

SOBRE A SISTEMATIZABILIDADE DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE KANT

Christian Hamm*

SÍNTESE – São muitas e, até hoje, muito controvertidas as opiniões referentes à função e ao lugar sistemático da filosofia da história de Kant no todo do seu projeto crítico-transcendental; nem há consenso quanto à importância ou relevância filosófica dos diversos escritos em que Kant aborda e defende os seus teoremas histórico-políticos. – No presente trabalho, pretende-se interpretar a “doutrina” histórico-filosófica kantiana – não obstante o seu caráter fragmentário e até aparentemente nem sempre coerente – na perspectiva da sua possível homogeneidade e compatibilidade com os elementos centrais da própria teoria-base transcendental. Isso significa, antes de mais nada, ler os respectivos teoremas não como resultados de um raciocínio dogmático baseado num *saber* do processo histórico, mas como um conjunto de teses e postulados baseados no mero *suposto* subjetivo-racional de um progresso, ou seja, na idéia não só da possibilidade mas da necessidade (subjetiva) da razão de implantar princípios racionais na história.

PALAVRAS-CHAVE – Kant. Filosofia transcendental. Sistema. Filosofia da história.

ABSTRACT – There are many different and controversial opinions about the function and the systematic place of Kant’s philosophy of history in the context of his critical-transcendental project on the whole, as well as about the philosophical relevance of his historical-political writings. – This paper aims to interpret Kant’s historical-philosophical “doctrine” – in despite of its fragmentary character and of some apparent incoherences – in the horizon of its possible homogeneity and compatibility with the central elements of the basic transcendental theory. That means, above all: read the theorems in question not as results of a dogmatic thought based on the *knowledge* of historical processes, but as a set of thesis and postulates based on the mere subjective-rational *supposition* of progress, that is, on the idea that it is not only *possible*, but a (subjective) *need* of reason to implant rational principles in history.

KEY WORDS – Kant. Transcendental philosophy. System. Philosophy of history.

“Que Immanuel Kant desenvolveu uma filosofia da história é geralmente ignorado”: assim começa uma das publicações mais recentes sobre este tema: a filosofia da história de Kant.¹ Esse diagnóstico terminante se compõe, evidentemente, de duas afirmações distintas: (1) a obra de Kant *contém* uma própria filosofia da

* Doutor. Professor da UFSM (Universidade Federal de Santa Maria).

¹ KLEINGELD, Pauline, *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, p. 1.

VERITAS	Porto Alegre	v. 50	n. 1	Março 2005	p. 67-88
---------	--------------	-------	------	------------	----------

história, mas (2) de uma forma mais ou menos *oculta*, de modo que só poucos conseguiram descobri-la.

É óbvio que, se pretendemos falar da sistematizabilidade, ou seja, da possibilidade de uma determinação do lugar sistemático da filosofia da história de Kant, ambos esses pontos devem ser esclarecidos previamente: a de se, de fato, **existe** uma tal filosofia em Kant (e qual é ou poderia ser um critério que nos permita decidir sobre esta questão), ou, mais precisamente: se *nós temos o direito* de tirar certos pedaços de teoria dos seus respectivos contextos, ligar ou recompô-los segundo um determinado princípio (extraído ou não da própria doutrina transcendental) e interpretar o resultado desta operação como “a” filosofia kantiana da história. – E também no que se refere ao segundo ponto, parece oportuno esclarecer, primeiro, se podemos, sem problemas, falar de uma filosofia da história *oculta*, ou seja, de uma doutrina só “implícita”, escondida em algum lugar ou em alguns lugares de difícil acesso no interior da engenhosa construção da filosofia transcendental. Não existem, podemos perguntar, por exemplo, diversos opúsculos de Kant e até longos trechos bem integrados nos próprios escritos críticos principais que tratam substancialmente desta temática? Não ouvimos explicitamente de um “*Início da história do gênero humano*”, do “*Fim de todas as coisas*” ou de uma “*História da razão*”? Não parece, portanto, possível ou até fácil juntar tudo isso e construir (ou reconstruir), com base nesses elementos evidentemente disponíveis, a procurada doutrina kantiana da história? Ora, uma leitura atenta do material em questão mostra rapidamente que tal empresa facilmente corre o risco de fracassar; e, às vezes, é até o próprio Kant que nos diz por quê.

