que o percebemos*. Somente reportado a algo que dele difere, é que o tempo se deixa revelar . O risco , sem dúvida, é confundi-lo com aquilo que tão somente nos deve fazer vê-lo. Se isto ocorre, perdemos a sua *diferença*: acabamos por identificá-lo, por exemplo, com o *movimento* das coisas , com o *passar* dos dias ou com a *sucessão* dos eventos. Mas o movimento , a passagem e a sucessão são apenas formas de perceber o tempo, e não a sua essência.

Tomado assim na tarefa de pensar essa diferença constitutiva do tempo, o pensamento se vê diante de um problema que o leva ao seu limiar, como se o próprio pensamento deambulasse dentro de si mesmo , bordejando seus limites. Talvez possamos definir dessa maneira a célebre experiência agostiniana do tempo, expressa no Livro XI das *Confissões* (“*O que é , por conseguinte, o tempo? Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei*”). E já em Santo Agostinho é possível notar a presença daquele “*frisson sagrado*” como testemunha de um aturdimento do pensamento confrontado com o suprasensível. Percebemos então a íntima relação entre o tempo e o pensamento, de tal modo que a experiência do tempo é crucial no despertar do pensamento para a sua atividade de,

transpondo o sensível , transcender a si mesmo. Pois, conforme palavras de Ivair Coelho Lisboa, “para pensar, pensar em absoluta liberdade, é indispensável atravessar linhas de fronteiras.”¹⁷¹

Acreditamos que o tempo não é um objeto e nem um conceito, mas um *problema*. Empregamos este último termo no sentido que lhe confere Émile Bréhier que , ao definir o que é um problema filosófico, afirma que “o problema é algo com o qual nos encontramos, que interrompe a nossa rota”¹⁷². O modo de apresentação do problema, portanto, é o de estar diante de nós — e não dentro de nós, ao modo de uma representação. A “rota interrompida” é a rota da representação traçada pelo entendimento — e ,às vezes, é preciso interromper aquela rota , e isto para que possamos então encontrar um fio condutor para uma orientação nova : aquela que a própria razão deseja percorrer, tendo o suprasensível sob seus pés.

É claro que podemos reduzir o tempo a um aspecto formal e inseri-lo, como condição *a priori*, no processo de conhecimento dos objetos. Se assim o fazemos, o submetemos à ordem formal dos conceitos, mas com a condição de não fazer dele mesmo, o tempo, o objeto de uma experiência. Porém, se queremos aproximarmo-nos de sua essência, logo percebemos a insuficiência de qualquer experiência para esgotá-la, e também de qualquer conceito para representá-la. Peça fundamental quando queremos conhecer o sentido dos objetos, o tempo no entanto se furta ao conhecimento dele mesmo — se o procuramos como a um objeto, se o subordinamos a algum conceito.

Subordinado à ordem formal dos conceitos, o tempo então nos aparece como uma forma que, enquanto *condição* formal da experiência, não pode ser ela mesma

¹⁷¹ Ivair Coelho Lisboa, “Começar a pensar” , *Revista de estudos transdisciplinares* . Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia da UERJ, Ano 1, n. 1, 2002, p. 7.

¹⁷² Emile Bréhier , *Études de philosophie antique*, “La notion de problème en philosophie”, p. 15.

experimentada ou “percebida” — pois somente o *condicionado* poderia ser passível de experiência . Entretanto, a experiência do próprio tempo requer um ultrapassamento de toda *forma* como condição determinante da experiência : ultrapassamento esse que nos faz experimentar , indiscernivelmente ,o tempo e aquilo que lhe está submetido. Aqui, o tempo se revela então como uma *duração*, e não como uma mera forma.

A essa impossibilidade conceitual/formal de representar o tempo chamamos exatamente *vida*. “*E o que é a vida?*”, pergunta-se Kant em *O conflito das faculdades* ¹⁷³. A essa indagação ele mesmo responde considerando que a vida

É o reconhecimento físico da sua própria existência no mundo e da sua própria relação com as coisas exteriores; o corpo vive porque reage às coisas exteriores, considera-as como seu mundo e as usa para seus fins, sem se preocupar com a essência delas.

Nesse *reconhecimento físico da sua própria existência no mundo* , e com o mundo, o homem, enquanto ser vivo, não se preocupa com o conhecimento objetivo do próprio mundo ,segundo os conceitos do entendimento. Isso não significa que tal relação não possa ser pensada e mesmo sentida, colocando assim o homem em uma relação *passiva* perante o mundo que *age* sobre ele. Pois as “*coisas exteriores*, prossegue Kant, *agem sobre um corpo capaz de ação e assim o excitam a agir; o resultado disso é a vida*” , conclui.¹⁷⁴ “Passividade”, aqui, não

¹⁷³ CF, Primeira Seção.

¹⁷⁴ Em artigo já por nós citado no Primeiro Capítulo, quando abordamos exatamente o problema do *Gemüt*: “El término *Gemüt* em la *Crítica de la facultad de juzgar*” (in *Filosofía, política y estética em la Crítica del Juicio de Kant – actas del Colóquio de Lima conmemorativo del bicentenario de la tercera Crítica*, Instituto Goethe de Lima, 1991), Valério Rohden sustenta haver em Kant uma estreita relação entre “a idéia de vida, o corpo, as sensações e o *Gemüt*” (p. 59 e seguintes) . Howard Caygill , de forma muito sugestiva, traduz *Gemüt* por “consciência corpórea de sensação e auto-afecção”(2000 , p. 25).

significa algo negativo . Para entender a positividade da passividade é preciso, antes, mostrar suas semelhanças e diferenças em relação a um outro termo : a *receptividade*. Tanto a passividade quanto a receptividade possuem algo em comum: são expressões atribuídas a uma faculdade específica do ser humano , a sensibilidade. No entanto, a diferença principal reside no seguinte ponto: como se sabe, a receptividade desempenha um papel considerável na teoria do conhecimento desenvolvida na primeira *Crítica*. Sob esse último ponto de vista, o tempo e o espaço são formas da receptividade (havendo então uma sinonímia entre receptividade e sensibilidade). Nas palavras do próprio Kant,

A faculdade de intuição sensível é propriamente apenas uma simples receptividade que nos torna capazes de ser afetados de certo modo por representações cuja relação recíproca é uma intuição pura do espaço e do tempo (meras formas da nossa sensibilidade) ¹⁷⁵.

Na teoria do conhecimento, a receptividade é contraposta a um outro poder do sujeito: a espontaneidade. Se esta última indica uma certa autonomia do sujeito em relação ao mundo empírico, a receptividade, ao contrário, expressa uma certa ação do mundo exterior sobre o sujeito, afetando-o . No entanto, nessa experiência de Kant que sumariamente descrevemos no começo do capítulo, a sensibilidade se vê às voltas com uma espontaneidade que parece existir fora dela , na própria natureza. Tal espontaneidade dota a sensibilidade de uma certa passividade como forma de pensamento *complacente* com o mundo, havendo aí uma inaudita complementaridade, ao menos pensada, entre o espírito e a natureza. E a essa complementaridade damos o nome de vida.

¹⁷⁵ CRP, A494.

A vida não é uma forma, mas um *processo*. Processo este não apenas sensível, como também inteligível (embora não possamos representá-la mediante conceitos objetivos). E é a própria vida que nos solicita a tarefa de pensá-la — e, por conseqüência, pensar o tempo.

O desejo de executar aquela tarefa põe-nos diante dos limites da representação. *Pois a experiência do tempo é, se assim podemos dizer, a experiência dos limites da própria representação.* E tal limitação não é um entrave àquela experiência. De fato, quando vemos delimitado o campo daquilo que podemos representar, assim o fazemos porque assim o podemos; e a faculdade que assim faz, porque assim pode, revela-nos a crucial significação imanente à experiência do tempo. Experiência esta que não é meramente intelectual, pois a fazemos com todas as nossas faculdades, sensíveis e inteligíveis. E o que está em jogo aí é exatamente a essência do tempo, a sua *idéia*. Enquanto *idéia*, o tempo nos solicita a pensar o seu *todo*. Descobrimos então que a relação íntima do tempo com os seres se expressa pelo fato de cada coisa *durar*. Enquanto *duração*, o tempo se converte na *idéia* base de toda existência. Pois tudo o que existe, enquanto existe, dura.

3 . Alguns aspectos do tempo no pensamento grego

A percepção dessa relação íntima entre tempo e existência, entre tempo e vida, devemos buscá-la entre os gregos. Para expressar a relação entre *tempo* e *vida* os gregos empregavam o termo *aion*¹⁷⁶. Originalmente, *aion* significava *o período de uma vida*. Ou seja, a

¹⁷⁶ Cf. F. E. Peters, *Termos filosóficos gregos*. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, p. 18

duração de uma vida. Encontramos esse sentido, por exemplo, em Heródoto que, ao falar da morte, a toma como o “fim do nosso aion”¹⁷⁷. Em um belo artigo intitulado *O tempo no pensamento grego*, G.E.R. Lloyd acrescenta mais um sentido, muito sugestivo, a aion : *força vital*¹⁷⁸.

A partir da Tragédia Grega, sobretudo em Ésquilo e Eurípides, a expressão ganha um novo contorno, amplificado: passa-se a identificar aion até mesmo com vida do cosmos imortal, opondo-se então aion e chronos – este último passando a significar o tempo que mede as coisas que nascem e morrem, o tempo natural (LLOYD, 1975, p. 136).

Desse modo, associado ao cosmos, aion ganha a significação de uma duração sem término, que é a matriz da idéia de *eternidade*. Esta última noção tem seu sentido extraído de algo que dura indefinidamente, sem ter nascido ou morrido — sendo, por esse motivo, uma vida que nunca morre, posto que eterna. *Aion*, podemos assim dizer, é a vida dos seres enquanto estes duram; e *chronos*, diferentemente, é uma *medida* que, exterior aos próprios seres, mensura suas ações, seus movimentos e suas mudanças de estado (o nascer e o morrer, por exemplo). Em outras palavras: aion é o tempo concebido como *continuidade*, mesmo que indefinida, de algo que existe; e chronos significa o tempo pensado segundo a noção de *descontinuidade*.

Com o surgimento da filosofia especulativa, começando com Parmênides, a distinção entre aion e chronos passa a acompanhar a separação entre o mundo inteligível e o mundo sensível, o mundo da verdade e o mundo da opinião, o mundo das essências e o mundo

¹⁷⁷ Apud Willian Barclay, *Palabras griegas del Nuevo Testamento – su uso y su significado*. Casa Bautista de Publicaciones, 1977, p. 27.

¹⁷⁸ G. E. R. Lloyd, “Le temps dans la pensée grecque”. In *Les cultures et le temps*, Paris: Payot/Unesco, 1975, p. 136. Corroborando esta idéia, Giacomo Marramao escreve: “A idéia de aion é gerada pela confluência de dois aspectos da temporalidade: o de *duração* e o de *força vital*”, *Poder e secularização – as categorias do tempo*. São Paulo: Unesp, 1995, p. 40.

das aparências , o mundo das coisas que duram sem término e o mundo das coisas que surgem e desaparecem. Mas deve-se a Platão¹⁷⁹ uma inovação capital nesse problema, que permaneceu desconhecida do universo estático de Parmênides: a introdução de *nous* (o pensamento) e *kinesis* (movimento próprio ao mundo inteligível) associados a *aion* . Resumindo esquematicamente, temos então a seguinte equação: *aion*= princípio de duração das entidades inteligíveis, da verdade, das essências, enfim, da vida não orgânica (a vida em seu sentido puro , eminente); *chronos* = reflexo (*eikon*) de *aion* . *Chronos* é a imagem sensível da realidade inteligível de *aion*. Mas ao passo que *aion* é a própria duração das idéias eternas , imateriais e imutáveis, *chronos* se revela como estando intimamente relacionado às coisas materiais , perecíveis e mutáveis submetidas ao número .

Aion é o meio próprio ao *nous* em seu exercício imorredouro em um presente eterno, no qual nada sucede a nada, e sim *co-existe* ; *chronos* , ao contrário, é , para o *nous*, um meio estranho , posto que feito do esquecimento daquilo que é eterno. *Chronos* é a penumbra da caverna, a *hybris* que surge da não distinção entre a luz do conhecimento racional e a escuridão da ignorância : mundo das paixões e das opiniões, na qual o presente é fugidio — assim fazendo brotar o passado e o futuro como marcas temporais e *sucessivas* de tudo o que é mortal . E o que salva o *nous* desse esquecimento é , antes de tudo, a memória de *aion* inscrita no interior do próprio *nous*, conforme o testemunho do *Ménon*. Memória não daquilo que se percebeu em um momento anterior de *chronos*, mas sim memória aiônica daquilo que jamais foi percebido sensivelmente. Memória não empírica, portanto, de uma realidade que a alma contemplara antes de nascer.

¹⁷⁹ Não obstante uma certa obscuridade dessa idéia em Platão, as principais referências são *Timeu*, 37d.; *A República*, 363d e *As leis*,904 a . Walter Mesch, em artigo intitulado Être et temps dans le *Parménide* de Platon , *Revue Philosophique*, n. 2 – avril-juin. Paris: PUF, 2002, mostra a possibilidade de adequação, já no *Parmênides*,

José Américo Pessanha, abordando esse tema em Platão, chama-nos a atenção para o fato de essa aspiração pelo eterno compreender uma forma especial de desejo, um *desejo-ascensional* ou um *desejo-aspiração*, expressando uma certa *nostalgia* ou *saudade*, palavras estas que, segundo Pessanha, gravitam em torno do termo latino *desiderium*:

A espessura semântica de *desiderium* — é importante assinalar — abriga um vector temporal, que remete ao passado: *desiderium* é também saudade, nostalgia. Percebe-se, portanto, a existência de um liame subterrâneo, radical — atado nas raízes das palavras — entre desejo, altitude e nostalgia, que faz certo tipo de desejo a aspiração de retorno a altitudes perdidas. Esse desejo é o da recuperação de um paraíso perdido num outrora e num alhures não propriamente de antes, mas do alto: desejo de regresso ao reino da imortalidade e da atemporalidade, ao *Aion*, ao divino *sempre*.¹⁸⁰

Em apoio ao que diz Pessanha, citamos aqui as sugestivas observações de M.

F. Whitaker Salles :

O verbo latino *desiderare*, “desejar”, “esperar”, era formado da partícula *de-*, “procedência”, “origem”, mais *sidus*, “as estrelas (coletivamente)”, e tinha o sentido de exprimir a idéia de querer algo que viesse com a ajuda “do alto”, do céu, da boa influência das estrelas. *Desiderium* era o substantivo, “desejo”. O genitivo de *sidus* era *sideris*, donde veio a palavra *sideral*, “relativo às estrelas”.¹⁸¹

entre as *Idéias* e o *tempo*, embora a análise do autor, por se restringir apenas ao *Parmênides*, não seja suficiente para aclarar toda a complexidade entre o tempo e a duração dos inteligíveis.

¹⁸⁰ José Américo Pessanha, “A água e o mel”. In *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p.92.

¹⁸¹ M.F. Whitaker Salles, *Dentro do dentro – os nomes das coisas*. São Paulo: Editora Mercuryo, 2002, p. 77.

Confirmando as teses platônicas, e as radicalizando ainda mais, Plotino chega a afirmar que “aion é o modo de existência do Ser” (PETERS, s/d,p.18).¹⁸² F. E. Peters aponta ainda , muito oportunamente, para a sobrevivência desse problema em Proclo. Pois, conforme Peters observa,

A perspectiva platônica da alma como substância está ainda em evidência em Proclo, onde é descrita simultaneamente como vida (*zoe*) e como coisa vivente (*zöon*) . A sua posição intermédia é afirmada , e, por causa dela, participa tanto da eternidade (*aion*) em virtude da sua *ousia*, como do tempo em virtude da sua *energeia* .(PETERS,s/d, p. 209).

Daqui podemos atestar a íntima relação entre *aion*, *nous* e a *vida dos inteligíveis*. Observamos ainda que todos os textos dos autores que aqui sucintamente citamos apontam para uma distinção capital para os objetivos de nossa tese; pois esses textos consideram a existência de duas concepções de tempo: 1- o tempo considerado fisicamente ; 2- o tempo como realidade não física e não sensível , cuja essência está intimamente ligada a uma *ordenação moral* do universo, sendo a própria *duração* deste — depreendendo-se daí, inclusive, uma certa idéia de justiça¹⁸³ . De uma perspectiva distinta, mas fornecendo subsídios para que, no Terceiro Capítulo, possamos aprofundar esse problema, é o que afirma também Ilya Prigogine ao sublinhar que, a respeito desta última imagem do tempo, “a filosofia sempre

¹⁸² Ver também: Émile Bréhier, Sur le problème fondamental de la philosophie de Plotin. In *Études de philosophie antique* . Paris: P. U. F., 1955; e Charles Werner, L’absolu: Plotin. In *La Philosophie grecque* . Paris: Payot, 1938, p. 258 e seguintes.

¹⁸³ A esse respeito, G. E. R. Lloyd afirma que tal implicação entre ordem moral e o tempo provém de Hesíodo. Referindo-se à *Teogonia* , o autor escreve que “ a justiça é concebida em parte como estando ligada à boa ordem temporal da vida humana e , inversamente, o tempo não é simplesmente um fenômeno natural , ele é um aspecto do ordenamento moral do universo” (1975, p. 140).

insistiu sobre o Tempo. O Tempo era *sua* grandeza central, porque *o Tempo é também a ética, a escolha dos valores*¹⁸⁴.

Dentro da tradição racionalista grega por exemplo, sobretudo em Platão e Aristóteles, a ordenação racional do ser é , ao mesmo tempo, uma ordenação moral — sendo esta última a mais elevada em termos de eminência. É tal ordenação que deve servir de modelo, inclusive, para a ordenação política da pólis. Mas entre esta última e a ordenação do ser inteligível interpõe-se a ordenação na alma. Existe, portanto, uma interdependência entre a ordem no ser, a ordem na alma (a razão) e a ordem na pólis. O que nos leva a pressupor a dependência da política em relação à razão, e a subordinação desta última à moral (enquanto ordem a reger o cosmos). Todavia, a ordem do cosmos é uma ordem que *dura* eternamente, posto que perfeita. Não se a alcança por progresso em *chronos*, mas pela máxima neutralização deste — sobretudo pela corrupção intimamente ligada a ele. Sendo necessário, portanto, encontrar uma forma política (a monarquia para Platão, a aristocracia para Aristóteles)¹⁸⁵ que , ao lutar contra a corrupção na cidade, torne-se um meio permeável à ação de uma alma virtuosa. Pois a neutralização de *chronos* também depende de uma ação a mais universal possível, não determinada pelas contingências espaciais e temporais . Ou seja, uma ação que seja, em si mesma , *boa* . Uma ação incorruptível.

É a possibilidade dessa ação que marca, em Aristóteles por exemplo, a distinção entre o *nomikón díkaion* , o direito legal ou positivo, e o *physikón díkaion* , o direito natural. Cumpre ainda salientar que o termo “*physikón*” , aqui associado ao direito, tem uma origem mais remota e geral, na qual opõe-se a outro termo: *thésis*. Este último termo significa

¹⁸⁴ Ilya Prigogine , *Do ser ao devir* . São Paulo: Editora Unesp, 2002, p.39. Grifo nosso.

¹⁸⁵ Sobre esse tema: Norberto Bobbio, *A teoria das formas de governo*. Brasília: Editora da UNB, 1988. Capítulo II: Platão e Capítulo III: Aristóteles.

“aquilo que é criado pelo homem”, enquanto que *physis* representa “aquilo que é natural”, isto é, não feito pelo homem, sendo, portanto, universal e necessário (como “o fogo que queima igualmente em qualquer parte”)¹⁸⁶. Há uma ordem universal cujas leis, não escritas, fundam o direito natural. E há, por outro lado, uma ordem política e jurídica construída a partir de leis criadas pelo próprio homem. Sob a determinação destas últimas, o homem se deixa definir como *politikos*, cidadão. Mas sob a legislação daquelas, o homem atinge a sua condição mais eminente, a de ser racional inscrito em uma ordem universal (ou racional).

As leis do direito natural prescrevem um tipo de conduta que é *boa em si mesma*, independentemente das circunstâncias políticas e jurídicas de uma determinada pólis. Já as leis do direito positivo determinam aquilo que é lícito ou ilícito conforme a opinião dominante em uma determinada pólis¹⁸⁷.

Desse modo, podemos perceber na Grécia uma relação estreita entre uma ordem inteligível transcendente, uma duração que lhe é imanente e, no plano da ação, uma conduta que, tomando aquela ordem por modelo, busca ser a mais universal possível, neutralizando as contingências e particularidades de *chronos*. É esta ação, enquanto ação boa em si, que serve de elo entre a transcendência inteligível e o plano sensível no qual reina *chronos*. Acreditamos que tal campo de questões nos coloca às portas de uma *filosofia da história*, portanto, muito próximos do problema que visamos desenvolver em Kant. Entretanto, é

¹⁸⁶ Aristóteles, *Ética a nicômaco*, Livro V.

¹⁸⁷ Aristóteles, *ibid.*. Ver também: Solange Vergnières, *Ética e política em Aristóteles – physis, ethos, nomos*. São Paulo: Editora Paulus, 1998 (sobretudo o Cap. 2 da Terceira Parte: O justo e a Lei); e Norberto Bobbio, *O Positivismo jurídico – lições de filosofia do direito*. São Paulo: Editora Ícone. Parte I: As origens históricas do positivismo jurídico; Pierre-Marie Morel, por sua vez, considera a *ação boa em si mesma* como o reflexo prático da vida contemplativa: *Action humaine et action naturelle chez Aristote*, *Philosophie*, nº 73, 1^{er} mars 2002, Paris: Minuit; já Carlo Natali mostra a relação imanente entre ação moral e tempo em Aristóteles, embora sua análise não considere o problema do aion: *Temps et action dans la philosophie d’Aristote*, *Revue Philosophique*: Le temps dans l’antiquité, n.2 – avril-juin. Paris: PUF, 2002.

fundamental aqui a expressão “às portas” , pois com isto queremos dizer que ainda não estamos já em uma filosofia da história. E isto por dois motivos principais que queremos destacar :

1- o eixo determinante da ação boa em si, da ação a mais universal, vincula esta última a uma transcendência cujo acesso depende de um certo *psiquismo ascensional* , conforme a expressão de Gilles Deleuze ¹⁸⁸ , no qual transparece um *ideal ascético* que se completa por uma imagem *verticalizante* da ação; por conseqüência , estava ausente do pensamento grego uma posituação do eixo horizontal , pois *chronos* era definido ou em termos *cíclicos*¹⁸⁹ ou então segundo uma orientação que via no transcorrer do tempo o anúncio de uma decadência . A busca pelo Fundamento se fazia pela “volta” a um passado não sensível ao qual a alma desejava retornar. A esse respeito, Pessanha argumenta:

A volta não se cumpre no tempo da rememoração, na horizontalidade da memória do passado, no resgate retrospectivo do anterior, na busca de momentos ou causas antecedentes. A volta não é através da história [...]. A volta é subida, ascese dialética movida por *anamnesis*: reminiscência do sempre. (1990, p. 92).

Devemos também observar que mesmo quando os estóicos evocarem , ao refletirem sobre o Império Romano, a existência de uma *Cosmópolis* , isto é, de uma pólis universal, o sentido desta última palavra — “ universal” — não significa ainda uma unidade geopolítica do gênero humano.¹⁹⁰ Conforme a ponderação de Émile Bréhier no artigo intitulado *Alguns traços da filosofia da história na Antigüidade Clássica* ,

¹⁸⁸ Gilles Deleuze, *Lógica do sentido*, Décima oitava série: Das três imagens de filósofos.

¹⁸⁹ Cf. Mircea Eliade, *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1988.

¹⁹⁰ Deve-se, no entanto, aos cínicos, sendo estes depois seguidos pela primeira geração dos estóicos, a primeira elaboração teórica, de cunho filosófico-político , sobre uma nova ordem política trazida pelo imperialismo de Alexandre: a *Cosmópolis*. Platão e Aristóteles, por exemplo, desconhecaram esse novo horizonte geopolítico: suas

A Cosmópolis é a noção de uma realidade estática sempre igual a si mesma, igualmente sempre perfeita, a qual o homem pode ou não tomar consciência, segundo ele seja ou não um sábio, mas que não está em devir. (1955, p.140).

2- A positivação do eixo horizontal, que é exatamente o *plano dos acontecimentos* ou do que Bréhier denomina *devir*, dependia ainda de um elemento crucial. Trata-se de uma idéia não presente no pensamento político-jurídico grego: a idéia de *progresso*. Como bem observou Jacques Le Goff,

Os Gregos não possuíam palavra para progresso, e o termo latino *progressus* tinha um sentido mais material (avançar) que normativo. Para a grande maioria dos pensadores e dos chefes políticos, o essencial era não mudar. A mudança significava corrupção e desordem.¹⁹¹

É a idéia de progresso que trará um novo sentido para as relações entre nous, aion, ação moral e chronos. É ela também que possibilitará a inserção da ação jurídico-política em uma esfera de compreensão mais ampla, abarcando não só o Estado que lhe positiva as condições de *legalidade*, como também, e sobretudo, a própria humanidade pensada *cosmopoliticamente* (conforme veremos no próximo Capítulo). Somente a humanidade, e não

considerações sobre a política e o Direito se circunscrevem ao âmbito da pólis somente. André Bonnard observa: “Alexandre não tentou, como Platão, Aristóteles e outros, restaurar as velhas estruturas carregadas de glória(...). De um só golpe sua ação, não destituída de reflexão, criou para seus sucessores uma nova maneira de reunir ao homens e de governar as comunidades: é o Estado moderno com seu Príncipe”, *Civilisation grecque – d’Euripide à Alexandrie*. Paris: Union Générale d’Éditions, 1959. Capítulo IX: Le génie d’Alexandre ou la fraternité p. 169. Nesse sentido, coube aos cínicos o primeiro esboço de um certo internacionalismo nascente que, através dos estóicos, chegará até Cícero e, posteriormente, a Hugo Grócio e Pufendorf. E destes a Kant.

¹⁹¹ Jacques Le Goff, “Progresso/reação”. In *Enciclopédia Einaudi – 1. Memória-História*. Porto, 1984, p.339.

um Estado ou Império , pode ser o sujeito de uma “história universal cosmopolita” . Mas é preciso deixar aqui claro que o termo progresso, tal como o empregamos, difere do sentido que passou a ser aplicado majoritariamente a esse termo a partir da Filosofia Moderna, como progresso técnico-científico ou sociológico¹⁹². Acreditamos, porém, ser esta última idéia dependente do sentido mais original de progresso, que se reportava , no início do cristianismo , a uma nova maneira de atribuir sentido ao tempo, não sob um sentido técnico-científico e racional , mas sim moral e escatológico , a serviço da teologia. Concluimos esse ponto fazendo nossas as palavras de Jacques Julliard,

A aparição de Jesus Cristo na Terra introduz a idéia de um *antes* e de um *depois*. É esta *teologia da história* que triunfa com santo Agostinho. Primeiro grande filósofo da temporalidade. É essa visão de um tempo orientado, progressivamente laicizado, que predomina no século XIX.[...] O que equivale a dizer que a história da idéia de progresso é consubstancial ao devir do Ocidente, desde a Idade Média até a aurora da modernidade¹⁹³.

Queremos ressaltar a tese de que , com a positivação do eixo horizontal , algo de profundamente original ocorrerá a *chronos* . Sua natureza, sob a idéia de progresso, mudará substancialmente. Tal mudança está intimamente relacionada ao advento do cristianismo. Sendo assim, não há como desenvolvermos a sobrevivência dessas questões em Kant sem antes passarmos pelo crivo que delas fez o cristianismo. Embora devemos reconhecer que as

¹⁹² Quando nos referimos ao progresso sociológico, temos em mente sobretudo Condorcet com o seu *Esquisse d'un tableau historique des progrès humain*, de 1794. A esse respeito, ver: Hanns-Albert Steger, Uma tri-unidade: a revolução francesa – Napoleão e a invenção da Alemanha. In *Cosmopolitismo e diferença*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 96/97, janeiro-junho de 1989, p. 79.

¹⁹³ Jacques Julliard, Desde quando o progresso ficou louco?. In *Café philo* . Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, p. 109.

coordenadas do problema já estavam presentes, em germe, no pensamento pagão. Dessa maneira, “é abusivo dizer, como se faz correntemente, que a noção de filosofia da história foi criada graças ao cristianismo”, lembra-nos Émile Bréhier no artigo supracitado (1955, p.141).

3.1. O cristianismo e o problema da história

Duas imagens são freqüentemente encontradas nos textos que tratam das diferenças entre o paganismo e o cristianismo acerca do tempo. São imagens oriundas da geometria e se apresentam, em parte, como antagônicas: a imagem do *círculo* e a imagem da *linha reta*¹⁹⁴. Vale lembrar que tais imagens têm um forte apelo simbólico, sobretudo a imagem do círculo, atribuída genericamente aos pagãos. Povos e culturas distintas dele se servem para simbolizar o tempo. No clássico *O mito do Eterno Retorno*, Mircea Eliade mostra-nos as convergências entre o pensamento primitivo e o pensamento grego acerca de uma concepção *cíclica* do tempo como forma de esconjurar o devir e a história, já que na concepção cíclica o começo tende a encontrar o fim, e assim recomeçar um novo ciclo— como a roda que gira, eternamente (1988, p.102). Mostrando a existência dessa imagem cíclica do tempo, Mircea Eliade afirma que

O mito da repetição eterna, tal como foi interpretado pela especulação grega, tem o significado de uma tentativa suprema de “estatificação” do devir, de anulação da irreversibilidade do tempo. (1988, p. 137).

¹⁹⁴ Cf. Newton Bignotto, *O círculo e a linha reta*. In *Tempo e história*. São Paulo: Companhia da Letras, 1992; ver também: Giacomo Marramao, op. cit., “A linha e o círculo: a controvérsia sobre o ‘tempo pagão’ e o ‘tempo cristão’”, p. 37.

Entretanto, parece-nos claro que tal esquema interpretativo não se aplica totalmente, em bloco, ao pensamento grego. Em Platão e Aristóteles, por exemplo, aion se encontra para além de toda repetição, posto que ele não pode ser destruído: ele é — desde sempre e para todo sempre. Os seres que nele duram simplesmente são, não sofrendo, dessa maneira, o aparecimento e o desaparecimento próprio das coisas que, no seio de *chronos*, ora são e ora não são. A associação de aion com a repetição é encontrada sobretudo em Heráclito e nos Estóicos.

Não obstante a concepção cristã do tempo depender, em certa medida, das várias confissões que animam esse credo, um acontecimento nos permite depreender um fundo comum a todas as concepções cristãs do tempo. Tal acontecimento é o surgimento de Cristo. A principal consequência desse fato é que, conforme observa Germano Pàttaro,

Os acontecimentos não são tornados vãos pelo tempo [como no paganismo], mas, ao contrário, eles fornecem ao tempo sua significação e orientação. É por isso que os anos devem ser contados a partir de Cristo — acontecimento que é datado pelo tempo e que data o tempo.¹⁹⁵

A *datação do tempo* significou a sua ruptura com o círculo, fazendo então emergir uma nova imagem: a linha reta, na qual o ponto de orientação é o *ano zero*. Este último inscreve-se na linha não como os demais anos se inscrevem (por exemplo, o ano 1 ou 3 ou 5 ou 2004 d . C , ou então o 1, o 3 e o 2002 a . C.) . Pois é o ano zero que gera a linha, e sua necessidade não é explicada por nenhum acontecimento que o tenha precedido ou sucedido na

¹⁹⁵ Germano Pàttaro, *La conception chrétienne du temps*. In *Les cultures et le temps*. Paris: Payot/ Unesco, 1975, p. 196.

linha do tempo que ele inaugurou — cujos todos os anos , os que o antecederam e os que o sucederão, têm seu sentido traçado pelo acontecimento cuja duração é , na linha do tempo , zero . Ou seja, o zero é um acontecimento sem conteúdo histórico (embora seja exatamente esse acontecimento, o nascimento de Cristo, que confere um sentido histórico ao tempo).

Na verdade, o acontecimento que o zero simboliza é portador de uma *duração* distinta daquela que, antes da sua vinda, era tão somente um tempo de espera. Pois aquele acontecimento porta exatamente a Verdade. Não uma verdade que se conhece por uma contemplação racional, como nos gregos, mas sim uma Verdade que se revela no seio do próprio tempo, mudando a natureza deste, fazendo-o servir à causa da Verdade : convertendo o *tempo de espera* em *tempo de esperança*. E a data que torna possível todas as datas é exatamente o zero : o não-tempo que emerge no seio do próprio tempo, tornando-o história. O zero simboliza a aliança do eterno com o temporal , fazendo com que o tempo, tornado linha reta, seja a *narrativa* da própria história humana: o seu início, o seu desenvolvimento e o seu fim — o passado, o presente e o futuro. Segundo ainda Pàttaro,

O fato que o acontecimento Cristo tenha sobrevivido é tal que todo o passado e todo o futuro recebem no Cristo sua orientação própria; do mesmo modo, o fato de que o passado e o futuro sejam o terreno onde se desenrola a história humana é tal que o acontecimento Cristo não pode de nenhuma maneira ser pensado fora de seu esquema. O tempo não pode mais apagar o que aconteceu ; pela mesma razão , ele não pode apagar a si mesmo. Assim, a história redentora, obra de Cristo, permite aos cristãos valorizar o tempo, interditando toda ascese que vise a dele escapar. (1975, p. 196).

Dessa maneira, o nascimento de Cristo é, ao mesmo tempo, o início e o fim da história. O que significa dizer que, a partir do cristianismo, o tempo e a história não podem mais

ser pensados separadamente. Enquanto que na Grécia *chronos* permanecia irredutível à inteligibilidade suposta de *aion*, no cristianismo, conforme argumenta Pàttaro,

Isso que chamamos “tempo” não é outra coisa que uma fração, limitada por Deus, da duração ilimitada do tempo de Deus. [...] Para Deus como para o homem, em razão da unicidade da história da Salvação, o tempo e a eternidade estão unidos por uma relação linear cada vez mais estreita. É por isso que se dizia que, emanando inteiro de Deus e dependendo dele, o tempo deve também se inserir na “duração” de Deus. (1975, p. 198).

Para os nossos propósitos, as duas expressões mais importantes da citação acima são: “tempo de Deus” e “duração de Deus”. Segundo a exegese neotestamentária, citada por Pàttaro, essas expressões são a tradução do termo *aion*. De forma mais completa, *aion* significa, ao mesmo tempo, “a eternidade, visada como tempo ilimitado, e o tempo histórico considerado como tempo limitado” (1975, p. 198). Assim, a eternidade (*aion*) não se opõe ao tempo de forma absoluta (e isso também vale para o *aion* dos Gregos). Podemos acrescentar ainda com André Lalande que “existem duas concepções da eternidade: temporal e intemporal. A segunda deriva indubitavelmente da primeira, pois ela é a idéia de uma duração liberta de todos os caracteres específicos da duração”¹⁹⁶, entendendo esta última como *duração limitada*.

Sustentando a mesma idéia de Lalande, porém com outras palavras, Pàttaro diz que “a diferença entre o tempo e a eternidade se situa na confrontação entre um tempo determinado e um tempo sem limite” (1975, p. 198). Seguindo essa mesma linha interpretativa,

¹⁹⁶ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris :PUF,1956, p.305.

William Barclay , em *Palavras gregas do Novo Testamento – seu uso e seu significado* , traduz aion por “vida eterna ou perpétua” (1977, p.28).

