

A ESTRUTURA REGULADORA DA CRÍTICA E O PROGRESSO DA HISTÓRIA EM KANT

Massimo MARASSI¹

Sem um princípio de ordenação que nela pudesse encontrar-se, a história seria apenas uma sucessão aleatória de eventos, dela não sendo possível qualquer relato. A partir desta observação, o Iluminismo propôs a afirmação progressiva da razão como princípio do desenvolvimento da história, excluindo qualquer forma de providencialismo. O aperfeiçoamento contínuo da razão e sua difusão no movimento do Iluminismo constituem o novo modelo de compreensão da história proposto por Voltaire e retomado na cultura alemã por Isaak Iselin. Lessing também se reconhece nesta orientação, mas com esclarecimentos apropriados em relação à dimensão religiosa. *A Educação do Gênero Humano* começa propondo a seguinte dupla dimensão: “O que a educação é para o homem individual, é a revelação para toda a raça humana” (Lessing 1780, § 1). Esta distinção entre o indivíduo e a raça humana torna-se essencial, segundo Mendelssohn, para compreender o significado do progresso: “O progresso diz respeito ao homem individual, que a providência designou para viver uma parte de sua eternidade na Terra [...] Mas que toda a humanidade deva progredir cá embaixo com a sucessão das idades, e deva aperfeiçoar-se, tal não me parece ... tenha sido o fim da providência” (Mendelssohn 1989: 413-414).

Neste contexto cultural, começa a reflexão do Iluminismo de Kant sobre a história, superando as dificuldades da disputa entre Lessing e Mendelssohn e chegando à afirmação convicta da realização gradual do bem supremo na concretude da experiência histórica (ver: Weyand 1964; Brandt 2009²: 57-138; Thies 2011: 35-49)².

O progresso da história “em direção ao fim moral da existência pode ser interrompido [*unterbrochen*], mas nunca parado [*abgebrochen*]” (Kant, TP, AA 8: 308-309). É assim que Kant se expressa em uma passagem, contra Mendelssohn, do ensaio *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (1793). Kant pretende afirmar que não pode renunciar à perfeição do indivíduo e da

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2020.v8n1.10.p131>

humanidade, esperança, de resto, apoiada por algumas certezas: o homem é uma criatura que, para empregar suas energias e disposições, precisa de resistência e, ao mesmo tempo, precisa ser estimulado; além do mais, ele pode alcançar a plena implantação destas disposições somente na espécie, não como indivíduo. Estas são as premissas fundamentais e indispensáveis da proposta kantiana para a filosofia da história, que já haviam sido contempladas no debate entre Thomas Abbt e Mendelssohn sobre a interpretação do tratado de Johann Joachim Spalding *Die Bestimmung des Menschen* (1764). Contudo, não obstante esta continuidade, mais de um ponto deixou Mendelssohn insatisfeito com a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), e, em particular, a noção do indivíduo assimilada à história da espécie humana, quando, de sua parte, vinte anos antes ele já escrevera a Abbt: “Eu não posso acreditar que Deus nos colocou na terra da mesma forma que colocou a espuma na onda” (Mendelssohn 1976, 12/1: 43, carta de 1º de maio de 1764)³.

1. O PAPEL DA PRIMEIRA CRÍTICA

Para os temas que toma do contexto do Iluminismo e para as noções essenciais que propõe – a liberdade moral, o progresso da cultura, a realização do direito, a providência, o desenho da natureza –, a filosofia da história ocupa um lugar central no sistema crítico (ver: Yovel 1980; Proust 1991; Renaut 1997: 333-381; Honneth 2007: 9-27). Cada uma destas noções mereceria ser estudada em profundidade, e na sua unidade elas representam a complexidade e a vastidão da reflexão kantiana sobre a história, que está totalmente inserida, por estatuto e elaboração, no sistema crítico: os trabalhos que vão da *Ideia* (1784) ao *Conflito das Faculdades* (1798) sublinham o estatuto sistemático do problema da história, e os lugares privilegiados de confirmação desta hipótese de leitura já podem ser encontrados na mesma estrutura argumentativa da *Crítica da razão pura*, e mais explicitamente na realização, através da liberdade e da lei moral, de conteúdos determinados.

Aqui, pretendemos considerar brevemente apenas a relação entre o conhecimento regulador e o progresso histórico. Isto indica imediatamente a parcialidade desta perspectiva, o que nos permite, contudo, destacar a centralidade de três aspectos: a doutrina da idealidade, a função do esquema e a história da razão.

