

Que posso conhecer da escola? Notas sobre a noção de crítica

What can I know about school? Notes on the notion of criticism

Artur José Renda Vitorino

Programa de Pós-Graduação em Educação da PUC, Campinas, São Paulo, Brasil.
arturvitorino@uol.com.br - <http://orcid.org/0000-0002-8654-3182>

Recebido em 23 de julho de 2020

Aprovado em 16 de setembro de 2020

Publicado em 31 de maio de 2022

RESUMO

O texto buscou apresentar alguns dos *insights* de Kant presentes na sua *Crítica da Razão Pura* sobre a metafísica e a epistemologia no sentido de responder à questão, propriamente numa linguagem crítica kantiana, o que posso conhecer da escola. O problema colocado pela doutrina kantiana acerca de nossa necessária ignorância das coisas como elas são, em si mesmas, foi enfatizado como o grau zero do conhecimento sobre a expressão escola. Mas a intenção não foi projetar sobre essa ignorância a imagem de dois reinos distintos do ser: o reino das coisas supracensíveis em si mesmas e o reino dos fenômenos. Concluiu-se que escolas somente podem ser conhecidas pelas forças constituintes da sua individualidade, das quais podemos nos tornar sensivelmente conscientes. Também, remetendo para o modo de explicação das pessoas que estão nas escolas e suas práticas discursivas e não-discursivas e as pessoas que tomam aquelas pessoas que estão nas escolas e suas práticas discursivas e não-discursivas para realizar um trabalho científico, o que procurei expor com referência à crítica kantiana é que essas duas situações não correspondem a dois níveis de relação, porque ambas são uma relação intelectual, racional ou intensional.

Palavras-chave: Escola-instituição; Crítica; Metafísica.

ABSTRACT

The text sought to present some of Kant's insights present in his Critique of Pure Reason on metaphysics and epistemology in order to answer the question, properly in

a critical Kantian language, what I can know about school. The problem posed by Kantian doctrine about our necessary ignorance of things as they are, in themselves, was emphasized as the zero degree of knowledge about the term school. But the intention was not to project on this ignorance the image of two distinct kingdoms of being: the realm of super-sensitive things in themselves and the realm of phenomena. It was concluded that schools can only be known by the forces that constitute their individuality, of which we can become sensibly aware. Also, referring to the way of explaining people who are in schools and their discursive and non-discursive practices and the people who take those people who are in schools and their discursive and non-discursive practices to carry out scientific work, which I sought to expose with reference to Kantian criticism is that these two situations do not correspond to two levels of relationship, because both are an intellectual, rational or intensional relationship.

Keywords: School-institution; Criticism; Kant; Metaphysics.

Introdução

Sabe-se que a geometria euclidiana exige que se meçam, ou pelo menos comparem, os ângulos e os comprimentos dos objetos geométricos. Mas a partir do século XVIII, ocorreu uma revolução iniciada pelo trabalho do matemático suíço Leonhard Euler, que libertou a geometria dos constrangimentos da medição. Essa nova disciplina, que viria a ser chamada topologia, descreve o caráter dos objetos geométricos sem recorrer a medições. Assim, hoje, caso seja mostrado um cubo a três matemáticos, e a eles se peça que descrevam aquilo que observam, certamente, vamos obter respostas diferentes. O primeiro, um geômetra, diria: “Vejo um cubo”. O segundo, um especialista em teoria dos grafos, proporia: “Vejo oito pontos ligados por doze linhas”. O terceiro, um especialista em topologia, declararia: “Vejo uma esfera”. Essas três maneiras de dizer do mesmo objeto, que pela linguagem ordinária chamaríamos de “cubo”, sintetizariam as formas de ver a realidade de matemáticos de disciplinas diferentes. Todos veem apenas o que querem e são cegos em relação a todo o resto. Os especialistas em topologia são cegos em relação aos ângulos – ou à falta deles –, às formas exatas dos objetos que lhes interessam. Mas, a despeito da crise do *sujeito* da matemática, pois estamos num mundo em que também existe uma geometria *sem* Euclides, não-euclidiana, a matemática continua tendo objeto, objetividade e aspirando ao estatuto de ciência suprema, *regina scientiarum*.

No mesmo século XVIII, precisamente no dia 1º de maio de 1781, o então professor Kant contando com seus 57 anos comunica a seu velho amigo Marcus Herz que está iminente a publicação, pelo editor Hartknoch, do seu livro *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1980). Fazia onze anos que Kant havia sido nomeado professor titular de Lógica e Metafísica na Universidade de Königsberg, na época cidade da Prússia (hoje, Kaliningrado, na Rússia). Tal livro carregava dinamite pura endereçada para a filosofia: por meio da Dialética Transcendental, Kant desfez o território dos *objetos* da metafísica. Com isso, teria sido demonstrado que não é possível uma ciência do suprasensível, porque os objetos da indagação metafísica não têm nenhuma objetividade. Em síntese, a tese kantiana central foi demarcar que somos e devemos permanecer ignorantes da natureza das coisas como elas são em si mesmas.