Concluimos então que o nascimento de Cristo, o acontecimento simbolizado pelo zero, representa a revelação da pertinência desses dois tempos : o da vida dos homens e o da vida perpétua . O zero representa a incomensurabilidade do tempo ilimitado (expresso pelo Cristo) em comparação ao tempo datado que guia o passado e o futuro na linha do tempo histórico. Enfim, é à luz da eternidade (a “duração de Deus”) que a história (a duração dos homens) deve ser lida e compreendida.

A linha reta é a fronteira que separa o terreno do supraterrano, a imanência da transcendência, o aquém do além. Circunscrevendo um espaço em torno de sua circunferência, quando a linha se fecha sobre si mesma, nasce então um *dentro* e um *fora*: o subjetivo e o objetivo, a interioridade e a exterioridade — passando então o espaço de dentro, a interioridade, a ser a porta que , aberta pela fé, pode conduzir o cristão ao supraterrano, ao transcendente, ao além. Mas pensada como invólucro ou superfície que exatamente separa o dentro e o fora, a linha reta se torna sensação, sensibilidade: não apenas audição, tato, paladar, visão, como também percepção, memória, imaginação, enfim, sentido íntimo.

Com o cristianismo , portanto, o tempo se converte em linha reta. As partes constituintes dessa linha são o passado, o presente e o futuro. E o acontecimento que dá sentido à linha é exatamente o nascimento de Cristo, o ano zero : o acontecimento não datado que torna possível todas as datas. A linha compreende dois extremos: a criação do mundo e a *parousia* (o julgamento final) — que são, paradoxalmente, difíceis de serem traduzidos em datas, pois projetam-se para além da linha . Pode-se dizer que aqueles extremos são transcendentais à linha. Desse modo, antecedendo a linha e para além dela encontramos uma duração que pertence ao Criador — duração esta que , manifestando-se no nascimento do Salvador, orienta o tempo

da duração histórica dos homens . Vemos então que a linha da história humana tem seu sentido extraído de seus dois extremos (nos quais há a presença do sobrenatural) e do marco zero da história (o nascimento de Cristo) , símbolo eterno da revelação .

Ao mesmo tempo em que o cristianismo, como pensamento do tempo, lança as bases de uma filosofia da história, ele também aponta para a insuficiência de se pensar o tempo sem o recurso de uma transcendência não-histórica que lhe dite um rumo. Esta tensão entre imanência e transcendência somente pode ser resolvida com a suposição de um fim do tempo histórico. O que significa dizer que o futuro, enquanto dimensão temporal , extraí o seu sentido de um fato passado: o nascimento de Cristo. É o que parece dizer, por exemplo, Padre Antônio Vieira em sua *A história do futuro*, na qual ele afirma que “o reino de Cristo não é apenas espiritual, mas também temporal”¹⁹⁷.

Porém, acreditamos que é somente em relação à nossa atualidade datada que o nascimento de Cristo é um passado. Já que, nele mesmo, o nascimento de Cristo é um fato *sempre presente*: não o presente histórico que é precedido e sucedido pelo passado e futuro, respectivamente, e que são também históricos. O presente do nascimento de Cristo é a revelação, aos homens, de um presente eterno: o tempo de Deus. Repetido ritualisticamente durante a missa, ele é o presente da própria transubstanciação do vinho e do pão em sangue e carne de Cristo.¹⁹⁸ É encarnando-se no presente histórico que o presente eterno dota o tempo de um sentido e de uma direção, legitimando , no presente histórico, determinadas formas de saber

¹⁹⁷ Cf. Padre Antônio Vieira, *A história do futuro*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1992. Como *Ekklesia* (igreja ou assembléia) o cristianismo tem na sua origem mesma a questão do poder (mesmo que transposto, como em Santo Agostinho, a uma *urbs* ou *pólis celeste*).

¹⁹⁸ A esse propósito , em artigo intitulado *O tempo e os tempos* , Alfredo Bosi afirma: “A liturgia [cristã] é a celebração presentificante dos eventos que se deram há vinte séculos”, in *Tempo e história* .São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 28.

e de poder. O progresso seria então o desenvolvimento, no tempo, dessas formas (como representantes institucionais do eterno).

Dessa maneira, o pensamento cristão acerca do tempo sustenta que o futuro é o ponto para o qual ruma o progresso das formas presentes (desde que estas últimas sejam vistas à luz do presente eterno). Assim, avista-se o futuro com as lentes do agora, mede-se o amanhã com as balizas do presente; enfim, projeta-se, naquilo que ainda não é, as feições do estabelecido e conhecido a partir do Texto Sagrado. É sobre o significante bíblico que se rebate o sentido do tempo.

4. Duração, progresso, revolução

Será que uma Revolução política, em que pese seus aspectos sangrentos e cruéis, também pode prestar-se a uma especulação semelhante acerca do progresso? O *presente* no qual eclode uma Revolução também pode ser pensado como um momento privilegiado para um vislumbre do eterno e transcendente? Kant dirá que sim, ao refletir sobre as Revoluções Americana e Francesa, sobretudo esta última. Porém, devemos fazer também nossa a ponderação de Francisco Herrero presente em *Religião e história em Kant*, ao nos lembrar que

Kant não elogia propriamente a revolução. Já que o fim da razão era uma instância crítica também contra toda revolução, pois a realização da idéia de direito não pode valer-se de meios que em si não sejam morais.¹⁹⁹

¹⁹⁹ Francisco J. Herrero, *Religião e história em Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p.140. Sobre as relações entre a Revolução Francesa e o cristianismo: Jules Michelet, *História da Revolução Francesa – da queda da Bastilha à festa da Federação*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Introdução, Primeira Parte: Da religião da Idade Média.

Claro está que não é a Revolução em si que nos permite atentar para o progresso moral da humanidade, mas sim a idéia que ela deixa entrever. A Revolução legitima uma necessidade de mudança que ela mesma, enquanto fato histórico, não pode executar. Pois, conforme afirma Kant na *Metafísica dos costumes*, “somente através da *reforma* pelo próprio soberano, e não pelo povo e, por conseguinte, não através da revolução”²⁰⁰ é que o progresso pode ser realizado. Segundo Kant, uma Constituição que prescrevesse ao povo o direito de revolta, seria uma Constituição contraditória. Somente através de Reformas é que uma Constituição pode ser modificada. Reformas essas que apenas o próprio Soberano, e não o povo, pode executar (voltaremos a esse tema no Terceiro Capítulo).

Entretanto, por que exatamente a Revolução Francesa é o evento que servirá de palco à elaboração do sentido da história da humanidade inteira? Por que é sobretudo nela, diz Kant, que a imagem de um futuro de “paz perpétua” se deixa ver de maneira a nos provocar um “entusiasmo moral”²⁰¹ pelo tempo que virá? Não seria por que é exatamente nela que vislumbramos o fim de uma época e o começo de uma outra que, progredindo indefinidamente, buscará aproximar-se das idéias da razão prática (realizando-as)?

A importância da Revolução está no fato de que, ao presenciá-la, e sentir dentro de si “uma *participação* segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo”²⁰², o pensamento descobre uma revolução mais íntima, e que só dele depende: a mudança na sua maneira de

²⁰⁰ MC, VI.

²⁰¹ Sobre a idéia de um “entusiasmo moral” suscitado pela Revolução: Kant, CF, Segunda Parte: “De um acontecimento do nosso tempo que prova esta tendência moral do gênero humano”.

²⁰² Ibid.

pensar²⁰³ — íntima , por sua vez, de um campo de *afetos*. Não se trata , pois, de apenas “reformular o entendimento”, mas fundamentalmente de, com o *entusiasmo* de quem *participa com o desejo*, e não com a ação efetiva, descobrir nesse desejo mesmo um pensamento que se autoprescreve uma revolução — isto é, uma mudança profunda , e não uma reforma, na maneira de pensar.²⁰⁴

Enquanto acontecimento factual, a Revolução é um signo, um *signo histórico*²⁰⁵. Como todo signo, a Revolução possui uma metade material , seu substrato factual, e uma metade imaterial, seu sentido. É refletindo sobre esse sentido que a razão descobre sua revolução mais íntima , que altera justamente a sua maneira de pensar. Essa mudança na maneira de pensar talvez seja o aspecto político e jurídico daquilo que, no âmbito epistemológico, Kant anunciara como *revolução copernicana*.

Acreditamos que a idéia de um *progresso indefinido* , que há pouco citamos, é uma noção que a razão prática vislumbra como *idéia reguladora* da história. O caráter indefinido do progresso se deve ao fato de que ele, o progresso, é exatamente a abertura a um *tempo perpétuo*. Refletindo sobre esse problema kantiano, Foucault afirma que a condição desse progresso é um *tempo originário*: “o originário, diz ele, não é a realidade primitiva, é o *verdadeiramente* temporal. Quer dizer, ele está lá onde, no tempo, a verdade e a liberdade se pertencem”²⁰⁶. A “perpetuidade” desse tempo (o seu caráter “originário”, conforme Foucault) não deve ser pensada como uma grandeza sem fim , mas sim como a permanência ou duração de uma finalidade inteligível inscrita no próprio tempo empírico ou histórico, como abertura

²⁰³ Ibid. Veremos mais à frente, no Terceiro Capítulo, que essa *revolução na maneira de pensar* aparece, em *O que é o Iluminismo?*, de Kant, como a passagem da *menoridade à maioridade*.

²⁰⁴ Sobre a “revolução na maneira de pensar”: CRP, BXIII.

²⁰⁵ Sobre a Revolução como *signo histórico* : CF, Segunda Parte. Voltaremos a esse problema no Quarto Capítulo.

²⁰⁶ Foucault, *Introducion à l’anthropologie de Kant* (Tese complementar para o doutoramento) apud Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant*. L’Harmattan, 1998, p.125, nota 39. Esse problema também será objeto do Quarto Capítulo.

deste último ao suprasensível. Podemos citar ainda Hannah Arendt que, sobre esse mesmo tema, faz o seguinte comentário :

O progresso perpétuo rumo à liberdade e à paz — esta última assegurando o livre intercuro entre todas as nações da terra: essas são idéias da razão sem as quais a simples história [*story*] da história não faria sentido. (1993, p. 76).

Enquanto progresso indefinido, o tempo se converte então em duração através da qual o pensamento, ao se exercitar sobre os fatos da história, encontra um tempo afim à sua própria revolução interna, uma revolução de natureza transcendental. É nessa relação entre o pensamento e o tempo que emerge o problema dos *fins* da história. Fins estes inseparáveis da revolução interna do pensamento. Progressivamente, mas em um tempo perpétuo, a revolução interna se exteriorizará sob a exigência de uma *reforma*. Conforme já adiantamos, Kant professava que somente a reforma, enquanto prática jurídica-política, podia ser fiel à revolução interna, propriamente moral.

Ora, o que é *reformat*? Pode-se dizer que reformar é alterar, mas sem com ela romper, uma determinada forma de poder vigente em um presente histórico. Pressupondo, ao mesmo tempo, que essa forma política presente na história se presta à promoção de uma ordem moral transcendente a todo e qualquer presente histórico. Somente em um progresso que se abra a um tempo sem término é que a política pode percorrer o caminho que a separa da moral, sem nunca, porém, alcançar a esta última. Mas ao menos em idéia, ambas podem estar juntas : no pensamento que, revolucionando a si mesmo, *crê* na existência desse caminho, sendo a história

a tarefa, para não dizer “o dever” , de percorrê-lo. Assim Kant parece anunciar , em caracteres não escritos, uma quarta *Crítica: a Crítica da razão política*.²⁰⁷

Revolucionário internamente, para ser conservador externamente, e vice-versa, Kant assim procede para garantir, conforme observa Francisco Herrero, “a evolução na reforma do Estado” (1991, p. 141). A esse tempo de realização progressiva da razão no tempo denominamos exatamente *duratio noumenon*.

Com este quarto item (“Duração, progresso, revolução”) apenas procuramos esboçar , de forma bem sucinta, o tema geral do próximo Capítulo. Acreditamos que a resposta aos problemas que animam sua Dialética solicitou a Kant uma meditação laboriosa, da qual seus passeios parecem ser o testemunho vivo. Talvez tenha sido aí que Kant percebera que sua *revolução copernicana* fora o marco epistemológico que deveria celebrar, no plano dos fatos, uma outra revolução: a Revolução Francesa. Ver-se-ia então surgir uma ponte entre as duas revoluções aparentemente incomunicáveis, já que as margens ocupadas por cada uma são separadas por um precipício sem fundo, teoricamente intransponível. Para transpor esse fosso que separa o sensível do suprasensível, o empírico do transcendental, enfim, a natureza da liberdade, somente com uma ponte cuja extensão seja sem término. Uma ponte que não está dada, mas que deve ser realizada progressivamente. Essa ponte é a duração, a história.

Antes de retornarmos à experiência dessa duração em Kant , queremos pôr em ordem os argumentos dos quais nos servimos neste Segundo Capítulo.

Podemos agrupar tudo o que dissemos em cinco pontos principais :

1- Com a suposição do que se passava pelo espírito de Kant em seus passeios quisemos tão somente traçar o primeiro esboço do problema com o qual se ocupa a nossa tese. Pois tal

²⁰⁷ Voltaremos a esse tema no Terceiro Capítulo.

acontecimento pode ilustrar a experiência mediante a qual a razão, *complacendo-se* com a natureza que percebemos, “acrescenta em pensamento” aquilo que a mera experiência física ou teórica não nos dá: um acesso ao suprasensível. Está implícito nesse “acrescentar em pensamento” um *afeto* originalíssimo, despertado pela própria *duração* das coisas; *como se* nessa duração se revelasse uma destinação que a própria razão, armada com suas idéias, quer como orientação para si mesma;

2- Detectamos, na Grécia Antiga, a existência de uma concepção do tempo associada à *duração de algo que existe*: exatamente *aion*. Neste sentido, *aion* confunde-se com o *tempo de existência*, ou seja, a *vida* em seu sentido o mais pleno;

3- Por ampliação, o termo fora aplicado até mesmo ao cosmos, pois o cosmos vive. A especulação filosófica conferiu a *aion* uma dimensão ao mesmo tempo ontológica e moral, passando *aion* a significar *a duração daquilo que, por ser perfeito, existe eternamente*. Contudo, a matriz dessa idéia de eternidade não se opõe à idéia de duração, mas sim se contrapõe à existência das coisas que não duram eternamente: justamente as coisas que, por serem imperfeitas, não possuem a vida de maneira eterna, inteligível. Neste último sentido, o tempo é *chronos*, e se explica pela sua natureza sensível;

4 - Acreditamos existir uma relação entre *aion* e a ação moral, pois esta última se deixa determinar por leis eternas que não variam ou se deixam mudar pela ação de *chronos* (diferentemente das leis jurídicas que, por durarem apenas segundo o tempo dos homens, elas nascem, perduram e são revogadas — assim também variando os comportamentos que elas determinam como lícitos ou ilícitos);

5 - Com o cristianismo vemos nascer uma configuração nova, mas ainda posta nos termos gregos. Pois, conforme as interpretações das quais nos servimos, é sob a idéia de uma *duração divina*, “a vida eterna”, manifesta no nascimento de Cristo, que o tempo se converte em história.

E esta é vista sob o prisma de uma tensão: a que faz brotar o eterno no seio do temporal, o transcendente em meio ao imanente, o sobrenatural no curso do natural, mostrando a destinação última do tempo dos homens — o de ser a encenação de uma narrativa universal cujo fim é a salvação (do homem) do próprio tempo histórico.

Acreditamos que esses cinco tópicos nos permitem uma aproximação com o problema que, no Primeiro Capítulo, procuramos desenvolver em Kant. De fato, no Primeiro Capítulo vimos que o pensamento de um *tempo inteligível*, ou *duratio*, ainda se dava de forma problemática, interdita que estava qualquer vinculação desse tempo inteligível com a ontologia. No entanto, já se esboçava, na *Dialética Transcendental*, a vinculação desse tempo com a moral.

Todavia, essa vinculação também já apontava para um outro problema, irresolúvel do ponto de vista meramente moral: os Fins da Razão. Sob este último critério, Kant parece reatar núpcias com a metafísica, vislumbrando a possibilidade de realização desta última em um tempo que, tornado história, servirá de condição para se postular um progresso da humanidade. Ora, a postulação de um progresso levará Kant a considerar que o tempo é o meio não apenas para que o homem conheça as coisas exteriores a si mesmo, mas que nós mesmos somente podemos fazer uma idéia do que realmente somos se supormos um desenvolvimento, no tempo, de nossa natureza. Tal desenvolvimento supõe um meio: a cultura.

A cultura é, concomitantemente, produto da liberdade humana e condição de realização dessa mesma liberdade. Ela é, pois, uma mediação entre a liberdade e os elementos que a obstaculizam. Deverá a cultura confrontar-se com a guerra, com a política, com os Estados, com o mundo jurídico, com o dogmatismo da igreja e, sobretudo, com o mais difícil obstáculo a ser incorporado em seu projeto de “paz perpétua”: o *mal radical* que reside dentro da própria natureza humana.

O sujeito da cultura não é homem tomado isoladamente como indivíduo moral, mas a humanidade considerada do posto de vista cosmopolita. Portanto, o pensamento da história exige uma filosofia, uma filosofia da história, que, em Kant, tornará possível a pacificação do homem teórico com o seu impulso mais irrefreável, o seu desejo mais genuíno: a *metaphysica naturalis*.

TERCEIRO CAPÍTULO

DO COSMOLÓGICO AO COSMOPOLITA: RAZÃO E HISTÓRIA EM KANT

O ancestral de toda ação é um pensamento.

Emerson

Pensa o sentimento, sente o pensamento.

Miguel de Unamuno

1. Kant e o cosmopolitismo da razão

É relativamente fácil encontrarmos nos compêndios de história da filosofia determinadas fórmulas acerca de um filósofo. Não sabemos ao certo se por comodidade ou precisão tais fórmulas são elaboradas. O fato é que algumas delas se tornam presença obrigatória em qualquer resenha. E há de se reconhecer o poder de síntese de algumas dessas fórmulas mais bem sucedidas.

Nos estudos sobre Kant, uma fórmula é presença quase que obrigatória. Sem dúvida, tal fórmula poderá auxiliar-nos na tarefa de expor o problema que nos ocupará neste Capítulo. Na verdade, trata-se de uma fórmula criada pelo próprio filósofo, e é tão famosa

quanto eficaz em sua intenção de resumir o conjunto de problemas presente na obra de Kant. A fórmula é uma síntese, uma intensificação de um vasto conjunto de problemas. A fórmula kantiana é elaborada a partir de questões ou perguntas que o filósofo nos endereça, já possuindo ele próprio, porém, as respostas. Aliás, os filósofos alemães, inclusive Kant, empregam com frequência a palavra *Problematik* para assinalar a maneira pela qual uma disciplina, para se distinguir, necessita explicitar seus problemas e suas questões.

Há dois tipos de perguntas ou questões: há, por exemplo, a pergunta ou questão colocada pelo professor. Aqui, pergunta-se porque, de antemão, já se sabe a resposta. A pergunta nada acrescenta ao que já existe. Acredita-se que, nesse caso, melhor elabora a pergunta quem melhor sabe todas as possíveis respostas; e, por outro lado, melhor desenvolve a resposta quem já conhece o assunto tratado, sendo então também capaz de elaborar perguntas. O tema ou assunto da pergunta deve existir exterior a ela, como algo objetivo: o perguntador como que assume um lugar neutro, nada inventando a respeito do tema.

Existe ainda uma outra espécie de pergunta ou questão. Pergunta-se ou questiona-se sobre aquilo que verdadeiramente não se sabe. Este não saber não é uma deficiência, mas uma condição do próprio pensamento. Aquele que pergunta não se coloca neutro em relação ao tema, pois seu ser mesmo está implicado na pergunta. O objeto da pergunta é um *problema*. De tal modo que a resposta não reproduz a pergunta nem tão pouco esgota o problema. A resposta deve renovar o sentido do problema, apresentar uma perspectiva. Aquele que assim questiona, assemelha-se à criança²⁰⁸ no seu “não estar ainda pronta”: seu ser em processo, em devir, iguala-se desse modo ao próprio ser problemático que lhe afeta, despertando

²⁰⁸ De Heráclito, com sua imagem da existência como um “jogo de criança”, a Nietzsche que, em *Assim falou Zaratustra*, atribuiu à criança a última etapa das “Três metamorfoses do espírito” (etapa essa que correspondia ao “sim à vida”), a criança se constituiu como *personagem conceitual* de uma filosofia do devir. Sobre a criança

seu pensamento. Estar à altura dessa criança — talvez seja essa a função da filosofia que, ao fazer coincidir, na pessoa do filósofo, aquele que pergunta e aquele que responde, cumpre a tarefa de renovar o sentido dos problemas filosóficos, rindo daqueles que dizem que a filosofia morreu. Como diz Maurice Blanchot: “A questão é o desejo do pensamento. A resposta é a desgraça da questão”.²⁰⁹

E Kant, o professor Kant, com o intuito de resumir sua filosofia, o faz pondo-nos diante do seu campo *Problematik*. Essa postura encerra uma estratégia pedagógica: tentar desfazer o problema por intermédio de uma resposta. Tal procedimento lembra-nos uma figura clássica da retórica latina: a *pergunta retórica*, que só em aparência é realmente uma pergunta.²¹⁰

A fórmula em questão, que aparece primeiramente na *Crítica da razão pura*, recebe sua versão completa na *Lógica*. Há, como se sabe, uma particularidade sobre este último livro. Seu conteúdo abarca uma extensão de quatro décadas dos cursos de Kant, ou seja, do início de sua carreira de professor até seu término, em 1796 — dois anos antes da publicação da *Antropologia* e oito antes da morte do filósofo, em 1804 (curiosamente, o mesmo ano em que veio à luz o Código Civil de Napoleão...). A publicação do texto final, sob a forma de livro, foi confiada, pelo próprio Kant, a Gottlob Benjamin Jäsche — que ajudara na disposição das partes do livro, inclusive a Introdução. Para os nossos propósitos, interessa-nos dessa obra exatamente a Introdução. A respeito dela, Jäsche afirma, em seu Prefácio à *Lógica*, que ela deveria manter-se fiel ao pensamento de Kant já publicado, sobretudo a primeira *Crítica*. Logo, embora seja o texto

como “personagem conceitual filosófico”, o “devir-criança”: Gilles Deleuze, *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, p. 73. Cap.: O que dizem as crianças.

²⁰⁹ Maurice Blanchot, *A conversa infinita* — a palavra plural. São Paulo: Editora Escuta, 2001, p. 43.

²¹⁰ Sobre o conceito de *problema* em filosofia, remetemos o leitor novamente ao texto de Bréhier: *La notion de problème en philosophie, Études de philosophie antique*. Paris: P.U.F., 1955.

que abre o livro, a Introdução é composta por anotações de Kant posteriores a 1781.²¹¹ É desta obra então, mais particularmente de sua Introdução, que gostaríamos de destacar uma pequena passagem.

Segundo Kant, a filosofia , no sentido *cosmopolita*, pode ser resumida nas seguintes questões: *O que posso saber? O que devo fazer ? O que me é lícito esperar? O que é o homem?*

À primeira questão responde a *Metafísica*; à segunda, a *Moral* ; à terceira, a *Religião* ; e à quarta, a *Antropologia*. Mas, no fundo, poderíamos atribuir todas essas à Antropologia, porque as três primeiras questões remetem à última.²¹²

Eis então a versão acabada da sempre citada fórmula, expressa aqui nas quatro perguntas. Queremos chamar a atenção para o seguinte fato: quando apresentada na *Crítica da razão pura* (1781) , faltava à formula a última interrogação — exatamente a mais importante para os fins da filosofia de Kant. Pelas indicações presentes na célebre carta de Kant a Stäudlin , datada a 4 de maio de 1793 , na qual Kant anuncia que as três questões constantes na primeira *Crítica* deveriam ser seguidas de uma quarta (apresentada exatamente em 1800, ano de publicação da *Lógica*) , a interrogação sobre *o que é o homem* parece encerrar a resposta ao problema anunciado na segunda Introdução à *Crítica da faculdade do juízo* (1790) , quando Kant se pergunta sobre a possibilidade de se encontrar uma passagem entre a filosofia teórica e a filosofia prática, entre a filosofia da natureza e a filosofia da liberdade. Cumpre fazer notar, em acréscimo, que a palavra “cosmopolita” , tão fundamental para precisar o sentido geral das

²¹¹ Cf. Gottlob Jäsche, “Prefácio” à *Lógica* .Rio de Janeiro :Tempo Brasileiro, 1992.

²¹² L, A 25.

quatro questões, já fora empregada por Kant em 1784, ano de publicação da *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, considerado o texto que inaugura a filosofia da história alemã; a expressão reaparece, dentro do âmbito jusfilosófico, no texto de 1793 intitulado *Teoria e prática*, e é novamente retomada na *Metafísica dos costumes* (1797), dando nome exatamente a uma parte dessa obra (“O Direito cosmopolita”)²¹³. Desse modo, tanto a quarta pergunta quanto a expressão “cosmopolita” não aparecem diretamente na primeira versão da fórmula. Na verdade, o objeto da quarta pergunta encontra-se virtualmente nomeado, já na primeira *Crítica*, a partir de uma referência de Kant ao *mundo moral*²¹⁴, e recebe, na *Antropologia* (de 1798), a sua versão pragmática.

No entanto, a colocação direta do problema requereria outras bases, e não apenas a esfera estritamente formal da moral ou o âmbito meramente antropológico. E é a filosofia no seu “sentido cosmopolita” que vai fornecer a Kant os elementos necessários para responder então à pergunta fundamental da fórmula: *o que é o homem?*

Alguns autores, como Giuseppe Ricuperati, vêm no cosmopolitismo uma das idéias basilares do Iluminismo e dos Enciclopedistas²¹⁵. A própria estrutura abrangente da *Enciclopédia* guarda essa dimensão universalista, herdeira do humanismo de Erasmo e da luta de Huig van Groot, latinizado Grócio, contra as tendências absolutistas (sobretudo do império espanhol) e em favor da república da Holanda — onde Espinosa, fugindo das perseguições que sofrera em outras partes, esperava encontrar condições favoráveis ao exercício do pensamento.

²¹³ Voltaremos a essa parte da *Metafísica dos costumes* ainda neste Capítulo.

²¹⁴ CRP, A 808, B 836.

²¹⁵ Cf. *Dicionário de política*, verbete “Cosmopolitismo”. São Paulo: Editora Hamburg; ver também: Simone Goyard Fabre, *Cosmopolitisme et droit des gens. L’esquisse du droit international dans “Théorie et pratique”*. In Jean Ferrari (Coord.), *L’Année 1793-Kant: sur la politique et la religion*: actes du 1er Congrès de la Sociétés d’études kantienne de langue française. Paris: J. Vrin, 1995. No Brasil, o cosmopolitismo se expressou tardiamente, não exatamente por intermédio de uma concepção jurídica, mas sim literária, através da obra de Lima Barreto.

Todavia, o cosmopolitismo, nos fins do século XVII e início do XVIII, encontrava-se restrito ao âmbito da “república das letras”. Dessa “república” participaram nomes tais como Locke, Leibniz, Bayle e Leclerc²¹⁶. Foi um dos discípulos de Leibniz, Christian Wolf, que teorizaria a necessidade de um *jus cosmopolitanum* como base do direito internacional, derivado de um cristianismo universal. A expressão *jus cosmopolitanum*, como já veremos, chegará até Kant. Dessa vez, não apenas como idéia norteadora de uma “república das letras”, mas sim para dar conta de um acontecimento revolucionário do mundo histórico, envolvendo uma república efetiva.

É claro que esse pano de fundo em torno do cosmopolitismo reverberou nas reflexões de Kant sobre o destino de sua própria filosofia. Mas, como em outros assuntos, Kant acrescentou, também aqui, um elemento novo, um diferencial. É isso que estamos tentando esclarecer através de sua fórmula, chamando a atenção para a quarta pergunta.

Ausente da primeira versão da fórmula, expressa na primeira *Crítica*, o problema que envolve essa quarta pergunta é vislumbrado três anos após, mas não diretamente formulado. Então, permanece latente ao texto da segunda *Crítica*, é virtualmente evocado na *Crítica da faculdade do juízo*, surge associado ao mundo jurídico no *Teoria e prática* e na *Metafísica dos costumes*, serve de pano de fundo metafísico à *Antropologia*, e vem a público, sob a forma de livro, em 1800. Eis, em grossas linhas, as coordenadas do problema.

Quando apresentada na primeira *Crítica*, a fórmula estava circunscrita ao âmbito dos interesses especulativo e prático da razão. Ou, como Kant mesmo o afirma, o

²¹⁶ Ibid. Sobre a república das letras como “comunidade internacional de sábios”, ver também: Peter Burke, *A República das Letras, História social do conhecimento – de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

problema dos fins supremos da razão pura aqui é objeto apenas de um “ensaio”²¹⁷. Logo, permanecia ainda excluída da versão inicial da fórmula a sua principal motivação: a compreensão *cosmopolita* da razão. Mas é somente aí, na interrogação sobre *o que é o homem*, que o problema dos fins supremos pode ser devidamente colocado. É sob essa perspectiva, diz-nos Kant, que podemos *vislumbrar* o projeto de uma unidade que englobe todos os interesses da razão, e não apenas os interesses especulativos e práticos. Pois, complementa Kant,

A filosofia no último sentido [isto é, no sentido cosmopolita] é, de fato, a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados, e no qual estes têm que se reunir de modo a constituir uma unidade.²¹⁸

Nesse sentido, é sugestivo notar que “*cosmopolita*” guarda uma íntima relação com “*cosmológico*”. O que, ao nosso ver, aponta para o fato de que a ordem cosmopolita, em essência política e jurídica, dialoga com as idéias dialéticas da cosmologia, enquanto instância metafísica. Não apenas dialoga, como tenciona fornecer um caminho para a razão rumo ao suprasensível, caminho este que a dialética obstruía: do ponto de vista meramente especulativo da cosmologia, o caminho se transformava então em labirinto ou campo de batalha. E a faculdade responsável por esse impedimento não era outra senão a própria razão em seus conflitos antinômicos. Não que o cosmopolitismo também não tenha que enfrentar suas guerras. No entanto, mesmo estas últimas, como já veremos, cumprem, segundo Kant, um papel a favor da ordem e da paz, por mais estranho que isso possa parecer.

²¹⁷ CRP, A 805, B833.

²¹⁸ L, p. 42. AK 25.

A íntima relação entre “cosmopolita” e “cosmológico” expressa-se no fato de que essas duas noções envolvem uma base comum: a idéia de mundo. O que as difere é a perspectiva, o interesse através do qual a razão visa o mundo: do ponto de vista cosmológico, o mundo é uma idéia metafísica da razão e, enquanto tal, é objeto da Dialética Transcendental. É em torno dessa idéia que gravitam as quatro antinomias, que revelam a inadequação das categorias quantitativas, qualitativas, relacionais e modais (cujas matrizes são o entendimento) quando se trata de pensar a totalidade dos fenômenos. A cosmologia pretende acautelá-los quanto à possibilidade de um conhecimento absoluto do mundo. Ela objetiva mostrar que quando a razão almeja ampliar o uso dos conceitos para além das condições da experiência, acaba por entrar em contradição consigo mesma. A resolução das antinomias segue a mesma “canônica” empregada diante dos paralogismos da psicologia racional: Kant admite apenas um *uso regulativo* da idéia de mundo. Com isso, Kant transfere a legitimidade do estudo da natureza para as ciências naturais.

Porém, acreditamos que tal transferência possibilita a Kant uma abordagem do mundo segundo outros interesses: não segundo uma filosofia da natureza (tarefa esta resgatada por Hegel e Schelling), mas sim a partir de uma filosofia política. Sob essa perspectiva, devemos pensar o mundo, diz-nos Kant, como “um estado cosmopolita universal, como o seio no qual podem desenvolver-se todas as disposições originais da espécie humana”²¹⁹.

Essa consideração política do mundo é inseparável, portanto, de um certo desenvolvimento, no tempo, das “disposições originais da espécie humana”, o que nos leva a inferir a importância de pensarmos o mundo sob a ótica do futuro, isto é, de um tempo que virá.

²¹⁹ IHU, Oitava Proposição.

Assim, os problemas da metafísica especulativa deslocam-se para uma visão política do mundo, e esperam ser aí solucionados — em um tempo que se abre ao futuro.

Com essa nova perspectiva sobre o mundo, desfazem-se igualmente as antinomias dialéticas sobre a sua infinitude ou finitude, idéias estas que abordavam o tempo de forma meramente abstrata ou quantitativa, quer dizer, sem incluir em sua abordagem uma questão capital: o *sentido do tempo*, a sua *direção*. Do ponto de vista cosmopolita, Kant desloca o problema do tempo metafísico : este não é mais o objeto de uma visão especulativa sobre a duração metafísica do mundo, mas sim a duração interna deste — orgânica ao próprio desenvolvimento dos germes de uma racionalidade ao mesmo tempo moral e política. Eis a argumentação de Kant:

Descobre-se assim, creio, um fio condutor que pode servir não apenas para o esclarecimento do tão confuso jogo das coisas humanas ou para a arte de predição política das futuras mudanças estatais [...], mas que abre também (o que, com razão, não se pode esperar sem pressupor um plano da natureza) *uma perspectiva consoladora para o futuro*, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra será preenchida.²²⁰

Em favor dessa nossa aproximação entre “cosmos” e “polis” , e enfatizando, como Kant mesmo o faz, a origem jurídico-política , e grega, do problema (o qual voltaremos mais à frente), Arnaldo Borges , em seu *Origens da filosofia do direito*, observa que “ a palavra *cosmos* tem exatamente esta origem: o que era pertinente à vida da *polis* , vida em sociedade,

²²⁰ IHU, Nona Proposição. Grifo nosso.

passou a designar o próprio universo como um todo”²²¹. Em *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, mais precisamente em sua Nona Proposição, Kant evoca essa problemática grega como fundamento à sua “tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo”:

Pois, se partirmos da história grega, como aquela em que se conservam todas as outras histórias que lhe são anteriores ou contemporâneas; se perseguirmos sua influência sobre a formação e degeneração do corpo político do povo romano, que absorveu o Estado grego, e a influência dos romanos sobre os *bárbaros*, que por sua vez os destruíram, até os nossos dias; e se acrescentarmos *episodicamente* a história política de outros povos tal como seu conhecimento chegou pouco a pouco até nós justamente por meio destas nações esclarecidas — descobrimos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política em nossa parte do mundo.²²²

Vale ainda lembrar que a palavra “polis” possui dois sentidos. O primeiro deles é o mais usual : cidade. Há ainda um outro sentido, pouquíssimo explorado, porém mais rico. Numa segunda acepção, “polis” também significa “organização”. Tal sentido aparece, por exemplo, na palavra “própolis” (que significa “a favor da organização”, isto é, de uma coletividade de indivíduos unidos organicamente tendo em vista um fim comum). Acreditamos que esse último sentido de polis pode fornecer-nos importantes pistas para a compreensão do quanto o cosmopolitismo da razão é, fundamentalmente, a expressão de uma forma de organização ao mesmo tempo moral, política e jurídica — cujos principais atores são a humanidade e o Estado, e cujo palco é o mundo . Debruçado sobre esse tema, André Tosel

²²¹ Arnaldo Borges, *Origens da filosofia do direito*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, p. 29; tal aproximação é também esboçada por Françoise Proust, *Kant le ton de l’histoire*, p. 133.