2. IDEALIDADE

Em primeiro lugar, a idealidade transcendental do espaço e do tempo torna possível a geometria, a aritmética, a mecânica racional. O resultado decisivo e aparentemente imprevisto da preocupação teórica e científica da estética transcendental é, porém, outro. A razão essencial para a doutrina da idealidade não se limita a uma instância teórica e é, em muitos aspectos, inesperada. A relação da idealidade com a teologia natural e a liberdade vem à tona, pois é precisamente por causa da idealidade que a independência de Deus e a possibilidade da liberdade permanecem salvaguardadas. Assim como as leis da estética regem o acontecimento do mundo da natureza, também as mesmas leis, ao se limitarem, excluem que seu objeto possa

ser a coisa em si, em uma extensão ao mundo inteligível sem diferenças de qualquer tipo. O resultado, de um ponto de vista metafísico teológico, seria ... um Deus “contingente” (Refl 5962, AA 18: 401), ou as partes do mundo seriam as partes do divino (V-Met-L2/Pöhlitz, AA 28: 567), e, então, o espinozismo se imporia de forma inevitável.

A *Estética transcendental* termina, de fato, afirmando que o espaço e o tempo não podem funcionar como condições de cada existência em geral, como formas objectivas de todas as coisas, porque, caso contrário, devem também aplicar-se como “condições da existência de Deus” (KrV, B 71). Quase parece que o espaço e o tempo sejam assumidos como formas subjectivas da nossa forma de intuir, não só para os objectos que tornam possíveis, mas também para evitar os inconvenientes que resultariam para a teologia natural a partir da suposta assunção deles como realidades absolutas (Refl 6317, AA 18: 623 ss).

A liberdade, por sua vez, seria negada independentemente da doutrina da idealidade, sem a qual as ações do homem, considerado como coisa em si, não poderiam evitar a fatalidade e o conseqüente espinozismo (ver KpV, AA 5: 100-102).

Também por outros meios Kant reconstrói o contraste que haveria dentro do homem entre ações, reivindicações livres e a causalidade que governa a natureza (Druet, 2002: 19-26). A razão que busca a causa incondicionada dos fenômenos, do mundo como um todo, encontra diante dela uma tese e uma antítese. As antinomias da razão pura sinalizam a restrição do conhecimento decorrente da sensibilidade: nas suas formas *a priori* o incondicionado nunca aparece. Em particular, parece impraticável levar ao extremo o contraste entre uma “causalidade por liberdade” – necessária para explicar os fenômenos – e a causalidade das “leis da natureza” – segundo as quais só os fenômenos acontecem –, já que tal contraste excluiria precisamente a primeira forma de causalidade, ou seja, a liberdade.

Como sabido, a solução da antinomia consiste em manter que o conceito de causa é assumido com dois significados muito diferentes, e isso diferencia o âmbito de validade da tese e da antítese. Na passagem da causalidade fenomenica para a liberdade numênica, permanece evidente que essa liberdade só pode ser encontrada dentro do sujeito, e atestada pelo funcionamento da faculdade da razão. É esta primeira ideia dinâmica de liberdade que permite então o surgimento da segunda ideia dinâmica, a de um ser necessário: só o conceito de liberdade permite esta mediação. Portanto, Erdmann tinha mais de uma razão para distinguir entre causalidade empírica e causalidade livre, não sujeita às leis necessárias da natureza, e, sobretudo, não sujeita ao tempo, a forma pura da sensibilidade. A liberdade como uma causalidade não sujeita ao tempo, com lembram os *Progressos da Metafísica* (1791), é a mesma “super-sensibilidade” dada “como real no sujeito”, “determinada em relação ao objeto”, em suma, “o autêntico propósito final da metafísica” (Fort, AA 20: 292). Se os fenômenos estão enraizados no espaço e no tempo, o suprassensível é possível no terreno da liberdade não sujeita ao tempo, e a realidade da liberdade leva à realidade transcendental, ao próprio suprassensível. Por esta razão, Kant, num olhar retrospectivo global sobre sua contribuição à filosofia, pode

afirmar que existem dois eixos principais do idealismo transcendental: “a doutrina da idealidade do espaço e do tempo, que, do ponto de vista dos princípios teóricos, se refere sim ao suprassensível, mas como um desconhecido para nós [...] [e] a doutrina da realidade do conceito de liberdade [...]” (Fort, AA 20: 311).

Uma liberdade deste tipo não é estabelecida pelo homem, que, dado que “o objetivo final” não está totalmente em seu poder (Fort, AA 20: 294), é, ao contrário, colocado e exposto em tal liberdade como no fundo de sua própria finitude. Isto ensina constantemente, junto com a idealidade, a distinguir entre as condições de compreensão e as de incompreensibilidade: “e isto é tudo o que se pode exigir honestamente de uma filosofia, que empurra seus princípios para os limites da razão humana” (GMS, AA 4: 463)⁴.