Inaugurada a filosofia da crise, a filosofia crítica, como lidar com a nossa ignorância? Afinal, não podemos, não estamos aparelhados intelectivamente para conhecer as coisas em si mesmas. Isto, então, significaria a ideia de que o conhecimento produzido sobre uma determinada realidade não é a expressão perfeita do real, pois sobre um referente – ainda que seja ele, correspondente a uma coisa delimitada de forma objetável propriamente cultural ou natural – não é realizado um trabalho reflexivo propriamente com proposições sobre a realidade *tout court*, mas com proposições sobre proposições, com enunciados sobre enunciados.

Em outras palavras, e à maneira kantiana, o que dizemos sobre o eu, o mundo, as coisas, seja pela nossa intuição (conhecimento sensível) ou pelo conhecimento intelectual (por simples conceitos), leva-nos a perguntar: de onde vem o acordo que representações intelectuais devem manter com objetos, que elas não produzem, e que é dado fora delas? Como se dá que conceitos puros possam fornecer-nos informações sobre o sensível? Como se dá que haja proposições universais que precedem a nossa experiência – como o princípio de causalidade (o princípio de que tudo o que acontece supõe que haja algo a que ele sucede, conforme uma regra)? Para responder a essas questões, Kant realizou o que foi denominado de “revolução copernicana”, ou seja, que há de se responder até onde vai o conhecimento *a priori* da razão, sabendo-se que mesmo os objetos sensíveis são dados *dentro* da razão.

Assim, por exemplo, mesmo que o trabalho reflexivo proposto por uma teoria educacional crítica tenha em mente desenvolver a undécima tese de Marx sobre Feuerbach, a crítica marxiana já estaria, via Hegel, sob o giro *crítico* iniciado por Kant no século XVIII. Será em torno dessa noção de crítica kantiana que gostaria de desenvolver algumas observações com o fim de encaminhar algumas possíveis respostas à questão: que posso conhecer da escola?

O fito é discutir questões que são mais do que enigmas, trata-se de questões que nos interessam porque nos preocupam; não meros exercícios intelectuais, mas dificuldades vivas. Refiro-me à notória dificuldade em torno das relações entre o “mundo da ciência educacional” e o “mundo escolar”, ou em termos mais gerais, as dificuldades em torno das relações entre o “mundo da ciência” e o “mundo da vida real” ou o “mundo do senso comum”.

O giro crítico iniciado por Kant

Antes de Kant, a filosofia, ou melhor, a Metafísica como filosofia, se ocupava, girava sobre dois fundamentais temas: i) o mundo natural; ii) o mundo teológico. Toda a metafísica, ao examinar esses dois temas, deixava o homem como objeto secundário. O homem era apenas aquele em função do qual se tentava responder melhor à questão do mundo e à questão de Deus. O homem, deste modo, não era propriamente objeto da filosofia. É em Kant que podemos perceber uma inversão dessa tendência, quando ele afirma que as três questões fundamentais da filosofia seriam: i) que posso conhecer? ii) que me é permitido crer? iii) que posso esperar? Ao formular essas três fundamentais questões, Kant fez observar que elas seriam respondidas se antes soubéssemos responder à seguinte indagação: que é o homem?¹

¹ Salvo indicação contrária, foi Heidegger quem nos chamou a atenção para a centralidade da questão que é o homem para a filosofia antropológica de Kant. Cf.: HEIDEGGER, M. (1954). *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. Rev. Elsa Cecilia Frost. México : Fondo de Cultura Económica [*Kant und das Problem der Metaphysik* (1929)].

É de se notar que Kant percebeu o problema, sem que tenha conseguido responder à questão referente a que é o homem. Ainda que ele tenha excluído da filosofia exatamente a ideia da coisa em si, do mundo na sua “contextura substancial”, ao afirmar a possibilidade de conhecermos apenas os fenômenos e ainda que tenha excluído também a possibilidade da razão atingir o mundo teológico (que posso crer/esperar?), passou a vida ocupado com esses dois elementos. Kant tentou, é certo, uma justificação das ciências, mas não pela análise do homem enquanto práxis e história. Mas, quanto à história, ele necessitou formular uma filosofia da história para ancorar a sua filosofia moral. Desde Kant, então, se critica a metafísica por outorgar à coisa em si atributos que somente pertencem ao fenômeno enquanto estruturado para o conhecimento.