²²² IHU, Nona Proposição.

afirma que essa “organização” nova é a “organização da liberdade pelo e no direito”.²²³ Queremos acrescentar a essa observação de Tosel mais uma outra: não devemos entender o mundo no sentido meramente geográfico ou físico, mas como um processo ou progressão da própria liberdade humana — progressão essa presumida pela razão, e que *deve ser* no entanto materializada em instituições e *realizada no tempo*, a partir de uma nova “organização da liberdade”.

Cabe portanto à razão buscar as pistas dessa progressão: não “no céu estrelado” ou “no mistério da Lei Moral dentro do coração humano”, conforme os termos da *Crítica da razão prática*, mas sim no palco do mundo (mesmo que este às vezes aparente ser apenas um teatro de vaidades, atrocidades e guerras). Não que a progressão seja um resultado dos acontecimentos empíricos do mundo, pois a razão da progressão, adverte-nos Kant, “tem um fio condutor *a priori*”²²⁴.

Sendo assim, acreditamos que a passagem da cosmologia ao cosmopolitismo da razão implica em duas conseqüências fundamentais: primeiro, a reafirmação do interesse prático, moral, sobre o interesse especulativo; segundo, a aproximação do interesse moral do campo dos “interesses” do Estado. De que forma esses dois interesses, aparentemente antagônicos, podem converter-se em um fim comum? Ou seja, de que forma o interesse político pode deixar de ser apenas um interesse pelo poder, como queria Maquiavel, para se transformar em palco para se vislumbrar a realização da liberdade humana? Tais perguntas, cujas respostas procuraremos dar a seguir, podem ser sintetizadas nessa outra: é possível que os fins da política possam convergir com os *fins* da razão? Mas, afinal, que fins são esses?

²²³ André Tosel, *Kant révolutionnaire* : Droit et politique. Paris :PUF, 1988, p.11; ver também: Simone Goyard-Fabre, *La philosophie du droit de Kant*. Paris: Vrin, 1996.

²²⁴ IHU, Nona Proposição.

2. Os fins da razão e a idéia de Cultura

A filosofia de Kant é inseparável de uma teoria dos fins supremos da razão humana. A relação da razão com esses fins constitui o *fio* condutor que atravessa toda a obra kantiana. É esse *fio* que nos deve servir, ao mesmo tempo, de guia e de hipótese. Esse problema suscita ainda um outro: de que maneira a razão se deixa *determinar* por esses fins?

A presente tese é, no seu aspecto mais geral, uma tentativa de responder àquela pergunta. Dois problemas estão aí implicados:

1° - os fins supremos *não estão numa relação de exterioridade com a razão*. Pois é a própria razão que deve perseguir os fins dos quais ela é a legítima portadora. Ao postular esses fins, a razão estabelece a si mesma como juiz ou crítica de si própria, instaurando dessa maneira a exigência de um método que não faça derivar esses fins da mera experiência ou de outras instâncias exteriores ou superiores à razão mesma. Cabe também a ela esconjurar as *ilusões* que ela própria, e somente ela, pode produzir (exatamente ao não delimitar criticamente a distinção entre aquilo que ela pode *pensar* e os objetos que ela pode *conhecer*). A razão torna-se juiz de seus próprios interesses, dessa forma servindo de mediadora na realização de si mesma;

2° - no entanto, a realização desses fins supõe um *meio*. Isto porque a relação da razão com esses fins não é uma mera relação lógica ou analítica. Ressalte-se que esse meio é, também, um resultado da realização dos fins da razão. A razão somente pode estabelecer a si própria como seu próprio fim com a condição de se desenvolver em um meio. Kant reconhece que esse meio possui resistências que obstaculizam aquele projeto racional. O que significa dizer que a

realização dos fins implica muitas vezes em desvios, em estratégias que, à primeira vista, nada teriam de racionais. O meio no qual a razão busca realizar seus fins designa-se *cultura*.

Vale lembrar que o termo “cultura”, tal como o empregamos, é um “conceito-emblema” do Iluminismo. Como se sabe, seu equivalente em alemão — *Kultur* — era freqüentemente empregado como sinônimo de *Aufklärung*²²⁵. Portanto, o termo *cultura* está na base do desenvolvimento dos fins da razão — *fins* estes exigidos pelos iluministas em geral e teorizados por Kant em particular.

Queremos ressaltar sobretudo a conotação *orgânica* que a idéia de cultura deixa entrever.²²⁶ De fato, a cultura implica em cultivo, isto é, no desenvolvimento de algo seguindo uma progressão rumo a um aperfeiçoamento. Supõe-se que as condições de tal progressão já estejam dadas desde o início, de forma *a priori*, faltando tão somente o *meio* para ela se realizar. O que implica em dizer que o cultivo, ou a cultura, *positiva o futuro* como fim a ser alcançado.

Estendendo tal idéia a Kant, podemos afirmar que o fundamento da cultura é o homem. Não obstante o fato de a teoria da cultura de Kant ser tributária do *Emílio ou Da educação*, de Rousseau, sua originalidade repousa no fato de que Kant positiva o conflito ou antagonismo como um dos fundamentos da cultura, aspecto este ausente em Rousseau. Kant

²²⁵ Cf. Norbert Elias, *Os alemães*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Cap. II: História da cultura e História política; ver também: Jean-Michel Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant*. Paris, P.U.F., 1993, p. 169.

²²⁶ Segundo Michael Landmann, “pelo seu conteúdo, o conceito de cultura remonta a uma comparação dos sofistas gregos: assim como na agricultura se deve reunir terreno bom, boa semente e um lavrador de competência, também no homem, ao lado das aptidões, é necessário o conhecimento e um educador que coloque o conhecimento na alma, como a semente no terreno. Em ligação com esta idéia, Cícero, criando linguisticamente o conceito de cultura, fala-nos de uma *cultura animi* (collere=cultivar, domesticar, tratar, afinar). [...] Relativamente a esta situação, significa um salto o uso da palavra tomada absolutamente, sem adjunção alguma, a conquista do conceito de uma cultura pura e simples que já não seja apenas cultura de algo. Este salto foi dado primeiramente na Alemanha na época de Herder”, “Filosofia da Cultura” in *A filosofia no século XX*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p.523.

concebe então a cultura como o processo de desenvolvimento do homem , fazendo sua “insociabilidade” natural servir à “sociabilidade” desejada .²²⁷

No §83 da *Crítica da faculdade do juízo* podemos ler Kant afirmar que “só a cultura pode ser o último fim, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano”. Daí a cultura ser um meio ao mesmo tempo orgânico, pedagógico, jurídico e político. De todos estes fatores, talvez seja o fator político o mais significativo da cultura. Com efeito, no contexto da *Aufklärung*, a cultura repousava, fundamentalmente, numa exigência: a de que o homem pudesse realizar e/ou desenvolver, na esfera pública (isto é , no âmbito de atuação do Estado) , a sua natureza racional , ou seja, a sua liberdade. É a busca da realização da liberdade na esfera do Estado que constitui a essência da cultura.

Norbert Elias nos chama a atenção para o fato de que o termo “cultura”, no século XVIII, remetia exatamente “a um processo de culturação”, aspecto este que foi esquecido posteriormente , sobretudo a partir da segunda metade do século XIX. Desse último período em diante, a cultura se tornou um valor estático, um produto ou “bem” da civilização. Todavia, no século XVIII a cultura era considerada como a própria civilização no seu processo de constituição de si mesma (1997, p. 119). Fato este que pressupunha, em seu seio, exigências de ordem política. A perda desse caráter dinâmico e transformador da cultura, em seu sentido humanístico, se deveu, em grande parte, à sua despolitização (concomitante à sua paulatina transformação em indústria: a indústria cultural).

²²⁷ Cf. Brigitte Geonget, Le concept kantien d’insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique: Kant entre Hobbes et Rousseau , *Revue Germanique Internationale - Kant: philosophie de l’histoire*, n°6/1996, Paris, P.U.F.

2.1. Cultura, sociabilidade e gosto

Embora essas observações sobre o século XVIII se apliquem indistintamente ao continente europeu, é na Alemanha, devido à sua particularidade histórica, que a implicação entre política e cultura se fez de forma mais acentuada. É verdade que a *intelligentsia* da classe média alemã nutria, tanto quanto as classes médias francesa e britânica, essa mesma percepção da cultura como desenvolvimento da humanidade. Porém, mais do que na França ou na Inglaterra, na Alemanha a cultura se constituía como uma reserva humanística literário-política, dentro da qual a classe média alemã se alimentava com o que a humanidade havia produzido de mais precioso na área da ciência, da poesia ou filosofia. Assim ela podia experimentar, em seus espaços de vida privada, a constatação de um progresso moral da humanidade — progresso este que os alemães viviam somente através do cultivo de sua humanidade, ou seja, através da cultura. Já que, do ponto de vista da política em seu sentido histórico, as elites da classe média alemã nutriam o sentimento de que “os assuntos do Estado representavam a área de sua humilhação e da falta de liberdade” (ELIAS, 1997, p. 122) — embora essa situação tenha começado a mudar com Frederico II, rei da Prússia (terra de Kant), a partir de 1740. Inclusive, Frederico II, além de se expressar comumente em francês, era admirador confesso de Voltaire.

O fato é que os alemães separavam com nitidez “história da cultura” e “história da política”. Abordava-se a esta última de um ponto de vista exclusivamente factual. Ela encerrava apenas a vida e os atos dos príncipes absolutistas. Era o plano da intolerância e do terror das guerras (sobretudo a calamitosa Guerra dos Trinta Anos, cujas conseqüências ainda se faziam sentir durante o século XVIII), sombra feita sobre a grandeza da alma humana, escondendo-a. A “história da cultura”, ao contrário, representava o edifício humanista à margem

do poder constituído. Nela reinava a reserva imperecível do humanismo clássico, que alimentava o espírito e gosto do burguês alemão, e o consolava de sua realidade política imediata. A cultura fornecia as condições subjetivas para se pensar o desenvolvimento de uma história ao mesmo tempo estética e moral, a par da história efetiva (ELIAS, 1997, p.122).

Foi sobre esse fundo histórico-político que Kant escreveu e pensou. E nem tudo o que ele pensou encontrou o caminho da escrita, mesmo epistolar. Há certos problemas que ele suscita em *espírito*, para assim apenas esboçá-los na *letra* de suas obras. Permitimo-nos supor que seu principal projeto filosófico seria, antes de morrer, dar à luz uma nova *Crítica*, que teria como principal objetivo unir as duas histórias, a da cultura e a da política²²⁸, fazendo esta última se submeter àquela. Pois um “acontecimento recente” o levava a crer nessa possibilidade: a Revolução Francesa. Cabe-nos, portanto, prosseguir no esboço dessa virtual “quarta *Crítica*”, construindo-a a partir do mapeamento de seus problemas.

Voltando agora à Alemanha do século XVIII. Era em nome da política, em seu sentido humanista, clássico, que a *intelligentsia* alemã opunha a *Kultur* (ou *Zivilisation*) à política das cortes absolutistas. Nesse sentido, o desenvolvimento da *sociabilidade*, ou seja, de um “espaço público” da comunicabilidade²²⁹, no qual os assuntos do Estado pudessem ser abordados com *publicidade* (contra toda forma de obscurantismo, portanto), o desenvolvimento desse espaço é inseparável do pleno exercício de um juízo singular: aquele que se revela através do *gosto*. Deve-se lembrar que não coube aos alemães a exclusividade sobre essa matéria. De fato, durante a primeira metade do século XVIII, a estética francesa dominava a cena alemã.

²²⁸ Esta é também, mas de uma perspectiva um pouco diferente da que apresentamos, a suposição de Françoise Proust, *Kant le ton de l'histoire*. Paris: Payot, 1991, p. 34 e seguintes.

²²⁹ Pode-se ver também o desenvolvimento desse tema em Habermas: *Mudança estrutural da esfera pública*, sobretudo o §13: “Publicidade como princípio de mediação entre política e moral (Kant)”, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

Nomes como Boileau, Du Bois e Batteux exerceram uma profunda influência na então racionalista filosofia alemã, dominada sobretudo por Wolff, que praticamente ignorou a estética como reflexão filosófica. Pouco a pouco, e, curiosamente, pelas mãos dos próprios wolffianos, a estética torna-se questão obrigatória nos círculos bem pensantes da Alemanha. Como observa a esse respeito Giorgio Tonelli, “a estética se converte em uma ciência ‘da moda’ por volta de metade do século [XVIII]”²³⁰. O crescimento da estética é proporcional ao retraimento do divino: a positivação das sensações como estofos de uma inteligência em germe, humana e terrena — eis o contraponto à “morte de Deus”.

Sucedendo a influência francesa, ganha força na Alemanha, a partir de meados do século XVIII, a reflexão estética dos filósofos britânicos. Politicamente, inclusive, a nova influência se mostrava menos conservadora do que a francesa (TONELLI, 1977, p.140). Todavia, e como não poderia ser diferente, o espírito empirista dos britânicos também se fazia presente em sua concepção sobre o gosto. Os filósofos britânicos Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Burke desenvolveram uma teoria do gosto calcada sobretudo numa *descrição* do juízo estético. Não obstante essa presença britânica, algo de profundamente original começava a nascer entre os alemães, em reação aos britânicos.

A grande inovação introduzida pela filosofia estética alemã, começando com o wolffiano Alexander G. Baumgarten e culminando com a “Analítica do Belo” da *Crítica da faculdade do juízo*, foi desfazer o vínculo entre o gosto e o interesse empírico no agradável. Abordando o gosto de um ponto de vista exclusivamente “analítico”, Kant por exemplo pretendeu definir o gosto de forma a torná-lo independente de fatores empíricos, no que se

²³⁰ Giorgio Tonelli, O auge da estética, in *La filosofia alemana de Leibniz a Hegel*, sob a direção de Yvon Beleva, Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1977, p. 140; cf. também: Esthétique – histoire d’un transfert franco-allemand, *Revue de métaphysique et morale*, Avril-Juin 2002- n° 2, Paris: PUF.

opunha frontalmente ao empirismo britânico²³¹. Para Kant, existem condições *a priori* que, independentemente dos interesses meramente empíricos ou psicológicos, condicionam o juízo de gosto. O mais paradoxal da proposta kantiana foi exatamente pretender fundamentar o gosto de forma *a priori*, isto é, de maneira necessária e universal — embora subjetiva. Mas de que subjetividade se trata? Segundo Kant,

Em todos os juízos pelos quais declaramos algo belo não permitimos a ninguém ser de outra opinião, sem com isso fundarmos nosso juízo sobre conceitos, mas somente sobre nosso sentimento; o qual, pois, colocamos a fundamento, não como sentimento privado, mas como um *sentimento comunitário* <*gemeinschaftliches*>. Ora, este sentido comum não pode, para esse fim, ser fundado sobre a experiência.²³²

Todavia, acreditamos que, não obstante a herança recebida, os alemães trouxeram para esse campo um elemento novo, propriamente “gótico”. Se é verdade, como observou Luc Ferry²³³, que a constituição do gosto remete necessariamente à subjetividade posta em cena por Descartes, a imagem da subjetividade trazida pelos alemães valoriza, por sua vez, um elemento estranho ao universo cartesiano: a abertura ao *fora*. Tal característica realça exatamente uma subjetividade que se constrói não a partir de si, mas por intermédio de um *afetar-se* (*Afekt*), num “impulso para o infinito”, como diz belamente Worringer.²³⁴

²³¹ Cf. Marc Jimenez, *O que é estética?*. São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2000. Primeira Parte, Cap. IV: A autonomia do juízo do gosto segundo Kant.

²³² CFJ, §22 : “A necessidade do assentimento universal, que é pensada em um juízo de gosto, é uma necessidade subjetiva, que sob a pressuposição de um sentido comum é representada como objetiva”. O grifo da citação é nosso.

²³³ Cf. Luc Ferry, *Homo aestheticus- A invenção do Gosto na Era Democrática*. São Paulo: Editora Ensaio, 1994, sobretudo o Capítulo I: A revolução do gosto.

²³⁴ Wilhelm Worringer, *A arte gótica*, Capítulo IX : “Caráter transcendental do mundo de expressão gótica”. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 69; em defesa de nossa interpretação, podemos lembrar que o termo alemão *Aufklärung* guarda

Em artigo intitulado *Do gosto como uma espécie de sensus communis*, ou *sobre as condições da comunicação estética*, Jens Kulenkampff²³⁵ nos fornece alguns subsídios úteis para destrincharmos um pouco mais o problema que nos ocupa. No referido artigo, o autor nos chama a atenção para o fato de que

Kant não pensa (como talvez poderíamos estar inclinados a supor), ao usar a palavra “espécie” [...], em expressões como ‘parecido com’ ou ‘por assim dizer’, mas que ele pensa realmente em “espécie” no sentido de ‘species’. Assim o título [do §40 da *Crítica da faculdade do juízo*, intitulado “Do gosto como uma espécie de *sensus communis*”] não afirma: o gosto é por assim dizer ou algo parecido com um *sensus communis*, mas: o gosto é uma ‘species’ de *sensus communis*. (1992,p.65).

Com isso, Kulenkampff sustenta que o gosto é uma *forma* (‘species’) do senso comum ou comunitário (logo, o gosto não seria exatamente uma “faculdade”). De tal modo que este último o transcende em certa medida, por possuir uma maior abrangência. Mas é no gosto que algo de essencial do senso comunitário se mostra: seu fundo “moral-prático”(KULENKAMPPF, 1992, p. 66). Segundo ainda o autor, devemos entender o sentido comum de duas maneiras: primeiramente, como comunidade *a priori*, subjetiva, das faculdades do sujeito. Porém, e esta é a segunda concepção, o sentido comum ou comunitário também se refere às relações *intersubjetivas*, pois “o nosso uso dos juízos de gosto é destarte como se

uma íntima relação com a idéia de “luz transcendental”. Mas é claro que não existe luz sem sombra: nesse sentido, a sombra deixada pela razão de Kant é a imaginação de Hördelin.

²³⁵ In *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant*, coordenação de Valério Rohden, Porto Alegre, Ed. Da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA,1992; ver também: Ângelo V. Cenci, Juízo de gosto e *sensus communis*: a questão da intersubjetividade na terceira Crítica de Kant. In *Temas sobre Kant – metafísica, estética e filosofia política*.Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 109.

quiséssemos comunicar algo universalmente, quer dizer, um estado de coisas público e objetivo” (1992, p. 70). Em seguida, o autor pondera:

Não forçamos o pensamento de Kant, se atribuímos a ele a tese de que comunicação seria o intercâmbio de opiniões (a comunicação estética seria, portanto, o intercâmbio de juízos estéticos) e de que a comunicação universal seria o discurso, em princípio verificável por todos, sobre estados de coisas universalmente acessíveis. (1992, p. 70).

Tratando dessa mesma questão envolvendo a terceira *Crítica*, Françoise Proust porém a aprofunda ainda mais, e detecta aí o problema que serve de pano de fundo à nossa argumentação sobre o gosto, a cultura, a sociabilidade e a política. Diz Françoise:

A terceira *Crítica* vê de fato a conquista por Kant de uma nova idéia: aquela da *liberdade prática política*. A segunda *Crítica* havia arrumado a liberdade, descoberta pela primeira *Crítica* como seu horizonte, à moralidade, à prática moral. Cabia à terceira *Crítica* franquear a liberdade de sua tutela ética, para pensar uma liberdade pura, tal com ela se revelava nas épocas da experiência republicanas, e tal como ela manifesta a capacidade política fundamental: o gosto. (1991, p. 18)²³⁶.

Portanto, acreditamos que o espaço da *Kultur* é inseparável desse fundo político no qual a liberdade é cultivada. Pois, conforme observa Françoise Proust, “em estética como em política, tudo se decidiria pela partilha de gostos”. E acrescenta:

²³⁶ Acreditamos ser esse também o pano de fundo que, em Thomas Paine por exemplo, fez do *senso comum* o paradigma das revoluções modernas, sobretudo a Americana. Cf. o clássico de Paine de 1776: *O senso comum*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

O gosto seria político porque ele faz com que se comuniquem as liberdades (dos julgamentos ou dos sentimentos livres e flutuantes), porque, diferentemente da liberdade ética que deve responder ela mesma diante da lei, a liberdade estética é comum, é partilhada e comunicada, seu verdadeiro nome seria *sensus communis*.(1991, p. 19).²³⁷

Claro está então que a subjetividade cultivada pela cultura é uma subjetividade que se desenvolve em um espaço *intersubjetivo* comum, território de uma liberdade que é exercida ao ser partilhada intersubjetivamente. Nesse sentido, pode-se encontrar o esboço dessa questão no texto de Kant de 1783 intitulado *Resposta à pergunta: que é o “Iluminismo”?*²³⁸. Aqui, Kant vê no uso público da razão o meio para o homem sair de sua *menoridade* e entrar na *maioridade*. A condição dessa *maioridade* é o pleno exercício da crítica, desvencilhado de toda tutela (política e religiosa)²³⁹ — ou seja, a liberdade.

Em resumo, o gosto é um ponto onde se tangenciam coordenadas religiosas, morais, políticas, pragmáticas e estéticas. Nada mais claro do que a passagem da *Antropologia* (1798), que parece retomar o texto de 1783 citado há pouco, onde Kant afirma que o *gosto*

É pois uma faculdade de apresentar um julgamento *de dimensão social*[...]; pois o *liame social* entretido com os outros homens supõe a liberdade.²⁴⁰

²³⁷ Sobre o *gosto*, a *comunicação* e a *intersubjetividade*: Philonenko, *L’Oeuvre de Kant*. Paris: Vrin, 1997. Tome Second, p. 179 e seguintes.

²³⁸ Cf. *Resposta à pergunta: que é o “Iluminismo”?*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974, p. 100.

²³⁹ Esses temas serão retomados em *O conflito das faculdades*, conforme veremos no próximo Capítulo.

²⁴⁰ *Antropologia*, §67, grifos do autor.

Acreditamos que o cultivo dessa (inter)subjetividade é solidário ao desenvolvimento de uma questão que trabalhamos no começo do Primeiro Capítulo, e que envolvia uma certa disposição humana à metafísica, disposição esta que Kant denominou de *metaphysica naturalis*. Ora, se cruzarmos essa constatação de uma disposição natural do homem à metafísica, presente na primeira *Crítica*, com a Primeira Proposição da *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, veremos confirmadas as hipóteses que sustentam, até aqui, a nossa argumentação. A Primeira Proposição diz: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim”.

Com essas palavras, Kant não se refere apenas às disposições anatômicas de um indivíduo biológico, seja este indivíduo o homem ou qualquer outro ser vivo encontrado na natureza. Pois dentre essas disposições naturais se encontra também aquela que é exclusiva do ser humano: o uso de sua razão. Nesse sentido, há germes de racionalidade que esperam para se desenvolver. Todavia, o pleno desenvolvimento da razão transcende ao homem tomado isoladamente, mesmo enquanto indivíduo ou personalidade moral. O desenvolvimento pleno da razão se dá através de seu exercício, de seu uso. Isto pode ocorrer somente no seio da humanidade, na relação intersubjetiva dos sujeitos, onde a razão possa ser cultivada. Enfim, esse cultivo deve acontecer no seio do tempo, numa *duração* intrínseca ao próprio cultivo, isto é, na história. Isso parece ser confirmado na Segunda Proposição:

No homem (única criatura racional sobre a Terra) aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo.

Kant explica da seguinte forma essa Segunda Proposição :

Numa criatura, a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece nenhum limite para seus projetos. Ela não atua apenas de maneira instintiva mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos poucos, de um grau de inteligência a outro.

Portanto, o problema do gosto deixa entrever uma relação de afinidade entre a sensibilidade e a própria razão, relação esta na qual a sensibilidade, educada pela prática da partilha da liberdade, serve a um fim irreduzível às exigências meramente pragmáticas ou circunstanciais. É o que parece sustentar igualmente Jean-Michel Muglioni em sua análise desse tema, ao afirmar que

O sentido da civilização e da sociabilidade não pode ser plenamente compreendido senão através de uma harmonia na qual a sensibilidade, ao entrar em acordo consigo mesma, entra em acordo com a razão.²⁴¹

Ora, esse acordo somente pode ser realizado se pensarmos na possibilidade de a liberdade, através da sensibilidade, realizar-se²⁴². Mostrando que esse problema se vincula diretamente a uma espécie de passagem da metafísica ao ato, à ação, Muglioni complementa sua argumentação dizendo que

²⁴¹ Jean-Michel Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant- qu'est-ce que l'homme?*. Paris : PUF, 1993, p.216.

²⁴² Cf. Michel Meyer, *O filósofo e as paixões: esboço de uma história da natureza humana*. Porto:Edições Asa, 1994. Cap. 6: Os espelhos da sensibilidade: a moral, a estética e a história.

A afinidade do gosto e da moralidade significa que o acordo dos homens pelo sentimento não é apenas uma unanimidade contingente ligada à convivência social. A crítica do gosto, descobrindo essa afinidade, [...] mostra que o vínculo humano é metafísico e não sociológico.(1993, p. 216).

Daqui podemos extrair pelo menos três conseqüências fundamentais, as quais nos fornecerão elementos esclarecedores para que melhor delineemos o objeto de nossa tese:

1º- se o impulso à metafísica está fundamentado em uma *metaphysica naturalis*, como disposição natural intrínseca à natureza humana, tal disposição parece ser, conforme vimos, a expressão de uma liberdade em germe, como aspiração constituinte do desejo humano;

2º- o pleno desenvolvimento dessa liberdade em germe requer um meio, no qual os homens possam realizar sua humanidade, isto é, sua própria racionalidade. “O homem tem uma inclinação para *associar-se* porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais”, argumenta Kant na Quarta Proposição;

3º- portanto, enquanto “disposição natural”, a metafísica deve encontrar na história, isto é, no tempo, as condições para a sua *realização*. Pois a realização da metafísica é, essencialmente, a realização da própria liberdade humana — não de um ponto de vista “cosmológico”, mas sim de uma perspectiva *cosmopolita*. Ou seja, o pleno desenvolvimento do homem requer condições políticas, que dizem respeito não apenas a um Estado tomado isoladamente, mas à Terra inteira e a todos os Estados (voltaremos a essa questão mais à frente). Conforme observa ainda Bertrand Vergely a esse respeito, “Kant criticou a metafísica não para a destruir, mas para a pôr em movimento sob a forma de cultura”²⁴³.

²⁴³ Bertrand Vergely, *Kant ou l'invention de la liberté*. Paris:Éditions Milan, 2001, p. 29.

Contudo, não devemos perder de vista uma questão fundamental: deve haver um fio condutor *a priori* para a realização, na história, das disposições naturais do homem. Dizer que existe um fio condutor significa afirmar que deve haver um *princípio regulador* para tal realização, ou seja, deve existir uma *idéia* de tal realização. Tal é, ao nosso ver, a idéia de *duratio noumenon*.

3. Kant e o pensamento sobre a história: *conjectura* e *projeto*

Em Kant, a origem da cultura se confunde com o início da própria história humana. A cultura e a história têm um sentido linear: elas progridem de um ponto denominado *passado* que, por ser o marco zero da cultura, geralmente é o objeto de uma *conjectura*, desenvolvem-se em um meio *presente*, no qual lutas e conflitos não deixam entrever diretamente a persecução da liberdade e da racionalidade como fundo das ações humanas e dos Estados, e, talvez por isso mesmo, o fim da cultura e da história, o *futuro*, somente pode ser objeto de um *projeto*²⁴⁴. Este último não tem por objeto a mesma dimensão do tempo que a *conjectura*, mas é através do *projeto* (que se dirige ao futuro) que a *conjectura* (que focaliza o passado) ganha seu sentido de ponto inicial de um progresso cujo termo final compreende o desenvolvimento da natureza racional do homem dada essencialmente de forma não histórica (isto é, metafísica) mas que, para realizar-se, necessita da história, ou melhor, *torna-se história*.

²⁴⁴ Cf Kant, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*; e *Projet de paix perpétuelle*. Para a primeira obra, as referências que faremos serão extraídas de: Kant, *La philosophie de l'histoire* – opuscles. Paris: Denoël/Gontier, 1976. Esta obra reúne os principais textos de filosofia da história de Kant. Para o *Projeto: Projet de paix perpétuelle*. Paris: Vrin, 1970.

Tilo Schabert, em artigo intitulado *Modernidade e história*²⁴⁵, mostra a íntima relação entre a idéia de *projeto* e a concepção de “modernidade”. Nesse sentido, a origem da idéia de *projeto* é imanente à própria modernidade. Segundo o autor, deve-se buscar em Francis Bacon o primeiro esboço da idéia de *projeto*. Quis Bacon, com sua idéia de *projeto*, argumenta Schabert, instituir uma “história do futuro” (da qual Padre Antônio Vieira também apresenta sua versão) :

Em seu *Novum Organum* (1620), tecendo considerações a respeito dos conceitos cristãos do reino de Deus (*regnum Dei*), ele [Bacon] esboça o “projeto” de um mundo moderno procedente da conquista e do domínio da natureza pelo homem, que verá o advento do reino do homem (*regnum hominis*). (1984, P.51).

È inegável o eco dessas questões no pensamento de Kant sobre a história. Ao nos referirmos à *conjectura* e *projeto*, valemo-nos de dois conceitos fundamentais da filosofia da história de Kant; conceitos estes que intitulam, como se sabe, duas obras do filósofo: *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, de 1786; e *Projet de paix perpétuelle*, de 1795²⁴⁶. No início das *Conjecturas*, Kant adverte o leitor para o fato de que as conjecturas não podem escapar de ser “um exercício concedido à imaginação acompanhada da razão”²⁴⁷. Com

²⁴⁵ Tilo Schabert, *Modernidade e História*, *Diógenes*, n° 7, Editora da Universidade de Brasília, 1984, pp. 45-58. Em acréscimo, lembramos que a idéia de “projeto” também se constituiu num gênero muito freqüentado nos séculos XVII e XVIII, e que tinha por conteúdo teorizações acerca de projetos utópicos de como estabelecer e garantir a paz entre os Estados europeus. Nomes como Maximilien de Sully, Emeric Crucé, William Penn, Jeremy Bentham e Rousseau contribuíram com tais teorizações para pôr fim às guerras. Sobre esse tema, ver: Eduardo Rabossi, “Kant y las condiciones de posibilidad de la sociedad cosmopolita”, in *Kant e a instituição da paz*, coordenação de Valério Rohden. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.

²⁴⁶ Citamos essas obras em francês porque nos referimos basicamente às edições publicadas nessa língua.

²⁴⁷ Kant, *Conjectures*, p.111. A esse respeito, Crampe-Casnabet observa: “Kant segue, nesse ponto, o método exposto por J. -J. Rousseau no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (fim da primeira parte): na ausência de documentos, na ausência da história, só podemos fazer conjecturas. Estas são do

essa afirmação Kant nos mostra que a conjectura é um tipo de reflexão sobre o qual a razão guarda um certo interesse, conforme veremos. Já o *Projeto* complementa as *Conjecturas*, e ambos se referem a duas dimensões do tempo histórico extremamente difíceis de serem reduzidos a uma análise factual, a saber: a *origem* e o *fim*, o *passado* e o *futuro* — da cultura e da história.

Mas eis então o paradoxo: o sentido da história inaugura-se em um ponto não histórico, abordável tão somente por intermédio de uma *conjectura*, e o termo final da história funda-se no *projeto* que apenas aponta, pois não pode apreendê-lo conceitualmente, para um fim que o presente histórico somente de maneira oblíqua, indireta, deixa entrever.

Acrescentemos que há ainda um ponto relevante que distingue a *conjectura* do *projeto*: o exercício da conjectura, em Kant, lança mão de uma especulação que toma por base os dados da antropologia histórica e das teorias biológicas conhecidas à época do filósofo, comparando tais referências com o texto da Bíblia. Portanto, a *conjectura*, segundo Kant, é um uso legítimo da especulação devido ao objeto que se quer abordar. Nesse campo houve também um “Swedenborg”: Herder, cuja imaginação obscura, segundo Kant, gerou uma *Weltanschauung* refratária ao pensamento de um progresso da humanidade²⁴⁸.

Em Kant, a *conjectura* procura demonstrar um fato fundamental: em se tratando da espécie humana, a natureza mostra-se insuficiente para, apenas a partir de sua imanência, explicar a constituição humana, mesmo nos seus aspectos biológicos (isto é, em aspectos que não ferem as próprias leis da natureza). Por isso, o “texto da natureza” é *como se*

campo da filosofia, que supre racionalmente a ausência de fatos reais”, *Kant – uma revolução filosófica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 105, nota 1; ver também: Alexis Philonenko, *La Théorie kantienne de l’histoire*. Paris: Vrin, 1998. Chapitre V: L’aube de l’humanité.

²⁴⁸ Sobre a contenda Kant-Herder: Philonenko, op. cit., Chapitre IV: Kant et Herder – une polémique.

fosse uma tradução de um outro texto — cujos caracteres veiculam um outro mundo: um mundo Suprasensível (o *regnum Dei* , de Bacon). Assim, a conjectura se legitima ao usar a transcendência (o Texto Bíblico) como critério para especular sobre as produções da imanência (o texto da natureza), fazendo daquela uma leitura *esclarecida* .

Da mesma maneira que a *conjectura* , o *projeto* também é uma especulação. Ou seja, elas resultam não da síntese de elementos experimentais ou teóricos, mas da afirmação de determinadas *teses*²⁴⁹. Enquanto especulações ,a *conjectura* e o *projeto* são formas pelas quais o pensamento se *desterritorializa* em relação ao campo dos fenômenos, para assim se *reterritorializar*²⁵⁰ numa prática discursiva distinta da filosofia (a antropologia e a exegese bíblica para a *conjectura*; o direito para o *projeto*) , mas que pode servir aos seus fins (fins estes que não podem ser expressos através dos conceitos do entendimento).

Diferentemente da *conjectura*, o *projeto* tem como objeto, conforme já adiantamos, o futuro. E o campo que lhe serve de apoio para a especulação não é apenas a natureza biológica e o texto da Bíblia²⁵¹, mas também o direito e a política. Eis então que a reflexão sobre a cultura se inicia por uma *conjectura* sobre o início da espécie humana e se conclui por um *projeto* no qual a realização dos fins supremos da razão humana é também o fim da própria cultura: a elaboração de uma *constituição civil* perfeita.²⁵²

²⁴⁹ Cf. Primeiro Capítulo, item 4.1 : “O Eu, o desejo , a imortalidade e a *duratio*”.

²⁵⁰ Sobre os conceitos de “desterritorialização” e “reterritorialização”, tal como os empregamos aqui, ver: Gilles Deleuze e Félix Guattari, *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro :Editora 34, p. 90 e seguintes.

²⁵¹ Conforme veremos no próximo Capítulo, Kant também emprega elementos biológicos e religiosos para especular sobre o futuro, mas sempre mediados pelo direito.

²⁵² A *constituição civil* perfeita seria a expressão, no plano político, de um sistema perfeito mais amplo, cujo criador é a *Providência*. Abordaremos parte desse problema ainda neste Capítulo.

Nesse sentido, o primeiro esboço do *projeto* já se encontrava feito onze anos antes, em 1784, ano de publicação de *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. De maneira sugestiva, A. Philonenko se refere ao futuro tematizado nesta última obra como sendo um *futuro transcendental*²⁵³. Na Quarta Proposição do texto de 1784, que citamos há pouco, após considerar que à inclinação natural do homem a *associar-se* (a qual já mencionamos) corresponde uma tendência igualmente forte a *isolar-se*, Kant afirma que, não obstante esse conflito,

Esta oposição é que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção, pela ânsia de dominação ou pela cobiça, a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode *prescindir*. Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí se desenvolvem aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se, a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*.