3. O ESQUEMA

Em segundo lugar, a *Ideia* se abre com a busca de um propósito desconhecido da consciência histórica, e, portanto, pretende encontrar um fio comum dentro da história, pois parece que “não há outra saída para o filósofo senão procurar [...] se neste curso contraditório das coisas humanas é possível descobrir um desenho da natureza” (IaG, AA 8: 18). Este “desenho” é simultaneamente a essência e o fim, que põe em evidência a relação entre uma finalidade numênica e as realizações históricas concretas, destacando os sinais característicos no desenvolvimento desta relação, explicitando os critérios, ou os princípios de ordem, com os quais pode-se ler o progresso da história (Kittsteiner 1999: 81-115). A primeira e a segunda Críticas, e, portanto, a elaboração de um “sistema de razão” em relação ao reino da liberdade numênica, propõe a declinação de um propósito numênico nos acontecimentos históricos. Para que isso seja possível, é necessário identificar critérios para sua aplicação, e, assim como o conhecimento foi possibilitado pela relação entre conceitos e intuições, pelo “esquematismo de conceitos puros”, assim agora podemos falar de um esquematismo histórico.

A insistência no funcionamento do “esquematismo transcendental” não pretende repropor um capítulo fundamental da primeira Crítica, mas compreender como Kant foi capaz de resolver a relação entre o plano transcendental e o plano factual, o que não significa entre o *a priori* e o empírico. O termo transcendental não indica uma representação, mas a forma como certas representações (intuições e conceitos) possíveis *a priori* são aplicadas aos objectos de experiência. Quando uma representação *a priori* pretende *valer* como condição universal e necessária do que nos pode aparecer, já pressupõe experiência e, *se for válida*, pressupõe a própria possibilidade que a experiência: torna a experiência possível e é pressuposto na experiência. Um dos muitos textos da primeira Crítica que poderia ser citado como prova desta estratégia argumentativa diz, claramente: “[À] experiência subjazem princípios da sua forma a priori a saber, regras universais da unidade na síntese dos fenômenos, cuja realidade objetiva, como condições necessárias, pode ser sempre mostrada na experiência, antes mesmo, na possibilidade desta”. (KrV, A 156-157/B 196; CRP, p. 112).

Independentemente desta relação não há experiência e não há *a priori*. Trata-se de uma relação originária a partir da qual é possível compreender o movimento do conhecimento, porque essa é a formulação de proposições sintéticas *a priori*, ou seja, que o *a priori* se conjuga exclusivamente na experiência, porque não se dá outro objeto puro sem nenhuma multiplicidade empírica à qual as representações *a priori* poderiam se referir, identificando sua existência: “Sem esta referência [...] as proposições sintéticas *a priori* são inteiramente impossíveis por não possuírem nenhum terceiro termo, a saber, um objeto em que a unidade sintética dos seus conceitos possa evidenciar uma realidade objetiva” (Ibidem).

Esta referência mútua de experiência e *a priori* pode ser encontrada não só no texto de Kant expressamente dedicado ao problema do conhecimento, mas também em outros contextos mais ligados a uma contextualização histórica. Refiro-me, apenas a título de exemplo, às famosas expressões *Factum der Vernunft* (KpV, AA 5: 31), ou à ideia de liberdade como *Tatsache* (KU, AA 5: 467-474), em que o elemento factual é explicitamente conjugado como uma manifestação do componente transcendental. Ou se pode ainda pensar na distinção de causalidade segundo a natureza e causalidade segundo a liberdade, graças à qual um estado de coisas surge espontaneamente e não precisa de mais uma causa: “[A] liberdade é uma idéia transcendental pura, que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, também não pode ser dado determinadamente em nenhuma experiência” (KrV, A 533/B 561; CRP, p. 271).

Uma vez mais vemos que a possibilidade de identificar na experiência a existência de tal elemento *a priori* permanece excluída, mas os efeitos na natureza devem ter uma causa, a causalidade como tal deve ter surgido, a totalidade das condições exige uma espontaneidade inicial. O criticismo exige, portanto, e este é apenas um exemplo, que primeiro haja liberdade transcendental, e, depois, a liberdade real, ou seja, que, portanto, a liberdade transcendental preceda todo acontecimento natural, sem excluir a possibilidade da “liberdade de assador giratório” (KpV, AA 5: 97; CRPr; p. 343).

Em relação ao fundamento de uma filosofia da história, gostaria de mencionar dois argumentos que mostram a estratégia argumentativa do transcendental. Refiro-me à *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e a *O que é o Iluminismo?*, ambos os opúsculos de 1784.