Onde poderíamos esperar, para tomar o primeiro exemplo citado, uma abordagem “séria”, i.e., metodologicamente fundamentada, da questão do *início* da história da humanidade, Kant nos convida, na verdade, apenas para uma “viagem de recreio” [“*Lustreise*”] da “imaginação, em companhia da razão”, fazendo tudo por mostrar que e por que – pelo menos, neste contexto – a esperada forma “séria” da discussão desse tema *não* é indicada. Em vez desta, ele começa a tecer um longo comentário sobre o livro do Gênesis, usando este “documento sagrado” como “mapa” e limitando-se a “*entremear* conjeturas no *progresso*” da história contada, “para suprir lacunas nas notícias, já que” – ao menos, relativamente a esta primeira fase do desenvolvimento do homem – “o que precede, como causa remota, e o que segue, como efeito, pode dar uma orientação bastante segura para descobrir as causas intermediárias” – uma proposta que, obviamente (i.e., por não querer concorrer com um estudo dos fatos históricos) e em conformidade com o anúncio de se tratar de uma mera “*Lustreise*”, não pretende “se anunciar como um empreendimento sério”, mas, “quando muito, como [...] movimento” da imaginação “em prol da saúde do ânimo”.²

Também no outro caso, o do seu pequeno escrito sobre o *fim* de todas as coisas, vemos, já depois da leitura de poucas linhas, que não se trata de modo algum

² KANT, I., *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, Ak. VIII p 108 s.

de um estudo teórico ou especulativo sobre um possível estado final da natureza ou da história empírica do homem, mas de algo justamente *não* histórico, a saber, de uma reflexão ético-teológica sobre a idéia (moral) de uma “transição do tempo para a eternidade”, na qual aquele “*fim de todas as coisas* enquanto entes temporais e objetos da experiência possível” é interpretado como “o início de uma continuação destes mesmos enquanto entes *supra-sensíveis* e, portanto, não submetidos a condições temporais”³ – enfim, também aqui não mais do que um mero “jogo com idéias” que “a razão produz para si mesma” e “cujos objetos (se eles existem) se encontram inteiramente além do nosso horizonte”.⁴

E quanto ao terceiro exemplo mencionado, podemos ler no último capítulo da “Doutrina Transcendental do Método” da *Crítica da Razão Pura*, ao qual Kant deu o título “A história da razão pura”: “Este título só está aqui para designar um lugar que ainda resta no sistema e que tem que ser preenchido futuramente”.⁵ Portanto, não é de se admirar que os poucos comentários que seguem, neste capítulo mais curto da *Crítica*, se referem todos não propriamente a uma fundamentação ou legitimação de possíveis princípios “racionais” de uma interpretação filosófica da história propriamente dita, nem a uma possível distinção cronológica das diversas “épocas às quais correspondem estas ou aquelas mudanças” da filosofia, mas unicamente à localização da filosofia crítico-transcendental, enquanto sistema próprio, no contexto de uma suposta linha progressiva do pensamento metafísico em geral, ou seja, à exposição, “das diferenças de idéia que desencadearam as principais revoluções” do pensamento, entre as quais, como é sabido, depois das múltiplas tentativas “dogmáticas” dos “filósofos intelectualistas” (racionalistas) bem como as cétricas dos “filósofos sensualistas” (empiristas), restou unicamente o “caminho crítico”, percorrido na obra crítica principal, que deve representar a chave para resolver todos os problemas metafísicos impostos pela razão.

Claro, exemplos desse tipo não contribuem muito para responder à questão se existe ou não uma genuína filosofia da história em Kant, mas mostram, isso sim, que – caso tal filosofia exista, mesmo que só, como foi dito, de forma “oculta” – a possibilidade da sua reconstrução vai depender não só de uma avaliação criteriosa da qualidade do “material” disponível, mas, antes, do modo específico do tratamento desse material, a respeito da sua compatibilidade com aqueles princípios que sustentam o grande resto do sistema do pensamento kantiano; e eles mostram, isso também, que *um* possível ponto de partida para tal reconstrução pode ser a adoção da postura do próprio Kant, a saber, marcar, primeiro, aqueles tipos de raciocínio em que uma filosofia da história provavelmente *não* vai poder fundar.