É curioso notar que os conflitos intrínsecos à cultura reproduzem, em um outro nível, os conflitos constituintes da metafísica, tal como Kant os expõe em sua *Dialética Transcendental*. Do ponto de vista especulativo, porém, é impossível unir as partes que se opõem no conflito antinômico. Quando se trata da cultura, ao contrário, o conflito entre o *impulso a associar-se* e a *propensão a isolar-se*, o *dedicar-se ao trabalho* e a *inclinação à preguiça*, enfim, o *pendor à sociabilidade* e *disposição à insociabilidade*, todos esses fatores constituem

²⁵³ Philonenko também argumenta que as “conjecturas” de Kant tematizam um “passado transcendental”: *La théorie kantienne de l’histoire*, p.147. Voltaremos a esse “passado e futuro transcendentais” no Quarto Capítulo.

uma espécie de dialética da cultura, uma *dialética do esclarecimento*, que se unem para , dinamicamente , deixar entrever um “todo moral” , cujo resultado é a *realização*, em última análise ,da própria metafísica (como *metaphysica naturalis*).

O segundo esboço do *projeto* nos remete a 1790, ano de publicação da *Crítica da faculdade do juízo*. No §83 dessa obra, pode-se ler Kant afirmar que

A condição formal , sob a qual somente a natureza pode alcançar esta sua intenção última [o desenvolvimento moral da humanidade], é aquela constituição na relação dos homens entre si , onde ao prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama *sociedade civil*, pois somente nela pode ter lugar o maior desenvolvimento das disposições naturais.

E dentro desse *projeto de construção* de um *todo*, no qual possam ser desenvolvidas as “disposições naturais” , Kant acentua particularmente uma das condições, que estamos aqui priorizando: “um *todo cosmopolita*”²⁵⁴.

3.1. Indivíduo, Estado, política

Em Kant, a noção de cultura, e de progresso humano portanto, é inseparável desses dois extremos (só atingidos por uma especulação que tem na imaginação um importante “motor”) : o passado sobre o qual se *conjectura* e o futuro, objeto de um *projeto*. Trata-se então

²⁵⁴ CFJ, §83.

de uma linha na qual as duas extremidades, passado e futuro, só se deixam apreender especulativamente, mediante a colocação de *teses* — o *focus imaginarius*.²⁵⁵

Tais questões nos remetem a alguns problemas que desenvolvemos no Segundo Capítulo, nos quais contrapúnhamos as imagens pagãs e cristã do tempo. Esse pano de fundo histórico pode fornecer-nos elementos explicativos para compreensão das *teses* de Kant acerca da cultura, do progresso, da política e da história. Aliás, como bem observou Paule Lerou em artigo intitulado *A figuração de Deus e dos Santos na época revolucionária*, se é verdade que existiu um cristianismo ligado ao poder dos príncipes absolutistas, também se pode constatar, por outro lado, a presença de um cristianismo invocador de um “Deus justiceiro”, animador de um pensamento que, durante o século XVIII, inspirou o coração dos partidários da revolução.²⁵⁶

Em contraposição à imagem cíclica do *eterno retorno* dos antigos, onde tudo o que acontece tende a se repetir indefinidamente, o pensamento histórico de Kant continua a tradição agostiniana : aqui, o círculo do tempo se rompe, tornando-se linha reta. Conforme fizemos observar no Segundo Capítulo, o *marco zero* da linha é um acontecimento que só foi produzido uma vez : o nascimento de Cristo. E o ponto final da linha é o retorno do Salvador, que também só se repetirá uma vez. De modo que o transcorrer da linha tem seu sentido determinado por esses pontos *extremos sobrenaturais* que remetem ao Eterno — ao modo como

²⁵⁵ Sobre a idéia de *focus imaginarius*, ver nota 143 do Primeiro Capítulo.

²⁵⁶ Paule Lerou, *La figuration de Dieu et des Saints à l'époque révolutionnaire. Cultura -História e Filosofia* :Centro de História da Cultura. Lisboa, volume VII, 1993; cf. também: Albert Soboul, *La Révolution française*. Paris:Gallimard, 1982, p. 62 e seguintes. É interessante notar o eco desse problema em Fichte, com sua distinção entre a “igreja visível”, histórica, e a “igreja invisível”, como “objeto do pensamento” :*Considérations sur la révolution française*. Paris: Payot, 1974, cap. VI: De l'église, par rapport au droit de révolution, p. 230; ver também:Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Editora Tecnos, 1988, p.356 e seguintes; uma boa apresentação do problema também pode ser encontrada em : Claude Langlois, “Les catholiques et la Révolutions” in *La Droite depuis 1789*, Paris, Seuil, 1995; consultar também o clássico de Jules Michelet: *História da Revolução Francesa*. São Paulo:Companhia das Letras, 1989. Livro Dois, Capítulo V: O clero. A nova Fé; e Heinrich Rommen, *El Estado en el pensamiento catolico*. Madrid: Biblioteca de cuestiones actuales, 1956. Parte Segunda: La filosofía del Estado.

Ele se encarnou, vestindo-se de carne e sangue, e à maneira como Ele retornará, no fim dos tempos, para assim julgar os homens.²⁵⁷ Kant procede a uma racionalização (moral) desses extremos, para aí ver, por intermédio da ação da *providência*, a possibilidade não apenas de *acesso* ao suprasensível, como também de sua *realização* no tempo. Ainda voltaremos, neste capítulo e no próximo, a essas implicações entre religião e história em Kant. Por ora, gostaríamos de desenvolver um outro aspecto do cosmopolitismo de Kant.

Conforme tentamos mostrar, o peso da cultura e da história, em Kant, repousa fundamentalmente sobre o futuro. Foi exatamente para investigar o problema do futuro que empreendemos, no Primeiro Capítulo, a análise da primeira *Crítica*. Mostramos o quanto essa dimensão do tempo dificilmente se deixava reduzir sob mecanismos das sínteses do conhecimento, posto que o futuro também configurava um certo *interesse prático* da razão sobre o tempo. Nesse sentido, mais do que na síntese ou no esquema, é na atividade da razão de pôr *teses* que o futuro revelaria sua destinação moral. E é esse o sentido da *duratio noumenon* como uma tese racional, inteligível, acerca do tempo (conforme já veremos).

Todavia, a postulação dessa *tese* requer, para a sua realização, o recurso a elementos distintos da mera determinação formal da moral. Daí a cultura pressupor uma organização jurídica e política como base. Contudo, o fundamento da cultura, em Kant, é a liberdade humana. Devemos entender a liberdade em dois sentidos, como muito bem observou Ferdinand Alquié em seu belíssimo prefácio à *Crítica da razão prática*. Primeiramente, e do ponto de vista estritamente formal, a liberdade se define pela subordinação da vontade à lei moral; em segundo lugar, a liberdade também significa, em Kant, “uma espontaneidade

²⁵⁷ No texto de 1794 intitulado *O fim de todas as coisas*, que será objeto do Quarto Capítulo, Kant mostra a íntima relação entre o “sistema do julgamento” (empregamos aqui uma expressão de Artaud) e o tempo. E o julgamento dos julgamentos, tematizado exatamente no Julgamento Final bíblico, ocorre quando o próprio tempo é julgado, tomado como réu — em nome de uma *duratio* não sensível.

absoluta que pode ser usada *para o bem ou para o mal*²⁵⁸, e este é o sentido que estamos particularmente explorando em nossa argumentação sobre a cultura e o cosmopolitismo da razão.

Desse modo, previamente à política e à ordem jurídica–estatal, existe a ordem moral *a priori* (não histórica). Isso é claro. Argumentamos no sentido de afirmar que esta ordem moral não esgota aquela “espontaneidade absoluta” apontada por Alquié, já que esta última deve manifestar-se não somente na ação moral. E é esta “espontaneidade absoluta”, posta em prática inclusive no gosto, que deve ser pensada como fundamento primeiro das especulações sobre a cultura. Enfim, antes da política e do direito está a metafísica (não como metafísica teórica, mas sim como *metaphysica naturalis*, espontânea) — e cabe àqueles servirem de *meio* para a realização desta.

O que significa dizer que a cultura se estabelece entre o plano individual da razão moral, ligado ao indivíduo, e o plano político da razão do Estado, vinculado ao poder soberano. A cultura, podemos afirmar, visa estabelecer as condições externas para o desenvolvimento da natureza interna e livre do indivíduo humano. Para tal, é necessário que o Estado seja inserido numa ordem política fundada na lei humana, fruto da autonomia do indivíduo: uma *ordem cosmopolita*.

Enquanto ser de cultura, o homem não pode ser pensado separadamente das disposições naturais ou sensíveis que o determinam seja antropologicamente, pragmaticamente ou politicamente enquanto cidadão cosmopolita. E mais ainda: todas essas determinações culturais têm na História o território de suas efetivações.

²⁵⁸ O prefácio de Alquié consta na edição da PUF da segunda *Crítica*, p.XX. Grifo nosso.

Ora, esse conjunto de questões nos remete ao paradigma grego da política. Aliás, é justo perguntar se existe algum outro paradigma da política a não ser o grego²⁵⁹. De fato, há Maquiavel...ou então Marquês de Sade²⁶⁰...Porém tais referências não se perfilam com aquilo que estamos tentando mostrar em Kant. Acreditamos que a comparação com a Grécia vai servir-nos para cumprir um objetivo: mostrar o *desvio*, isto é, o ponto onde os Modernos criam sua singularidade política própria, distinguindo-se do referencial grego. E supomos ser a noção de cultura (isto é, de história) o ponto incisivo desse desvio — que é, bem verdade, a criação de um campo político cujo fundamento somente se pode atingir, no caso de Kant, mediante uma especulação calcada em dois pilares: *conjectura* e *projeto*.

Cumpra também assinalar que tal ponto de desvio, em relação ao paradigma grego, é negativo. Ele nasce, ao mesmo tempo, de uma constatação e de uma privação: a constatação de que existe um poder soberano, inexistindo porém a política. Dito em outras palavras: constata-se uma clivagem entre o indivíduo e o Estado.

Na época Moderna, portanto, fazia-se necessário especular como o Estado fora fundado por um ato livre dos indivíduos. Desse modo, a especulação sobre esse *ato originário* (um *pacto fundante* do Estado) nos conduz novamente ao limiar da cultura e da história.²⁶¹

A função de tal especulação é garantir, ao nível da especulação ao menos, a garantia da liberdade individual sobre o poder soberano de um Estado que objetivamente

²⁵⁹ Sobre o modelo grego da política e sua retomada pelos modernos: Norberto Bobbio, *Teoria geral da política – A filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000. Cap.: Filosofia da História; ver também: François Châtelet, *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Capítulo I, Primeira Parte: A cidade Grega.

²⁶⁰ Cf. Pierre Klossowski, *Sade meu próximo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

²⁶¹ Sobre o *Contratualismo*, o *Iluminismo* e Kant: Ernst Cassirer, *A filosofia do iluminismo*, cap. VI: O Direito, o Estado e a Sociedade.

mantinha-se acima dos indivíduos. A cultura teria por base a reivindicação de que o poder do Estado se origina da verdadeira fonte do poder: a liberdade do indivíduo. De Hugo Grócio a Kant esse é o ponto inegociável do *contratualismo*. Tal reivindicação se desdobra na afirmação de que a criação do Estado fora necessário, pois cabe a ele garantir objetivamente (isto é, juridicamente) aquilo que era tão somente, no *estado de natureza*, um direito sem lastro coletivo. A criação do Estado tornou possível a objetivação da natureza interna humana, criando assim algo que não existia antes da instauração do Estado: a natureza humana. Antes do surgimento do Estado havia apenas a natureza, estando o homem inserido dentro dela. A cultura é o meio no qual a natureza humana é cultivada, desenvolvida, tornando-se fim do próprio Estado — senão *de fato*, ao menos *de direito*.

Para o Grego da época de Péricles, o Estado era uma criação da política²⁶². É a partir da imanência da política, isto é, das relações de poder, que emerge o Estado como entidade coletiva resultante do poder de deliberação dos indivíduos.²⁶³ Cabe aqui a lembrança de que o termo grego “*logos*” somente de maneira imprecisa se deixa traduzir pela palavra “*ratio*”. Devemos lembrar também que a palavra “*logos*” talvez seja aquela que maior dificuldade apresenta quando tentamos precisar seu sentido. Isto por dois motivos: primeiro, pela sua origem comum e não filosófica (tal como o termo *aion*); segundo, pela sua apropriação nem sempre unívoca por parte dos filósofos. Não obstante essas dificuldades etimológicas, gostaríamos de destacar um dos sentidos mais correntes de *logos*, ao mesmo tempo político e filosófico. Tal sentido fora explorado particularmente por Aristóteles, e que está expresso na famosa frase “ o

²⁶² Além das referências dadas na nota 259, ver também: Sir Ernest Barker, *Teoria política grega*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1978. Primeiro capítulo: A Teoria do Estado Grego

²⁶³ Cf. Paul Veyne, O indivíduo atingido no coração pelo poder público. In *Indivíduo e poder*. Lisboa: ed. 70.

homem é um animal político”. Este sentido de *logos*, ao mesmo tempo racional e político, é a *deliberação*.

Com efeito, para o grego imbuído das funções de, ao mesmo tempo, governar a si mesmo e a cidade, o *logos* se expressava fundamentalmente por uma característica: a deliberação. Somente quem sabia deliberar podia, de forma livre, agir e falar. Segundo Aristóteles, o “escravo natural” era o indivíduo que, por não possuir o *logos*, não sabia agir (necessitando então agir sob ordens), e seu discurso era tão somente a emissão de palavras desprovidas de deliberação: apenas “tagarelice”. A idéia da razão como faculdade ligada ao cálculo matemático foi gerada pelos modernos, sobretudo Descartes. Parece-nos, portanto, que ao se referir à razão, é sobretudo ao *logos* grego que Kant mais se aproxima.

Todavia, é estranha ao grego a idéia de que o desenvolvimento do *logos* dependa de alguma condição material, como no caso do escravo de Hegel. Ao contrário, a dependência em relação aos fatores materiais entrava o desenvolvimento do *logos*. E o exercício da política era, ao mesmo tempo, a expressão da positividade de um território: a polis. Era portanto a partir de uma *geopolítica* que as noções de indivíduo, de Estado e de *logos* (ou razão, no sentido que estamos aqui ressaltando) deviam ser compreendidas. O desenvolvimento das potencialidades do indivíduo também era o crescimento do poder da Cidade-Estado²⁶⁴. Com efeito, havia o indivíduo, mas não o individualismo. Pois os meios positivos para a obtenção de distinção e glória, por exemplo, prendiam-se a mecanismos de rivalidades e disputas em relação aos quais a grande favorecida era a Cidade-Estado. A esse respeito, pode-se ver por exemplo, em Jacob Burckhardt, em seu clássico *A cultura do renascimento na Itália* (que influenciou profundamente o jovem filólogo Nietzsche em sua descoberta dos Gregos), o ressurgimento

²⁶⁴ Cf. Jean Touchard, op. cit., Capítulo Primeiro, SeçãoV: “Las relaciones entre ciudades y el pensamiento político griego”, p. 50 e seguintes.

dessa problemática grega na Itália renascentista, onde se começa a pensar o “Estado como obra de arte”²⁶⁵.

Portanto, na Grécia Clássica o meio imanente da política era a polis, a cidade. Em Roma, será a *urbs*. Durante a Idade Média esse horizonte urbano desaparece e, por consequência, a política põe-se à sombra da teologia. No entanto, é curioso notar que o referencial político da *polis* e da *urbs* ainda permanece como paradigma da convivência humana. Em Santo Agostinho, por exemplo, o ideal da polis é transposto aos céus: mas trata-se agora de uma polis eterna, cujo legislador é Deus. É tal *Cidade Celeste, A Cidade de Deus*²⁶⁶, que emerge como referencial político-jurídico para as cidades terrenas. O domínio da *Cidade de Deus* sobre a cidade terrena representava, mais profundamente, o domínio do eterno sobre o temporal, do justo segundo Deus sobre o justo segundo a *lex* humana. Quando os mosteiros aparecerem, estes serão vistos como fragmentos da Cidade de Deus em meio ao mundo humano, ilhas da eternidade cravadas no fluxo do tempo: lá se desenrolará uma vida consagrada a uma disciplina estrita, onde a passagem do tempo é neutralizada pela repetição exaustiva de um modelo ascético de vida — cuja principal expressão será a organização altamente especializada e metódica do trabalho, comparável apenas às fábricas fordistas.²⁶⁷

Entre o final da Idade Média e o início da filosofia moderna houve um curto período no qual os antigos Fundamentos são como que postos em “xeque”. Redescobre-se os gregos, e o homem então “renasce”. Junto com ele, renasce também a filosofia e as artes. O

²⁶⁵ Jacob Burckhardt, *La cultura del renascimento em Itália*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1942.

²⁶⁶ Ver: Santo Agostinho, *A cidade de Deus*, Livro XIX, cap. XXI.

²⁶⁷ Isso é o que sustenta Jacques Lacarrière em seu belíssimo livro: *Les hommes ivres de Dieu*. Paris: Arthaud, 1961. “Ora e trabalha!”, este era o preceito básico de São Bento, o fundador da Ordem dos Beneditinos. Com isso, ele unia duas práticas que, entre os gregos por exemplo, eram completamente inconciliáveis: a vida contemplativa e a atividade laborativa.

que se passa no século XVI é algo completamente radical. Essa singular atmosfera se traduz numa nova postura do homem perante a natureza e a organização da sociedade.

Costuma-se designar esse período como tendo sido a época do Renascimento. Porém, esta palavra, “Renascimento”, deixa na sombra acontecimentos que ultrapassam o mero “renascer” da cultura greco-romana. Mais do que “renascer”, dir-se-ia que o século XVI viu “nascer” algo de completamente novo. Não é por acaso que os temas que mais interessaram aos artistas e filósofos dessa época foram a loucura, os sonhos, a imaginação e a fantasia.²⁶⁸ Redescobre-se, inclusive, a mitologia como tema estético-pictórico — sendo então os deuses pagãos o tema constante das pinturas, pois acreditava-se que era aí, nesses deuses bem mais próximos do homem do que o Deus judaico-cristão, que o homem deveria encontrar o espelho mais fiel à sua natureza verdadeira.

Na filosofia e nas artes, o século XVI representou o período no qual se fez a experiência de perda de todos os Fundamentos que tivessem o aspecto de reprimir a essência criativa e inovadora do homem. Há igualmente uma redescoberta do Direito Romano, o que conduziu os Príncipes de então a tentar ordenar as ações do Estado conforme princípios reguladores tomados de empréstimo da antiga *norma agendi* dos romanos, e não do Direito Canônico da igreja, que se sustentava na idéia de Lei Divina. No plano religioso, como se sabe, surge Lutero — provocando uma cisão no cristianismo. Contribuiu para isso decisivamente a invenção da imprensa, já que se podia agora produzir livros em grande escala, a começar pela própria Bíblia. Com a popularização dos livros, a igreja perdeu o monopólio da informação e, conseqüentemente, da interpretação da própria Bíblia. Redescobre-se o debate, a argumentação, a retórica — estas saltam fora dos limites escolásticos das *disputatios*.

²⁶⁸ Por exemplo, a presença desses temas em Cervantes, Shakespeare, Erasmo, Hieronymus Bosch... Cf. Michel Foucault, “Stultifera navis”, *História da loucura*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991.

Coube talvez a Montaigne, mais do que a qualquer outro filósofo da época, a tarefa de expressar, em conceitos, a nova atmosfera. Na história da filosofia, Montaigne é classificado como tendo sido um cético. Descrente de todos os dogmas religiosos e reticente quanto à possibilidade de a razão humana chegar a uma verdade absoluta que explique o universo que nos cerca, Montaigne foi, por esses e outros motivos, um partidário do exercício da *dúvida*. Segundo ele, a única coisa da qual podemos ter certeza é a da existência do nosso “eu”. No entanto, esta existência se descortina para nós como algo efêmero, vago, inconstante, minúsculo se comparado à vastidão da natureza infinita na qual estamos jogados. Assim, diz Montaigne, é impossível edificar qualquer edifício sólido e perene que tenha como base e alicerce a existência fugidia do nosso eu. Por isso, Montaigne, retomando o velho ideal de Sócrates de pôr tudo em dúvida, radicaliza ainda mais o ensinamento do filósofo grego, levando a dúvida a um extremo radical. E em uma época onde os antigos valores e idéias perdiam sua força de convencimento, e onde novas idéias e valores ainda não haviam nascido, nada mais lógico de que o principal filósofo da época seja exatamente aquele que duvida de tudo. Em cem anos, com Descartes, a *dúvida* ganhará um novo sentido e estatuto e, com ela, uma nova imagem do *ego*. E sobre esse alicerce Descartes quererá edificar um novo mundo.

Com o Renascimento, enfim, o espaço urbano é novamente revalorizado. O indivíduo reaparece então como centro da reflexão filosófica e jurídica. Mas dessa vez, como já fizemos notar, pensa-se um indivíduo como “mônada” sem mundo, cuja liberdade apenas pode ser postulada em termos *a priori*. Falta ao homem da época Moderna a condição do indivíduo livre grego: um meio de imanência político cuja expressão imediata é o Estado. Daí a necessidade da postulação, em um momento que antecedeu ao aparecimento da sociedade civil (e, por consequência, antecedendo também à cultura e à história), de um *pacto* ou *contrato* dando

origem ao Estado — assim justificando a existência, naquele presente histórico, de um poder soberano (em relação ao qual os indivíduos se submetiam como súditos).

3.2.O contrato original, a *respublica noumenon* e a *respublica phaenomenon*

Por essa ótica, seria impensável na Grécia a idéia de história — portanto, de cultura e progresso²⁶⁹. Pois, na Grécia, o *positivo* já pertencia à imanência do campo político; enquanto que à época Moderna, e mais precisamente em Kant, o positivo faltava ao plano político, sendo então necessário refundar o político, e o jurídico, a partir de uma ordem moral *a priori*. Muito sugestiva é a observação de Norberto Bobbio sobre esse mesmo tema: em Kant, diz Bobbio, “a constituição do Estado não é nem um capricho nem uma necessidade natural, mas uma exigência moral” (1997, p. 121).

A afirmativa de Bobbio tem como base a obra de Kant de 1797 intitulada *Metafísica dos costumes* — cuja primeira parte, a “Doutrina do Direito”, contém os problemas que desenvolveremos a seguir.

Ecoavam ainda vivamente no século XVIII os debates oriundos do século XVI acerca de um acontecimento que interessou a todos aqueles que especulavam sobre a origem das sociedades e da política. Tal acontecimento foi a descoberta dos povos selvagens da América. Os índios da América desempenharam papel análogo àquele que, nos textos políticos e jurídicos de

²⁶⁹ Cf. o Segundo Capítulo, item 3: “Alguns aspectos do tempo no pensamento grego”.

Aristóteles por exemplo (sobretudo o livro VII da *Política*²⁷⁰), coube aos orientais. E tanto estes quanto aqueles se inscrevem dentro de um diálogo excludente que a razão ocidental, da sua constituição na aurora grega ao seu ocaso em Auschwitz, teve que estabelecer com o seu “outro”²⁷¹ — seja esse “outro” um chinês, um persa, um negro, um mongol, um índio ou então o próprio desejo.

Diante da existência das sociedades indígenas, duas atitudes antagônicas se confrontavam. A primeira delas argumentava a favor da inferioridade dessas sociedades em relação à civilização européia. A segunda corrente, defendendo uma perspectiva oposta, acreditava que as sociedades indígenas davam mostras de uma verdadeira superioridade em relação aos povos europeus. Tanto os que argumentavam a favor da inferioridade dos povos selvagens quanto aqueles que defendiam a sua superioridade, sustentavam suas hipóteses a partir de um ponto comum: o Estado. Para o primeiro grupo, a ausência de um Estado entre os primitivos era a marca de sua inferioridade em relação aos europeus. Já para o segundo grupo, cujo principal representante foi La Boétie, a ausência do Estado era a prova da superioridade dos selvagens²⁷², já que o surgimento do Estado dera nascimento a uma espécie de “servidão voluntária” — servidão esta que os selvagens, ao recusarem o Estado, politicamente esconjuravam.

²⁷⁰ Sobre esse problema: Solange Vergnières, *Ética e política em Aristóteles* – physis, ethos, nomos. São Paulo : Editora Paulus, 1999.

²⁷¹ Sobre o início dessa “história da alteridade” da razão: François Hartog, *O espelho de Heródoto* : Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

²⁷² Para mais informações, ver: Etienne de La Boétie, *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987; ver também: Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1988; e François Châtelet, *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Capítulo X: O Estado em questão.

A descoberta dessas sociedades primitivas introduzira uma estranha construção político-jurídica: o *estado de natureza*. Desse modo, ao especularem sobre os primitivos, era ao seu próprio passado que os Europeus acreditavam abordar, passado este que lhes era agora co-presente, embora do outro lado do Atlântico. Mesmo Kant não ficou indiferente a esse tema: sob a influência de Rousseau, Kant abordou a vida dos selvagens da América do Norte como parte de suas reflexões sobre os costumes variados dos povos, e incorporou esse gênero de análise no plano geral de sua *Antropologia*²⁷³. Todavia, essa aproximação entre europeus e indígenas esbarrava em um problema: a ausência, entre os primitivos, da valorização da propriedade privada²⁷⁴. Forçando demasiadamente os fatos a caberem dentro de sua teoria, Kant, por exemplo, afirmava que os institutos básicos do direito privado — direitos reais, direitos de sucessão, etc., que têm como fundamento a propriedade privada — já existiam no estado de natureza. A criação do Estado, e do direito público, visaria sobretudo a garantia objetiva dos institutos do direito privado.

A filiação de Kant ao jusnaturalismo deve ser vista de um ângulo particular, na medida em que, também nesse campo, Kant expressou a sua exigência de um princípio diretivo *a priori* como condutor da análise (nesse caso, a análise do surgimento do Estado). Ao nosso ver, tal exigência visava resolver o que poderíamos chamar de uma “antinomia da razão política”, nascida de uma consideração meramente factual da origem do Estado. Ou seja, quando se busca

²⁷³ Cf. Ricardo R. Terra, *A política tensa – idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 26. Em suas *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime*, pode-se ler Kant afirmar: “entre todos os *selvagens*, nenhum outro povo demonstra um caráter espiritual tão sublime como o da *América do Norte*”. São Paulo: Editora Papyrus, p. 76. Este respeito aos selvagens, no entanto, não desfaz um preconceito mais profundo de Kant, que à página 75 dessa mesma obra afirma: “Os *negros* da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo”.

²⁷⁴ Sobre esse tema, ver: Pierre Clastres, *Arqueologia da violência – ensaios de antropologia política*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982; e, também de Clastres, *Recherches d’anthropologie politique*. Paris:Seuil, 1980. Capítulo 8: *L’économie primitive*.

uma origem empírica ou factual para o surgimento do Estado, acaba-se por enveredar em um caminho conflitante, cujas partes em litígio se armam com teses opostas sobre esse mesmo tema, o que configuraria exatamente uma antinomia.

De um lado, teríamos a seguinte tese: “O Estado fora instituído pelo consenso deliberativo”. A essa tese se contrapõe a seguinte antítese: “O Estado não é fruto do consenso, pois ele se funda na força”. Enquanto Rousseau representa a tese, Hume por sua vez é o autor ao qual cabe a antítese (TERRA, 1995, p.38, nota 18).

Kant procura resolver essa “antinomia” fundamentando a origem do Estado sob um ponto de vista não histórico. Segundo ele, a análise meramente empírica do Estado (e da política) conduz a posições insolúveis, como se a própria metafísica especulativa migrasse para esse terreno. “A constituição do Estado não é nem um capricho nem uma necessidade natural, mas uma exigência moral”, lembra-nos Bobbio. É nesse sentido que a origem do Estado pressupõe uma idéia, uma *idéia reguladora*, um “*como se*”. Como consequência, é impróprio pensar que o contrato esteja no começo da história. Por ser uma idéia *a priori*, ele não está na história, mas deve ser pensado como o *princípio regulador* de um pensamento sobre a origem do Estado, tendo em vista sobretudo a legitimidade do Estado presente. O princípio que legitimou a origem do Estado é contemporâneo ao Estado sob o qual Kant escrevia, e deveria servir de princípio regulativo para a reforma dos Estados presentes. Podemos valer-nos aqui da observação esclarecedora de Ricardo R. Terra:

A palavra “originário” em contrato originário não designa o começo histórico, a origem empírica, mas a dimensão racional, *a priori*, do contrato. (1995, P. 38).

É à luz desse *contrato originário* que podemos traçar um vínculo entre a liberdade do indivíduo e a constituição do espaço público, objeto do Direito Público. No entanto, tal vínculo pede que recorramos a uma outra idéia, igualmente reguladora, que nos ajude a pensar a idéia desse contrato segundo uma comunidade racional *a priori*. Kant designa essa comunidade racional *a priori* de *respublica noumenon*²⁷⁵.

A *respublica noumenon* representa a idéia de uma comunidade política racional, uma espécie de polis grega vista *sub specie aeternitatis*.²⁷⁶ Ela não é o resultado do progresso político e jurídico dos povos, mas a condição deste. Uma condição não histórica: racional e *a priori*, portanto. Ela não é a Constituição materialmente expressa em leis escritas, mas sim a idéia desta, o seu princípio racional. É um Estado interno ao pensamento — sendo então pensado por este último como a forma *a priori* de uma coletividade moral. Em *O conflito das faculdades*, por exemplo, Kant afirma que a *respublica noumenon*

Não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda a constituição civil em geral, e afasta toda a guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis de liberdade, mediante um exemplo na experiência (*respublica phaenomenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidades e guerras.²⁷⁷

²⁷⁵ As referências principais de Kant à idéia de *respublica noumenon* são : “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” in *Filosofia de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, pág. 113; e CF, II, 8.

²⁷⁶ Embora não tenhamos condições de desenvolver esse problema aqui, parece-nos que podemos pensar essa *respublica noumenon* kantiana como paradigma jusfilosófico às teorias consensualistas da justiça, sobretudo Hart e Rawls — que, sem romperem com o positivismo, procuram integrar este último num sistema de valores (as “regras secundárias”, para Hart; o “consenso”, para Rawls).

²⁷⁷ CF, loc. cit.

Portanto, é na história que devemos buscar a realização dessa *respublica noumenon*: é através de uma *respublica phaenomenon* que devemos vislumbrá-la. Não, é claro, qualquer *respublica phaenomenon*. Já que é necessário que no interior desta última ocorra um determinado tipo de acontecimento anunciador da liberdade. Este acontecimento é uma revolução. É através de uma revolução que a *respublica noumenon* se anuncia no interior de uma *respublica phaenomenon*.

Com se sabe, três *respublicae phaenomena* desempenharam papel decisivo na elaboração do pensamento de Kant acerca da história: a Inglaterra, a França e a própria Alemanha.²⁷⁸ Mas dessas três, coube à França o papel decisivo de palco privilegiado onde Kant vislumbrou, através de uma revolução, a possibilidade de realização, na história, da *respublica noumenon*.

3.3. Revolução e reforma

Já tivemos a ocasião, no Segundo Capítulo, de abordar rapidamente o pensamento de Kant sobre a revolução.²⁷⁹ Queríamos agora retornar a esse problema, dessa vez à luz do cosmopolitismo da razão.

Não é exagero afirmar que a idéia de revolução habitou de forma acentuada o pensamento de Kant. Foi inclusive em torno da idéia de revolução que se criou a célebre imagem

²⁷⁸ Pode-se ver o desdobramento dessa questão kantiana nas célebres análises de Hobsbawm acerca dos sessenta anos que, entre 1789 e 1848 (quando Marx e Engels elaboravam o *Manifesto Comunista*), moldaram a modernidade a partir da revolução jurídico-política francesa e da revolução industrial inglesa. Eric J. Hobsbawm, *A era das revoluções*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2002. Parte 1: Evolução.

²⁷⁹ Cf. Segundo Capítulo, item 4: *Razão, progresso, revolução*.

da “revolução copernicana”, atribuída a Kant. A referência a Copérnico é relevante. Já que a idéia de revolução tem sua origem exatamente no campo da astronomia moderna, mais precisamente na obra de Copérnico de 1543 intitulada *Das revoluções dos orbes celestes*. Ou seja, a origem dessa idéia, tal como a Modernidade primeiro a entendeu, não foi política, mas astronômica²⁸⁰. É claro que Aristóteles, no Livro V de sua *Política*, já havia trabalhado o tema da revolução política²⁸¹. Contudo, sua idéia de revolução estava ainda presa a uma certa concepção cíclica dos regimes políticos, de tal forma que o estagirista não concebeu a revolução como um começo absoluto ou marco zero de um progresso inaugurador de um novo mundo. Sem dúvida, Aristóteles não pensou a revolução associada ao progresso ou ao tempo. E é este último aspecto, ao nosso ver, o principal diferenciador entre as concepções grega e moderna da revolução²⁸².

Grosso modo, em Copérnico a revolução constituiria um tipo de movimento através do qual um planeta voltaria ao seu ponto de início, para assim reiniciar uma nova trajetória. A revolução seria um retorno às origens, para assim começar de novo.

Até o século XV, aproximadamente, supunha-se que no céu não havia mistério: *cosmos* fechado, finito, o céu era obra de Deus. As estrelas giravam eternamente no mesmo lugar, como um carrossel supralunar, e, através delas, Deus dizia aos homens que a perfeição está na imobilidade, na não mudança: não deviam mudar as sociedades, não deviam

²⁸⁰ Sobre esse tema: Thomas S. Kuhn, *La révolution copernicienne.*, Paris : Fayard, 1973. Capítulo 5: L’innovation de Copernic ; ver também, igualmente de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982, sobretudo o Capítulo 9: As revoluções como mudanças de concepção de mundo.

²⁸¹ Cf. Aristóteles, *Política*, Livro V, 1301a-1316b. Conforme Giacomo Marramao nota, o termo também aparece em *A cidade de Deus*, de Santo Agostinho, quando este último faz referência à idéia de “regeneração dos tempos (*revolutio saeculorum*)”, *Poder e secularização: as categorias do tempo*. São Paulo :Unesp, 1995, p. 82.

²⁸² Sobre esse problema, ver: Albert Soboul, “O que é a revolução?”, apêndice ao livro, já por nós citado, *La révolution française*.

mudar os poderes, não deviam mudar os homens. Imagem da certeza dos movimentos regulados, o céu também se constituía no alicerce que sustentava os pilares da cultura e da civilização cristã: dele vinham as ordens, as regras, as leis, os cânones . Os romanos dominaram a terra; os cristãos, por sua vez, fizeram seu império no céu.²⁸³

Copérnico introduz um diferencial nessa imagem do céu, já que a revolução é, em essência, uma *re*-evolução, um recomeçar — e não um mero repetir de uma ordem imutável. A revolução introduz o tempo como condição imanente ao próprio movimento do céu.

A revolução política, para Kant, toma de empréstimo essa imagem do recomeço: tratar-se-ia, então, de um retorno à autenticidade da natureza humana, para assim recomeçar uma ordem nova, cosmopolita. A tomada de empréstimo, por parte de Kant, de modelos astronômicos, para assim aplicá-los à sua filosofia, não é nova. Um dos casos mais famosos de emprego de modelos científicos é o texto de 1786 denominado *Como se orientar no pensamento?* , no qual a palavra “orientação” se origina exatamente da observação das coordenadas do céu.²⁸⁴

No caso da revolução política, tal como Kant a interpreta, o ponto ao qual se retorna não é um fato empírico que ocorrera no passado. A revolução é um retorno ao que há de não empírico no homem : a sua liberdade , o incondicionado. E talvez possa ser esse um critério válido para distinguir a revolução da *restauração*. Esta última, ao contrário da revolução, seria um retomar de um estado de coisas passado que se quer, restaurando-o, conservar.