De acordo com o plano de desenvolvimento da natureza, a ideia de uma unificação civil da humanidade deve ser considerada como o modelo de história universal, um modelo a ser alcançado. Também aqui a argumentação transcendental exige que tal tentativa seja considerada possível e que o seu fim seja alcançado da mesma forma que os acontecimentos se voltem para o seu respectivo propósito natural. Mas na ordem da história há um objetivo refinado, o avançar da ideia de liberdade, ou seja, o operar de uma razão livre na sociedade em que ela se encontra para exercer e alcançar seus próprios objetivos de razão histórica. O significado teórico e prático da filosofia transcendental segue aqui a sua síntese fundamental. O equivalente numérico do *factum* histórico é assim uma “constituição jurídica” que se possa dizer perfeita, aquele direito que permite o surgir da história universal. A teoria da história, do ponto de vista do criticismo realizado, fundamenta-se na ideia de uma constituição civil perfeita, entendida conjuntamente

como um princípio regulador constante e como uma norma imanente às diferentes configurações que procuram abordar a liberdade como um princípio prático de orientação e avaliação⁵. A história universal move-se desta maneira seguindo um fio *a priori* comum, que de alguma forma a contrasta com a história “redigida” apenas empiricamente.

Portanto, o verdadeiro princípio da história não é de modo nenhum determinante, como se se pudesse prever o futuro e antecipá-lo na sua integralidade, mas sim reflexionante, não se podendo fazer uso constitutivo dele, mas apenas regulador. A partir da experiência não se pode de maneira nenhuma garantir um progresso constante da história humana do ponto de vista cosmopolita. E precisamente porque não se pode prever o futuro, uma história real é impossível. Não resta outro tipo de história, do ponto de vista cosmopolita, senão a ideal, isto é, construída a partir da noção de dever, imanente à razão de cada homem e que nos permite, portanto, apreender o progresso da humanidade do ponto de vista das leis morais. O autoposicionamento da liberdade é a origem da história⁶.

O ensaio *O que é o Iluminismo?*, entendido como “a saída do homem da menoridade da qual ele próprio é culpado” (WA, AA 8: 35), propõe de forma positiva a ideia de que na transição para o estatuto da maioridade todos são de alguma forma responsáveis pelo processo global. Os sujeitos individuais sofrem e exercem relações de poder, pelas quais o Iluminismo aparece como a determinação do que somos, ou seja, da ordem objectivada em que o saber-agir-fazer foi constituído, como o *a priori* que torna as coisas reais, a saber, que constrói uma história. Ao mesmo tempo, o Iluminismo, pois ele representa a saída do estado de menoridade, é a atitude crítica entendida como uma análise das sedimentações, como um juízo de valor colocado sobre a experiência real. Os dois momentos do *a priori* histórico, entendidos, seja como a ordem *de facto*, seja como a modalidade de funcionamento da ação crítica do transcendental, reproduzem a realização do princípio de finalidade aplicado à história: é como se a natureza desenvolvesse uma vocação e uma tendência à liberdade de pensar e à liberdade de agir. A teleologia da última Crítica terá então como objeto o homem histórico: apenas a noção teórica de fim se transforma e se torna um fim em si mesmo, e, ao mesmo tempo, um fim último.

As exemplificações propostas com estes dois trabalhos de Kant retraçam o argumento já analisado no que diz respeito ao esquematismo. A este respeito, é de notar que não se trata de uma demonstração científica. A rigor, um teste apodíctico é apenas matemático, que parte não de conceitos, mas da sua construção. O conhecimento matemático deriva da intuição dada *a priori* correspondente aos conceitos. As proposições transcendentais e sintéticas são de outro tipo e – sem entrar nos detalhes das explicações que Kant dá sobre o assunto na quarta seção do primeiro capítulo da *Doutrina transcendental do método* – elas não são *dogmata*, nem *matemata*, e, portanto, não pertencem ao gênero de proposições apodícticas, e sua verdade não é suscetível de prova apodíctica: “Uma proposição sintética diretamente derivada de conceitos é um *dogma*; inversamente, uma proposição sintética diretamente derivada da construção de conceitos é um *mathema*” (KrV, A 736/B 764; CRP, p. 362).

Portanto, as proposições transcendentais requerem provas específicas, pois a razão pura não pode abordar diretamente o objeto através de conceitos, mas deve primeiro ter demonstrado “a validade objetiva dos conceitos”, bem como “a possibilidade de sua síntese” (KrV A 782/B

810). É facilmente compreensível que este duplo requisito seja difícil de obter, tanto que Kant se sente obrigado a propor uma “disciplina” da razão pura na tentativa de elaborar uma demonstração transcendental. Esta “disciplina da abstinência” (KrV A 786/B 814; CRP, p. 384) requer demonstrações que têm de seguir regras, por exemplo, de justificação da “origem dos princípios sobre os quais se pensa erigir [as provas transcendentais]” (*ibidem*), e de que, “para cada proposição transcendental pode ser encontrada apenas uma única prova” (A 787/B 815; CRP, p. 385), e que tais demonstrações só possam ser ostensivas.