Quando Kant decidiu investigar a constituição íntima da “razão pura” – já que desde Descartes que se pensava dar à razão novas bases, um apoio mais seguro –, ele verificou que tal coisa não existia, que a “razão pura” vivia relacionada com outras faculdades e que o problema filosófico por excelência seria determinar em que bem poderiam consistir esses relacionamentos. Ele equacionou o problema e o resolveu fazendo da ciência o centro de sua reflexão filosófica. Assim, a “razão pura”, tal como se apresenta na sua aplicação no domínio da ciência, era incontestavelmente regida por três leis fundamentais: a lei da causalidade, a lei da necessidade e a lei da universalidade. O pensamento de Kant, centrado de forma decisiva na problemática da ciência, não poderia ver outro tipo de razão que não fosse em termos de causalidade e de universalidade. E a única diferença que ele estabeleceu entre a “razão pura” e a “razão prática” era que a primeira se definia em termos de uma causalidade necessária, ao passo que a segunda o fazia em termos de uma causalidade livre.

A justificação kantiana das ciências foi feita através da teoria da “máquina mental cognitiva”, pela qual ele procurou mostrar como funciona, nessa “máquina”, o trabalho das categorias do entendimento e das formas da intuição, para ver como ali se produzia um objeto que pudesse ser conhecido; desejava, assim, examinar as condições de possibilidade de qualquer experiência. Nisso consistiu a ocupação fundamental de Kant.

A despeito de a *Crítica da Razão Pura* implodir a ideia do sujeito da filosofia e desfazer o território dos objetos da metafísica, levando à pergunta – por que ainda filósofo; por que, depois da filosofia da crise, da filosofia crítica, o filosofar continua? –, Kant fundou propriamente a filosofia como conhecimento autônomo, ainda que limitado às condições de possibilidade da experiência. E tal ocupação foi, sem dúvida, importante, pois, com isso, ele forneceu os padrões para todos os futuros modelos de justificação (sob o ponto de vista abstrato). É claro que os modelos posteriores de justificação não ficarão mais ao nível da análise da mente. Atualmente, eles se dão ao nível da linguística, da semântica, da pragmática, isto é, ao nível da linguagem, pois a filosofia, hoje, e isso foi especialmente desencadeado pela revolução copernicana kantiana, não trabalha propriamente com proposições sobre a realidade, mas com proposições sobre proposições, com enunciados sobre enunciados.

Kant lançou, desse modo, o modelo de justificação do conhecimento. Hoje, diríamos, o modelo de justificação de proposições, de enunciados. Algumas das questões básicas que esses modelos enfrentam: até que ponto podemos dizer que os enunciados são consistentes, racionais; até que ponto eles podem ser ditos e até que ponto se podem justificar as afirmações que aparecem nessas proposições? Nota-se que não se trata mais de uma justificação mediante a redução a uma instância da consciência e que a tendência será o recurso à teoria coerencial da verdade.

Kant e a imaginação histórica antropológica

A partir da crítica kantiana, então, só se pode falar com sentido sobre o mundo humano pelo mundo histórico do homem? E ainda, assim, somente por meio de proposições sobre proposições, de enunciados sobre enunciados? Farei aproximações a esse edifício semântico kantiano pela sua filosofia da história para delimitar se, uma vez treinado pela filosofia transcendental e estudioso das condições de existência do fenômeno, me é permitido falar dum objeto que ultima sua constituição por meio de seu próprio discurso.

Deste modo, retornarei às conclusões gerais que Hayden White extrai de seu estudo da consciência histórica oitocentista – sumariada no livro intitulado *Meta-*

história: a imaginação histórica no século XIX – Hayden White (1992, p. 14) –, quando ele afirma que “não pode haver história propriamente dita que não seja ao mesmo tempo filosofia da história”.

Ao longo desse instigante livro, H. White vai mostrando-nos que a proposição acima não quer dizer que a história somente encontra o fundamento, o alicerce, a base onde possa assentar-se que não seja numa filosofia da história, pois seria somente por meio desta, que aquela poderia justificar as concepções de processo histórico e de reflexão histórica. Assim, o “labor histórico” – seja este, a “história propriamente dita” ou a “filosofia da história” – deveria ser analisado enquanto “uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa que pretende ser um modelo, ou ícone, de estruturas e processos passados no interesse de explicar *o que eram representando-os*” (WHITE, 1992, p. 18).