*

³ KANT, I., *Das Ende aller Dinge*, Ak. VIII 325 s.

⁴ *Ibid.*, p. 331.

⁵ *KrV*, B 880.

Talvez pareça, contudo – voltando com isso ao início – um pouco exagerado dizer que é “*ignorado*” o fato de que Kant desenvolveu uma filosofia da história.⁶ Mas seja como for, não se pode negar que são muitas e, até hoje, muito controversas – mesmo entre bons conhecedores da filosofia kantiana – as opiniões referentes (não tanto à questão da própria existência, mas) à função e à posição sistemática deste, digamos, conjunto de teoremas que, talvez, representem a filosofia da história de Kant, em relação ao sistema crítico-transcendental no seu todo; e mais ainda: nem há consenso geral quanto à *importância*, quanto à *relevância filosófica*, dos escritos e teoremas centrais dessa “filosofia”.

Historicamente foram, como se sabe, pelo menos dois momentos que fizeram com que a recepção daquela parte da obra kantiana se tornasse mais problemática que a de outras: primeiro, o fato de que muitos escritos em que Kant se dedicava explicitamente à temática histórico-política, foram considerados, já pelos seus discípulos e pelo público acadêmico da época em geral – e continuam sendo considerados, em grande parte, até hoje – como meros ‘escritos ocasionais’, de caráter, isso sim, sugestivo ou até brilhante, mas, de resto, como já foi dito, um pouco fora da grande proposta transcendental elaborada no contexto da primeira *Crítica* e também sem ligação suficientemente clara com a argumentação ético-moral da segunda ou a teleológica da terceira *Crítica*; e, segundo, o fato, sem dúvida, ainda mais importante (e, ao mesmo tempo, hermeneuticamente fatal): o que foi tomado como “a filosofia da história” de Kant assumiu já muito cedo na história da sua recepção o papel de uma espécie de “modelo precursor” do pensamento histórico-metafísico do século XIX, marcado pelas grandes concepções filosóficas universais de Herder até Hegel e Marx; quer dizer, ela foi recebida – e continua sendo recebida, por muitos, até hoje – dentro de uma perspectiva *não mais* ou até decididamente *anti*-kantiana – o que significa concretamente: mais sob o ponto de vista de suas possíveis “continuações” ou das suas “deficiências” e “erros” em relação aos sistemas dos sucessores e pretensos “superadores” do que sob um ponto de vista da sua própria autonomia sistemática e da sua possível homogeneidade e compatibilidade com pedaços centrais da própria teoria-base transcendental.

Tendo em vista exatamente este aspecto da pretensa “superação” da posição kantiana pelos seus sucessores e, junto com isso, as diversas manifestações já mencionadas do próprio Kant relativamente ao que, segundo ele, *não* pode ser entendido por filosofia da história, cabe mencionar aqui um documento relevante, sem dúvida, em ambos os sentidos: a sua resenha da obra do ex-discípulo e, ao mesmo tempo, um dos primeiros na longa fila dos seus “superadores”, Johann

⁶ O contexto do prefácio ao estudo supracitado deixa, contudo, bastante claro que a sua autora, no fundo, quer dizer algo muito menos radical, a saber: que, na opinião dela, são poucos que “sabem”, ou reconhecem o fato de que Kant, na verdade, desenvolveu muito mais do que só alguns fragmentos heterogêneos e disparados sobre o assunto, mas algo que pode ser lido, no seu todo, muito pelo contrário, com bons motivos como uma teoria filosófica “*completa*”, ou seja, como uma concepção, pelo menos nos seus traços gerais, sistematicamente *coerente*.