Isto significa que esta característica transcendental deve ser provada através da simples possibilidade da experiência, uma experiência dada e assumida como simplesmente possível, que, do ponto de vista da evidência a ser obtida, é ainda mais válida do que a experiência real. Se os princípios do entendimento puro querem unificar de acordo com as categorias, e fundar a objetividade do conhecimento, eles devem passar pela experiência. Estes princípios, para funcionar como regras universais e necessárias para alcançar a verdade do fenômeno, operam na experiência, ou seja, são testados na experiência e, ao mesmo tempo, a possibilidade da experiência repousa nesses princípios. Pode-se concluir então que cada demonstração transcendental é uma experiência de teste, e, portanto, requer um meio necessário: “experiência do tornar-se disponível da possibilidade da experiência que nós estamos a pressupor” (Barale 1988: 217-224).

A proposição sintética deve, portanto, ser demonstrada: apesar disso, ela não é um teorema, mas um princípio (*Grundsatz*), porque esta proposição torna possível a experiência, ou seja, seu próprio “argumento de demonstração (*Beweisgrund*)”, e, ao mesmo tempo, deve ser sempre “pressuposta (*vorausgesetzt*)” na experiência:

Em seu uso meramente especulativo, a razão pura em sua totalidade não contém um único juízo sequer diretamente derivado de conceitos, pois mediante idéias é incapaz de produzir juízos sintéticos com validade objetiva, ponto que aliás já mostramos. Através de conceitos do entendimento, por outro lado, a razão pura chega a erigir princípios seguros sem contudo fazê-lo diretamente a partir de conceitos, mas sempre só indiretamente mediante referência destes conceitos a algo totalmente contingente, a saber a *experiência possível*; quando esta experiência (algo enquanto objeto de experiências possíveis) é pressuposta, é bem verdade que estes princípios são apoditicamente certos, mas em si mesmos (diretamente) de modo algum podem chegar a ser conhecidos a priori. Desta maneira, ninguém pode conceber precisa e acuradamente a proposição de que toda a ocorrência possui a sua causa exclusivamente a partir destes conceitos dados. Conseqüentemente, não se trata de um dogma, embora esta proposição possa ser muito bem demonstrada apoditicamente sob um outro ponto de vista, qual seja o da experiência, afinal o único campo de seu uso possível. Apesar de necessitar ser provado, denomina-se-o *princípio* e não *teorema* devido ao fato de possuir a propriedade peculiar de tornar primeiramente possível o seu fundamento demonstrativo, a saber, a experiência, e de ter sempre que ser pressuposto na mesma. (KrV, A 736-737/B 764-765; CRP, p. 363)

Este passo não é o único em que Kant expõe a consistência da prova transcendental. Os lugares podem ser repetidos e entre estes, o curso da demonstração pode ser verificado no que diz respeito às analogias da experiência. Neste caso, Kant observa que o modo de demonstração introduzido tem a peculiaridade de servir de modelo para qualquer tentativa de demonstrar a priori proposições intelectuais e sintéticas. Substância, causa e ação mútua não podem ser demonstradas com base em conceitos, pois “de um objeto e de sua existência é absolutamente impossível ir à existência de um outro ou à sua maneira de existir mediante

simples conceitos destas coisas” (KrV, A 217/B 264; CRP, p. 141). Todas as nossas representações são de facto representações de um objecto e por isso para nós têm uma realidade objectiva porque a possibilidade de experiência é um conhecimento no qual “todos os objectos devem ser-nos dados”: “[V]imos na lógica transcendental que, embora jamais possamos ultrapassar *imediatamente* o conteúdo do conceito que nos é dado, podemos conhecer totalmente a priori a lei da conexão com outras coisas, claro que em relação a uma terceira coisa, a saber, a experiência *possível*, logo de um modo ainda assim a priori” (KrV, A 766/B 794; CRP, p. 375).

A unidade sintética da percepção de todos os fenômenos é a forma da experiência possível, ou seja, o terceiro, o intermediário necessário da demonstração.

Desta maneira, Kant poderia argumentar – numa famosa carta a Jacob Sigismund Beck, e retomando uma definição dos *Progressos da Metafísica* – que a Crítica, uma vez que se desenvolve como uma forma de “pensamento a cujos conceitos pode ser assegurada uma realidade objectiva”, é uma ciência da “ontologia como pensamento imanente” (Br, 11: 314, carta a Sigmung Beck, 20 de Janeiro de 1792).

Isto significa que a filosofia transcendental se apresenta como uma ciência da experiência, mas também como a experiência da filosofia, entendida como a experiência da alteridade de conceitos fundamentais com respeito à realidade objetiva. Assim, permanece aberta a possibilidade de um pensamento, e, sobretudo, de uma prática da alma, do mundo e de Deus. E isto acontece, ainda que os conceitos fundamentais sejam apenas reguladores, uma expressão que em Kant não indica nada de negativo em relação aos conceitos constitutivos; pelo contrário, indica que a historicidade é a determinação específica do finito, e a regra age precisamente sobre a historicidade dos acontecimentos. Neste sentido, a relação é recíproca: a transcendência dá um sentido à historicidade e a experiência da historicidade implica transcendência. A experiência pressupõe o princípio do seu próprio significado e o conhecimento da experiência, como conhecimento prático da vida, constitui um sistema aberto, no qual um princípio transcendental de tempos a tempos torna possível a experiência, ou seja, o próprio argumento demonstrativo. Ao mesmo tempo, este princípio transcendental é sempre pressuposto na experiência.