O aspecto que vem ao caso, para fins desta discussão, é examinar se as disciplinas história e filosofia da história estão *conjungidas* por um princípio comum, se essa similaridade apontada por Hayden White – pois, para ele, ambas as disciplinas têm em comum “estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa”² – encontra-se no texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* [doravante grafarei: I.H.V.] (KANT, 1784), publicado em 1784 por Kant, estabelecendo-se como o texto inaugural da filosofia da história alemã. Para fins do nosso objetivo de traçar uma linha entre a crítica e o sentido da história kantiana, primeiramente, irei expor esse texto de Kant para depois confrontá-lo com a proposição de H. White.

Começarei pelo título: “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”. Por que ideia e não conceito? Ora, sabemos que, para Kant, o conceito tem sua fonte no *entendimento*, e sua referência está mediatizada a um objeto de experiência, ao passo que a ideia, para ele, tem sua fonte na *razão* e ela extrapola a própria possibilidade da experiência. Com isso, a “Ideia de uma história universal” está

² A despeito de o texto kantiano *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* ser setecentista (1784), H. White, na parte I do seu livro *Meta-história: a imaginação histórica no século XIX*, analisou alguns textos do Esclarecimento utilizando-se do mesmo procedimento com que analisou as obras filosóficas oitocentistas.

calcada na razão. E, lembremos, para Kant – desde a sua *Crítica da razão pura* –, a razão é uma entidade, uma estrutura, dentro da qual existe uma espécie de departamento onde se fabricam as sínteses, *a priori*, das formas do espaço e do tempo, antes de receber do mundo exterior o dado empírico que fora, então, apresentado ao entendimento sob a forma de fenômeno.

Assim, Kant refere-se à história pela luminosidade dessa razão. Portanto, ela é a única possível, e sendo uma ideia, isto é, um fato da razão, é pura e absoluta. E é de um “ponto de vista cosmopolita”, a inserção na modernidade, na consonância com uma ordem cidadina universal, também chamada sociedade civil.

A história se ocupa da narrativa das ações humanas, das suas manifestações ocorridas num determinado espaço e tempo; desse modo, da liberdade das vontades humanas. Mas cada indivíduo movendo-se em suas ações humanas pode estar atrelado a um quadro mais geral? Ou seja, como cada um particularmente agindo por si, pode nos mostrar uma sistematização em seus atos? Partindo desse ponto de referência, pela ontogênese, a história é vista como um emaranhado caótico, no máximo, apresentando um quadro agregado, porém sem sentido – ao ser, o sentido da história compreendido na sua figuração geométrica, embutido num espaço-tempo.

Por isso, o que Kant procura detetar é se há um curso regular da história em sua linha geral, pois os sujeitos individuais mostram um irregular curso nas suas manifestações. É no conjunto, na *espécie*, pela filogenia, que Kant procura um desenvolvimento progressivo, embora lento, de suas disposições originais (KANT, 1986, p. 9. I.H.V., introd.).

Ele também diferenciou *Weltgeschichte* de *Historie*, aquela compreendida como a “história do mundo que de certo modo tem um fio condutor *a priori*”, e esta, “a elaboração da história propriamente dita, composta apenas empiricamente” (KANT, 1986, p. 23. I.H.V., 9ª prop.). Ocupando-se então, da história (no sentido de *geschichte*) e fornecendo-lhe um sentido geral, eis que esta escapa da experiência individual, pois o fio condutor é *a priori*. Desta maneira, ela é universal e necessária, e por definição, independente da experiência – apesar de poder se aplicar à experiência e somente a ela em alguns casos –, porém, dela não se derivar.

Daí provém a relação entre os termos Ideia-História-Universalidade. Sendo a verve da ideia calcada na razão, ela pode estar assegurada, dado que o homem, criatura racional, dispõe potencialmente de desenvolver a sua racionalidade pela espécie. Isto porque, avalia Kant, “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” (KANT, 1986, p.11. I.H.V., 2ª prop.). Assim sendo, é possível expor, em linhas gerais, um sentido ao devir, pois o homem como animal dotado de razão pode fazer de si mesmo um animal racional.

Mas o que impulsionaria o homem a um fim e qual seria esse fim? Kant, ao transmutar a questão do sentido do indivíduo para a espécie, fez emergir artificialmente o que se chama de “disposições originais”. Qual seria essa disposição original e como ela se movimentaria?

Na introdução de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant inscreve um *propósito da natureza*, cuja primeira proposição afirma, à maneira da causalidade final aristotélica: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolverem completamente e conforme um fim” (KANT, 1986, p.11. I.H.V., 1ª prop.). Com esse princípio de finalidade – enquanto relação causal entre as coisas que lhe dão sentido dentro de certa estrutura, e se distingue da relação mecânica tipo causa-efeito –, Kant se insere na doutrina teleológica da natureza. E há sinonímia desse princípio com o princípio organicista, visto que um organismo só pode ser compreendido finalisticamente, e no qual as partes somente fazem sentido dentro do todo, e este, por sua vez, tem seu limite em si mesmo.