Gottfried Herder, *Idéias sobre a Filosofia da História da Humanidade*.⁷ Nesta resenha,⁸ publicada em 1785, um ano depois do seu próprio ensaio programático *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*,⁹ Kant, após elogiar, bem educadamente, a “já reconhecida qualidade do espírito engenhoso e eloqüente” do autor, vai muito rápido ao assunto, não fazendo esforços para dissimular o seu profundo desagrado com o modo peculiar da sua abordagem do assunto:

É como se seu gênio recolhesse as idéias não apenas do campo vasto das ciências e das artes, para aumentá-las por outras [idéias] comunicáveis, mas como se ele as transformasse, segundo uma certa lei da *assimilação* e de uma maneira própria a ele mesmo, no seu modo específico de pensar, pelo que elas se distinguem consideravelmente daquelas, por meio das quais outras almas se alimentam e crescem, tornando-se menos comunicáveis,

de modo que, assim ainda Kant, o que, no entender de Herder, se chama filosofia da história da humanidade parece ser, enfim, algo bem diferente daquilo que “geralmente se entende por esse nome”, a saber:

não uma exatidão lógica na determinação dos conceitos, ou uma distinção cuidadosa e comprovação dos princípios, mas uma visão muito mais abrangente, uma sagacidade prática no descobrimento de analogias, mas uma imaginação temerária no uso das mesmas, ligada à habilidade em fazer simpatizar com o seu objeto, por meio de sentimentos e sensações, as quais fazem, como efeitos de um grande conteúdo dos pensamentos ou como avisos ambíguos, com que se acabe por supor muito mais a seu respeito do que o juízo frio conseguiria encontrar nos mesmos.¹⁰

Sem pormenorizar, por enquanto, os diversos momentos da argumentação de Herder aos quais Kant se refere concretamente na passagem citada, cabe assinalar, primeiro (e voltando, com isso, novamente ao nosso ponto inicial), que ele, Kant, na formulação da sua crítica, parte evidentemente de uma noção bastante clara do que “geralmente se entende” por filosofia da história. Em todo caso, ouvimos, uma tal filosofia tem que

- (1) usar conceitos logicamente bem determinados,
- (2) distinguir “cuidadosamente” seus princípios (metodológicos e de fundamentação), e
- (3) também estar em condições de comprovar, de qualquer modo, estes princípios.

Ora, é óbvio que também isso: *saber* o que “se entende por filosofia da história”, ainda não significa que Kant realmente *desenvolveu* uma tal filosofia. Mas,

⁷ HERDER, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Riga/Leipzig: Hartknoch, 1784.

⁸ KANT, I., *Rezensionen von J.G. Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit'*. In: 'Jenaische Allgemeine Literaturzeitung'. 1785 [Ak. VIII 43-66].

⁹ KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. In: 'Berlinische Monatsschrift', 11/1784, p. 385-411 [Ak. VIII 15-31].

¹⁰ KANT, I., *Rezensionen*, Ak. VIII 43 s.

não menos óbvio é, que ela, **se** existe, terá que corresponder igualmente a esses critérios básicos.

*

No Capítulo III da *Lógica*,¹¹ que se dedica à investigação do “caráter dos diversos conhecimentos próprios”, entre eles, nomeadamente, os “conhecimentos filosóficos”, enquanto uma espécie de “conhecimentos racionais”, lemos, com referência a estes últimos, o seguinte:

Os conhecimentos racionais opõem-se aos conhecimentos *históricos*. Aqueles são conhecimentos *a partir de princípios (ex principiis)*; estes, conhecimentos *a partir de dados (ex datis)*. Um conhecimento, porém, pode provir da razão e, não obstante, ser histórico,

ou seja, ser tratado como mero “datum”;¹² pois, continua Kant, é possível distinguir os conhecimentos também segundo a sua *origem*, a saber,

1) segundo sua origem *objetiva*, isto é, segundo as fontes a partir das quais apenas um conhecimento é possível. Nesse respeito, os conhecimentos são ou *racionais* ou *empíricos*; [e] 2) segundo a sua origem *subjéctiva*, isto é, segundo a maneira pela qual um conhecimento pode ser adquirido pelas pessoas. Considerados deste último ponto de vista, os conhecimentos são ou *racionais* ou *históricos*, não importa como possam ter surgido.

Na base dessa distinção, há, portanto, quatro constelações possíveis:

- (a) conhecimentos de origem racional adquiridos de um modo igualmente racional;
- (b) conhecimentos de origem racional adquiridos de um modo meramente histórico;
- (c) conhecimentos de origem empírica adquiridos racionalmente; e
- (d) conhecimentos de origem empírica adquiridos historicamente.