Segundo Jean-Michel Muglioni, o método de Copérnico possibilitou a Kant trazer para o campo da história a mesma descoberta do astrônomo polonês: por sob a aparente

²⁸³ Cf. Alexandre Koyré, *Do mundo fechado ao universo infinito*. Porto: Edições 70.

²⁸⁴ Ver: *Como se orientar no pensamento?*. Petrópolis :Editora Vozes, 1974, p. 74.

desordem dos movimentos dos astros, existe uma ordem regular que descreve, de forma racional, o movimento dos corpos celestes. De forma análoga, Kant também dirá: a despeito da aparente irregularidade e contingência dos fatos históricos, é possível depreender um “plano oculto” em execução através desses mesmos fatos, ordenando-os conforme um princípio superior (MUGLIONI, 1993, p. 133). Kant, porém, não desconsidera os obstáculos para a realização de tal plano: às vezes a própria natureza se mostra portadora de uma desordem invencível, como se nela habitasse um caos intransponível — como no caso do terremoto que, em 1755, arrasou Lisboa e, suscitando querelas teológicas das quais o próprio Kant tomara parte, deflagrou uma crise moral profunda no otimismo teleológico da *Aufklärung*.²⁸⁵

Não obstante a “má vontade” com a qual a natureza às vezes se arma, pondo assim em prova as conjecturas e projetos humanos, é através da revolução que se inaugura um recomeço: ela seria o ponto de partida de uma re-evolução do homem, feita mais *através* do homem do que *pelo* homem. Isto porque, paradoxalmente, há uma certa “inconsciência” na revolução: nela e através dela, a vontade humana se vê a serviço de uma *intencionalidade* mais elevada, que se serve até mesmo das contradições e antagonismos humanos, como a guerra, para assim pôr em prática o seu “plano oculto”. No entanto, antes de desenvolvermos esse tema, queremos, antes, abordar um outro problema que lhe está subjacente.

A revolução também é anunciadora de um tempo pertinente à re-evolução do homem. “A revolução produz o tempo”, observa Giuseppe Cocco²⁸⁶ a respeito da íntima relação entre a Revolução Francesa e um tempo que lhe era imanente: tempo de um recomeço, cujo

²⁸⁵ Ver : Aléxis Philonenko, *La théorie Kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, 1998, p. 29 e seguintes.

²⁸⁶ Giuseppe Cocco, “Introdução” ao livro de Maurizio Lazzarato e Antônio Negri, *Trabalho imaterial – formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2001, p. 14.

marco inicial é um Ano Zero — como começo absoluto a “decretar a eternidade”.²⁸⁷ Fato este que parece indicar o estatuto não empírico do acontecimento-revolução, já que ele abre a possibilidade de uma recriação da própria representação social do tempo. Um dos casos mais emblemáticos de uma tal recriação teve em Napoleão o seu protagonista principal. Como se sabe, concomitantemente à codificação das leis jurídicas, Napoleão também quis, com o seu calendário republicano, codificar o novo tempo inaugurado com a revolução, rompendo assim com o calendário gregoriano. Tal empresa objetivou implantar, tanto em termos jurídicos quanto no âmbito cronológico, o império da razão.

Se a “revolução produz o tempo”, ela assim o faz tendo em vista uma finalidade racional. Ora, Kant se debruça sobre a *revolução de fato* para, através dela, pensar uma *revolução de direito*. A primeira delas, a revolução de fato, eclode em uma *respublica phaenomenon* (como nos casos da Revolução Americana e Francesa), mas para assim tornar possível o pensamento da *revolução de direito*. Enquanto a revolução de fato está circunscrita a uma determinada *respublica phaenomenon* (cujo povo difere, em hábitos e costumes, de outros povos), a revolução de direito aponta para uma ordem cosmopolita, isto é, para uma *integralização*²⁸⁸ das *respublicae phaenomena* em um todo que não é apenas um mero somatório dos Estados, mas sim um todo racional, uma *idéia* — que deve obedecer a um princípio *a priori*, que transcenda aos costumes e às particularidades empíricas de cada povo. O objetivo principal: alcançar uma *constituição civil perfeita* como imagem histórica, jurídico-

²⁸⁷ Cf. Lynn Hunt, “Revolução Francesa e vida privada” in *História da vida privada – da Revolução Francesa à Primeira Guerra*, volume 4. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 21. Conforme informa William Andrewes, em artigo intitulado “Uma crônica do registro do Tempo”, na França Revolucionária, por exemplo, adotou-se uma divisão do “dia em dez horas de cem minutos, cada um dos quais com cem segundos”, mas tal intervenção política na representação do tempo “terminou depois de apenas 16 meses”. In *Scientific American*, Ano 1-n.5, outubro/2002; ver também: Hernani Donato, *História do calendário*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1978, p. 54.

²⁸⁸ Sobre a função *integralizadora* das *idéias reguladoras*, ver Primeiro Capítulo, item 4: “As idéias da razão”.

política portanto, da *respublica noumenon*. Essa constituição civil perfeita se insere dentro de um sistema de perfeição mais amplo, que envolve a própria natureza, ou melhor, a *Providência*. Deixaremos para o próximo Capítulo o aprofundamento desse tema.

Por ora, podemos entender essa constituição civil perfeita como uma forma de *mediação*. Acreditamos que esta mediação não pode ser compreendida à parte de duas outras formas de mediação: a mediação econômica e a “mediação” bélica (entre os Estados ou *respublicae phaenomena*). A primeira delas, a mediação econômica, é positiva, pois suscita o intercâmbio entre os povos. Nesse sentido, coube à Inglaterra, enquanto *respublica phaenomenon*, constituir-se no modelo econômico de um sistema cosmopolita liberal nascente. Já a mediação bélica põe em cena uma “intenção moral oculta”, conforme os termos de Kant em seu *Projeto de paz perpétua*²⁸⁹, “intenção” está que, operando a despeito da ação consciente humana, executa um “plano oculto” da própria natureza, ao qual nos referimos há pouco, cujo fim é, paradoxalmente, a própria paz. Como observa Crampe-Casnabet a esse respeito, “é pelo desenvolvimento da violência que a violência é chamada a se destruir a si própria” (1994, p. 108). No §83 da *Crítica da faculdade do juízo*, Kant assim vê a utilidade da guerra:

A guerra, assim como é uma experiência não intencional dos homens (provocada por paixões desenfreadas), é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema, para instituir, se não a conformidade a leis com a liberdade dos Estados e desse modo a unidade de um sistema moralmente fundado, ao menos para prepará-la e apesar dos terríveis sofrimentos em que a guerra coloca o gênero humano e dos talvez ainda maiores, com que sua constante preparação o pressiona em tempos de paz, ainda assim ela é um impulso a mais (ainda que a esperança de tranquilidade para felicidade do povo seja cada vez mais longínqua) para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau.

²⁸⁹ Cf. sobretudo, na obra citada, o “Primeiro Suplemento da Garantia da Paz Perpétua”.

Com essa referência de Kant à cultura, reencontramos o conjunto de problemas que desenvolvemos no item 2 (*Os fins da razão e a idéia de cultura*), já que a cultura deve ser pensada a partir do desenvolvimento da liberdade humana. No mundo histórico, essa liberdade se manifesta sobretudo como *conflito*. Não apenas conflito entre os Estados, como nas guerras, mas também, no plano privado, conflito das liberdades individuais. E todos esses conflitos parecem apontar para um núcleo comum: o conflito da liberdade consigo mesma, cuja manifestação mais extrema é a violência. Ora, esse conflito nos remete à existência de um certo “mal” intrínseco à liberdade, um “mal radical” (conforme veremos no próximo Capítulo, juntamente com o problema da *Providência*).

Todavia, a mediação econômica e a bélica são ainda insuficientes para levar a cabo o projeto da cultura. Torna-se necessário, então, a mediação jurídico-política. Somente esta última, além de servir de mediação, também oferece o objeto a ser buscado como fim da cultura: a constituição civil perfeita. Nesse ponto, é na França, enquanto *respublica phaenomenon*, que devemos buscar o esboço mais fiel da *respublica noumenon*.

No §62 da Terceira Seção da *Metafísica dos costumes*, que tem como sugestivo título “O Direito Cosmopolita”, Kant justifica este último afirmando que

Este direito, na medida em que ele dispõe sobre a unificação possível de todos os povos, relativo a certas leis universais de seu comércio possível, pode ser dito cosmopolita (*jus cosmopolitanum*).

Portanto, o Direito Cosmopolita, ou *jus cosmopolitanum*, não deve ser confundido com o direito posto por um simples Estado. Sua universalidade transcende à simples

forma da lei jurídica positiva. Ela assenta na idéia de uma comunidade humana em livre comércio (no sentido mais amplo desse termo). Nesse sentido, o *jus cosmopolitanum* supõe um conhecimento *a priori* dessas normas não estatutárias que o constituem. No texto de 1793 intitulado, abreviadamente, *Teoria e prática*, Kant define o *jus cosmopolitanum* como o “direito das gentes”²⁹⁰, que não deve ser confundido, no entanto, com o “*jus gentium*” dos romanos. Enquanto estes últimos tomavam como base do *jus gentium* uma certa razão eterna, comum aos homens, Kant, ao se referir ao “direito das gentes”, mostra a relação necessária desse direito com o progresso: o “direito das gentes” é um direito que se volta para “o tempo futuro”²⁹¹.

Conforme lembra Jean-Michel Muglioni, Kant se vale de uma metáfora para explicar a importância considerável do *jus cosmopolitanum* para o progresso da cultura. Não por acaso, essa metáfora representa de forma admirável o caráter orgânico da cultura, que destacamos no Segundo Capítulo.²⁹² Ela veio à luz em um texto de Kant intitulado *Reflexões sobre a educação*, publicado por Rink em 1803.²⁹³ A metáfora em questão compara o indivíduo a uma árvore, e a cultura, à floresta. A floresta impõe uma ordem à árvore, mas essa imposição não impede a árvore de crescer; ao contrário, suscita-lhe um crescimento, só que disciplinado para um fim. Uma árvore sozinha tende a crescer sem parâmetro: é quase certo que crescerá, por esse motivo, torta. A floresta disciplina o crescimento da árvore, dando uma retidão a esse crescimento. Se a cultura é a floresta, o direito, segundo Kant, se assemelha à ordem que a

²⁹⁰ Kant, *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*. Paris: J. Vrin, 1972, p. 14.

²⁹¹ Ibid.

²⁹² Item 4: “Duração, progresso, revolução”.

²⁹³ Philonenko também analisa essa metáfora em *L'Oeuvre de Kant*. Paris: J. Vrin, Tome Second, p. 231.

floresta impõe à cada árvore tomada isoladamente.²⁹⁴ Na floresta, o disciplinamento visa a melhor repartir, entre cada árvore, o acesso à luz do sol. Na cultura, a exigência de se viver sob as regras jurídicas visa possibilitar a cada indivíduo a coexistência de sua liberdade com a liberdade do outro, obrigando cada indivíduo a agir como se a isso efetivamente desejasse. Para esse fim, o direito se vale até mesmo das paixões e rivalidades que cada homem, isoladamente, nutre em relação aos demais. Mesmo essas disposições patológicas podem servir a um fim racional. Muglioni acrescenta:

A metáfora da floresta aclara primeiramente a relação entre a cultura e o direito. O direito, de fato, não se reduz à sua função de limitação: a lei não é apenas interdição. [...] A organização do Estado segundo o direito é racional em um outro sentido: ela permite o livre jogo das rivalidades e das liberdades ao mesmo tempo em que limita as paixões e assegura a coexistência dos homens. (1993, p. 149).

Acreditamos ser possível ampliar um pouco mais essa metáfora, para aplicá-la não ao indivíduo tomado no interior de um Estado, mas aos próprios Estados considerados entre si e na perspectiva de um *todo* que os englobe. Um Estado isolado dos demais tenderá a rejeitar toda forma de comércio e mediação. Tal postura também se refletirá internamente em sua Constituição. Um Estado com essas características estará mais propenso à guerra do que a paz, pois internamente é a força a linguagem que ele entende e difunde. A solução para esse Estado transcende ao próprio Estado tomado isoladamente. Assim como a árvore que a floresta disciplina, o Estado deve inserir-se em uma ordem sustentada no *jus cosmopolitanum*, para desse

²⁹⁴ Nietzsche, por sua vez, dirá: “Por que as árvores de uma floresta lutam entre elas? É pela felicidade? — é pela potência...”, *Volunté de puissance*. Paris: NRF, L. 3, § 404.

modo tornar possível uma *paz perpétua*. Mas em meio a tantos conflitos e guerras, de que maneira Kant vê a possibilidade de implantação desse *jus cosmopolitanicum*?

Como se sabe, Kant foi um espectador entusiasta da Revolução Francesa. E não apenas ele. De fato, é interessante notar, como o faz Marc Richir, que “se encontra na Alemanha esta coisa estranha que a Revolução francesa tenha sido vivida entre os alemães antes de tudo como um *espetáculo*”²⁹⁵.

De acordo com o que vimos no Capítulo anterior, a participação de Kant na revolução se deu por intermédio não de uma ação efetiva, é claro, mas sim através do desejo. Ou seja, há uma dimensão patológica inclusa nessa forma excêntrica de participação em um acontecimento, sobretudo quando se trata de uma revolução. Essa excentricidade é em parte compreendida quando Kant deixa claro que o objeto desse desejo não é exatamente a revolução, e sim algo que se deixa vislumbrar através dela, a saber: o suprasensível. Vimos também, no Capítulo anterior, o suprasensível despertar em Kant um afeto específico: a admiração. Desta feita, a revolução faz brotar em Kant um outro afeto: o entusiasmo. Este último é um afeto mais exaltado, portanto mais perigoso. Kant dedica-lhe algumas páginas em seu texto intitulado *Ensaio sobre as doenças mentais*, de 1764²⁹⁶. Não é por acaso que tal afeto é estudado aqui, pois uma das facetas da loucura é a vivência em excesso desse afeto. Há um certo grau de loucura no entusiasmo, assim como há um certo grau de loucura na revolução: através dela e por ela, os homens derramam sangue e vitimam brutalmente até mesmo aqueles que, na véspera, eram seus aliados. Já a admiração é um afeto distinto, mais comedido: a admiração conduz a alma mais à

²⁹⁵ Marc Richir, “Révolution et transparence sociale”, prefácio à edição da Payot das *Considérations...*, de Fichte .

²⁹⁶ Kant retoma esse problema em CFJ, §29 e na *Antropologia* , exatamente quando examina a *faculdade de desejar*: fato este que mostra, em Kant, uma certa conotação moral do entusiasmo. Ver também: Jean Roy, *La Révolution entre l’enthousiasme et la “Schinärmerei”*. In Jean Ferrari (1995).

contemplação do que à agitação. A admiração leva à cessação dos movimentos (pois como agir quando o “suprasensível se abre sob nossos pés?”), enquanto o entusiasmo deflagra um impulso a agir. Daí o caráter singular da Revolução Francesa: ao mesmo tempo em que ela foi o resultado do entusiasmo daqueles que a realizaram (e estes não foram menos entusiastas na época do Terror), ela também se constituiu na fonte de sentimentos entusiásticos naqueles que, como Kant, foram apenas seus espectadores. Porém, tanto a admiração quanto o entusiasmo guardam uma íntima relação com a imaginação: estes afetos nascem, cada um à sua maneira, quando a imaginação, superando a si própria, serve à razão na tarefa de vislumbrar o suprasensível, a liberdade, enfim, o *noumenon*.

É com extremo cuidado, portanto, que Kant confessa-se entusiasmado com o “espetáculo” da revolução. Sua prudência é justificada pelo risco do excesso que cerca esse sentimento: tudo o que nasce a partir dele traz, em seus “genes”, uma perigosa *hybris*. Dioniso é o pai de todo entusiasmo: não por acaso, Dioniso também é o deus dos espetáculos²⁹⁷. Todavia, na dose certa, diz Howard Caygill acerca desse tema, “o entusiasmo é capaz de inspirar acontecimentos que quebram o contínuo da história” (2000, p.113). Nesse sentido, o entusiasmo pode ser também, conforme palavras de Kant em *O conflito das faculdades*, uma “disposição moral”.²⁹⁸

Em Kant, o entusiasmo com a revolução se transformou em horror diante do espetáculo da execução do monarca. Diante desse fato, descolou-se o vínculo entre disposição

²⁹⁷ Nesse sentido, o ponto alto da Revolução como espetáculo foi, sem dúvida, o seu Ano Zero: “o instante eterno da Festa”, conforme expressão de Hanns-Albert Steger no artigo “Uma tri-unidade: a Revolução Francesa –Napoleão – e a invenção da Alemanha” in *Cosmopolitismo e diferença*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 96/97, janeiro-junho de 1989, p. 81.

²⁹⁸ CF, Segunda Parte, §6.

moral e entusiasmo: para ser fiel àquela, Kant fez este se converter em horror.²⁹⁹ Na *Metafísica dos costumes*, Kant justifica esse horror diante da revolução porque, com a execução do monarca, “é como se o Estado cometesse suicídio”.³⁰⁰ Essa visão conservadora de Kant deve ser entendida de forma não apenas empírica ou factual, mas sobretudo transcendental. Para ser fiel ao seu apriorismo político, e justificar sua análise da *respublica phaenomenon* à luz da *respublica noumenon*, Kant desconsidera a possibilidade positiva de uma ruptura radical: por mais que os homens queiram romper com uma ordem histórica injusta, eles não podem, acreditava Kant, transgredirem uma ordem *a priori*, que constitui a eles mesmos como seres racionais e morais. Do ponto de vista da *respublica noumenon*, não há subversão possível, apenas conservação.

Por esse motivo, Kant acredita não em uma ruptura, mas sim em uma aproximação progressiva: é através da reforma da *respublica phaenomenon* que esta poderá aproximar-se do caráter moral da *respublica noumenon*. Esta última deve servir de fio condutor *a priori*. Logo, *ela não pode ser criada ou inventada pelo homem*: pois, enquanto idéia, a *respublica noumenon* está inserida em um sistema moral mais vasto, cujo autor não é o homem, mas a *providência*. Kant está muito distante da idéia de Burckhardt do “Estado como obra de arte”, que tanto influenciou a Nietzsche. De certo modo, para Kant a revolução que culmina em um regicídio nada mais faz do que, em última análise, cometer um “teocídio”, isto é, romper tragicamente o vínculo com a transcendência. Por isso, somente a reforma pode constituir-se, segundo Kant, em instrumento para o desenvolvimento da cultura.

²⁹⁹ Nessa passagem do *entusiasmo* ao *horror* aplica-se aqui o que afirmara Nietzsche: “A vontade de superar um afeto é, em última instância, tão-somente a vontade de um outro ou vários outros afetos”, *Além do bem e do mal*, Capítulo Quarto, Máxima 117.

³⁰⁰ MC, §61.

Essa posição reformista é afirmada com mais veemência na *Metafísica dos costumes*, onde Kant se nega em assentir a um suposto “direito à resistência”: “somente através da *reforma* pelo próprio soberano, e não pelo povo e, por conseguinte, não através da *revolução*”³⁰¹, é que se pode justificar uma mudança constitucional.

Ora, acreditamos que essa postura kantiana não pode ser plenamente compreendida se não levarmos em conta o fundo que a anima: a questão metafísica. Em favor dessa nossa interpretação, a *Doutrina do Direito* de Kant é explícita:

Aquilo que não pode ser representado a não ser pela razão pura, deve ser contado entre o número das Idéias às quais nenhum objeto pode ser dado na experiência como adequado a elas; assim, uma constituição jurídica perfeita entre os homens, é a coisa em si ela mesma.³⁰²

Philonenko examina esse trecho da *Doutrina do Direito* destacando que, em Kant, a questão metafísica, envolvendo um pensamento da “coisa em si”, não se restringe apenas à esfera estritamente formal da moral:

Em toda parte a coisa em si devém uma Idéia e o kantismo é sem dúvida uma teoria das Idéias. Mas essa teoria das Idéias não é fixa: ela encontra no direito e na reforma através da história o florescimento da mais alta liberdade. (1969, 269).

³⁰¹ MC, §61.

³⁰² Apud A. Philonenko, *L’Oeuvre de Kant*, Tome Second, p.269.

Embora Philonenko não se sirva dessa referência, na *Crítica da razão pura* Kant recorre a Platão para, através do exemplo da *República* platônica, mostrar que mesmo no campo político as Idéias também procuram encontrar uma forma de se tornarem realidade efetiva, mas permanecendo apenas como princípio regulador para as constituições elaboradas pelos homens em suas particularidades históricas³⁰³.

4. A teoria das Idéias de Kant

Concluimos este Capítulo com uma constatação: o grande interesse de Kant pelas entidades que, em filosofia, convencionou-se chamar de Idéias³⁰⁴. Começando com Platão, a filosofia sempre fez das Idéias o seu *norte*. Essa atração de Kant pelas Idéias vem acompanhada de uma confissão: o filósofo ressalta a dificuldade lingüística intrínseca à tarefa de expressar as Idéias. O risco constante é de, inadvertidamente ou não, a expressão lingüística das Idéias se converter em traição. Tudo leva a crer que a língua natural seja mais apta para servir ao entendimento do que à razão; por esse motivo, as Idéias são como que peixes demasiadamente sutis para serem capturados pelas malhas da rede conceitual. Resta, enfim, a matemática...Mas esta também não se presta para expressar as Idéias: há algo de dinâmico e intenso nelas que transcende, por todo lado, a fôrma procustiniana das quantidades extensivas.

³⁰³ CRP, A316/B373.

³⁰⁴ Philonenko sustenta: “O kantismo é sem dúvida uma teoria das Idéias. Mas essa teoria das Idéias não é congelada: ela encontra no direito e na reforma através da história o florescimento da mais alta liberdade”, *L’Oeuvre de Kant*, Tome Second. Paris: Vrin, 1997, p. 269.

Ciente dessa dificuldade de expressão, Kant se socorre com uma estratégia lingüística, que a leitura dessa tese já deve ter dado a perceber a sua natureza. Pois deliberadamente enfatizamos essa estratégia, e pontuamos nossa argumentação mesma nos servindo dela. A estratégia de Kant: valer-se principalmente de termos latinos e gregos para expressar suas Idéias. *A compreensão dos motivos que conduziram Kant a essa escolha lingüística não é apenas lingüística.* É na *Crítica da razão pura* que Kant explica seus motivos, procurando mostrar o artifício, para não dizer a inventividade, que a expressão das Idéias requer para aqueles que querem pô-las à luz:

Apesar da grande riqueza das nossas línguas, muitas vezes o pensador vê-se em apuros para encontrar a expressão rigorosamente adequada ao seu conceito, sem a qual não pode fazer-se compreender bem, nem pelos outros nem por si mesmo³⁰⁵.

Kant procura resolver sua necessidade de expressão não “forjando palavras novas”, que ele supõe ser uma atividade fadada ao insucesso — mais afim ao poeta (esse “legislador das línguas”) do que ao filósofo³⁰⁶ —, mas sim recorrendo a línguas mortas, para assim vivificá-las pela força do pensamento.

Nesse sentido, expressões tais como *focus imaginarius*, *metaphysica naturalis*, *vis activa*, *respublica noumenon*, *respublica phaenomenon*, *jus cosmopoliticum*, *homo noumenon* e *homo phaenomenon* são signos portadores de um campo problemático, posto pelo

³⁰⁵ CRP, A312/B369.

³⁰⁶ Ibid.

pensamento e somente por ele alcançado. No entanto, cabe também ao pensamento, dessa vez em associação com outras faculdades, procurar um caminho para a *realização* de tais Idéias.

E é desse modo que, ao nosso ver, ganha o primeiro plano uma Idéia capital para tal projeto: a *duratio noumenon* — como idéia de um tempo inteligível. Deveremos então, no próximo Capítulo, procurar construir as coordenadas que dão sustentação à *duratio*. Mas antes de terminarmos este Capítulo, queríamos reavivar algumas idéias que trabalhamos nele.

O sentido da cultura é, para Kant, o desenvolvimento da humanidade que há no homem. A humanidade está dada no homem, de forma *a priori*, como um fim em si mesmo. É a humanidade que confere uma inteligibilidade racional à cultura. Esta última é o resultado da ação humana, inclusive no seu aspecto técnico-prático, derivando daí que a cultura possui uma dimensão própria que não pode ser reduzida aos aspectos formais do conhecimento ou da moral. Assim, podemos ler no § 83 da *Crítica da faculdade do juízo* Kant afirmar que

A produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte na sua liberdade) é a *cultura*. Por isso só a cultura pode ser o último fim, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano.³⁰⁷

Nesse sentido, *a cultura tem uma história, ou melhor, ela é a história mesma*. O sujeito dessa história é o homem entendido também em sua dimensão antropológica (e não apenas, como já adiantamos, como sujeito do conhecimento ou da moral). As condições de possibilidade da cultura remetem ao homem enquanto ser livre e moral. Contudo, a *produção das aptidões* necessárias ao desenvolvimento da humanidade que há no homem exige um *cultivo*,

³⁰⁷CFJ, § 83.

cujo fim último é realizar *de fato* aquilo que, *de direito*, constitui a destinação moral do homem. Por esse motivo, acreditamos que a quarta pergunta da fórmula (*O que é o homem?*) somente se deixa responder se a ela acrescentarmos duas outras questões: *O que é a cultura?* e *O que é a história?* Pois é aqui que podemos encontrar aquela “passagem” entre o reino da necessidade e o reino da liberdade buscada na terceira *Crítica*.

Ora, esta “passagem” é uma espécie de *abertura* ou *fenda* a partir da qual se pode vislumbrar alguma coisa. *Vislumbrar* é uma forma de pensar, não de conhecer. De certo modo, aquilo que *vislumbramos* somente existe por intermédio do nosso pensamento. Talvez seja essa a forma mais elevada do pensamento, na qual a razão encontra dentro de si um esboço de imaginação: a partir do qual ela *figura*, como *focus imaginarius*, aquilo que ela pensa ser a destinação última do homem, que é, por conseqüência, a destinação de si própria — tornando-se necessário, num segundo momento, projetar essa idéia para fora de si, para assim buscar efetivá-la.

E é visando a efetivação dessa destinação que a cultura torna-se o território onde emerge o seguinte problema: como se pode explicar que o homem, que somente na sua existência moral ou suprasensível contém em si o *fim supremo*³⁰⁸, possa ser o *fim último* da natureza sensível? Tal questão se desdobra ainda em uma outra: de que forma o mundo sensível, a natureza, pode adequar-se a uma finalidade mais elevada? Enfim, de que maneira a natureza pode conformar-se a uma *transcendência* que, trabalhando-a por dentro, a coloca a seu serviço? Tais problemas parecem repousar num paradoxo fundamental: *o fim último*³⁰⁹ *da natureza sensível é um fim que esta natureza mesma não tem como realizar apenas restando imanente a*

³⁰⁸ CFJ, § 84.

³⁰⁹ Os conceitos de *fim em si*, *fim último* e *fim supremo* serão retomados com mais precisão no próximo Capítulo

si. É em torno exatamente desse paradoxo que emerge a idéia de *duratio noumenom*, conforme veremos a seguir.

QUARTO CAPÍTULO

TEMPO, HISTÓRIA E PENSAMENTO: O PROBLEMA DA *DURATIO NOUMENON*

*O tempo é um tecido invisível em que se pode bordar tudo, uma flor, um pássaro, uma dama, um castelo, um túmulo. Também se pode bordar nada. Nada em cima do invisível é a mais sutil obra deste mundo, e acaso do outro.*³¹⁰

Machado de Assis

Deus nada mais é do que o tempo.

Hölderlin

Desde o século XVIII os europeus se examinam sem parar e se julgam. Herdeira do cristianismo, que inventou o exame de consciência, a modernidade inventou a crítica.

Octavio Paz

1. Kant: história e ironia

Não é sem ironia que Kant emprega o termo *duratio noumenon*.³¹¹ Em Kant, assim como em Sócrates, a ironia nasce de um problema para o qual falta um conceito. De fato,

³¹⁰ Citado por José Américo Pessanha, *O sono e a vigília*. In: *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

³¹¹ “É uma expressão habitual, principalmente na linguagem piedosa, atribuir a um moribundo dizer que passa do *tempo para a eternidade*. Esta expressão de fato nada significaria se por *eternidade* devesse ser entendido aqui um tempo estendendo-se ao infinito, porque assim o homem na verdade nunca sairia do tempo, mas passaria sempre de um para outro. Portanto, por essa expressão deve ser entendido um *fim de todo tempo*, com a ininterrupta continuação do homem, mas esta duração porém (considerada sua existência uma grandeza) deve ser imaginada

a ironia resulta da presença de um não saber ou ignorância aparente, uma *docta ignorantia*— conforme a célebre expressão de Nicolau de Cusa. Apesar da ausência do conceito, não falta, porém, o pensamento que para o problema é atraído. E o titular desse pensamento é, tanto em Sócrates como em Kant, a razão.

A ironia pode ser tomada como um método, embora não conceitual ou sistemático, que se vale de pressupostos implícitos — que fomentam, via de regra, a atividade dialética³¹². Esses pressupostos cavam uma espécie de túnel, ligando a filosofia à pré-filosofia. Ou seja, conectam o plano dos conceitos ao território das crenças, da fé, do senso comum, do bom senso, enfim, de uma (ur)doxa qualquer.

O irônico releva do fato de que os conceitos (discursivos) não nos dizem tudo, embora não possamos abrir mão deles na tarefa de expor o conteúdo ou problema que lhes escapa. A ironia, portanto, é a saída crítica ao ceticismo e ao relativismo: se este municia a retórica dos sofistas, aquele era defendido pelos adeptos de uma visão “terrorista” da história³¹³. Tanto em Sócrates quanto em Kant, a ironia representou a eclosão, no plano do discurso, de uma

como de todo incomparável com o tempo (*duratio noumenon*). Dela sem dúvida não podemos fazer nenhum conceito (a não ser puramente negativo).” Kant, *FTC*, p. 154, grifos do autor.

³¹² Sobre a ironia e suas relações com *pressupostos implícitos*: Pierre Rodrigo, *Socrate Autochtone, Socrate Politique. Philosophie*, nº 48, Paris, Minuit, 1^{er} décembre, 1995; embora sua hipótese formalístico-lingüística se mova num âmbito distinto daquele que estamos desenvolvendo, Hayden White aponta para a presença da ironia em Kant: “A concepção da história exposta por Kant é irônica, mas sua ironia é moderada pelos princípios do sistema filosófico em que o ceticismo se detivera à beira da rejeição da própria razão”, *Meta-história : a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Edusp, 1992. Parte I, Capítulo 1: A imaginação histórica entre a metáfora e a ironia, p. 71; ver também: Gilles Deleuze, *Apresentação de Sacher-Masoch*. Rio de Janeiro: Taurus editora, 1983. Cap.: A lei, o humor e a ironia.

³¹³ Cf. CF, Segunda Parte, 3 a. Ver também: Michèle Crampe-Casnabet, *Le conflit des facultes: contre le terrorisme et l’abdérisme, une théorie des indices em histoire*, *Revue Germanique Internationale – Kant: philosophie de l’histoire*, nº6. Paris :P.U.F., 1996.

fé ou crença moral³¹⁴. Sem dúvida, é a *crença* o ingrediente orientador dessa ironia da razão (moral) frente a seus adversários. É sobre a crença ou fé racionais que Kant, no plano da história, edifica aquilo que na primeira *Crítica* fingiu demolir: o acesso à Transcendência.

Um importante testemunho da presença da ironia no pensamento de Kant acerca do tempo histórico pode ser encontrado em *Projeto de paz perpétua*, de 1795 (um ano após a publicação do opúsculo *O fim de todas as coisas*, no qual aparece a expressão *duratio noumenon*, conforme já veremos).

Tomando como referência sobretudo o *Projeto*, difundiu-se entre alguns intérpretes da obra de Kant a estranha idéia de que a ironia seria aí uma amostra inequívoca de que a senilidade já se apoderava da mente do velho Kant (então com 71 anos)³¹⁵. Tal interpretação teve como efeito mais notório uma certa incompreensão acerca dos textos de Kant versando sobre a história e a política³¹⁶. Conforme expressão de Philonenko, viu-se nesse tema uma espécie de *marginalia*³¹⁷, uma excrescência do sistema.

Todavia, a pretendida sinonímia entre ironia e senilidade parece não levar em conta o seguinte fato: os temas com os quais Kant se preocupa em 1795 remontam, na verdade, ao seio do período *Crítico* — para ser mais exato, ao ano de 1784, quando vem à luz *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Publicada então no coração mesmo do

³¹⁴ Em *L'ironie*, Vladimir Jankélévitch faz um longo estudo sobre o emprego da ironia na filosofia, sempre tendo como referência principal a ironia socrática. Contudo, Jankélévitch não aborda o problema em Kant: *L'ironie*. Paris: Flammarion, 1964. Primeiro Capítulo: Le mouvement de conscience ironique.

³¹⁵ Sobre o severo julgamento acerca do *Projeto*, ver: A. Philonenko, *L'Oeuvre de Kant*, Tome Second, p. 267 e seguintes.

³¹⁶ Por exemplo, para Volker Gerhardt, “Hannah Arendt encontra-se realmente num caminho errado ao afirmar que o escrito [*À Paz perpétua*] não teria relevância para a teoria política por conter tanta ironia”. Volker Gerhardt, *Uma teoria crítica da política sobre o projeto kantiano À paz perpétua*. In: *Kant e a instituição da paz*, Coordenação de Valério Rohden. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997, p.40.

³¹⁷ A. Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, p. 14.

sistema³¹⁸, esta obra, como já tivemos oportunidade de comentar³¹⁹, prepara o terreno para as reflexões que Kant desenvolverá ulteriormente no *Projeto*.

Para ilustrarmos a tese de que a presença da ironia nas preocupações de Kant com a história e a política não resulta da mera senilidade, podemos citar ainda, do mesmo ano de 1784, *Resposta à questão: o que é o Iluminismo?*; do ano seguinte, 1785, *Compte rendu de l'ouvrage de Herder: "Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité"*; e de 1786, *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*. Ora, de todos esses opúsculos que aqui sumariamos, dois deles trazem a nítida presença de uma coloração irônica: *Compte rendu* e *Conjectures*. Não bastassem esses exemplos, podemos citar ainda um outro, ao qual ainda voltaremos: mesmo a primeira *Crítica* atesta a presença da ironia quando Kant, antecipando temas de suas obras “de velhice”, fala sobre as esperanças do homem em relação a uma vida que perdurasse para além do tempo empírico. Estando presente aí o problema da “perpetuidade”. Referimo-nos aqui ao Prefácio da Segunda Edição da *Crítica da razão pura*, no qual Kant, de forma acentuadamente irônica, recapitula as expectativas do homem comum em uma “vida futura”³²⁰.

No entanto, a presença da ironia em Kant se mostra de maneira mais acentuada em um texto do período pré-Crítico, mais exatamente de 1764, intitulado, curiosamente, *Ensaio sobre as doenças mentais*³²¹. Kant contava nessa ocasião “apenas” 40 anos. Embora, é claro, Kant aqui não trate de história ou política, nota-se nesse opúsculo o germe de uma

³¹⁸ Lembramos: apenas três anos após a publicação da primeira edição da *Crítica da razão pura*.

³¹⁹ Ver: Terceiro Capítulo, item 3 : “Kant e o pensamento sobre a história: *conjectura e projeto*”.

³²⁰ CRP, BXXXIII.