Há uma causa inicial que provocou inicialmente essas disposições naturais? Pode-se recorrer ao princípio da criação pressupondo sobre si mesma, da causa eficiente. Ou como afirma Kant: “nós queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para tal história e deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condições de escrevê-la segundo este fio condutor” (KANT, 1986, p.10. I.H.V. Introd.).

Por que, necessariamente, precisaríamos do princípio *teleológico*? O próprio Kant escreve: “se prescindirmos desse princípio, não teremos uma natureza regulada

por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza e uma indeterminação desconsoladora toma o lugar do fio condutor da razão” (KANT, 1986, p.11. I.H.V., 1ª prop.).

O desenvolvimento das disposições naturais é pela *espécie* humana, desviando assim, a aporia de constatar um caos na história sensível individual. Kant efetua esse deslocamento porque a razão desenvolve-se não apenas instintivamente, mas também por uma paciente aprendizagem. Por isso o indivíduo necessitaria de uma vida muito longa para conseguir tal propósito. *Como* a própria natureza lhe concedeu finito tempo de desenvolvimento, prescrito pelo curto tempo de vida, faz-se necessário o empreendimento de uma espécie de atavismo que interpenetre de geração em geração, ligando ascendente e descendente; e isso para poder transmitir o propósito da disposição natural, o que efetuará o acúmulo desse desenvolvimento para a posteridade. Kant (1986, p.11. I.H.V., 2ª prop.) ainda enfatizou que:

[...] este momento [momento de transmissão do ‘germe da natureza’ adequado a tal propósito] precisa ser, ao menos na ideia dos homens, o objetivo de seus esforços, pois senão as disposições naturais em grande parte teriam de ser vistas como inúteis e sem finalidade – o que aboliria todos os princípios práticos, e com isso a natureza, cuja sabedoria no julgar precisa antes servir como princípio para todas as suas outras formações, tornar-se-ia suspeita, apenas nos homens de ser um jogo infantil.

Esse propósito da disposição natural é fornecido pela natureza, e ela quis que ele se desenvolvesse através do sensível no mundo humano (KANT, 1986, p.12. I.H.V., 3ª prop.), e o meio para que tal fim – com o princípio finalístico – seja alcançado e realizado é o *antagonismo* (KANT, 1986, p.13. I.H.V., 4ª prop.), que corresponderia à *insociável sociabilidade*. Pela insociável sociabilidade haveria, na ótica kantiana, 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*” (KANT, 1986, p.13-14. I.H.V., 4ª prop.).

De acordo com Gerárd Lebrun (KANT, 1986), Kant necessitou da sua filosofia da história para ancorar a filosofia moral.³ Desse modo, um sentido último arquitetado *a priori* para o devir revelaria uma propensão individual para as leis universais, e essa potencialidade é desvelada pela *forma* universalizada do bem, isto é, pelo imperativo categórico – conforme o núcleo central da filosofia moral kantiana –, que rege toda e cada ação individual: “age como se sua ação pudesse se converter em máxima para todos”.

Qual é esse propósito, esse fim último? “O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito” (KANT, 1986, p.14. I.H.V., 5ª prop.). Destarte, não há um ponto de fuga utópico no qual o conflito se resolveria e anularia o desenvolvimento; o antagonismo gerará como efeito essa sociedade civil, contudo, como retas paralelas, num espaço euclidiano, ultrapassará esse próprio terreno propício ao cultivo da humanidade em todas as suas disposições naturais, ele continuará fomentando o desenvolvimento da sociedade civil.

Paradoxalmente, esse fim último da natureza sensível é um fim que a ela própria não basta para se realizar, pois esse fim foi incutido pela natureza suprassensível no mundo sensível para ser desenvolvido (realizado) pela humanidade. Assim, há de se mostrar a capacidade de identificação entre indivíduo e espécie, entre fins particulares e finalidade universal, uma identificação do tipo moral, que seria desencadeada pela intuição sensível. Ao ser orientada pelo princípio da razão universal, tal intuição sensível aliada à vontade boa – potencialmente presente no indivíduo, conforme atesta Kant – dobrar-se-ia sobre si mesma para assumir tal fim como ditame para suas ações particulares.

Mesmo considerando que a filosofia pôs um fim último, Kant argumenta que este “não é nada menos que fantástico (*schwarmerisch*). O problema está em saber se a experiência revela algo de tal curso de propósito da natureza” (KANT, 1986, p. 20. I.H.V., 8ª prop.). Portanto, o sentido *a priori* necessita ser testado ou aplicado à

³ Isto porque na 4ª proposição, estaria entrelaçado o direito kantiano, enquanto forma universalizada do bem, e a sua filosofia moral. Ao transpor o imperativo categórico para o âmbito social, Kant funda a reboque a sua filosofia política.

experiência, e que pela ideia seja formulado o conceito, pois é o conceito que se representará *na* e *pela* natureza sensível, visto que a sensibilidade é receptiva, e o entendimento, ativo.