De interesse particular, sob o nosso ponto de vista (o de uma determinação do lugar sistemático da filosofia da história), são, sem dúvida, os casos (b) e (d). – Quanto ao último – a aquisição histórica de conhecimentos empíricos –, é patente que, num sentido bem trivial, essa forma de conhecimento é absolutamente básica para a construção de qualquer teoria ou filosofia da história, uma vez que todas elas, não obstante as formas distintas da sua fundamentação racional, têm que partir, necessariamente, de um material empiricamente dado, seja em forma de fatos “brutos” de experiências individuais, ou seja, em forma de fatos documentados de experiências alheias. Kant sempre aponta a necessidade de incrementar, até no sentido simplesmente quantitativo, os conhecimentos empíricos, e reconhece explicitamente o mérito de uma disciplina como a Historiografia, que, não

¹¹ KANT, I., *Logik* (Jäsche), Ak. IX 22 s.

¹² A frase termina com esse exemplo: “assim, por exemplo, quando um simples letrado aprende os produtos de uma razão alheia: seu conhecimento de semelhantes produtos da razão é meramente histórico”.

só através da própria acumulação de dados históricos, mas também pela sua preparação e categorização e pela análise e interpretação conscienciosa das “fontes”, opera a transformação desses dados em experiências mais “objetivas”, contribuindo, assim, para a correção e ampliação do horizonte individual de experiência das pessoas, ou seja, faz com que o homem consiga se orientar e se familiarizar, cada vez mais, com sua situação no mundo.¹³ À juventude acadêmica da época Kant repreende pela sua propensão de “começa[r] muito cedo a raciocinar [“vernünfteln”] sem dispor de conhecimentos históricos suficientes”,¹⁴ e também os filósofos são advertidos: “Quem pensa”, lemos, por exemplo, numa das *Reflexões à Lógica*,¹⁵ “que há certas coisas que não lhe importam, vai enganar-se, como, por exemplo, a história ao filósofo”.

Mas, pelo outro lado, Kant deixa muito claro que a aquisição histórica de conhecimentos representa apenas uma das necessidades, a outra é – isso fica fora de qualquer dúvida – o seu “tratamento” racional, ou seja, filosófico. É a filosofia à que compete fazer do empreendimento enciclopédico dos historiógrafos um todo organizado, é ela que deve colocar os marcos de orientação na imensidão dos dados e estabelecer regras e princípios para a sua composição sistemática final.¹⁶

Mais interessante para nossos fins é, por isso, o segundo dos casos supracitados (b), em que algo que *objetivamente* constitui um conhecimento racional é *subjetivamente* apenas um conhecimento histórico. Quanto a essa constelação específica, Kant faz as seguintes observações:

No caso de certos conhecimentos racionais, é prejudicial sabê-los de um modo meramente histórico; no caso de outros, ao contrário, isso é indiferente. Assim, por exemplo, o navegante sabe as regras da navegação historicamente a partir de suas tabelas; e isto basta-lhe. Mas, se o jurista sabe a jurisprudência de maneira puramente histórica, então ele não tem a menor aptidão para se tornar um genuíno juiz e, muito menos ainda, um legislador.

E, aplicando este último exemplo também à filosofia e à desejável postura intelectual do filósofo, em geral, ele continua:

A distinção indicada entre conhecimentos racionais *objetivos* e *subjetivos* deixa claro também que, em certo sentido, é possível aprender a filosofia sem ser capaz de filosofar. Portanto, quem quiser vir a ser um autêntico filósofo tem que se exercitar em fazer de sua razão um uso livre e não um uso meramente imitativo e, por assim dizer, mecânico.

E o “autêntico” filósofo da *história*, pode-se perguntar, quais são os conhecimentos “racionais objetivos” em que *ele* vai se apoiar? E qual seria, enfim, a opção do próprio Kant, enquanto filósofo da história? Um uso imitativo ou mecânico

¹³ Sob certas condições, Kant até atribui a esse tipo de “conhecimento histórico” o caráter de uma ciência; cf. a respeito, p. ex., Ak.VII 162 (*Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*).

¹⁴ Ak. II 312.

¹⁵ Ak. XVI 177.

¹⁶ Cf. a esse respeito, p.ex., Ak. XIII 115; IX 63, 197; XVI 197.

da razão, quer dizer: recorrer às figuras tradicionais de pensamento de cunho teológico, baseadas na interpretação dogmática da história como palco da realização de uma providência divina, fica obviamente excluído.