4. A HISTÓRIA DA RAZÃO

Em terceiro lugar, uma das formas mais elevadas em que este entrelaçamento entre conhecimento regulador e história, entre razão e história, se apresenta, é a *Doutrina transcendental do método* pela qual a *Crítica da razão pura* se conclui. Aqui domina a metáfora do edifício que representa o sistema da razão. Tendo em vista a construção de tal edifício, uma coisa é fazer um inventário dos materiais que o irão compor – “doutrina transcendental dos elementos” –, outra é identificar o “projeto”, o “desenho” que deverá orientar tal empreendimento. A *Doutrina transcendental do método* quer então individuar as “condições formais de um sistema completo da razão pura”, e, portanto, determina a sua disciplina, o seu cânone, a sua arquitectura e, finalmente, a sua história (KrV, A707-708/B 735-736; CRP, p. 349). O capítulo final da *Crítica da razão pura* tem emblematicamente o título “A História da Razão Pura” e apresenta as

diferentes formas de construção dos edifícios do conhecimento, “em ruínas”, que se propuseram estudar “o conhecimento de Deus e a esperança ou quem sabe até a natureza de um outro mundo” (KrV, A 852/B 880; CRP, p. 413-4). Metafísica é o nome deste “palco de disputas” (KrV, A 853/B 881; CRP, p. 414), cujas transformações mais importantes ocorreram segundo três perspectivas, com referência ao objeto do conhecimento racional, ou com referência à origem do conhecimento puro da razão, e finalmente com referência ao método. O que define um método é ser um procedimento baseado em princípios (cf. KrV A 855/B 883), e pode ser naturalista (representado por aqueles que seguem a “razão comum”) ou científico (no qual se encontram tanto os dogmáticos, como Wolff, como os céticos, como Hume). A análise da “história da razão” serve então a Kant para concluir que “[s]omente o caminho *crítico* ainda está aberto”:

Se o leitor teve a solicitude e a paciência de percorrê-lo em minha companhia, pode agora julgar, caso esteja disposto a dar a sua própria contribuição para transformar este atalho numa estrada principal, se antes do término da presente centúria não è possível atingir aquilo que muitos séculos não conseguiram alcançar: a saber, satisfazer completamente a razão humana quanto àquilo que sempre ocupou, se bem que até agora em vão, a sua ânsia de saber. (KrV A 856/B 884; CRP, p. 415)

Embora Kant apenas introduza “a história da razão pura” como um título “para designar um lugar que ainda resta no sistema e que tem que ser preenchido futuramente” (KrV A 852/B 880; CRP, p. 413), ele afirma resolutamente que a história tem uma razão e somente passando por essa história será possível descobrir qual a orientação da razão, sua origem, sua forma, seu fim e, sobretudo, se ela pode alcançar sua realização no desejo que a guia, dado que “até agora” ela ainda não chegou à sua plena satisfação (KrV, A 856/B 884).

Possibilidades e limites da razão permanecem assim declinados em sua história, e a história ao mesmo tempo delinea o propósito da própria razão. Este equilíbrio (1787), como sabemos, é de curta duração: não é coincidência que o “sistema de conhecimento” de Kant seja imediatamente traduzido por Fichte em uma “doutrina da ciência”, e a “história da razão” kantiana em uma “história pragmática do espírito humano” (1794), e que, então, Schelling reformule tudo isso em um “sistema do idealismo transcendental”, e a história, em uma “história progressiva da autoconsciência” (1800). Esta mesma metáfora do edifício com a qual termina a primeira Crítica é retomada por Hegel no início da Fenomenologia, para descrever a estrutura do novo mundo do espírito: “tal como um edifício não é concluído quando seus alicerces são solapados, assim o conceito do todo, alcançado, não é o próprio todo” (Hegel, PdG, in TWA 3: 19). O conceito puro e sua inteligibilidade, o verdadeiro, são um devir e por isso a inteligibilidade é racionalidade (Ivi: 54). Ao contrário de Kant, e já no projeto inicial de seu idealismo, Hegel poderia afirmar que uma razão não-histórica seria o universal sem vida, e uma história sem fim da razão seria o mero impulso; e assim ele chega a propor uma circularidade entre as duas noções, que será formulada várias vezes em seus cursos sobre a filosofia da história.