Indagar-se-ia: esse conhecimento acerca da natureza ajuda na sua concretização? Desde Kant, o sujeito se dobra e oscila entre um Eu que impõe a sujeição do objeto a ele, numa fundação transcendental; e um Eu que é entre as coisas, que assim como elas, é um objeto de saber. Daí um sujeito cognoscente que mostra

[...] tal justificação da natureza – ou melhor da *Providência* – não é um motivo de pouca importância para a consideração do mundo. De que serve enaltecer a magnificência e a sabedoria da criação num reino da natureza privado da razão, de que serve recomendar a sua observação, se a arte da vasta cena de suprema sabedoria que contém o fim de todas as demais – a história do gênero humano – deve permanecer uma constante objeção, cuja visão nos obriga a desviar os olhos a contraposto e a desesperar de encontrar um propósito racional completo, levando-nos a espera-lo apenas em um outro mundo? (KANT, 1986, p.23. I.H.V., 9ª prop.)

Mas, concretamente, caso o homem (objeto) seja informado de tal empreendimento erigido pela natureza, não implicaria inserir elementos com força para atingir tal inércia para alterar tal direcionamento imanente? Em outras palavras, qual seria a garantia terrena desse empreendimento oculto do fio condutor da história (*geschichte*)?

A empreitada kantiana e o lugar que ocupa a história (*geschichte*) no contexto da sua filosofia crítica indicam-nos, teoreticamente, a fundação de uma filosofia antropológica por meio de uma crítica da razão, filosofia esta, que viria a ser retomada a partir desses parâmetros por Hegel. Quanto à noção kantiana de história, ela é, na prática cotidiana, o que fora para Pascal a aposta antropológica em Deus (e para Kant Deus = História (*geschichte*)): entrando na nova religião, não se pode perder, e se pode talvez ganhar muito.

Retomando a implexa posição dos trópicos do discurso construtores de realidades, para este, se pode tomar a história propriamente dita (*Historie*) e a filosofia da história (*Weltgeschichte*) como sendo similares enquanto produções textuais narrativas em prosa, conforme nos propôs H. White, pois para ele, o campo narrativo

histórico está preso às possibilidades de *prefiguração tropológica* contidas na linguagem poética. Discordo de tal posição, e o ponto de discrepância que procurei apresentar aqui foi o seguinte: a noção kantiana de história (*geschichte*), presente no texto *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, vai ao enalço de mostrar um fio condutor *a priori*, sendo que a formulação lógica dessa busca é de natureza diferente da trama impelida pela linguagem prática, e as proposições analíticas kantianas têm exigências axiomáticas internas que as tornam independentes da configuração tropológica exposta por H. White. Sendo assim, na produção textual filosófica, como esse texto kantiano interrogando sobre o sentido necessário da história, há uma decisão prévia (um sem-fundo), um fundamento incondicionado instalado prolepticamente, que é, forçando um pouco o idioma português, extratextual.

Esse sem-fundo kantiano é a expressão de uma compreensão da estrutura experiencial própria da tensão da existência humana. O que é o homem, pergunta central da filosofia kantiana, indicaria que teríamos de aceitar os polos de perfeição e imperfeição, cuja vontade de arrastar o Ser transcendente para dentro da existência imanente seria algo especulado por meio da realização escatológica. Assim, não por menos, para Kant a verdadeira religião seria a razão. A espera na fé, na esperança e no amor não seria o resultado do próprio sucesso da simbolização cristã, e sim oriunda da motivação racional, a qual emergiria filogeneticamente pela inteligência humana. Trata-se, assim, de uma antropológica imaginação histórica.

Escola pela crítica kantiana

Impregnado da crítica kantiana, retornarei à questão: que posso conhecer sobre as escolas? A expressão escola não é algo que pode ser compreendido em si mesmo. Ela é um construto gerado pela antropológica imaginação histórica. As implicações dessa última afirmação é algo a ser realizado por meio de um trabalho reflexivo não propriamente com proposições sobre a realidade *tout court*, e sim com proposições sobre proposições, com enunciados sobre enunciados.