³²¹ Kant, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime; Ensaio sobre as doenças mentais*. Campinas : Papirus, 1993.

tipologia humana que, mergulhando nas diversas manifestações do *pathos* humano, esboça um conjunto de temas que, em 1790 por exemplo, será abordado na *Crítica da faculdade do juízo* e, posteriormente, em 1798, merecerá o exame da *Antropologia*. E o problema que serve de fundo a essas obras é exatamente a sensibilidade ³²² — tema este que, já na primeira *Crítica*, nos remete para a questão do *afeto*, conforme tentamos mostrar no Primeiro Capítulo.³²³

2. História, tempo e duração

Parece-nos que a ironia, pelo menos em Sócrates e Kant, constitui-se como um *pathos* pela transcendência. Ela, a ironia, seria a manifestação, na ordem do pensamento lógico, de algo que a representação lógica não tem como representar. Ao invés de testemunhar a transcendência através do silêncio místico, e assim fazer calar a razão, o filósofo-irônico, ao contrário, faz falar a razão — e, de alguma forma, busca racionalizar aquilo que, na mística cristã por exemplo, fala somente através do coração.

No problema que nos interessa, o pano de fundo que move a ironia de Kant é exatamente a história. Ou melhor, aquilo que serve (ou deve servir) de fundamento para ela: um *tempo inteligível*. No pensamento desse tempo inteligível algumas coordenadas se fazem notar. Destaquemos três delas: 1- o cristianismo e sua idéia de um *tempo aiônico* (conforme vimos no Segundo Capítulo); 2- o *juscospolitismo*; 3- o “acontecimento-revolução” como *signo*

³²² Nesse sentido, a teoria do entusiasmo em Kant, a sua “*appassionata*”, pode ser pensada como o ponto de articulação entre a sensibilidade e a razão. A análise de Jean-Michel Muglioni sobre o entusiasmo também vai nessa direção: *La philosophie de l’histoire de Kant*, Cap. 6: “Les médiations esthétiques: exemple de l’enthousiasme”. Paris: PUF, p. 202 e seguintes.

³²³ Ver : Primeiro Capítulo, item 3.2: “A sinopse, o sentido, o afeto, a afecção e a função”.

histórico de um tempo que somente a razão tem como pensar ou produzir, como *tese* ou *focus imaginarius*.

Apesar de os livros e opúsculos que citamos até aqui exercerem algum papel na construção do tempo inteligível em Kant, três obras desempenham a função de plano construtor dessas coordenadas que conduzem à *duratio noumenon* (o tempo inteligível): *A religião nos limites da simples razão* (1793)³²⁴, *O fim de todas as coisas* (1794) e *O conflito das faculdades* (1798). Portanto, é em torno dessas obras que procuraremos rebater tudo aquilo que até aqui foi objeto de nossa argumentação (e que está condensado nos três fatores que enumeramos acima). Interessar-nos-á sobretudo a segunda dessas obras, na qual a expressão *duratio noumenon* é empregada por Kant para dar conta da concepção de uma “duração moral”. Além disso, em *O fim de todas as coisas* Kant retoma também temas que foram objeto de outras obras, tais como a *idéia do sublime*, o problema da *finalidade*, bem como as relações entre a história, a política, a revolução, o direito e a religião cristã. Todas essas noções concorrem para a produção de uma projeção racional de um tempo futuro, ou seja, um *focus imaginarius*. É o que veremos a seguir.

2.1. Teodicéia especulativa X teodicéia prática

O primeiro passo na aproximação das três coordenadas que destacamos acima requer que abordemos um tema ambíguo em Kant, que gerou algumas controvérsias. Trata-se da leitura de Kant acerca das teodicéias que, tradicionalmente, habitavam a especulação filosófica

³²⁴ Esta obra retoma o conjunto de “Lições” pronunciadas por Kant entre 1783 e 1784 intitulado *Lições sobre a teoria filosófica da religião*.

da época. O tema não é novo no pensamento de Kant: ele já havia se preocupado com o assunto pelo menos desde a segunda metade da década de 1750, quando então estivera interessado na teodicéia de Leibniz. O que mais o atraía aqui era a idéia de uma “bondade divina” presente na criação do mundo e no transcorrer dos acontecimentos. Embora tal idéia o cativasse, Kant se mostrara reticente quanto à justificação e conhecimento da interferência de Deus nos acontecimentos terrenos. No entanto, sob a influência de tais especulações, molda-se no espírito de Kant a idéia de uma *natureza-providência* que, a despeito do próprio querer humano, planeja (de forma “oculta”) seus desígnios — desígnios estes que os homens, através da história, realizariam. Acreditamos ser esta a mesma *natureza-providência* que, surpreendendo Kant em seus passeios, fazia brotar no *Gemüt* do filósofo uma forma de *afeto* — a admiração — que era, ao mesmo tempo, o começo e o fim de um aprendizado sobre o suprasensível³²⁵: “a Providência corresponde precisamente a essa sabedoria que nós percebemos com admiração”, confessa o filósofo.³²⁶

Na maturidade, Kant torna mais nítido o caminho que ele percorreria: colocando-se criticamente perante o tema, fez de Herder o seu alvo principal³²⁷. O escrito mais emblemático é um ensaio intitulado *Sobre o fracasso de todos os ensaios filosóficos na teodicéia*, de 1791, no qual Kant tenta demolir as pretensões de uma teodicéia especulativa (MUGLIONI, 1993, p. 31). Mas ele assim procede para defender os direitos de uma *teodicéia prática* — dessa forma reatando com os desígnios da *providência*, conforme já veremos.

³²⁵ Conforme tentamos mostrar no Segundo Capítulo.

³²⁶ *Antropologia*, 328.

³²⁷ Cf. nota 248.

Acreditamos que o esboço dessa teodicéia prática encontra-se presente já em 1784, com a publicação de *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Aqui, a necessidade de uma filosofia da história é trazida à luz ainda sob o impacto da primeira *Crítica*.

E é nove anos mais tarde, em 1793, no texto intitulado *A religião nos limites da simples razão*, que vemos Kant retomar todos esses termos à luz da aproximação de três ordens de questões que, reunidas, esboçam a essência da *duratio*, a saber: a história, a religião cristã e a moral.

Nesse texto, Kant examina a revelação cristã, descobrindo aí um elemento racional como seu núcleo. Em torno desse “núcleo” giram fatos que escapam à esfera da razão pura. Isto é, são acontecimentos que a razão pura não pode conhecer: são *fatos históricos*. Estes últimos, no entanto, constituem-se em peça fundamental da dogmática cristã. Por exemplo, foi na tentativa de *reapresentá-los* à visão comum, sensível, que o cristianismo teve que se valer, com grandes resistências em seu início, da produção mais genuína da cultura pagã: a arte. A arte cristã, todavia, minimiza o caráter material de suas produções, realçando o valor heurístico das mesmas. Paradoxalmente, a arte realizava, melhor do que a Letra Sagrada, a função de *figurar* a comunhão inteligível do Bem, do Belo e do Verdadeiro.

Com efeito, a arte cristã, sobretudo a pintura, visava expressar, sensivelmente, os fatos e personagens que compunham a História Santa. De um modo geral, a cena pictórica dividia-se em dois planos. O primeiro deles ocupava a parte inferior da tela; aqui, a natureza era reproduzida “realisticamente”. Suas leis empíricas eram ratificadas pela representação que a percepção sensível delas forma. O segundo plano ocupava a área superior da tela. Neste ponto do quadro, vê-se a representação de eventos que em nada se assemelham àqueles retratados na parte inferior da tela. Trata-se, pois, de uma “outra” natureza, não-empírica, imaterial. Levitações,

luzes feéricas, cortejos de anjos cruzando o espaço, almas ascendendo a nuvens translúcidas, eis alguns dos acontecimentos que comumente são representados no plano superior da tela³²⁸. E é precisamente nesse segundo plano que a arte expressa singularmente a sua força criativa, isto é, não representativa da natureza apresentada no plano inferior. Foi exatamente esse aspecto “figurador” de realidades estranhas à percepção cotidiana que interessou ao cristianismo (e, obviamente, a Kant) na sua pretensão pedagógica de tentar “figurar”, com imagens, o mundo do além. No plano superior da tela, a imaginação se libera do entendimento lógico-realístico e se avizinha do mundo das idéias pensado pela razão.

A revelação, portanto, ancora-se na pressuposição de *atos históricos*. A propósito destes últimos, a razão pura nada pode pronunciar. Interessa-lhe tão somente o “núcleo racional”, suposto pelos *atos históricos*. Kant, o “teólogo racional”, trata com todo o respeito os “teólogos bíblicos”, mas pondera que aquele “núcleo racional” que a revelação encerra nada possui de histórico ou empírico. Para Kant, esse “núcleo racional” conduz à prática moral — que independe da revelação. No entanto, de todas as religiões, o cristianismo é aquela que mais se aproxima das exigências práticas da moral kantiana. Aliás, pode-se também afirmar o inverso, e dizer que a moral de Kant é aquela que não pode ser compreendida sem o dogma cristão.

A “História Santa” tem como motor a *esperança*, ou seja, uma modalidade temporal que se caracteriza por ser um *tempo de espera*. Cabe à religião cristã a guarda da resposta a uma das perguntas da fórmula com a qual abrimos o Terceiro Capítulo: *o que posso esperar?*. Sobre essa questão kantiana, Francisco Javier Herrero observa:

³²⁸ Cf. Deleuze, Note sur les rapports de la peinture ancienne avec la figuration. In: *Francis Bacon-Logique de la Sensation*. Paris: Éditions de la Différence, 1981.

O critério supremo de interpretação da Bíblia será portanto o mesmo fim de toda religião de razão que consiste na “melhoria moral do homem”. Tudo que coincida com esse fim será retido, porque é conforme a religião de razão.[...] Assim, a Bíblia é interpretada pela moral. (1991, p. 174).

Desde sua publicação, o texto de 1793 fora alvo de apreciações adversas, muitas vezes contraditórias, mas tendo em comum o julgamento desfavorável. Uma das acusações que mais pesaram sobre Kant foi a de, enquanto “mestre da juventude”, ter causado dano à religião pública — neste aspecto lembrando, curiosamente, uma das acusações feitas a Sócrates. Munido com uma ironia assaz agressiva, Kant procurou defender-se dessas acusações, sobretudo no Prefácio de *O conflito das faculdades*.

O ponto mais criticado é aquele que justamente sustenta a teoria da liberdade, a saber: *o mal radical*.³²⁹ Com tal teoria, Kant conseguia desagradar, ao mesmo tempo, aos “filósofos esclarecidos” e aos luteranos. À primeira vista, a noção de *mal radical* parece contradizer a idéia kantiana de um progresso da espécie humana na história, idéia essa formulada desde 1784 — data de publicação de *Idéia de uma História Universal do ponto de vista Cosmopolita*. No entanto, a contradição é apenas aparente. Pois, em realidade, o *mal radical* não diz respeito ao mesmo terreno no qual se pode tomar como verídica a postulação do progresso da humanidade.

De fato, quando Kant afirma, na Terceira Observação da Primeira Parte de *A religião nos limites da simples razão*, que o “homem é mau por natureza”, não se deve entender, aqui, que se trata da “natureza sensível”. Com efeito, desde 1786, quando vem à luz *Conjecturas*

³²⁹ Cf. Eric Weil, *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1990. Cap.: Le mal radical, la religion et la morale; e Evanhélos Moutsopoulos, L’homme méchant par nature: Kant contre Rousseau. In: Jean Ferrari (1995).

sobre o início da história humana, vê-se Kant asseverar que *antes* do aparecimento da razão na espécie humana, *mal* e *bem* eram termos destituídos de sentido (CRAMPE-CASNABET, 1994, p. 97). Ora, o ato livre, *bom* ou *mau*, não é determinado por nenhuma causalidade física, segundo Kant. Logo, o *mal radical* não diz respeito à esfera temporal empírica. Podemos, isso sim, encontrar *seus efeitos* na natureza sensível — mas o sensível enquanto tal não é a *causa* da existência do *mal radical*. Por mais estranho que possa parecer, o *mal radical* tem uma origem racional. O *mal radical* é a *perversão* do dever que impele (ou *deve* impelir) o homem à liberdade moral.

Assim, não é no plano da religião que devemos buscar, como se fosse uma espécie de “queda” ou “pecado original”, a causa do *mal radical*. A causa encontra-se alhures: é a esfera da moral que deve responder por ela. Desse modo, a luta contra o “mau princípio” não pode ter como motor a *esperança* — embora esta última aponte para a necessidade, vivida como um *sentimento* ou *afeto*, da *realização futura*, no homem, do “princípio bom”. Pois, nas palavras de Kant,

Esta representação de um relato histórico do mundo futuro, que não é em si história alguma, constitui um belo ideal da época moral do mundo, suscitada pela introdução da verdadeira religião universal, época *prevista* na fê até à sua consumação, que não *antevemos* como consumação empírica, mas a *vislumbramos*, ou seja, podemos em vista dela fazer preparativos, só na contínua progressão e acercamento do sumo bem possível na Terra (em que nada há de místico, mas tudo acontece naturalmente de modo moral)³³⁰.

³³⁰ Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, VI, 136 (grifos do autor).

Importantíssima para a compreensão desse “relato histórico do mundo futuro, que não é em si história alguma”, é a noção de *símbolo*³³¹. Esta noção, recordemos, já merecera a atenção de Kant quando o filósofo, na terceira *Crítica*, empreendera a sua teoria do belo na natureza³³². Do mesmo modo que o belo é o *símbolo* do *bem*, a “História Santa” é o *símbolo* da realização progressiva, “vislumbrada”, daquilo que para a razão já está dado *a priori*: a liberdade como idéia prática. Enquanto *símbolo*, tal “História” não deve ser confundida com a história factual — embora esta última encontre na “História Santa” a sua verdade *de direito*, a sua *idéia reguladora*. Aquilo que na moral é um *fato* da razão, na religião *deve ser* vivido como um *símbolo*. E, enquanto *símbolo*, essa “História” se explica não pela sucessão de fatos empíricos, mas pela aproximação progressiva de uma “época moral antevista”. Ela não é, enfim, o relato de fatos passados ou presentes, mas a *crença* no “sumo bem” que o futuro nos reserva. Há, pois, um *interesse* especial acerca do futuro³³³.

Esse *interesse* diz respeito igualmente à razão prática, na medida em que esta última se define, em Kant, como a “Faculdade dos Fins” por excelência, e estende seu *poder de julgar* às produções da própria natureza e das artes, através de seu uso *reflexivo* (não determinante). Na *Antropologia*, por exemplo, esse vínculo entre o desejo, o pensamento e o futuro é retomado por Kant de forma mais clara: “O *desejo* é a autodeterminação do poder de um sujeito através da representação de alguma coisa futura como efeito desse poder”.³³⁴

³³¹ Ibid.

³³² Cf. sobretudo CFJ, §59.

³³³ Abordamos esse problema no Primeiro Capítulo, itens 3.6 (“Os esquemas da imaginação”) e 3.7 (“O futuro como previsão”).

³³⁴ *Antropologia*, §73.

Conclusão que se pode extrair da afirmação de Kant: o objeto do desejo (racional) não pré-existe, de forma empírica, a esse mesmo desejo. Ao contrário, é o próprio poder do sujeito que *produz* esse objeto. Este objeto nada mais é do que uma Idéia. Logo, a produção da Idéia pressupõe um tempo para a sua efetivação. Esse tempo é o futuro. Futuro este imanente ao próprio pensamento/desejo que, pensando-o, dessa forma o produz. Assim como a Idéia, o futuro pensado aqui também é de natureza noumênica. Para que esse futuro seja pensado como objeto do desejo, é preciso que a duração empírica seja vista e revista sob o prisma daquela exigência moral, religiosa, racional. A duração conforme àquele desejo e Idéia deve ser uma duração sem término, que transcenda ao curto período da existência do indivíduo tomado em sua vida meramente empírica.

Cabe aqui a interrogação: se as coisas duram no tempo (e o homem se inclui nessa duração), o tempo nele mesmo possui duração? Ora, se o tempo não pode durar em uma outra duração distinta dele mesmo, esta asserção nos conduz à dificuldade de se pensar uma duração em si, *imanente a si mesma*: sem algo de exterior a ela que, de forma transcendente, lhe prescreva um “Omega”, um fim, um *telos*. É diante dessa dificuldade que Kant recorre então a uma outra idéia, distinta de uma “duração em si”. Esta outra idéia requer um ultrapassamento sobretudo da mera extensão empírica da vida de um indivíduo, e vincula-se à idéia de futuro enquanto duração sem término, compatível com o desejo racional que se coloca fins morais. Desse modo, a duração antevista por esse desejo/Idéia solicita uma outra Idéia, já por nós trabalhada: a *imortalidade*³³⁵. E junto a esta idéia, dando-lhe um substrato metafísico, encontramos a postulação de um homem cuja existência deve ser pensada à luz da imortalidade:

³³⁵ Cf. Primeiro Capítulo, item 4.1.: “O Eu, o desejo, a imortalidade e a *duratio*”. Sobre este problema, e sua vinculação com a *Crítica da razão prática*: Francisco Javier Herrero, op.cit., “A moralidade. Postulado da imortalidade da alma”, p. 71 e seguintes; ver também: H.B. Acton, *Kant’s moral philosophy*. The Macmillan Press, 1979. Chapter IX: God and immortality.

o *homo noumenon*, como sujeito da ação moral. Como “coisa em si”, o homem é um *fim em si*, isto é, *homo noumenon*. Embora a duração não possa ser pensada como um *fim em si*, ela se converte porém em entidade noumênica na medida em que, através dela, o homem busca realizar aquilo que, nele e por ele, é um fim em si mesmo.

Desse ponto de vista, uma definição mais precisa da *duratio noumenon* pode ser agora esboçada: ela é o pensamento — que é acompanhado também de um sentimento ou *afeto* (que nos introduz em uma experiência que deve ser pensada fora dos cânones da teoria da receptividade da primeira *Crítica*) — dessa confluência entre História, Religião Cristã e Moral. A *duratio* é, pois, uma *idéia reguladora* que deve dirigir a “contínua progressão e acercamento do sumo bem na Terra”.

3. O “sistema de julgamento”: *O fim de todas as coisas*

Daqui se pode apreender a essência do problema de que estamos tratando: confrontada com a transcendência divina (a *Vida Eterna* ou *Aion de Deus*), a duração empírica é compelida a assumir o papel de réu. Ele que sempre desempenhara a função de coadjuvante na atividade da razão de julgar as coisas em seu Tribunal, agora é ele mesmo, o tempo, que é posto sob o julgamento. E se ele é o estofado das sociedades, das constituições, dos Estados, dos costumes, enfim, dos homens e de seus desejos, expectativas e ações, é através dele então que essas mesmas coisas são, em última análise, julgadas.

Entretanto, nesse julgamento do tempo um outro julgamento também parece ocorrer: através do tempo, é o pensamento mesmo que julga a si próprio. Isto porque, conforme

Kant mesmo o afirma em *O fim de todas as coisas*, “para um ser que somente no tempo pode ter consciência de sua existência e da grandeza dela (enquanto duração)”, para esse ser “*pensar* contém um ato de reflexão que não pode ele mesmo ter lugar a não ser no tempo”³³⁶. Portanto, eis o paradoxo: o exercício do pensamento não pode ser efetuado a não ser no tempo, mas é o próprio pensamento que, colocando-se em um lugar de onde se julga o tempo, o toma como objeto de uma condenação. Dessa forma, é o próprio pensamento que, ao condenar o tempo, acaba por condenar a si mesmo.³³⁷

A pena é: supor o seu fim, isto é, o fim do tempo³³⁸. Todavia, se o pensamento não pode ser exercido a não ser no tempo, o fim deste último também implicaria no fim do pensamento. Mas isto é o que o pensamento não pode pensar. Ou melhor, somente supondo uma

³³⁶ FTC, p.170.

³³⁷ No livro *A parte do Fogo*, Maurice Blanchot nos diz que aquele que se acredita portador de uma Verdade Transcendente se assemelha a alguém que, preso desde sempre em um quarto do qual não possui as chaves, imagina-se fora dele, olhando pela fechadura e descrevendo o próprio quarto. Ele se coloca então em uma perspectiva impossível para ele próprio, que está dentro do quarto. Ele cria, pois, uma *transcendência* — evocando-a como o único lugar possível para se ver a verdade do quarto. E ao mesmo tempo em que ele se coloca nessa transcendência, ele tem que apagar a sua presença no quarto, isto é, ele deve matar, em vida, seu próprio corpo — isto que o particulariza, fazendo-o apreender o quarto a partir de uma *perspectiva*. Esta transcendência é, como diz Blanchot, o lugar da morte, a morte de olhos abertos, a *neutralidade* da pura Verdade, enfim, o olhar de Deus...Imaginemos uma outra possibilidade, não colocada por Blanchot. Pensemos em alguém que permanece no quarto, mas que busca as janelas. Ele busca o *fora*, alimenta-se de sua luz. Contemplando-a, ele identifica-se à paisagem sem limites. Este é o pensador da *imanência*. Ele não se coloca fora, para a partir daí olhar para dentro, supondo-se a si mesmo como a pura encarnação da neutralidade. Ao contrário, o pensador da imanência se deixa afetar pelo fora, e é de dentro que esse afeto se constitui. Enquanto que aquele que faz da transcendência o seu pressuposto quer ter do quarto uma representação completa, o pensador da imanência sabe que não se pode ter do fora uma representação que o contenha, pois o fora é infinito. Do fora só podemos ter perspectivas singulares, irreduzíveis entre si — e cada uma contém a sua verdade. O próprio quarto nada mais é do que uma perspectiva da paisagem. A janela que separa o interior do quarto do seu exterior é exatamente o pensamento: ele é a membrana onde o dentro e o fora misturam suas cores e ares, onde o ordinário do quarto e o extraordinário da paisagem fundem-se numa intuição viva. É através do pensamento que a luz que vem de fora chega ao interior do quarto; e é igualmente através do pensamento que a vida que está dentro do quarto encontra a saída para respirar o ar que o infinito lhe sopra.

³³⁸ Se, como diz Deleuze, “na *Crítica da razão prática* o fundamental era a razão, porque constituía a pura forma de universalidade da lei, e as outras faculdades seguiam como podiam (o entendimento aplicava a lei, a imaginação recebia a sentença, o sentido íntimo experimentava as conseqüências ou a sanção)” (*Crítica e clínica*, São Paulo: Editora 34, 1997, p. 43), parece-nos agora que Kant, em FTC, radicaliza ainda mais este modelo: a sanção incide diretamente sobre o tempo.

outra duração que nunca termina, e da qual também faça parte, uma duração incomensurável com a duração empírica, é que o pensamento pode, além de salvar a si mesmo, salvar o “sistema de julgamento”. Assim, todo o problema moral se revela aqui: como forma de julgamento, sua aplicação mais fundamental é sobre o tempo, pois o tempo é “a forma geral de todo o mundo sensível”.

Nietzsche se mostrou particularmente atento aos dados da questão, fazendo retornar contra Kant a exigência mesma de uma *crítica*. Ao “tribunal da razão” ele contrapôs o seu “filósofo-legislador”, para assim potencializar a atividade crítica, livrando-a da amarra moral.³³⁹ Ao sistema do julgamento, enfim, ele opôs o par *afeto-avaliação*.³⁴⁰ Em Nietzsche, o *afeto* é o princípio imanente de uma *avaliação* que leva em conta as *forças* — tendo em vista os *modos de vida* que elas implicam. Nesse sentido, a avaliação difere profundamente do julgamento — já que este último julga a vida em nome de valores superiores, transcendentais.³⁴¹ Chama-se *homem verídico* o sujeito de tal julgamento, que possui uma *afecção* pela verdade. A

³³⁹ Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1962. Cap.: Réalisation de la critique; ver também: Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*. Paris: P.U.F., 1974.

³⁴⁰ Sobre esse problema Gilles Deleuze afirma: “Uma transformação radical do kantismo, uma reinvenção da crítica que Kant traía ao mesmo tempo em que a concebia, uma retomada do projeto crítico sobre novas bases e com novos conceitos, eis o que Nietzsche parece ter procurado (e ter encontrado no ‘eterno retorno’ e na ‘vontade de potência’), (1962, p. 59).

³⁴¹ Sobre a impossibilidade de se submeter a vida a um sistema de julgamento, Nietzsche argumentou: se o homem do julgamento moral pudesse tomar sua própria vida como objeto de julgamento, e se ele tivesse o poder para apagar de sua existência as ações que ele, do ponto de vista moral, condenaria, tal homem perceberia que o problema do mal (moral) que lhe atormenta está intrinsecamente relacionado com o tempo. Ele teria então que procurar em seu passado a origem de seus atos condenáveis. Dessa forma, ele iria até sua juventude buscar a origem do mal. Todos os atos que ele aí encontrasse que não fossem moralmente bons, ele os apagaria. No entanto, ele perceberia que a causa do mal está mais atrás. Ele iria então à sua infância. Mesmo aos 10 anos ele encontraria atos a condenar moralmente. Porém, ele perceberia que a origem do problema estaria mais atrás ainda. Recuaria então até aos cinco anos, depois aos três...E mesmo aí ele encontraria o que condenar/apagar. Obsessivo, recuaria até aos 12 meses de vida, depois aos seis, três, 1 mês...uma semana, 1 dia, 1 hora...Por fim, ele vê o instante decisivo: ele vai nascer. Tal fato pode ser condenado como moralmente mal? Se o for, é a própria existência daquele que julga que desaparece. Mas a vida é inocente. Como inocente também é o próprio tempo. Cf. Gilles Deleuze (1962, Cap.: Existência e inocência).

avaliação, ao contrário, opera pelo *gosto*: “*gosto ou detesto*” em vez de “*julgo*”. Nietzsche nos advertia: para além do Bem e do Mal não significa para além do bom e do mau. Se “Bem” e “Mal” são noções transcendentais que servem de fundamento para o julgamento moral, “bom” e “mau”, ao contrário, são *avaliações* imanentes, éticas, que se aplicam aos *modos de vida* e aos *encontros* que daí decorrem. O mau é a vida esgotada, reativa; o bom é a vida ascendente, criativa. É a partir de nossos *afetos* que *avaliamos*, que buscamos encontros que aumentem nossa potência. O mau é a força que se quer propagar, que quer se reproduzir anulando toda diferença (o “querer-dominar”); o bom é a força que se transforma, que se metamorfoseia, que não se encontra com outra força sem se transformar, afirmando sua diferença ao mesmo tempo em que afirma o encontro, o agenciamento (o “querer-artista”). Segundo Deleuze, “os homens ditos superiores são vis ou maus. Mas o bom só tem um nome: generosidade” (1990, p.173). Só o generoso é bom, só a *generosidade-potência* possibilita a metamorfose, o agenciamento, o *bom encontro*— como dizia Espinosa.

Mas por que “sistema de julgamento” ?³⁴² O objeto de análise de *O fim de todas as coisas* é, fundamentalmente, o “Juízo Final”. Conforme observamos anteriormente, Kant esboça essa problemática já no Prefácio da Segunda Edição da *Crítica da razão pura* quando, de forma irônica, recapitula as esperanças do homem comum em uma “vida futura”, devido ao fato de o tempo parecer, aos olhos do entendimento comum, incompatível com “seu destino completo”.³⁴³ Lembremos que este tema, o “Juízo Final”, habitava a discussão milenarista moderna que, inspirando-se no “Alfa” e “Omega” do *Apocalipse* de João Evangelista,

³⁴² Tomamos de empréstimo essa expressão de Artaud, tal como é trabalhada por Gilles Deleuze no artigo “Para dar um fim ao juízo” (in *Crítica e clínica*).

³⁴³ CRP, BXXXIII.

fez renascer a esperança de um “tempo do fim”.³⁴⁴ O marco inicial de inspiração desse milenarismo moderno pode ser datado a partir do fim do século XII e início do XIII, quando o franciscano Joaquim de Fiori prognosticava em seus escritos a aproximação do Reino de Deus na Terra. Deve-se a Joaquim uma concepção do tempo histórico dividido em três períodos: o “tempo antes da graça”, o “tempo da graça” e, por fim, o “tempo pelo qual se espera”. Tempo esse que Joaquim acreditava estar próximo: seria o tempo de uma “graça maior”, no qual triunfaria a “inteligência espiritual” anunciadora do “evangelho eterno” (DELUMEAU, 1998, p. 444). Essa época teria início com a vitória de Cristo sobre o anticristo, identificado por Joaquim com Saladino I, que acabara de invadir a Espanha (Dante, inclusive, pôs este sultão em seu *Inferno*, e considerou Joaquim um “profeta”³⁴⁵). Citado diversas vezes por Colombo e Campanella, Joaquim de Fiori pode ser tomado como o inspirador de todos os messianismos que, de Hegel a Marx, passando por Auguste Comte, fizeram do futuro a dimensão temporal redentora de uma felicidade prometida e esperada. É curioso notar o quanto esta idéia (de uma felicidade prometida) se afasta do ideal de felicidade para os gregos: estes consideravam o tempo presente como a dimensão temporal por excelência da felicidade do cidadão que, já sendo livre, não tem porque esperar por uma liberdade/felicidade futura.

Voltando então a Kant. Posicionando-se sobre o assunto em *O fim de todas as coisas*, o filósofo argumenta mostrando que, tal como a Revelação, o Juízo Final também encerra um núcleo racional. O núcleo racional em questão não diz respeito à razão especulativa, e sim à razão prática, moral. Kant não descarta a escatologia desse sistema de julgamento religioso. Ao contrário, nela vê o índice de um interesse da própria razão, como expressão de um

³⁴⁴ Cf. Jean Delumeau, Uma travessia do milenarismo ocidental. In *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

³⁴⁵ *Divina Comédia*, “Inferno”, Canto IV.

desejo. Caberia então ao trabalho crítico retirar do sistema de julgamento as construções imaginativas, e fantasiosas, da representação comum, para assim chegar à essência do sistema de julgamento: a ordem moral. Comentando essa interpretação kantiana, Michèle Crampe-Casnabet observa: “as religiões são, sob essa perspectiva, uma imensa metáfora” (1996, p. 130).³⁴⁶

A análise de Kant está ancorada essencialmente em um ponto: na asserção de que o julgamento sobre o fim dos tempos tem por motor um *desejo*. Já que julgar implica sempre um desejo. No caso em questão, o réu não é outra coisa senão o tempo. A propósito do Juízo Final, Kant se pergunta então: “por que os homens esperam um *fim* de mundo?”³⁴⁷

A resposta a essa pergunta implica em que se considere que por sob aquele “esperar pelo fim do tempo” está um “desejar o fim do tempo” . A verdade da esperança é o desejo. Espera-se porque se deseja algo que falta .E essa esperança de um fim do tempo se traduz em um desejo de fim do mundo. Todavia, Kant argumenta que o mundo tematizado aqui é o mundo fenomênico, e não a coisa em si. Quando os homens julgam sobre o fim do mundo, expressam um desejo de que o mundo fenomênico tenha fim. Sem a possibilidade desse fim, o mundo fenomênico careceria de sentido (abrindo a porta para o ceticismo teórico ou, o que seria pior, para o “terrorismo” prático).

È interessante notar que está elidida aqui a questão complementar à idéia de um fim do mundo, a saber: a do começo do mundo. Isto é, a sua *gênese*. De certo modo, Kant empreende nas *Conjecturas*, conforme já vimos, a análise desse tema³⁴⁸. Ao tratar da gênese do mundo, Kant retoma a Gênese bíblica. Se o Juízo Final tem como objeto o fim do mundo e do

³⁴⁶ Sobre a religião em Kant e sua dependência em relação à moral: Bernard Jansen, *La philosophie religieuse de Kant* . Paris: Vrin, 1934. Segunda Parte :Morale et Religion .

³⁴⁷ FTC, p. 162.

³⁴⁸ Cf. Terceiro Capítulo, item 3.(“Kant e o pensamento sobre a história: conjectura e projeto”).

tempo (o “Omega”), a Gênese bíblica, por sua vez, se debruça sobre o outro extremo da linha, e narra o começo do mundo e do tempo (o “Alfa”).

Ora, Kant procura argumentar mostrando que o mundo e o tempo que são aí abordados são o mundo e o tempo empíricos tão somente. Ao discernir o “núcleo racional” inscrito no Juízo Final, Kant descobre aí um interesse moral sobre o futuro — como base, podemos acrescentar, da *praevisio*.³⁴⁹ Todavia, o problema relativo à gênese do mundo e do tempo traz ainda uma questão mais delicada, pois levanta uma interrogação, que Kant mesmo não fez, sobre a gênese mesma do tempo enquanto forma da sensibilidade.

É de se supor que o pensamento dessa gênese do tempo não poderia ser feito a não ser a partir de uma interrogação sobre a gênese da própria coisa em si. Pois se o tempo é a condição sob a qual os fenômenos aparecem, qual seria então a condição da “existência” do próprio tempo? Colocamos aqui existência entre aspas porque, do contrário, seria de se supor uma ontologia do tempo esboçada em Kant, o que nos remeteria ao problema da “duração em si”. Todavia, se o tempo não existe — ou se “não podemos percebê-lo diretamente”, conforme vimos no Primeiro Capítulo³⁵⁰ —, como pode ser ele então a condição sob a qual a realidade imediata nos aparece? Esta questão nos remete a uma outra pergunta: se ele existe, como distingui-lo dos fenômenos e, o que é mais decisivo, da própria coisa em si? No entanto, se a gênese desta última remete ao “Autor Moral do Mundo” (inaugurando a “ontoteologia” kantiana), é a questão da gênese mesma do tempo que fica encoberta e imersa em um paradoxo irresolúvel (o “paradoxo do sentido íntimo”) — que somente se “resolve” com o recurso a uma transcendência, isto é, retirando do tempo toda e qualquer possibilidade de uma positividade que

³⁴⁹ Sobre a *praevisio*: Primeiro Capítulo, item 3.7: “O futuro como previsão”.

³⁵⁰ Cf. Primeiro Capítulo, item 2.1.: “O tempo enquanto forma a priori da sensibilidade”.

permitisse ao pensamento abordá-lo segundo a sua imanência. Mas ao negar a imanência ao tempo, é a si mesmo que o pensamento também a nega. Pois não há como um pensamento pensar a imanência a não ser se tornando, também ele, imanente a si mesmo.

Acreditamos que Kant chegou perto dessa possibilidade, em *O conflito das faculdades*, quando afirma que o exercício da filosofia se caracteriza por uma certa liberdade em relação aos temas tratados pela teologia, direito e medicina. Estas últimas são denominadas por Kant de Faculdades Superiores. Elas assim são designadas devido ao fato de os seus assuntos interessarem diretamente ao Estado, que se arvora inclusive no direito de se intrometer quanto ao ensino de tais disciplinas. O mesmo não ocorre com a filosofia. Esta seria, segundo Kant, uma *faculdade inferior*. A marca de sua *inferioridade* seria sua autonomia em relação não tanto aos assuntos tratados pelas faculdades superiores, mas à obrigatoriedade de submissão ao crivo do Estado. A filosofia descobre que sob os temas tratados pela teologia, pela direito e pela medicina escondem-se as Idéias. E para que estas sejam postas à luz, é preciso exatamente um espaço de “publicidade” que deve manter-se imune aos interesses do Estado. Esse espaço de liberdade é exatamente a *crítica*.³⁵¹ Não se pode ensinar a crítica a não ser ensinando “a pensar por si mesmo”: *sapere aude*. Todavia, recuando em relação à possibilidade que abriu, Kant alega que a liberdade filosófica somente se justifica na medida em que possa prestar um serviço útil às faculdades superiores.