5. CONHECIMENTO REGULADOR E HISTÓRIA

Para Kant, a relação entre razão e história não pode, contudo, limitar-se a uma explicação causal ou constitutiva dos eventos. À primeira vista, pode-se ter a tentação de esgotar uma concepção teórica da história precisamente nesta dimensão. É o próprio Kant que parece sugerir esta interpretação quando baseia sua convicção de que a história se volta para o progresso na necessidade introduzida pela natureza no curso das ações humanas. Além da razão prática, que é livre de todas as restrições e que impõe o dever de agir de acordo com os fins, a natureza simplesmente faz acontecer esta ou aquela coisa. Esta convicção, proposta na *Paz Perpétua* (1795), já presente na *Ideia* (1784), considera os fatos históricos como se fossem fatos da natureza, portanto regidos por leis universais e necessárias. Os fenômenos sociais mostram repetições uniformes a longo prazo, mas deve-se observar que esta regularidade encontrada nas mensurações quantitativas não é de modo nenhum similar à necessidade e universalidade das leis físicas. Kant, pelo menos na *Ideia*, considerando a uniformidade da repetição dos fenômenos sociais em analogia com a necessidade das leis da natureza, concluiu pela possibilidade de leis históricas atingirem previsões e antecipações dos mesmos eventos. Neste sentido, a proposta kantiana parece herdar, por um lado, a certeza de um progresso inelutável decorrente do otimismo iluminista, e, por outro, ela parece antecipar o processo hegeliano pelo qual a razão alcança seus próprios fins usando as paixões e ações humanas (ver Fackenheim, 1998²: 214-216).

Mas isto é apenas um equívoco, pois a história, inserida no quadro das aquisições do sistema crítico, não pode ser objeto de um conhecimento constitutivo e objetivo, não pode ser o objeto em sua totalidade de uma possível experiência. A *Ideia* deve, portanto, ser entendida da mesma forma como a Crítica havia determinado o significado de “ideia”, ou seja, um conceito necessário da razão, uma forma de totalidade cujo objeto não pode ser intuído de forma sensível e, portanto, não pode ser um dado da experiência. O saber das ideias da razão, ao contrário do conhecimento sintético da sensibilidade e do entendimento, não é constitutivo, mas exclusivamente regulador. O “desenho da natureza” não é conhecido objetivamente, mas atesta a ação de um conhecimento regulador que permite ver um propósito no acontecimento dos fatos históricos. O fato singular, portanto, não permanece isolado, mas se refere à ideia de progresso e adquire um sentido que o retira da causalidade da qual depende. Portanto, a história como um todo acontece de acordo com a livre causalidade. O conhecimento histórico é constituído como conhecimento objetivo de eventos individuais e como conhecimento regulador da totalidade que os torna compreensíveis. Pode-se, então, ver uma finalidade da natureza, que se não pode ser intrínseca, responde, não obstante, às necessidades do sistema crítico, ou seja, à forma como o sujeito representa a história como um todo (ver McFarland 1970; Wittwer 1995-1996: 179-196).

Na terceira Crítica Kant voltará a repensar a noção de finalidade, que se tornará o termo médio entre dois outros princípios *a priori*: a legalidade da faculdade de conhecer e a liberdade da faculdade de desejar. Como princípio transcendental, ela opera dentro da natureza, promovendo a compreensão do ser vivente individual e de toda a natureza como um organismo. Aqui ... causalidade necessária e finalidade natural são totalmente compatíveis. O problema fundamental da filosofia da história encontra sua solução na *Crítica do Juízo*, que consiste no acordo entre a conexão necessária dos fatos históricos e a finalidade de toda

a história. A posição definitiva de Kant no âmbito da reflexão sobre a história – expressa no ensaio *Se a humanidade está em constante progresso para o melhor* (1798) – exclui, portanto, o conhecimento dos fatos históricos como um todo, um entendimento que seria semelhante ao conhecimento que Deus tem sobre eles. O homem só pode considerar fatos individuais como o resultado de suas próprias ações, que não dependem de juízos determinantes, mas da liberdade. Se, portanto, não se pode prever o que os seres livres farão no futuro, deve haver, no entanto, alguma experiência de uma causa do progresso para o melhor, e esta experiência, o evento da Revolução Francesa, desperta uma participação coletiva de aspirações que quase atinge o limite do entusiasmo e representa um sinal histórico da disposição moral da humanidade (cf. Lyotard 1986).

RESUMO: A filosofia da história de Kant coleta o legado do contexto do Iluminismo, e, ao mesmo tempo, é uma expressão da estrutura sistemática do conhecimento crítico. Portanto, a reflexão sobre a história inclui muitos temas que vão da liberdade moral ao progresso da cultura e à realização da lei, enquanto a providência e o projeto da natureza guiam seu curso. A história, portanto, está totalmente integrada na estrutura argumentativa do sistema crítico. Neste ensaio, pretendemos considerar apenas a relação entre o conhecimento regulador e o progresso histórico. Isto indica imediatamente a parcialidade desta perspectiva, o que nos permite, contudo, destacar a centralidade de três características principais na elaboração da primeira Crítica, a saber, idealidade, esquema, história da razão.