Assim, eu, como sujeito cognosciente, que por ventura venha tomar o termo escola como o meu objeto cognoscível, primeiramente, necessito demarcar o que é o transcendental escolar, ou seja, explicitar para mim mesmo quais são os esquemas cognitivos que se instalaram no meu modo de ver o mundo (esquemas cognitivos estes, os quais podem ser denominados de ideologia); depois disso, num segundo momento, quais são os esquemas cognitivos que são imputáveis às minhas próprias experiências escolares. Tais esquemas cognitivos (tanto as ideologias quanto o inconsciente escolar) estão no princípio de construção da realidade, e elas são crenças (no sentido forte deste termo para a epistemologia) que não podem ser deixadas entre parênteses à maneira da descrição fenomenológica husserliana.

Para escapar do estilo de pensamento *sobre* a escola que, criticamente, Azanha (2011) denominou de “abstracionismo pedagógico”, há de se atentar para a relação entre o que é singular, individual e universal. Isto no sentido de o universal ser um atributo do indivíduo ao ser acidente da sua essência, e é esta que procuramos, quando nos debruçamos sobre a prática real e a singularidade existencial; um conhecimento da universalidade do conceito que não tenha em consideração o indivíduo na sua concretude corre o risco de se transformar em abstração, que é o mais grave dos riscos científicos. E para tanto, convém retornar à *Metafísica* de Aristóteles [Livro I, 981 a1-4], que afirmou: “A experiência parece muito similar à ciência e à arte, mas na realidade é através da experiência que os seres humanos obtêm ciência e arte [...]”. Mais adiante, na sequência do seu raciocínio para estabelecer que a verdadeira sabedoria está no conhecimento de causas, o filho de Nicômaco e Féstias escreveu que, [Livro I, 981 a13-4]

[...] para propósitos práticos, a experiência não é, de modo algum, inferior à arte; de fato, vemos homens da experiência obtendo mais êxito do que aqueles que dispõem de teoria sem experiência. A razão disso é ser a experiência conhecimento dos particulares, enquanto a arte o é dos universais, sendo que as ações e os efeitos produzidos dizem respeito, todos, ao particular, posto que não é o ser humano que o médico cura, salvo incidentalmente, mas sim Cálías ou Sócrates, ou alguma outra pessoa nomeada semelhantemente, que acontece ser também um ser humano.

Esse argumento de Aristóteles coincide com a atual problemática aqui desenvolvida, no sentido de indagar por quais experiências sensíveis o conhecimento dos particulares permite acesso a um conhecimento adequado, e com possibilidade de flagrá-lo como pertencente à ordem do universal.

Ainda pela perspectiva lógico-epistemológica, num desdobramento pela metafísica descritiva, tal como foi proposta pelo filósofo inglês Peter Frederick Strawson (1959), um estudo sobre o indivíduo – no caso, o indivíduo escola – não transforme *uma* escola em *a* escola descarnadamente abstrata, há de se atentar que a escola é um particular relacionado com a categoria das pessoas. Mas é difícil descrever – tal como foi demonstrado por P. F. Strawson (1959) – a posição central entre os particulares ocupada pelos corpos materiais, os quais aparecem como os particulares básicos do ponto de vista da identificação, acrescidos pela categoria das pessoas, como básica de uma maneira diferente, embora relacionada. E tal admissão da categoria pessoa como primitiva e não derivada aparece como uma condição necessária de nosso pertencimento a um mundo não solipsista. E esses devem ser os particulares primários.

Assim, pela metafísica descritiva exposta pelo kantiano Peter F. Strawson (1959), se a metafísica é a descoberta de razões, boas, más ou indiferentes, para o que acreditamos com base no instinto, a lógica kantiana nos fez enxergar (pelos óculos armados pela filosofia analítica de Strawson) a existência entre a ideia de um indivíduo no sentido lógico e a ideia de existência, daquilo que existe, de modo que, talvez, se possa dizer que se descobriu alguma razão na ideia de que a pessoa e corpos materiais são o que primariamente existe. E uma explicação racional da escola composta por pessoas e por corpos materiais está assentada em crenças, e crenças teimosamente sustentadas, de muitas pessoas em um nível primitivo de reflexão, e de alguns filósofos, em um nível mais sofisticado de reflexão, embora muitos outros filósofos, em um nível talvez mais sofisticado, as rejeitaram ou parecem rejeitá-las.

Dessa forma, para quem se propõe investigar escola como seu objeto pelos óculos críticos kantianos, primeiramente, há de ser enfrentada a questão do solipsismo. Para tal enfrentamento, há como elaborar um esquema conceitual real pelo qual os corpos materiais, em um sentido amplo da expressão, são corpos

materiais que existem independentemente de nós; e quanto às outras pessoas, cada um de nós distingue entre, de um lado, si mesmo e estados de si mesmo e, de outro, o que não é si mesmo ou um estado de si mesmo.