Mas em que consiste, numa perspectiva especificamente kantiana de filosofia da história, a outra alternativa de fazer um uso *livre* da razão? Ou, mais precisamente, o que significaria um “uso livre” dentro de uma concepção sistemática, cuja base, a própria doutrina transcendental, já está completamente definida – e, mais problemático ainda, definida em termos explícita e exclusivamente não-históricos?

Ora, se pressupomos – contrariando a todos aqueles intérpretes que simplesmente consideram insolúvel essa tarefa (e que, justamente por isso, dão todas as respectivas propostas kantianas por arbitrárias, “pré-críticas”, dogmáticas, ou, em todo o caso, incoerentes ou incompatíveis com os princípios básicos do seu sistema) –, se pressupomos que Kant pretende, de fato, a *integração* (não só “histórica”, mas “racional”) dos seus teoremas na grande arquitetura da razão, temos que procurar, conforme ao anterior, primeiro, os princípios e, seguindo o “fio condutor” transcendental, a “idéia” sob a qual os conhecimentos históricos, talvez, se deixem unir para um sistema. Esta idéia de uma unidade sistemática, em geral, é, como lemos na “Doutrina Transcendental do Método” da primeira *Crítica*, “o conceito da razão da forma de um todo na medida em que tanto a extensão do múltiplo quanto as posições que as partes ocupam umas em relação às outras são determinadas a priori por tal conceito.” O “conceito científico” da razão contém, portanto, “o fim e a forma daquele todo que é congruente” com esse fim:

O todo, continua Kant, é portanto articulado (*articulatio*) e não amontoado (*coacervatio*), podendo, é verdade, crescer internamente (*per intus susceptionem*), mas não externamente (*per appositionem*), tal como acontece com o corpo animal cujo crescimento não leva à adição de um membro, mas antes, sem alterar a proporção torna cada um deles mais forte e mais eficiente para a sua finalidade.¹⁷

Com a ligação do “sistema”, não a conceitos do entendimento, mas a conceitos da razão, i.e., a idéias, fica claro que a unidade de que Kant aqui está falando não pode ser entendida como unidade sintética do conhecimento empírico, possibilitada pela aplicação das categorias e dos esquemas do entendimento puro ao material da intuição, ou seja, como unidade objetivamente *dada*, mas apenas como “unidade *projetada*”, como “*problema*”. O uso que a razão aqui faz da idéia da unidade sistemática do conhecimento é, em outras palavras, só “hipotético”, o que quer dizer: ela nem pretende nem consegue “conhecer” ou até “provar” a pretensa sistematicidade do conhecimento; a sua única função, seu único objetivo consiste em encontrar “um princípio para o múltiplo e para o uso particular do entendimento, e para mediante tal principium dirigir este uso e torná-lo interconectado mesmo com respeito aos casos que não são dados”.¹⁸ Trata-se, portanto,

¹⁷ *KrV*, B 860 s.; cf. exposições semelhantes em *Prolegomena*, Ak. IV, . 263, ou em *Logik*, Ak. IX, 72.

¹⁸ *KrV*, B 674 s.

na aplicação deste princípio, não de um uso “constitutivo”, mas apenas heurístico-“regulativo” da referida idéia da razão.

*

Se examinamos os próprios escritos dedicados implícita ou explicitamente a uma “fundamentação” filosófica da história, vemos rapidamente em que consiste – e só pode consistir – o motivo principal de uma investigação a respeito: não na narração mais ou menos completa de tudo o que aconteceu até hoje, mas, como agora podemos concretizar segundo o anterior, na procura de um princípio que nos permita compreender *por que* o acontecido aconteceu como aconteceu, e que permita também, mais importante ainda, “prever”, de certo modo, o que vai acontecer futuramente, numa palavra: na idéia do *progresso* – do progresso, é claro, não de um determinado povo ou de vários povos históricos diferentes, mas, conforme àquele conceito da razão da “forma de um todo” em que tanto “a extensão do múltiplo quanto as posições (d)as partes [...] são determinadas a priori”, do progresso da *humanidade*, do *gênero humano* no seu todo.