PALAVRAS-CHAVE: história, Iluminismo, sistema crítico, idealidade, esquema, história da razão.

ABSTRACT: Kant's philosophy of history collects the legacy of the Enlightenment context and at the same time is an expression of the systematic structure of critical knowledge. Therefore, the reflection on history includes many themes ranging from moral freedom to the progress of culture and the realization of law, while providence and the nature's project guide its course. History is thus fully integrated into the argumentative structure of the critical system. In this essay we intend to consider only the relationship between regulatory knowledge and historical progress. This immediately indicates the partiality of this perspective, which nevertheless allows us to highlight the centrality of three main features in the elaboration of the first Critique, namely, ideality, scheme, history of reason.

KEYWORDS: history, enlightenment, critical system, ideality, scheme, history of reason.

REFERÊNCIAS / REFERENCES

- Barale, Massimo, *Kant e il metodo della filosofia*, Pisa: ETS, 1988.
- Brandt, Reinhard, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg: Meiner, 2009².
- Druet, Pierre-Etienne, *La philosophie de l'histoire chez Kant*, Paris: L'Harmattan, 2002.
- Fackenheim, Emil L, "Kant's Concept of History", *Kant-Studien*, 48 (1956-1957), pp. 381-398.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* [PdG] [1807], in *Theorie-Werkausgabe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, Bd. 3.
- Honneth, Axel, *Pathologien der Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter, *Geschichtszeichen*, Köln: Böhlau, 1999.
- Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Prática* [CRPr], Edição bilingüe, com reprodução da primeira edição original alemã de 1788. Tradução baseada nessa primeira edição, com introdução e notas de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____, *Crítica da razão pura* [CRP], tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

- Kleingeld, Pauline, *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlin: Voß, 1780.
- Liotard, Jean-François, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris: Galilée, 1986.
- McFarland, John D., *Kant's concept of teleology*, Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1970.
- Melchiorre, Virgilio, *Analoga e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano: Mursia, 1991.
- Meldelsohn, Moses, *Jerusalem oder über religiöse Macht im Judentum*, in Id., *Schriften über Religion und Aufklärung*, ed. por M. Thom, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.
- _____, *Briefwechsel*, II, 1, in *Gesammelte Schriften-Jubiläumsausgabe*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1976, 12/1.
- Philonenko, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris: Vrin, 1998².
- Proust, Françoise, *Kant le ton de l'histoire*, Paris: Payot, 1991.
- Renaut, Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris: Aubier, 1997.
- Thies, Christian, *Kants Geschichtsphilosophie aus heutiger Sicht*, in *Kant: l'anthropologie et l'histoire*, Paris: L'Harmattan, 2011.
- Weyand, Klaus, *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1964.
- Wittwer, Hector, "Transzendente Eschatologie und kritische Geschichtsbetrachtung bei Kant", *Politisches Denken*, 1995-1996, pp. 179-196.
- Yovel, Yirmiahu, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

NOTAS / NOTES

1 Massimo Marassi teaches Theoretical Philosophy at the Catholic University of Milan. He worked on German neo-scholasticism (Rahner, Lotz) and hermeneutics (Schleiermacher, Heidegger, Grassi, Gadamer). He studied the notions of eloquence, wisdom, morality and history in Italian humanism (Leonardo Bruni, Leon Battista Alberti and Giambattista Vico). He proposes an interpretation of the transcendental approach to knowledge, no longer confined within the limits of intellectual knowledge, but rather open to reconsidering from a systematic point of view the practical, aesthetic, teleological, religious, and historical fields. He translated into Italian Kant's *Critique of the Power of Judgment* and its *First Introduction*.

2 Weyand encontra uma continuidade de abordagem entre a reflexão sobre a história em Kant e as propostas teóricas do Iluminismo.

3 Cf. também: I. Kant, Refl 6050, AA 18: 436; WDO, AA 8: 143n.

4 Cf. a este respeito Melchiorre 1991: 106-108.

5 Aqui retomo a tese de Kleingeld (1995) sobre a ligação entre o conhecimento regulador e a ordem moral da história.

6 Exclui-se, portanto, que Hegel, na *Fenomenologia do espírito*, tenha compreendido o sentido da Crítica quando afirma que a razão é "a certeza da consciência de ser toda a realidade" (Hegel, PdG, in TWA 3: 179), como se a teoria transcendental da idealidade coincidissem com a subjectividade.

Recebido / Received: 6 de julho de 2020 / 6 July 2020

Aceito / Accepted: 10 de julho de 2020 / 10 July 2020 .