Conclusão

Não foi empreendida uma interpretação ou crítica à filosofia crítica de Kant. Somente busquei apresentar alguns dos *insights* de Kant presentes na sua *Crítica da Razão Pura* sobre a metafísica e a epistemologia no sentido de responder à questão, propriamente numa linguagem crítica kantiana, o que posso conhecer da escola.

O problema colocado pela doutrina kantiana de nossa necessária ignorância das coisas como elas são, em si mesmas, foi enfatizado como o grau zero do conhecimento sobre a expressão escola. Mas a intenção não foi projetar sobre essa ignorância a imagem de dois reinos distintos do ser: o reino das coisas suprasensíveis em si mesmas e o reino dos fenômenos.

Buscou-se dizer que a expressão escola preserva a realidade objetiva do mundo natural conforme estudado pelas ciências físicas, pois as coisas em si afetam a nossa sensibilidade, o que torna o conhecimento possível. Há, assim, propriedades extrínsecas, relacionais e causais, as quais se constituem como substância fenomênica, tal como a matéria da ciência física. Mas as coisas em si também apresentam propriedades intrínsecas, estas sim, necessariamente desconhecidas para nós. Desta forma, escolas somente podem ser conhecidas pelas forças constituintes da sua individualidade das quais podemos nos tornar sensivelmente conscientes.

Remetendo para o modo de explicação das pessoas que estão nas escolas e suas práticas discursivas e não-discursivas (situação 1) e as pessoas que tomam aquelas pessoas que estão nas escolas e suas práticas discursivas e não-discursivas para realizar um trabalho científico (situação 2), o que procurei expor com referência à crítica kantiana é que essas duas situações não correspondem a dois níveis de relação, porque ambas são uma relação intelectual, racional ou intensional.

Afirmar que tais situações – situação 1 e situação 2 – são diferentes uma da outra, e de forma sub-reptícia imputar a situação 1 como inferior cognitivamente à situação 2, pois que a situação 1 se configuraria primitivamente na própria realidade *tout court*, autêntica, como objeto delimitado pela situação 2 a ser lido pela tomada de posição no interior de um dado campo de saber, papel este, prescrito por aquelas pessoas que se autointitulam pesquisadores científicos; ou porque, às vezes, presumimos, ou se diz que presumimos, que aquela situação 1 é uma situação natural, ao adotar uma postura descritiva baseada em fenômenos naturais, enquanto a situação 2 é uma realidade intelectual ao tratar da construção de conceitos sobre um determinado objeto, sob o pressuposto de que os fatos desse objeto são realidades construídas por discursos que o situam em determinado espaço-tempo. Tal presunção da existência de dois níveis de relação é frequente e facilmente confundida no pensamento filosófico e no pensamento corrente.

Assumiu-se aqui, pela análise crítica, que escola não é uma relação mantida entre coisas no mundo natural, às quais podemos atribuir lugar e tempo na natureza, mas sim uma relação mantida entre fatos ou verdades: tanto para as pessoas que estejam nas escolas (situação 1) quanto para as pessoas que não estejam nas escolas (situação 2). Se a causalidade é uma relação mantida no mundo natural, numa relação natural mantida entre eventos ou circunstâncias particulares no mundo natural, tal como acontece com a relação de sucessão temporal ou proximidade espacial, a explicação é um caso diferente. No *limite*, pode-se inferir que os *modos de explicação* das pessoas que estão na escola e suas práticas discursivas e não-discursivas constituem uma unidade de explicação, os quais podem ser comparados, por meio de outros conceitos, com os modos de explicação das pessoas que tomam aquelas pessoas que estão na escola e suas práticas discursivas e não-discursivas para realizar um trabalho científico. Frisa-se: unidade de explicação não significa unidade de observação.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**: volume II; ensaio introdutório, texto grego com tradução

e comentário de Giovanni REALE; tradução de Marcelo Perine. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

AZANHA, José Mário Pires. **Uma ideia de pesquisa educacional**. 2ª edição. São Paulo: EDUSP; 2011.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Valério Rohden da 2ª edição [consideravelmente alterada de 1787]. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coll. Os Pensadores).

_____. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. (Org.) Ricardo R. Terra. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. Comentários de Ricardo R. Terra, Gérard Lebrun e José Arthur Giannotti. São Paulo: Brasiliense, 1986, ed. bilingue.

HEIDEGGER, M. **Kant y el problema de la metafísica**. Trad. Gred Ibscher Roth. Rev. Elsa Cecilia Frost. México : Fondo de Cultura Económica, 1954.

STRAWSON, P. F. **Individuals**. London: Methuen, 1959.

WHITE, Hayden, **Meta-História: a imaginação histórica no século no XIX**. Trad. José Laurêncio de Melo. São Paulo: EDUSP, 1992



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)