Mas vemos também imediatamente o problema crucial de uma investigação filosófica baseada em tal idéia: enquanto história da humanidade que pretende abranger não só o passado mas também o futuro da mesma, ela é concebida como história “*preunciadora*” [“*vorhersagend*”], mas, enquanto “não guiada pelas leis naturais conhecidas”, ela só pode ser “*divinatória*” [“*wahrsagend*”]. A pergunta de “como é que se pode saber” se o “*gênero humano*”, de fato, “progride constantemente”, pode, portanto, ser respondida só assim: “Como narrativa histórica divinatória do que está iminente no futuro: por conseguinte, como descrição, possível a priori, dos eventos que então devem acontecer”; e a resposta – irônica – de Kant à pergunta complementar de “como é possível uma [tal] história a priori” é a seguinte: “Se o próprio adivinho *faz* e organiza os eventos que previamente anunciou”.¹⁹

*

O primeiro trabalho que trata exclusivamente da história sob a perspectiva do seu possível progresso, o já mencionado ensaio *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de 1785, pode ser entendido, em grande parte, como uma espécie de convite ao leitor de acompanhar o autor no trabalho da construção da sua “narrativa divinatória” e, ao mesmo tempo, na procura daqueles princípios que permitam a possível fundamentação a priori desta narrativa. – Em conformidade com o próprio título, mas, como se vê facilmente, também com os seus comentários anteriores sobre o caráter problemático de um mero conhecimento “*ex datis*”, Kant descarta, com veemência, qualquer possibilidade de iniciar a sua abordagem de uma história universal na base de manifestações, motivações e ações empíricas dos homens:

Não é possível conter uma certa indignação quando se contempla a sua azáfama no grande palco do mundo; e não obstante a esporádica aparição da sabedoria em casos

¹⁹ KANT, I., *Der Streit der Fakultäten*, Ak. VII 79 s.

isolados, tudo, no entanto, se encontra finalmente, no conjunto, tecido de loucura, vaidade infantil e, com muita frequência, também de infantil maldade e ânsia destruidora; pelo que, no fim de contas, não se sabe que conceito importará instituir para si acerca da nossa espécie, tão convencida da sua superioridade.²⁰

Quer dizer, Kant não está interessado nem vê condições de abordar a história da humanidade como mero “agregado” (i.e., sob o aspecto quantitativo da maior completude ou variedade dos “dados” disponíveis), mas só como *sistema*, i.e., unicamente sob o aspecto, qualitativo, da possível *unidade* e homogeneidade do seu desenvolvimento. – Dos dois princípios unificadores disponíveis para guiar tal abordagem – um prático, da liberdade da vontade, e o teórico-especulativo, da necessidade natural – ele escolhe o segundo, argumentando assim:

De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade*, as suas *manifestações* – as ações humanas –, como tudo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais.²¹

E, aplicando esse princípio à história, ele conclui, que também ela, enquanto

narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas *gerais*, do jogo da liberdade da vontade humana ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser, reconhecido no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais.

Mas, o que significa exatamente “usar o princípio da necessidade natural” para descobrir tal “curso regular” da história? Em que sentido podemos falar, legitimamente, de uma “determinação” (também) das ações humanas por “leis naturais universais”? E que caráter teria, enfim, aquela “descoberta” (do curso regular): seria ela, realmente, *conhecimento* stricto sensu, i.e., um conhecimento baseado, como no caso de “todo outro acontecimento natural”, na aplicação dos conceitos do entendimento ao múltiplo da intuição? De fato, o uso que Kant faz do termo “lei natural”, nesta parte introdutória do seu ensaio, fica – e não só à primeira vista – bastante ambíguo. Uma vez, como, p. ex., na frase inicial aqui citada, “lei natural” é usado, evidentemente, no sentido forte, referente ao conceito de natureza enquanto conjunto [“Inbegriff”] dos fenômenos sob leis estritamente mecânicas; uma outra vez, vemos certas “leis empíricas” – p. ex., a regularidade estatística de certos eventos históricos – também interpretadas como efeito “necessário” da lei causal natural; e, finalmente, encontramos o conceito de lei ligado à idéia teleológica de um “querer”, de um “propósito da natureza” [“Naturabsicht”].