Podemos então afirmar que Kant é o precursor de uma problemática sem a qual não teria havido Maïmon, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Husserl, Heidegger...A problemática em questão é exatamente a implicação necessária entre tempo e pensamento. Se, de Platão a Descartes, o tempo fora o grande “outro” que o pensamento tivera

³⁵¹ Cf. CF, Primeira Parte, Seção II: “Conceito e divisão da faculdade inferior”.

que expulsar para se manter fiel à sua Identidade consigo mesmo (seja reduzindo-o à mera cópia da eternidade, seja determinando-o como acidente inscrito no movimento do mundo, seja enfim submetendo-o a uma ordem de repetição que depende da intervenção divina) com Kant, ao contrário, o tempo se torna condição do pensamento. O que significa dizer que a *diferença* constitutiva do tempo se torna interna ao próprio pensamento em sua atividade.

Entretanto, ao mesmo tempo em que com uma das mãos Kant tecia sua inovação, com a outra ele a desfazia e recuava. Pois a consequência mais radical que sua descoberta lhe parecia conduzir é a de que a coisa em si seria o “negativo” do tempo (como depois afirmou Hegel) ou então de que o “em si” do tempo não poderia ser representado com o conceito de coisa ou substância: o tempo seria um *devoir* — um “élan” (Bergson) ou um “querer-artista” (Nietzsche) inscrito no próprio coração das coisas. Nesta última possibilidade, o resultado mais extremo advindo daí seria, é claro, destituir o sujeito moral, enquanto coisa em si, do eixo central do campo transcendental — fato este que retiraria as bases metafísicas e racionais sobre as quais se assentam a moral e a teologia racionais kantianas, e faria com que Kant não tivesse sido Kant.

Por mais estranho como isso possa soar, o fio condutor de nossa tese tem procurado evidenciar que essa possibilidade é inseparável da filosofia de Kant³⁵². Essa peculiaridade a fez sobreviver a si mesma, para ser repetidas vezes retomada, combatida, retificada, acusada de ter traído a si própria e a sua grande descoberta, como uma espécie de “Robespierre do pensamento”³⁵³. A descoberta em questão foi o transcendental. Gilles Deleuze,

³⁵² Com outras palavras, é o que sustenta Deleuze em *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. Cap.: Ambigüidade da Crítica kantiana.

³⁵³ Sobre essa expressão: Étienne Gilson, *El ser y la esencia*. Bueno Aires: Ediciones Desclée, 1951, Capítulo VI: La neutralización de la existencia, p. 171; ver também: Jacques D’Hondt, *Kant est-il le Robespierre de la philosophie?*. In Jean Ferrari (1995).

por exemplo, em um de seus últimos textos publicados, intitulado *L'immanence: une vie...*, nesse texto Deleuze o inicia com uma pergunta: “O que é um campo transcendental?” “O campo transcendental, diz Deleuze, se define por um plano de imanência, e o plano de imanência se define por uma vida.”³⁵⁴

Acreditamos ser a *duratio noumenon* a idéia que permitirá a Kant salvar seu sistema de julgamento, em detrimento de uma gênese do tempo — moralizando-o, em suma.

Ao iniciarmos o Primeiro Capítulo, mencionamos a presença de dois atos convivendo na *Crítica da razão pura*: um ato cujo sujeito é o entendimento, o *ato de reconhecer*, e um segundo ato, cujo titular é o próprio pensamento, o *ato de pôr*.³⁵⁵ Este último ato revela uma capacidade original do pensamento de ,a partir de si mesmo, *instaurar* algo que não pré-existia à sua ação. Trata-se, pois, de um ato que expressa a espontaneidade do sujeito. Acreditamos que o tempo banha essencialmente esse ato, sendo então o meio daquela instauração. É claro que Kant estabeleceu limites àquela instauração, já que ela não cria a coisa em si. Assim, em Kant, é somente na moral que o referido ato pode ser compreendido e

³⁵⁴ In *Philosophie*, nº 47, 1º septembre 1995. Paris: Minuit.

³⁵⁵ É curioso notar que os medievais também concebiam a existência de dois atos: enquanto um dos atos se dizia no plural, o outro era expresso no singular. O ato que se dizia no plural era o *ato segundo* (ou atos segundos). Correr, andar, rir, perceber, respirar, etc., são exemplos de atos segundos, isto é, são operações que um indivíduo realiza em sua existência. Todo ato segundo começa, para em seguida cessar e ser sucedido por um outro ato segundo. O *ato primeiro*, ao contrário, nunca começa ou termina. Ele simplesmente é. O indivíduo não o realiza. Mas sem ele, sem o ato primeiro, os atos segundos não seriam passíveis de serem realizados. O ato primeiro é exatamente o *ato de existir*. Enquanto tal, este ato pertence a Deus, que é um puro ato primeiro sem nenhum ato segundo. Não que a ausência dos atos segundos lhe seja uma privação. Ao contrário, são os atos segundos a marca distintiva de todo ser finito e imperfeito, que dura no tempo e nesse mesmo tempo se extinguirá. São Tomás de Aquino e Duns Scot divergiram profundamente quanto à natureza do ato primeiro e sua relação com o indivíduo. Enquanto que para Tomás de Aquino o indivíduo era destituído de ato primeiro, pois quem recebia (de Deus) o ato primeiro era a espécie, para Duns Scot, diferentemente, o indivíduo não recebe, de fora, o ato de existir: ao contrário, a existência é imanente à sua própria essência singular — a *haecceitas*. Sobre esse tema: Étienne Gilson, *A existência na filosofia de São Tomás*. São Paulo: Duas cidades, 1962. Cap.: A composição dos entes finitos. Embora seja difícil aqui traçar filiações acerca desse tema, parece-nos que a filosofia de Kant, pelo menos em sua visão de conjunto, segue a perspectiva de Tomás de Aquino, fazendo assim com que a questão ontológica esteja subordinada à teologia e a uma ordem formal superior ao indivíduo e à singularidade: em Tomás de Aquino, a *espécie*; em Kant, a *humanidade*.

positivado. Não como um ato criador, pois Kant mesmo deixa isso posto na *Crítica da razão pura*: “o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana”³⁵⁶. O que significa dizer que o referido ato somente pode ser positivado determinando-se pela lei moral. Lembramos ainda, conforme vimos também no Primeiro Capítulo, que a “completude do cumprimento” da lei moral requer uma duração que, de forma estritamente formal, adquire um papel constitutivo da própria ação moral, nada tendo a ver com uma sobrevivência após a morte.³⁵⁷

Porém, quando Kant retoma, em *O fim de todas as coisas*, o problema do *fim do tempo*, sua argumentação evoca uma duração que, embora se inscreva dentro de uma concepção moral, tal duração não se deixa circunscrever totalmente dentro dos limites estritamente formais da lei moral, já que ela parece expressar-se também através dos próprios acontecimentos. Não apenas os acontecimentos catastróficos que anunciam o fim do mundo, conforme o relato do Juízo Final, mas também os acontecimentos políticos que predizem, e executam, o fim do *ancien régime*.

3.1. Fim último, fim supremo e fim terminal

É de se observar que, a propósito do Juízo Final, o fim dos tempos se anunciaria através de *signos* inscritos no próprio curso dos acontecimentos. Ou seja, o “sistema do julgamento” também é uma interpretação do sentido dos acontecimentos do mundo.³⁵⁸ Pois o

³⁵⁶ CRP, A839/B867.

³⁵⁷ Cf. Primeiro Capítulo, item 4.1: “O Eu, o desejo, a imortalidade e a *duratio*”.

³⁵⁸ Sobre os “acontecimentos-signos” que anunciariam o fim dos tempos: FTC, p. 164. Ver também, na nota 313, a referência ao artigo de Crampe-Casnabet; e ainda: François Marty, *Le schématisme du droit et la Révolution*

fim do mundo (e do tempo) é um acontecimento que, atingindo o homem no seio de sua vida terrestre, anuncia um sentido que não viria da terra. De fato, o fim dos tempos constitui-se como um acontecimento singular, que jamais se repetiu ou se repetirá, já que os signos que anunciam o fim do tempo também expressam o começo de um outro tempo. Logo, não se trata de um acontecimento que, à maneira do tempo cíclico pagão, se repete indefinidamente a cada vez que a roda do tempo gira sobre seu próprio eixo. O acontecimento que o Juízo Final preconiza é o limiar que separa/une a vida/duração dos homens da Vida/Duração de Deus. É através dessa outra duração que a idéia de um fim apresenta seu verdadeiro sentido e exigência.

Kant se debruça então sobre a idéia de fim (*Ende*), como extinção de algo que dura empiricamente, para, a partir daí, desvelar o desejo de *fim* (*Zweck*), enquanto versão da “causa final” aristotélica. O “equivoco” do Juízo Final é confundir um fim com outro, embaralhando suas diferenças de natureza. Munido com sua ironia interpretativa, Kant assim procura desfazer o embaralhamento dos fins, no qual a imaginação desempenha um papel considerável:

No Apocalipse (X,5.6) ‘um anjo levanta a mão para o céu e jura por Aquele que vive para todo o sempre, que criou o céu, etc., que de agora em diante não haverá mais tempo’. Se não admitirmos que este anjo ‘com sua voz de sete trovões’(versículo 3) quis gritar um absurdo, significa que com isso deve ter querido dizer que de agora em diante não haverá nenhuma *modificação*. Se no universo existisse ainda uma modificação haveria também o tempo, pois aquela só se pode realizar no tempo e sem a suposição deste é *impensável*.³⁵⁹

Française como signe historique. In: Jean Ferrari (Coord.), *L'année 1793-Kant : sur la politique et la religion: actes du 1er congrès de la société d'études kantienne de la langue française*. Paris: J. Vrin, 1995.

³⁵⁹ FTC, p. 168. Grifos do autor.

Segundo ainda Kant, a origem dessa suposição de algo “impensável”, e que somente a boca de um anjo poderia vaticinar, se deve ao fato de que

Representa-se aqui um fim de todas as coisas como objeto dos sentidos, do qual não podemos fazer nenhum conceito, uma vez que nós mesmos nos enredamos inevitavelmente em contradições quando queremos dar um único passo do mundo sensível para o inteligível. Ora, isso é o que acontece aqui, porque o instante que põe termo ao primeiro deve ser também o começo do outro, e portanto este deve ser colocado numa única e mesma série temporal junto com o outro, o que é contraditório.³⁶⁰

Kant procura então desfazer o embaralhamento ao argumentar que o *fin* (*Zweck*), no sentido moral e teleológico do termo, não pode decorrer de um fim (*Ende*) do tempo. Quando pensamos em um fim do tempo, supomos na verdade a exigência de sua transformação. Não uma transformação qualquer, devido ao curso natural de suas leis, mas uma transformação em vista do suprasensível que, nele mesmo, não muda e não se transforma— não fazendo parte, portanto, da série do tempo e de suas condições. Na seqüência da argumentação precedente, Kant prossegue:

Mas dizemos também que pensamos uma duração como *infinita* (como eternidade), não porque tenhamos alguma noção definível de sua grandeza — pois isto é impossível, uma vez que falta inteiramente o tempo como medida dela —, mas porque aquele conceito é somente um conceito negativo da duração eterna, porque onde não há tempo também não pode existir *qualquer fim*, com o que não avançamos um palmo em nosso conhecimento, e quer dizer apenas que a razão na intenção (prática) de alcançar a finalidade última nunca se satisfaz no caminho das incessantes transformações.[...] Então nada mais lhe resta senão pensar

³⁶⁰ FTC, *ibid.*

uma transformação que prossegue ao infinito (no tempo) em constante avanço para uma finalidade última.³⁶¹

Kant procura evidenciar aqui que a passagem do tempo para a *eternidade* (entendida como *duração infinita* ou *aiônica*, conforme vimos no Segundo Capítulo, embora Kant não empregue o termo *aion*) não pode ser feita a partir de um fim do tempo, mas de sua transformação em vista de um fim (*Zweck*). Do ponto de vista teórico ou especulativo, somente podemos representar aquela duração infinita como um “conceito negativo” : “é o terrível sublime, em parte por sua obscuridade, na qual a imaginação costuma agir mais poderosamente do que em plena luz”, constata Kant.³⁶² Estando presentes aí, sob a forma de um *sentir*, os traços de uma *patética transcendental* , conforme expressão de Françoise Proust³⁶³ . Essa *patética* nos remete à questão do *desejo*, do *tempo*, do *pensamento* e do *afeto*.

Todavia, a negatividade da duração infinita se converte em positividade prática na medida em que a pensemos como o suporte para se considerar o tempo segundo uma *finalidade última* que ele, ao ser o palco de uma transformação, permite vislumbrar para a própria natureza. “Onde não há tempo não pode existir *qualquer fim*” . Portanto, se o tempo fındasse estaria extinta igualmente a possibilidade de realização daquele “avanço para uma finalidade última” .

A discussão que Kant trava aqui retoma aquela que o autor desenvolvera em toda a Segunda Parte da *Crítica da faculdade do juízo*, quando então procura distinguir duas

³⁶¹ FTC, Ibid.

³⁶² FTC, p. 154.

³⁶³ Cf. Primeiro Capítulo, item 3.2: “ A sinopse , o sentido, o afeto, a afecção e a função”.

formas de teleologias: a física e a moral.³⁶⁴ Além disso, o filósofo também mostra que a teleologia, enquanto teoria dos fins da natureza, pertence fundamentalmente à faculdade do juízo³⁶⁵, prefigurando assim o sistema de julgamento moral desenvolvido em *O fim de todas as coisas*.

Na terceira *Crítica* então Kant desenvolve sua argumentação tentando mostrar a impossibilidade de se passar da primeira forma de teleologia (a física) para a segunda (a moral). Embora Kant restrinja severamente a extensão e alcance da teleologia física, o mesmo não ocorre quando se trata da teleologia. Esta última seria, fundamentalmente, uma especulação teleológica, não apenas sobre os fins do homem, como também sobre os fins da própria natureza (incluindo aí a teleologia física). O ponto decisivo é o homem. É o homem que, ao se colocar a questão dos fins, elabora o sentido mesmo da questão. Ele se descobre, por isso, o sujeito mesmo da questão, pois o homem é um *fim em si mesmo* e, nesse aspecto, *fim último* da própria natureza.

Como uma corrente que atravessa todas as três *Críticas* e que se avoluma sobretudo na terceira delas (e nos textos que aqui citamos), Kant supõe ainda uma terceira espécie de *fim*, que une os domínios da filosofia teórica e prática. Kant o designa como *fim terminal* (*Endzweck*) — ou *fim supremo*. Já na primeira *Crítica* Kant argumenta asseverando que “somente pode haver um único fim terminal (em uma unidade sistemática perfeita da razão)”.³⁶⁶ Quando o filósofo retoma esse tema na terceira *Crítica*, é introduzido aí exatamente o

³⁶⁴ Cf. CFJ, Segunda Parte: “Crítica da faculdade de juízo teleológica”.

³⁶⁵ CFJ, § 79.

³⁶⁶ CRP, A840/B868.

problema que nos ocupa em *O fim de todas as coisas*, isto é, *o que significa esperar ou ter esperanças em uma vida futura?* Kant assim responde:

No que respeita à esperança de uma vida futura, se em vez do fim terminal, que temos que *realizar* de acordo com o mandamento da lei moral, [...] a psicologia racional, no que diz respeito à questão de nossa existência eterna, não é de forma nenhuma uma ciência teórica, mas assenta numa única conclusão da teleologia moral, assim como o seu inteiro uso é simplesmente necessário a esta, por causa do nosso *destino prático*.³⁶⁷

No entanto, se o tempo pertence tão somente à natureza, como compatibilizá-lo com a exigência daquele *fim terminal*? Acreditamos que essa pergunta pressupõe também aquela que fizemos no Primeiro Capítulo: “O que é o tempo?”³⁶⁸, segundo Kant. A resposta a ambas compreende exatamente aquilo que procuramos desenvolver em nossa tese, mostrando que, sob a exigência moral de um *fim terminal*, o tempo se converte então em uma idéia da própria razão prática, um *focus imaginarius* que projeta, como na ótica, uma forma de duração que apenas a razão pode pensar. Essa duração deve servir de fundamento para a realização das idéias da razão. A projeção desse tempo tem conseqüências não apenas morais, como também políticas e jurídicas: de um lado, um republicanismo liberal planetário; de outro, a juridicização crescente da relação entre os Estados (na qual, paradoxalmente, a guerra desempenha um papel decisivo). Enfim, Kant parece fazer o esboço daquilo que, hoje, Antônio Negri designa como *Império*.

³⁶⁷ CFJ, §89. Os grifos da citação são nossos.

³⁶⁸ Cf. Primeiro Capítulo, item 2 : “O tempo da estética transcendental”.

De acordo com o que vimos no Terceiro Capítulo³⁶⁹, a realização das idéias requer a pressuposição de um passado e futuro transcendentais, isto é, um passado e futuro interpretados a partir de uma problemática que se torna urgente a Kant. De fato, este tema, a realização das idéias, força Kant a debruçar-se sobre seu próprio presente como a dimensão temporal na qual a questão da *origem* (objeto de uma *conjectura*) e do *fim* (tema de um *projeto*) da história estão lançadas, envolvidas e expressas em uma certa materialidade dos acontecimentos.

Importa então, através do presente, ligar o passado da origem ao futuro da esperança e pensar a história sob a exigência dessa *continuidade*. A *duratio noumenon* é a idéia do tempo como o meio transcendental desse contínuo, ligando a *origem* à *esperança*, passando através de um presente no qual os acontecimentos se tornam os signos não tanto daquela continuidade, mas sim do *desejo* dela.

4. A *duratio noumenon* como idéia reguladora do pensamento sobre a história

Se o homem, como *homo noumenon*, é um *fim em si*, o mesmo não pode ser dito em relação ao tempo. Acreditamos que o tempo, enquanto *duratio noumenon*, não é um “tempo em si”; não obstante, é nele que um *fim terminal ou supremo* pode vir a *realizar-se*, assim explicitando a inteligibilidade numênica inscrita na *duratio* (enquanto *focus imaginarius*).

O *fim terminal* difere do *fim em si* na medida em que aquele pressupõe a *duratio* como *meio* de realização daquilo que no *fim em si* já está dado, como *fato* da razão pura

³⁶⁹ Cf. Terceiro Capítulo, item 3 : “ Kant e o pensamento sobre a história: *conjectura* e *projeto*”.

prática. Em outras palavras, a *duratio* emerge não como “condição de possibilidade” da *experiência possível*, mas sim como *meio* de realização daquilo que, do ponto de vista do entendimento, não podemos determinar ser possível ou impossível. A *duratio* é a “condição” de realização do Incondicionado.

O *fim terminal* também se difere do *fim último* no seguinte aspecto: enquanto este corresponde a um fim inscrito na própria natureza, mas que a natureza mesma não tem como realizar, o *fim terminal* compreende o conjunto dos fins e serve de base para a postulação da realização da liberdade enquanto desenvolvimento da racionalidade que há no homem, o que põe em cena exatamente o conceito de *cultura* como meio de realização da *metaphysica naturalis*.

Os fins da razão não são exteriores a ela. Tais fins não pertencem à natureza. De fato, se a natureza quisesse atribuir um titular para os seus fins, tal tarefa estaria mais de acordo com os instintos. Tão pouco estão os fins da razão dados de uma forma eterna, pois “onde não há tempo não pode existir *qualquer fim*”. Embora o tempo não possua ele mesmo um fim (*Zweck*), não há como um fim ser realizado a não ser no tempo, com a condição de que, pelo menos em idéia, os fins da razão impliquem no fim (*Ende*) do meio mesmo que os torna realizáveis. Portanto, é preciso que esses fins sejam realizados. A realização desses fins chama-se *cultura*.

E é através da *duratio* que o abismo entre o sensível e o inteligível, entre a natureza e a liberdade, pode ser vencido — sem saltos, sem transgressões (não obstante uma revolução também se prestar a esse objetivo). Que houvesse esse “abismo” assim o quis a razão — “*como se*” (*als ob*) dessa forma ela nos revelasse a sua *astúcia* (que é, talvez, a sua mais

elevada sabedoria)³⁷⁰. Somente esta *astúcia* pode explicar , entre outras coisas, porque a “insociável sociabilidade” do homem pode constituir-se exatamente no motor da realização de uma *Paz Perpétua* (que é um dos *fins* do *progresso*) baseada na elaboração de uma *Constituição* que, se não concretize de *fato*, ao menos aspire, *de direito*, à promoção de uma *respublica noumenon* . E podemos acrescentar ainda com Kojève : “astúcia” também de Kant que , sob a perspectiva do “como se”, permitiu à filosofia *Crítica* escapar à “dominação da verdade”³⁷¹, mas sem com isso, acrescentamos, romper de todo com o paradigma da representação. Ao contrário, estendeu ao máximo o poder desta última, sob a forma de uma retorização argumentativa que se vale também da *analogia*. De um lado ,a *ironia*; de outro, a *analogia*. Peças retóricas a serviço da ampliação do sistema da razão para além dos limites da lógica.

Homo noumenon, respublica noumenon e duratio noumenon: eis as três idéias reguladoras a partir das quais se pode pensar o homem como *fim em si*, a esfera jurídico-política enquanto território no qual o Estado (a república), inserido em uma ordem cosmopolita (a tese do federalismo entre as nações), assume a função de mediador entre a liberdade individual e a liberdade coletiva e, enfim, a história como *meio* de realização do “Sumo Bem” moral na terra.

Acreditamos que é na “materialidade” da *duratio* que o homem, a ordem jurídico-política e a história podem convergir para aquela realização. Designamos exatamente como a “materialidade” da *duratio* determinados *signos* que a expressam . Três signos se sobressaem, em Kant, na função de exprimir a *duratio*: a revolução , o comércio e, o mais paradoxal de todos, a guerra. O estatuto dessa “semiótica do transcendental”, se assim podemos dizer, é definido por Kant da seguinte forma:

³⁷⁰ Sobre a “astúcia” ou “manha” da razão em Kant, cf. Deleuze, *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Ed. 70, 1991, págs. 9 e 79.

³⁷¹ A . Kojève, *Kant*. Paris: Gallimard, 1973, p. 96.

Na espécie humana , deve ocorrer qualquer experiência que, enquanto evento, indica uma constituição e aptidão suas para ser *causa* do progresso para o melhor e (já que tal deve ser o ato de um ser dotado de liberdade) seu *autor*. [...] Importa, pois, indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o ato de sua causalidade no gênero humano, e que permita inferir a progressão para o melhor , como consequência inelutável, inferência que, em seguida, se poderia estender à história do tempo passado (de que se esteve sempre em progresso); porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como a sua causa, mas somente como indicativo, como *signo histórico*.³⁷²

O signo histórico nos conduz exatamente à problemática do *presente* e da experiência que nele pode ter lugar: como “experiência que, enquanto evento, indica uma constituição e aptidão suas para ser causa do progresso para o melhor”. Não se trata, pois, do presente apreendido pela síntese de apreensão, posto que o presente em questão nos remete não às *sín-teses* do entendimento, mas às *teses* da razão. Seguindo aqui Foucault, que narra o nascimento dessa problemática nas reflexões de Kant sobre a Revolução Francesa, podemos dizer que

A questão tem por objeto o que é este presente, ele tem por objeto inicialmente a determinação de um certo elemento do presente que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar entre todos os outros. O que é que, no presente, faz sentido atualmente para uma reflexão filosófica? Na resposta que Kant tenta dar a esta interrogação, ele tenta mostrar em que este elemento encontra-se como o portador e o signo de um processo que concerne o pensamento, o conhecimento, a filosofia.³⁷³

³⁷² CF, Segunda Parte, 5.

³⁷³ Michel Foucault, O que é o Iluminismo . In: Escobar, C. H. (Org.) , *Michel Foucault –O dossier: últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984, p. 104; ver também: Irene Cardoso, *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, 2001. Capítulo 1: História, memória e crítica do presente e Capítulo 12: Foucault e a noção de acontecimento.

Em Kant, portanto, a dimensão do acontecimento entra para a cena filosófica como signo das idéias do pensamento. Desenha-se aqui um campo de questões que, desde então, criará raízes no Idealismo Alemão, culminando com o Idealismo Absoluto de Hegel.

A *duratio* é a metade incondicionada de um acontecimento condicionado que a expressa enquanto signo do suprasensível. A sua incomensurabilidade com a duração empírica abre esta última a uma aproximação sem término, garantia do progresso. Logo, em Kant a relação entre a idéia e o acontecimento não é de “negação” (a dialética está restrita ao embate entre as idéias tão somente) , mas de expressão continuada e aberta, embora negando ao acontecimento a força realmente revolucionária, como queria Sade³⁷⁴, de criar e produzir suas própria idéias, na imanência de seu ato de ruptura descontínua.

E é nos quadros de uma experiência problemática que o pensamento encontra no acontecimento o suporte para vislumbrar a possibilidade de união daquilo que, sob a exigência de um fundamento racional do conhecimento, Kant mesmo, na primeira *Crítica*, havia separado. É igualmente a partir dessa experiência que Kant crê ter posto à luz a motivação moral que anima o Juízo Final como desejo de fim.

Assim como Kant, em *O conflito das faculdades*, reduz à condição prática, moral, todos os aspectos e aspirações que, na Bíblia, são turvados pela imaginação (seguindo aqui a crítica de Espinosa³⁷⁵), parece-nos que ele assim procede também ao tratar de uma

³⁷⁴ Cf. Pierre Klossowski, *Sade meu próximo*. São Paulo: Brasiliense, 1985. Cap.: Sade e a Revolução.

³⁷⁵ “Ambos [Kant e Espinosa] utilizam a crítica da religião para purificar a mente de imagens falsas e para eliminar os obstáculos sociais e institucionais nelas construídos. [...] Contudo, Kant, apesar da sua crítica radical da religião, não pode ser chamado de filósofo da imanência”. Yirmiyahu Yovel, *Espinosa e outros hereges*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993, p. 224.

duração associada ao noumenon, que o senso comum concebe como “vida eterna” após a morte. É dessa forma confusa que o homem fabula uma duração que excede a sua vida empírica, desconhecendo que essa exigência de sobrevivência à vida empírica é o preceito fundamental da razão prática, para assim agir nessa vida.

Na religião, o homem é exposto àquilo que o excede; o pensamento desse além do homem somente pode ser pensado pelo homem mesmo, como abertura àquilo que transcende a toda representação lógica. A moral faz desse pensamento o motor da ação. E a educação, tal como Kant a concebe, deve fazer desse mesmo pensamento a sua finalidade³⁷⁶. A dificuldade resulta quando se trata exatamente de pensar os acontecimentos, a história. Como adequar o transcendental com a contingência radical da história? De que maneira se pode incorporar ao sistema a teia a-sistemática e a-centrada do curso histórico?

Acreditamos que a idéia da *duratio noumenon* possibilita pensarmos a unidade do sistema kantiano, com a condição, é claro, de incluirmos no sistema essa forma de pensamento que, debruçado sobre os acontecimentos, “põe” nestes últimos um sentido que embora venha da razão, necessita realizar-se *na* história e *como* história, através dos acontecimentos — que põem em relação os homens, as nações, os estados, os mercados. Com isso, a razão visa vencer o fosso que, antes de tudo, ela havia cavado dentro de si mesma, ao barrar, na primeira *Crítica*, todo e qualquer uso positivo da “velha senhora” na atividade de conhecer e determinar os fenômenos.

Todavia, as reflexões de Kant sobre a história não constituem elas mesmas um sistema. As épocas e civilizações não se sucedem obedecendo a um curso passível de se deixar cobrir por uma Lei. Em Kant, nenhuma personalidade histórica desempenha o papel de

³⁷⁶ Muglioni comenta: em Kant, “a educação do gênero humano é uma tarefa infinita”, *La philosophie de l’histoire de Kant – qu’est-ce que l’homme?*. Paris : P.U.F., 1993, p. 270.

encarnação do “espírito absoluto”. Nesse sentido, diferentemente de Bossuet ou Hegel (ou mesmo Marx), inexistente em Kant uma tentativa de pôr sob uma ordem racional a totalidade histórica. Segundo a análise de Philonenko:

Kant não se interessou pelo movimento real da história: não há lugar nele (exceto para o Cristo que ele denomina “O mestre do Evangelho”) para os grandes atores históricos. Afora a Revolução francesa e alguns nomes (Charles I da Inglaterra, Luís XVI, mais célebres, segundo Kant, por seus martírios do que por suas ações), é praticamente vazio. Por quê? E o que concluir disso? A razão a mais sólida é que a história é sempre em *statu nascendi*. O tempo dos grandes homens está ainda por vir, como aquele das grandes descobertas, das realizações técnicas e da extensão das grandes revoluções políticas. Totalmente diferente será a atitude de Hegel. Aqui, Kant se separa dos filósofos alemães. (1988, p. 4).

Embora Philonenko não tematize essa questão, parece-nos que esse tempo em *statu nascendi* aponta exatamente para o ponto *indecidível* entre tempo e eternidade, imanência e transcendência, criação e reconhecimento; no qual a diferença entre a duração fenomênica e a duração noumênica corresponde, antes de tudo, a uma modificação interna na maneira de pensar, para assim ver que a duração que nasce é a própria duração que morre vista sob a perspectiva de um pensamento que encontra em si mesmo, na singularidade de sua atividade imanente, as condições para o seu exercício³⁷⁷.

O pensamento não possui um objeto, mas um *uso*³⁷⁸. Sob essa perspectiva, o pensamento é inseparável de uma forma de *conduta*. Tão ou mais importante do que o “pensar por si mesmo” da primeira *Crítica* ou o “sejas o legislador de tuas máximas” da segunda *Crítica*, a grande inovação da terceira *Crítica* é a afirmação de um pensamento que deve ir aos seus

³⁷⁷ “Este término na ordem moral das finalidades é simultaneamente o começo de uma continuação dessas mesmas coisas enquanto *supra-sensíveis*”. FTC, p. 156, grifo do autor.

³⁷⁸ CFJ, 240.

limites (PROUST, 1991, p. 256). É no embate com seus limites que o pensamento positiva o seu uso e dá um sentido à sua conduta. A extensão desse uso é inseparável de uma intensidade que, experimentado-se em perpétuo *statu nascendi* , deseja para si uma extensão sem término, incomensurável com o tempo empírico. *A crescentando em pensamento*³⁷⁹ , em suma, a positividade que somente o pensamento pode fornecer a si mesmo quando é exercido para além dos limites traçados pela intuição e pelo entendimento, *integralizando* estes últimos em um todo não apenas pensável, mas também *sentido*.

Por fim, tudo o que tentamos sustentar aqui gira em torno de duas interrogações que nossa pesquisa pretendeu responder (sempre tomando como referência Kant): *quais são as condições de possibilidade de uma filosofia da história? tais condições podem ser pensadas separadas da esfera moral e, em última instância, teológica ?*

A primeira das duas questões indaga sobre o *fundamento* de uma abordagem filosófica da história; a segunda, por sua vez, procura situar tal abordagem a partir de duas outras fundamentações: a do *dever* e a da *crença*. Seriam, portanto, duas ordens de questões que, somadas às teses vitalistas e teleológicas herdadas de um século XVII não-cartesiano , comporiam o solo a partir do qual a razão viu nascer um novo território distinto das várias figuras da Transcendência que nada mais eram do que a recusa de se inscrever a razão no tempo. Este novo território, contudo, emerge a partir de uma exigência: a Realização da razão mesma. Isto é, a razão passa a ser pensada a partir do *processo* mesmo de sua Realização. Nesse sentido, o projeto de uma filosofia da história encontrará na idéia de *Fim Racional* o seu motor, ao mesmo tempo em que o *futuro* se constituirá no *horizonte* positivo daquela Realização da razão. Acreditamos ter encontrado em Kant uma idéia que traduz aquele projeto. Trata-se da expressão *duratio noumenon* .

³⁷⁹ Sobre essa expressão de Kant: Segundo Capítulo, item 1: “O passeio de Kant”.

A *duratio noumenon* não é exatamente a história e nem exclusivamente a duração divina, mas a possibilidade da primeira ser pensada a partir da segunda, tendo em vista uma aproximação de ambas, reconciliando o céu e a terra – sem que aquele perca a sua inapreensibilidade que somente o coração é capaz de compreender, sem que esta deixe de ser o palco de uma contingência radical que, às vezes, arrasta o pensador a uma melancolia ou, o que é pior, a uma forma de *perversão transcendental* como *malum defectus* (ou *mal radical*) da vontade.

O efeito principal da *ótica transcendental* de Kant , o seu *focus imaginarius*: fazer com que o olhar irônico que olha através de sua lente possa vislumbrar, a despeito mesmo da tragédia que vê, o anúncio ,no tempo, de uma teodicéia da razão antitrágica.

CONCLUSÃO

Talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar. Se julgar é tão repugnante, não é porque tudo se equivale, mas ao contrário porque tudo o que vale só pode fazer-se e distinguir-se desafiando o juízo. O juízo impede a chegada de qualquer novo modo de existência.

Gilles Deleuze

A árvore lança suas raízes ao solo e aí se prende, na segurança e fixidez de um chão imóvel. É no solo que a árvore encontra o apoio necessário para ela esticar-se na direção do céu. O solo é o Princípio, o Fundamento sobre o qual a árvore se apóia. O solo é o Dogma da árvore, o seu *credo*.

Não é por acaso que a árvore se constituiu no emblema recorrente de inúmeras filosofias. Pois se acredita que ela se presta para representar o conjunto de um sistema filosófico. A raiz da árvore assemelha-se , no sistema de um filósofo, ao papel desempenhado por sua metafísica. Assim como a raiz é o ponto extremo no qual a árvore atinge aquilo que não é ela própria, a especulação metafísica constitui-se como o momento onde o pensamento contata , por contemplação ou intuição, o próprio Ser (fonte de toda Perfeição e Verdade).

Do mesmo modo que o solo fornece os nutrientes necessários à vida da árvore, o Ser empresta ao pensamento o seu caráter verdadeiro, “claro” e “distinto”. No extremo oposto

à raiz encontram-se os galhos, que se ramificam em várias direções. Na filosofia, os galhos representam as ciências particulares que, embora diferentes, derivam de uma intuição comum. Assim, a multiplicidade de aspectos de um sistema filosófico apóia-se em uma Verdade inicial, que é o pressuposto primeiro do qual parte o *filósofo arborescente*.

No entanto, há ainda as formações vegetais de natureza *rizomática*, cujas raízes são *rizomas*.³⁸⁰ O rizoma é uma raiz que troca a profundidade do solo pela sua superfície sem fronteiras, de *n* direções. As plantas rizomáticas crescem horizontalmente: suas raízes espalham-se em todas as direções possíveis, e só visam a verticalidade se for por intermédio de um muro que se quer ultrapassar, transpor. Impossível determinar o número de raízes que servem de apoio ao movimento de uma planta rizomática, pois suas raízes são múltiplas, incontáveis: brotam e nascem conforme as exigências de expansão da planta.

As formações rizomáticas testemunham por um *nomadismo* presente já na própria natureza, pois elas são plantas em *deambulação* perpétua. E elas talvez se prestem para a instauração de uma imagem diferente do pensamento e da filosofia. Um pensamento rizomático caracteriza-se pela multiplicidade de perspectivas que ele engendra; servindo, cada uma delas, como pontos de partida para um novo movimento de expansão e criação. As raízes rizomáticas de um pensamento nômade são os conceitos que ele cria, mediante os quais ele povoa horizontalmente o *devir* que lhe serve de território.

Não seria exagero afirmar que a filosofia é uma arte de efetuar distinções. Tal é a paixão da filosofia por pensar a *diferença*. A filosofia distingue a *essência* da *aparência*, o *transcendental* do *empírico*, o *crystal* do *orgânico*. Todavia, de todas as distinções, a mais decisiva é aquela que diz respeito à própria diferença que constitui a filosofia. *O que é a*

³⁸⁰ Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

*filosofia?*³⁸¹ Afinal, o que a distingue da religião, das ciências e das artes? Nessa interrogação sempre presente está o desejo de pensar a sua *diferença*, isto é, aquilo que a distingue de tudo o que não é ela.

Um caminho nos afigurou como possível: percebemos que a tarefa de pensar a diferença que constitui a filosofia pressupõe fundamentalmente que apreendamos a maneira de ser da sua *conduta*. Ao nos referirmos à conduta filosófica, deliberadamente acentuamos a sua dimensão prática, no sentido ético do termo. E acreditamos que o tempo é inseparável dessa questão da conduta. Para corroborar essa nossa posição, gostaríamos de lembrar novamente as palavras de Prigogine: “a filosofia sempre insistiu sobre o Tempo. O Tempo era *sua* grandeza central, porque *o Tempo é também a ética*.”

Em nossa tese, enfatizamos um aspecto da conduta filosófica que pensamos ser de considerável importância: a arte de estabelecer *mediações*. Em termos simples, mediar significa: pôr realidades diferentes em relação. Acreditamos que o pensamento também necessita de seus mediadores. Um mediador clássico do pensamento é a linguagem, sob a forma de conceitos. Mas há outros mediadores menos ortodoxos — como, por exemplo, as sensações.³⁸²

Em sentido lato, a mediação existe porque sempre nos encontramos em algum tipo de relação. Há, por exemplo, a mediação econômica: se quero adquirir um bem, necessito que o dinheiro cumpra a função de mediador. Por seu turno, a lei jurídica também é uma mediação: através da lei jurídica posso exigir um direito. Mesmo a igreja é uma mediação: ela é a mediadora da relação do ente finito com o Ser Infinito e Supremo. Mas e a filosofia, que tipo de mediação ela é? Certamente, cada forma de mediação entra em relação com nosso desejo.

³⁸¹ Cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Minuit, 1991.

³⁸² Ver, por exemplo, José Gil, *Fernando pessoa ou a metafísica das sensações*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997; e Gilles Deleuze, *Francis Bacon: logique de la sensation*. Paris: Éditions de la Différence, 1981.

Desejamos um bem, desejamos um direito, desejamos a imortalidade. Que tipo de desejo se relaciona com a filosofia?

Uma definição primária pode fornecer-nos uma sustentação incipiente: a filosofia é uma forma de mediação entre o que sabemos e o que desejamos saber, ela é uma ponte que liga o lugar onde estamos ao lugar onde nunca pisamos, mesmo que esse lugar esteja dentro de nós. E viver é fazer essa travessia, querer esse risco. Nesse sentido, a filosofia é uma forma de relação que estabelecemos entre nós e nós mesmos, entre nós e os outros, entre nós e a linguagem, entre nós e o corpo, entre nós e o estado, entre nós e o direito, entre nós e o cosmos, enfim, entre nós e o nosso próprio desejo. A filosofia é a qualificação positiva dessas formas de relação.

A mediação filosófica é o contrário da mediação econômica: enquanto esta última tende a homogeneizar os termos que ela põe em relação, pelo valor de troca, fazendo do valor econômico um fim em si mesmo, a filosofia acentua a singularidade de cada indivíduo, acontecimento e situação. A filosofia se mostra então como *heterogênesse*³⁸³, *agenciamento*. A filosofia não é um fim em si mesma, pois ela é sempre um *meio*: meio de transformação, meio de criação, meio de compreensão. *Aumento de potência*, como diz Deleuze.

Cabe-nos então, como conclusão geral à pesquisa que empreendemos, respondermos à seguinte questão: de que forma Kant, o “arborescente Kant”, se inscreve nessa problemática geral?

Importou-nos em nosso trabalho abordar o tempo como forma de mediação do pensamento. Ao afirmarmos que o tempo é a uma forma de mediação, com isso queremos dizer que ele favorece algum tipo de relação entre o pensamento e aquilo que o leva a pensar. Em

³⁸³ Cf. Félix Guattari, *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34, 1992. Cap.: Heterogênesse.

Kant, o tempo , como *duratio noumenon*, possibilita um exercício importantíssimo para os fins do sistema de Kant: estender a moral para além da mera forma da Lei, realizando-a como juízo ou sistema de julgamento. Dessa maneira, a *duratio* é o movimento de posituação moral da *metaphysica naturalis* .

Como mediador do pensamento, o tempo se converte em Idéia. Consideramos ser a *duratio noumenon* a idéia kantiana do tempo como mediador entre o sensível e o suprasensível, a necessidade e a liberdade, enfim, entre a vida empírica e a imortalidade.

Ao contrário da atitude de rompimento com a verdade bíblica que marcou o projeto de uma metodologia histórica presente já em Voltaire e Hume, e radicalizada por Pierre Bayle, o pensamento que envolve a *duratio* se caracteriza, entre outras coisas, pela releitura daquela verdade teológica à luz da exigência crítica, racional, isto é, *moral*. Nesse sentido, a *duratio* converter-se-ia em paradigma de um *tempo inteligível* a servir de território metafísico a uma *história moral* .

A crise de tal território recebera várias designações. As principais são: “morte de Deus”, “fim da metafísica” e , mais recentemente, “fim da história”. Queríamos acrescentar ainda mais uma designação: “fissura” ou “fenda” transcendental³⁸⁴. O século XIX, por exemplo, fez dessa “fissura” a condição para o pensamento e a ação³⁸⁵. Não mais Realização dos Fins, à maneira kantiana, mas sim *transformação* do real. Não a transformação do tempo em favor da realização de um suprasensível “intransformável”, mas a colocação em xeque da idéia mesma de suprasensível , pondo-a a reboque da mudança, da ruptura, do inconsciente, do desejo e da

³⁸⁴ Cf. Gilles Deleuze, *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. Cap.: II: A repetição para si mesma.

³⁸⁵ Cf. Michel Foucault, *Nietzsche, Freud & Marx – Theatrum philosophicum*. São Paulo: Editora Princípio, 1987.

revolução. Todavia, dos estilhaços do suprasensível implodido nasceram, no século XX, novas positivities que vieram tomar-lhe o lugar de “intransformável”: estrutura e formalismo lógico.

Diante disso, impossível escapar do clichê da “contemporaneidade de Kant”. O inescapável dessa contemporaneidade é, ao nosso ver, a íntima relação entre pensamento e tempo, forjada por Kant. Foi nossa intenção mostrar o nascimento desse problema e, na medida do possível, algumas de suas conseqüências e ramificações. Acreditamos que é a partir dessa contemporaneidade que emergirá um novo território dentro do qual ainda nos movemos, e que trará para a Estética, para a Ética, para a Política e para a própria História um novo campo de problemas. Nova História, micropolítica, etologia, estética da existência e produção de subjetividade são, entre outras, rubricas que assinam esse novo campo de acontecimentos nascido da crise da imagem que fundamentalmente Kant construiu do tempo. Não o tempo da sensibilidade, mas o tempo *do e no* pensamento.

Podemos acrescentar que esse novo território prima por radicalizar ainda mais as relações entre tempo e pensamento, suscitando a idéia de uma *multitudo eco-eto-ontológica*. Nessa perspectiva, emerge um novo paradigma ético-estético centrado na idéia de *criação*.

Três imagens distintas, portanto, das relações entre o pensamento, a ação e o tempo: *Realização, Transformação e Criação*. Se ainda vivemos sob a tutela dogmática da *Realização* (agora sob as vestes de um neoliberalismo planetário), e sob essa tutela assistimos à impossibilidade prática da *Transformação*, a *Criação*, contudo, ganha as mais diversas esferas estéticas, políticas e mesmo científicas. E se abre, não como promessa, mas como a instauração, talvez, de um *novo paradigma*. Um paradigma estético, para falar como Guattari.³⁸⁶

³⁸⁶ Cf. Félix Guattari, *Caosmose: um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

Objetivamos mostrar, em suma, que a experiência da *duratio*, em Kant, é inseparável da colocação em cena de três questões correlatas: 1º- o acabamento e resolução da Teoria das Faculdades como multiplicidade constitutiva do Sujeito; 2º- a exigência de se pensar um *meio* transcendental coextensivo àquela multiplicidade; 3º- enfim, a afirmação de uma instância numênica como horizonte prático/pragmático unificador daquela multiplicidade (das faculdades) e, ao mesmo tempo, como território de Realização dos Fins da Cultura: a Realização, em suma, de uma *respublica noumenon* como *idéia reguladora* da atividade política.

Mais do que “forma da sensibilidade” interior ao sujeito do conhecimento, a *duratio* apresentar-se-ia como uma *idéia* ou força inteligível que colocaria sob um mesmo plano, mas a partir de um interesse último, aquelas realidades que, na primeira *Crítica* por exemplo, surgem nomeadas como *fenômeno* e *noumenon*, *natureza* e *pensamento*, enfim, *necessidade* e *liberdade*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Obras de Kant consultadas:

Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Berlin:Georg Reimer, Walter de Gruyter, 1907-1966, 24 B.

Dissertação de 1770 . Trad. Leonel R. dos Santos, Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1985.

Textos pré-Críticos. Trad. José Andrade e Alberto Reis, Lisboa: Rés, 1983.

Pensées sur la véritable estimation des Forces Vives. *Revue Philosophie*, nº 48, Paris: Minuit, 1^{er} décembre 1995, p. 10-23.

Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs negatif. Trad. Roger Kempf, Paris: J. Vrin, 1949.

Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime, Ensaio sobre as doenças mentais. Trad. Vinícios de Figueiredo, Campinas: Papyrus, 1993.

Los sueños de un visionário explicados por los sueños de la metafísica. Madrid : Alianza Editorial, 1987.

Critique de la raison pure. Trad. Alexandre J.-L. Delamarre e François Marty, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1980, vol. I.

Prolégomenes à toute methaphysique qui pourra se présenter comme science. Trad. Jacques Rivelaygue, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1985, vol. II.

Reponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières? Trad. Heinz Wismann, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1985, vol. II.

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?. Trad. Pierre Jalabert, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1985, vol. II.

Idéia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra, São Paulo: Brasiliense, 1986.

Sur l'usage des principes teleologiques en philosophie. Trad. Luc Ferry, Bibliothèque de la Pléiade, Paris:Gallimard, 1985, vol. II.

- Fondements de la métaphysique des mœurs.* Trad. Victor Delbos, Paris: Vrin, 1980.
- Critique de la raison pratique.* Trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1985, vol. II.
- La religion dans les limites de la simple raison.* Trad. e Notas Alexis Philonenko, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1986, vol. III.
- Métaphysique des mœurs.* Trad. J. Masson e Olivier Masson, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1986, vol. III.
- Crítica da Faculdade do Juízo.* Trad. V. Rohden e A. Marques, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- Le conflit des facultés.* Trad. Alain Renaut, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1986, vol. III.
- Propos de Pedagogie.* Trad. P. Jalabert, Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1986, vol. III.
- O fim de todas as coisas. In: *Immanuel Kant* : Textos seletos. Trad. Floriano de Souza Fernandes, Petrópolis : Vozes, 1974.
- Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine. In *La Philosophie de l'histoire.* Trad. Stéphane Piobetta, Paris: Gonthier, 1947.
- Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor. Trad. Eugenio Imaz, in *Filosofía de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1941.
- Projet de paix perpétuelle.* Trad. J. Gibelin, Paris: Vrin, 1970.
- Compte rendu de l'ouvrage de Herder: "Idées em vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité". In: *La Philosophie de l'histoire.* Trad. Stéphane Piobetta, México: Gonthier, 1947.
- Lógica.* Trad. Guido Antônio de Almeida, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1992.
- Opus posthumum.* Tradução, apresentação e notas de F. Marty. Paris: Seuil, 1986.
- Correspondance.* Trad. Marie-Christine Challiol. Paris: Gallimard, 1991.

- Bibliografia geral

ACTON, H. B. *Kant's moral philosophy.* The Macmillan Press, 1979.

AGOSTINHO, S. *Les confessions*. Paris: Garnier, 1947.

ALLISON, H. E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. Londres: Yale University, 1983.

ALQUIÉ, F. Introduction à la lecture de la critique de la raison pratique. In Kant. *Critique de la raison pratique*. Paris: P.U.F., 1943.

_____. *Le désir d'éternité*. Paris: P.U.F., 1943.

_____. Note sur le temps, *Les études philosophiques*, Paris, P.U.F., n° 1, janvier / mars, 1962.

_____. *La critique kantienne de la métaphysique*. Paris: P.U.F., 1968.

ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ARANTES, P. E. *Hegel : a ordem do tempo*. São Paulo: Editora Polis, 1981.

ARENDT, H. *A vida do espírito : o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

_____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARISTÓTELES. *Obras*. Madrid: Aguilar, 1973.

ARMSTRONG, A. H. Filosofia grega e cristianismo. In: FINLEY, M.I. (Org.). *O legado da Grécia : uma nova avaliação*. Brasília: Editora UNB, 1998.

ARTAUD, A. *Linguagem e vida*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

BACHELARD, G. *La dialectique de la durée*. Paris: P.U.F., 1950.

_____. *L'intuition de l'instant*. Paris: Gonthier, 1973.

BARCLAY, W. *Palabras griegas del Nuevo Testamento : su uso y su significado*. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1977.

BARKER, E. *Teoria política grega*. Brasília : Editora da Universidade de Brasília, 1978.

BASCH, V. *Essai critique sur l'esthétique de Kant*. Paris: Alcan, 1896.

BELAVAL, Y. (Org.). *La filosofía alemana : de Leibniz a Hegel*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1977.

- BEMASAYAG, M. , DARDO, S. *Pour une nouvelle radicalité : pouvoir et puissance en politique*. Paris: La Découverte, 1997.
- BERGSON, H. *As duas fontes da moral e da religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.
- _____. *A evolução criadora*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1979.
- BERLIN, I. *Vico e Herder*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1975.
- BEYSSADE, J.-M. *La philosophie première de Descartes*. Paris: Flammarion, 1979.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- BIRAULT, H. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978. Cap.: Les inventions kantiennees.
- BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- _____. *A conversa infinita : a palavra plural*. São Paulo: Escuta, 2001.
- BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo*. Brasília: Editora da UNB, 1988.
- _____. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília: Editora da UNB, 1997.
- _____. *Teoria geral da política : a filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.
- BOBBIO, N. , PASQUINO, G. et al. *Dicionário de política*. Brasília: Editora UNB.
- BODEI, R. *A história tem um sentido?*. Bauru: EDUSC, 2001.
- BORGES, A. *Origens da filosofia do direito*. Porto Alegre: Sérgio Fabris Editor, 1999.
- BOSSUET, J.-B. *Discours sur l'histoire universelle*. Paris: Flammarion, 1966.
- BOUTROUX, É. *La philosophie de Kant*. Paris: Aubier, 1926.
- BOUTANG, P. *O tempo : ensaio sobre a origem*. Rio de Janeiro: Difel, 2000.
- BOYER, A. et al. *Ensaio de filosofia política*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.
- BRÉHIER, É. *Histoire de la philosophie allemande*. Paris: J. Vrin, 1933.
- _____. *Études de philosophie antique*. Paris: P.U.F., 1955.

BUNNIN, N. , TSUI-JAMES, E. P. (Orgs.) *Compêndio de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BURGELIN, P. Kant et les fins de la raison. *Revue de Métaphysique et de Moral* , Paris, P.U.F., janvier-juin 1953.

BURCKHARDT, J. *La cultura del renascimento em Itália*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1942.

_____. *Considérations sur l'histoire universelle*. Paris: Payot, 1971.

BURKE, E. *Uma investigação filosófica sobre a origem de nossas idéias do sublime e do belo*. Campinas: Papirus, 1993.

BURKE, P. *História social do conhecimento : de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

CANETTI, E. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CANTO-SPERBER, M. (Org.) *Dicionário de ética e filosofia moral*. 2 vols. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CARDOSO, I. *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, 2001.

CARDOSO Jr., H. R. *Enredos de Clio : pensar e escrever a história com Paul Veyne*. São Paulo: Unesp, 2003.

CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas : Ed. da Unicamp, 1994.

CASTANEDA, C. *A roda do tempo*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2000.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000

CENCI, A. et al. *Temas sobre Kant : metafísica, estética e filosofia política*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

CHÂTELET, F. *La naissance de l'histoire*. Paris: Minuit, 1962.

_____. (Org.) *História da Filosofia*, vol. 5, A Filosofia e a História. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor , 1974.

_____. *História das idéias políticas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Capítulo I , Primeira Parte: A cidade Grega.

_____. *Uma história da razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CHÂTELET, F. ,DUHAMEL, O. , PISIER, E (Orgs.). *Dicionário das obras políticas*.Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

CHÉDIN, O. *Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation*. Paris: Vrin, 1982.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas : de Maquiavel a nossos dias*. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

CLASTRES,P. *Recherches d'anthropologie politique* .Paris : Seuil, 1980. Cap. 8: L'économie primitive.

_____. *Arqueologia da violência : ensaios de antropologia política*. São Paulo : Editora Brasiliense, 1982.

_____.*A sociedade contra o estado*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1988.

COHEN-HALIM, M. L'antropologie in nuce de Kant et Hamann. *Revue de métaphysique et de Moral*, Paris, Armand Colin, n° 3.1994.

COMTE-SPONVILLE, A. *O ser-tempo*.São Paulo: Martins Fontes, 2000.

COSSUTA, F. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CRAMPE-CASNABET, M. *Kant : uma revolução filosófica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

_____.Le conflit des facultes: contre le terrorisme et l'abdérisme, une théorie des indices em histoire. *Revue Germanique Internationale – Kant: philosophie de l'histoire* , Paris , P.U.F., n°6 ,1996.

CRESSON, A. *La morale de Kant*. Paris: Alcan, 1937.

_____. *Kant: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: P.U.F., 1955.

CROISET, A. *As democracias antigas*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1923.

DAVAL, R. *La métaphysique de Kant*. Paris: P.U.F., 1951.

DAVID - MÉNARD, M. *A loucura na Razão Pura : Kant, leitor de Swedenborg*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DELACAMPAGNE, C. *A filosofia política hoje : idéias, debates, questões*.Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,2001.

DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: P.U.F., 1969.

- _____. *De Kant aux post-kantiens*. Paris: Aubier, 1992.
- DELEUZE, G. *Empirisme et subjectivité*. Paris: P.U.F., 1953.
- _____. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1962.
- _____. *La philosophie critique de Kant*. Paris: P.U.F., 1963.
- _____. *Le bergsonisme*. Paris: P.U.F., 1966.
- _____. *Proust et les signes*. Paris: P.U.F., 1970.
- _____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Cinema II: A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- _____. *Spinoza: immortalité et éternité*. Paris: Gallimard, 2001. (2 CDs).
- _____. *L'île deserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002. Cap. 7: L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- _____. *O que é a filosofia?*. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DELUMEAU, J. et al. *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. Trad. e comentários de É. Gilson. Paris: Vrin, 1947.
- _____. *Meditações metafísicas*. In: *Obra Escolhida*, São Paulo: Difel, 1973.
- DONZELOT, J. *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*. Paris: Fayard, 1984.
- DUFRENNE, M. *Estética e filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- DUSSORT, H. *L'école de Marbourg*. Paris: P.U.F., 1963.
- EISLER, R. *Kant-lexicon*. Hildesheim: G. Olms, 1977.
- ELIADE, M. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- ELIAS, N. *Os alemães*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

- _____. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- EWALD, F. *Foucault, a norma e o direito*. Lisboa: Vega, 1993.
- FERRARI, J. (Coord.). *L'année 1793-Kant: sur la politique et la religion* : actes du 1^{er} Congrès de la Sociétés d'études kantienne de langue française. Paris: J. Vrin, 1995.
- FICHTE. *Considérations sur la révolution française*. Paris: Payot, 1974.
- FIMIANI, M. *Foucault et Kant*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- FINLEY, M.I. *Uso y abuso de la historia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1984. Cap. 1: Mito, memoria e historia.
- FOUCAULT, M. La pensée du dehors. *Critique*, n° 229, Paris, juin 1966.
- _____. O que é o Iluminismo. In ESCOBAR, C. H. (Org.). *Dossier Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.
- _____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- FREITAG, B. *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*. Campinas: Papyrus, 1992.
- GAND, H. de. *Sobre a metafísica do ser no tempo*. Lisboa: Ed. 70, 1996.
- GANDILLAC, M. de. *Gêneses da Modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- GEIGER, L. B. Métaphysique et relativité historique. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, octobre - décembre 1952.
- GEONGET, B. Le concept kantien d'insociable sociabilité. Éléments pour une étude généalogique: Kant entre Hobbes et Rousseau. *Revue Germanique Internationale – Kant: philosophie de l'histoire*, Paris, P.U.F., n°6/1996.
- GIL, F. (Coord.). *Recepção da Crítica da razão pura* : antologia de escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.
- GIL, J. *A imagem-nua e as pequenas percepções* : estética e metafenomenologia. Lisboa: Relógio d'Água, 1996.
- _____. *Fernando pessoa ou a metafísica das sensações*. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- GOLDMANN, L. *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Paris: P.U.F., 1948.
- _____. *Introduction à la philosophie de Kant*. Paris: Gallimard, 1967.

- GOLDSCHIMIDT, V. *A religião de Platão*. São Paulo: Difel, 1970.
- GOYARD-FABRE, S. *La philosophie du droit de Kant*. Paris: Vrin, 1996.
- GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons - I e II*. Paris: Aubier, 1968.
- GUILLERMIT, L. *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*. Paris: CNRS, 1986.
- GUIMARÃES, A. C. *Pequena introdução à filosofia política: a questão dos fundamentos*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.
- GUYÉNOT, É, VALÉRY, P. et al. *L'invention*. Paris: F. Alcan, 1938.
- GUYER, P. *Kant and the experience of freedom*. Cambridge University Press, 1996. Chapter 1: Feeling and freedom: Kant on aesthetics and morality.
- HARTMANN, N. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- HARTOG, F. *O espelho de Heródoto : ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.
- HAVET, J. *Kant et le problème du temps*. Paris: Gallimard, 1946.
- HEGEL, G.W.F. *A razão na história*. São Paulo: Ed. Moraes, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1953.
- HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- HOBBSAWM, J. *A era das revoluções*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2002. Parte 1: Evolução.
- HÖFFE, O. *Introduction à la philosophie pratique de Kant*. Paris: Vrin, 1993.
- HÖLDERLIN, F. *Reflexões*. Rio de Janeiro: Relume - Dumará, 1994.
- HUGHES-WARRINGTON, M. *50 Grandes pensadores da história*. São Paulo: Contexto, 2002.
- HUME, D. *Dialogues sur la religion naturelle*. Paris : J. Vrin, 1997.
- HYAMS, E. *Dicionário das revoluções modernas*. Rio de Janeiro: Arte Nova, 1975.
- HYPOLITE, J. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Rio
- IMBASCATI, A. *Afeto e representação*. São Paulo : Ed. 34, 1998.

- JAEGER, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- JANKÉLÉVITCH, V. *L'ironie*. Paris: Flammarion, 1964.
- _____. *O paradoxo da moral*. Campinas: Papyrus, 1991.
- JANSEN, B. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Vrin, 1934.
- JIMENEZ, M. *O que é estética?*. São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2000. Primeira Parte, Cap. IV: A autonomia do juízo do gosto segundo Kant.
- JOLY, H. *Le renversement platonicien*. Paris: Vrin, 1980.
- JUÁREZ, A. U. La 'Nova dilucidatio' de Kant y su 'cognitio metaphysica', *La Ciudad de dios* – Revista agustiniana. Madrid, vol CXCVII, Núm.1, enero-abril 1984, p.104.
- JULLIARD, J. Desde quando o progresso ficou louco?. In *Café philo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- KOJÉVE, A. *Kant*. Paris: Gallimard, 1973.
- KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Porto: Edições 70, S/D.
- KUBLER, G. *La configuracion del tiempo*. Madrid: Alberto Corazon Editor, 1975.
- KUHN, T. *La révolution copernicienne*. Paris : Fayard, 1973.
- _____. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982. Capítulo 9: As revoluções como mudanças de concepção de mundo.
- KULENKAMPFF, J. Do gosto como uma espécie de sensus communis, ou sobre as condições da comunicação estética. In ROHDEN, V. (Coord.). *200 anos da Crítica da faculdade do juízo de Kant*. Porto Alegre: Ed. Da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992.
- LACARRIÈRE, J. *Les hommes ivres de dieu*. Paris: Arthaud, 1961.
- LACHIÈZE - REY, P. Les trois étapes fondamentales de la philosophie critique de Kant. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, octobre-décembre 1952.
- _____. *L'idéalisme kantien*. Paris: Vrin, 1972.
- LACROIX, J. *Kant et le kantisme*. Paris: P.U.F., 1966.
- LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris :PUF, 1956.
- LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: P.U.F., 1988.

- LAZZERI, C. *Droit, pouvoir et liberté: Spinoza critique de Hobbes*. Paris: P.U.F., 1998.
- LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: A. Colin, 1970.
- _____. *Passeios ao léu*. São Paulo :Brasiliense, 1983.
- _____. *Sobre Kant*. São Paulo: Edusp, 1993.
- LE GOFF, J. História. In: *Enciclopédia Einaudi - memória-história*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984.
- LEITE, E. *História, religião, verdade*. Rio de Janeiro: Barroso Edições, 2002.
- LENAIN, T. *Pour une critique de la raison ludique: essai sur la problématique nietzschéenne*. Paris : J. Vrin, 1993.
- LEROU, P. La figuration de Dieu et des Saints a l'époque révolutionnaire . *Cultura -História e Filosofia* :Centro de História da Cultura. Lisboa, volume VII, 1993.
- LISBOA, I. C. Começar a pensar. *Revista de estudos transdisciplinares* . Rio de janeiro: Departamento de Filosofia da UERJ, Ano 1, n. 1, 2002, p. 7.
- LLOYD, G. E. R. Le temps dans la pensée grecque. In *Les cultures et le temps*, Paris, Payot/Unesco, 1975, p.p. 136-158.
- LONGINO. *Do sublime*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger*. Paris: P.U.F., 1993.
- LOVECRAFT. *Dans l'abîme du temps*. Paris: Denoël, 1954.
- LÖWITH, K. *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 1958.
- LYOTARD, J.-F. *O inumano : considerações sobre o tempo*. Lisboa: Estampa, 1989.
- _____. La réflexion dans l'esthétique kantienne. *Revue Internationale de Philosophie*, Paris, n° 175, 1990.
- _____. *Lições sobre a Analítica do Sublime*. Campinas: Papirus, 1993.
- MALHERBE, M. *Kant ou Hume : ou la raison et le sensible*. Paris: Vrin, 1993.
- MARECHAL, J. *La crítica de Kant*. Buenos Aires:Penca, 1946.
- _____. *Le point du départ de la métaphysique*. Paris: Desclée de Bouver, 1947.

- MARRAMAIO, G. *Poder e secularização* : as categorias do tempo. São Paulo: Unesp, 1995, p. 40.
- MATTÉI, J.-F. , ROSENFELD, K. et al. *Ética e estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- MESCH, W. Être et temps dans le *Parménide* de Platon. *Revue Philosophique*, n. 2 , Paris, PUF, avril-juin 2002.
- MEYER, M. *O filósofo e as paixões*: esboço de uma história da natureza humana. Porto: Edições Asa, 1994. Cap. 6: Os espelhos da sensibilidade: a moral, a estética e a história.
- MICHELET, J. *História da Revolução Francesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MILLER, J.-A. *A erótica do tempo*. Rio de Janeiro: EBP, 2000.
- MORIN, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro* .São Paulo : Editora Cortez, 2002.
- MUGLIONI, J.-M. *La philosophie de l'histoire de Kant* . Paris: P.U.F., 1993.
- NEGRI, A. *L'anomalie sauvage* : puissance et pouvoir chez Spinoza. Paris : P.U.F., 1982.
- _____. *O poder constituinte* : ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A , 2002.
- NIETZSCHE, F. *La naissance de la tragédie*. Paris: Gallimard, 1940.
- _____. *La généalogie de la morale*. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *Considerações extemporâneas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Além do bem e do mal* : prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo : Companhia das Letras, 1992.
- _____. *O livro do filósofo*. Porto: Rés, s/d.
- NOVAES, A. (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- ONFRAY, M. *A escultura de si*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- PARRET, H. La teoría kantiana del afecto y la tonalidad afectiva del texto kantiano. In *Filosofía, política y estética em la Crítica del Juicio de Kant* –actas del Colóquio de Lima conmemorativo del bicentenario de la tercera Crítica . Lima: Instituto Goethe de Lima, 1991.
- PASCAL, G. *O pensamento de Kant*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- PATON, H.J. *Kant's metaphysics of experience*. Londres: George Allen & Unwin, 1936.

- PÀTTARO, G. La conception chrétienne du temps. In *Les cultures et le temps*. Paris: Payot/Unesco, 1975 .
- PERINE, M. A Modernidade e sua crise. *Revista Síntese: Cultura e Modernidade*. Vol. 19, nº 57, Belo Horizonte, abril-junho 1992, p. 161-178.
- PESSANHA, J. A. A água e o mel. In *O desejo* . São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos* : um léxico histórico. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- PHILONENKO, A. *L'Oeuvre de Kant* - 2 vols. Paris: Vrin, 1969 - 1972.
- _____. *La théorie kantienne de l'histoire*. Paris: Vrin, 1988.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie? – Kant et Fichte*. Paris: Vrin, 1991.
- PIRES, C. Os pressupostos de Kant na solução do problema da metafísica. *Kant - Cadernos da UNB* , Brasília, Editora da Univ. de Brasília, 1980.
- PLATÃO. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1988.
- PRIGOGINE, I. *O nascimento do tempo*. Lisboa: Ed. 70, 1990.
- _____. *Do ser ao devir*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- PROUST, F. *Kant le ton de l'histoire*. Paris: P.U.F., 1991.
- PUENTE, F. R. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- QUINCEY, T. de. *Os últimos dias de Immanuel Kant*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- RABOUIN, D. *Le désir*. Paris: Flammarion, 1997.
- RACHET, G. *Dictionnaire de la civilisation grecque*. Paris: Larousse, 1992.
- REBOUL, O. *Nietzsche critique de Kant*. Paris: P.U.F., 1974.
- RÉMOND, René et al. *Philosophies de l'histoire*. Paris: Fayard, 1956.
- RICKERT, H. *Introducción a los problemas de la Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Ed. Nova, 1961.
- RIVELAYGUE, J. *Leçons de métaphysique allemande*. Paris: Grasset, 1988.
- ROBIN, L. *Platon*. Paris: P.U.F., 1968.

_____. *La morale antique*. Paris: P.U.F., 1970.

ROHDEN, V. et al. *Filosofia, política y estética em la Crítica del Juicio de Kant*- actas del Coloquio de Lima conmemorativo del bicentenario de la tercera Crítica. Lima: Instituto Goethe de Lima, 1991.

ROHDEN, V. (Coord.). *200 Anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1992.

_____. (Coord.). *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1997.

ROMMEN, H. *El Estado en el pensamiento católico*. Madrid: Biblioteca de cuestiones actuales, 1956.

ROSENFELD, D. *Do mal*. Porto Alegre: L.P.M., 1988.

ROSSET, C. *A antinatureza : elementos para uma filosofia trágica*. Rio de Janeiro: Espaço e tempo, 1989.

RUSS, J., *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Editora Scipione, 1994, p.253.

SAHLINS, M. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

SALGADO, J. C. *A idéia de justiça em Kant*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SANTILLÁN, J.F.F. *Locke y Kant : ensayos de filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

SCHABERT, T. Modernidade e História . *Diógenes*, n° 7, Editora da Universidade de Brasília, 1984, pp. 45-58

SHELLE, K. G. *A arte de passear*. São Paulo :Martins Fontes, 2001, p. 19.

SCHOTT, R. *Eros e os processos cognitivos: uma crítica da objetividade em filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1996. Capítulo 8: O tratamento da sensibilidade por Kant.

SCHUHL, P.-M. *La fabulation platonicienne*. Paris: P.U.F., 1947.

SERRES, M. *Os cinco sentidos*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SOBOUL, A. *La révolution française*. Paris: Gallimard, 1982.

SOURIAU, É. *L'instauration philosophique*. Paris: F. Alcan, 1939.

STAROBISNSKI, J. *1789 - Os emblemas da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

STEGER, H.A. Uma tri-unidade: a Revolução Francesa - Napoleão – e a invenção da Alemanha , *Cosmopolitismo e diferença*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, n. 96/97, janeiro-junho 1989.

STUDIA KANTIANA: *Revista da Sociedade de Kant Brasileira*. São Paulo: USP, vol. 4, nº I, novembro de 2002.

TARDE, G. de. *As leis da imitação*. Porto: Rés, s/d.

TERRA, R. R. *A política tensa : idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. Foucault leitor de Kant: da Antropologia à Ontologia do Presente. *Analytica: Descartes, Kant, Wittgenstein*. Rio de Janeiro, UFRJ, vol. 2, nº 1, 1997, p.73-88.

TONELLI, G. O auge da estética . In BELEVAL, Y. (Org.). *La Filosofia alemana - de Leibniz a Hegel*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1977.

TORRES, R. Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula. *Revista Tempo Brasileiro*, v. 1 – nº1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1962, p. 11-28.

TOSEL, A. *Kant révolutionnaire: Droit et politique*. Paris :PUF, 1988.

_____. Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico. *Revue de métaphysique et morale: la critique jusqu'à Kant*, Paris, octobre-décembre, 1999, p. 489-514.

TOUCHARD, J. *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Editora Tecnos, 1988

ULPIANO, C. *O pensamento de Deleuze*. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, 1998.265p. (Tese, Doutorado em Filosofia).

VERGELY, B. *Kant ou l'invention de la liberté* . Paris:Éditions Milan, 2001.

VERGNIÈRES, S. *Ética e política em Aristóteles : physis, ethos, nomos*. São Paulo: Editora Paulus, 1999.

VERNEAUX, R. *Le vocabulaire de Kant*. Paris: Aubier Montaigne, 1973. Tomo II: Sensibilité et sentiment.

VETÖ, M. *Études sur l'idéalisme allemand*. Paris: L'Harmattan, 1998.

VEYNE, P. et al. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Ed. 70, 1988.

_____. *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. Brasília: Editora UNB, 1998.

VIALATOUX, J. *La morale de Kant*. Paris: P.U.F., 1966.

VIDAL-NAQUET, P. *Os gregos, os historiadores, a democracia : o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

VLACHOS, G. *La pensée politique de Kant*. Paris: P.U.F., 1963.

VLEESCHAUWER, H.J.de. *La déduction Transcendentale dans l'oeuvre de Kant* -3 tomos. Paris: Chapion, 1934.

_____. *L'évolution de la pensée kantienne*. Paris: P.U.F., 1939.

VUILLEMIN, J. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*. Paris: P.U.F., 1954.

_____. *Physique et métaphysique kantienne*. Paris: P.U.F., 1955.

WAHL, J. *Tratado de metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

WEIL, E. *Problèmes kantien*s. Paris: Vrin, 1990

WHITE, H. *Meta-história : a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo : Edusp, 1992.

WINOCK, M. (Org.). *La droit depuis 1789 : les hommes, les idées, les réseaux*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

YOVEL, Y. *Kant et la philosophie de l'histoire* . Paris: Méridiens Klincksieck, 1989.

_____. *Espinosa e outros hereges*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993.

ZINGANO, M.A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