É, como se sabe, esta última interpretação de “lei natural universal”, enquanto “propósito”, e, mais exatamente, enquanto “propósito *desconhecido* da natureza”, a partir e na base de que Kant começa a desenvolver sua “idéia” de uma história universal. Mas também essa figura do “propósito desconhecido da nature-

²⁰ Ak. VIII 17 s.

²¹ *Idee*, Ak. VIII 16.

za” possui uma certa ambigüidade, também ela se deixa entender tanto num sentido forte como num sentido fraco. No primeiro caso, o “propósito da natureza” seria interpretado, mais perto da idéia de um conhecimento objetiva e universalmente válido, como algo realmente existente, embora não conhecido ou até não cognoscível, enquanto tal, pela mente humana, ou seja, como figura metafísica, dogmaticamente pressuposta. O que poderia favorecer tal interpretação – além da dicção doutrinária que caracteriza o texto inteiro – é a forma peculiar da explicação da sua função no contexto da exposição inicial, onde lemos que “os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, [...] *seguem imperceptivelmente* [“unbemerkt”], *como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido* – quer dizer: que *existe*, sem que eles o saibam –, “e trabalham” – mais uma vez: sem sabê-lo – “para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria”.²²

Se, porém, lemos “propósito” no sentido mais fraco, ele não tem mais nada de metafísico-dogmático. Neste caso, essa figura representa apenas uma das possíveis continuações “narrativas” – totalmente coerente – dentro da “perspectiva de narração” pré-definida, já no título, pelo anúncio de se tratar, não de uma “História”, mas apenas da “*Idéia* de uma História Universal”, e, pouco depois, concretizada pela suposição – nada dogmática – de que a história, não obstante a falta total de provas empíricas, nos “*permite* todavia *esperar*” que ela “possa descobrir um curso regular” das coisas, e que ela, assim, nos deixe conhecer, “no conjunto da espécie” humana, um “desenvolvimento continuamente progressivo” das suas “disposições originais”.

Ora, é obvio que a compreensão do texto todo e qualquer juízo sobre o peso filosófico dos diversos teoremas desenvolvidos e das doutrinas defendidas nele depende, antes de mais nada, da decisão do leitor a qual dessas duas alternativas de interpretação ele vai dar a sua preferência. Não menos óbvio, entretanto, é que, para quem quiser, de fato, entender a proposta da *Idéia* como elemento de teoria sistematicamente integrável ou, pelo menos, compatível com as doutrinas básicas transcendentais, não haverá escolha: a sua única opção será ler o texto (não como explicitação de algo já cognoscível, já “descoberto” pela razão, mas) como exposição daquilo que apenas *poderíamos esperar* “descobrir”, *se* a história seguisse um curso regular; quer dizer, ler o texto, em *toda* a sua extensão, sob uma perspectiva estritamente *regulativa*.

A comprovação da legitimidade de tal procedimento e ao mesmo tempo, de certo modo, a chave para uma tal forma “restritiva” de interpretação encontramos na última “Proposição” do ensaio, onde Kant chama o seu plano de “querer conceber uma *história* [“Geschichte”] segundo uma idéia de como *deveria* ser o curso do mundo, *se* ele fosse adequado a certos fins racionais”, um projeto “estranho e aparentemente absurdo”. O que faz, no entanto, com que “tal propósito” perca

²² *Idee*, Ak. VIII 17; grifos meus.

sua estranheza e não resulte num simples “romance”, é o fato de que a razão nos fornece uma “*idéia útil*” – Kant fala só da utilidade, não da verdade, nem da *possível* verdade desta *idéia*! –, *idéia* essa que nos permite “supor: que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final”.²³ Útil, podemos concluir, é essa *idéia* não por uma suposta qualidade intrínseca dela mesma (que talvez nos permita descobrir o “verdadeiro plano” da natureza), mas pura e simplesmente porque ela consegue satisfazer a necessidade da razão (especulativa) de entender a história como um todo organizado e articulado, i. e., como sistema, dado que “somos míopes demais para penetrar o mecanismo secreto do seu empreendimento”.²⁴ – E é ainda no mesmo contexto que Kant ressalta, modestamente, que a sua “*idéia de uma história do mundo*”, enfim, nada mais é do que “um pensamento do que uma cabeça filosófica (que, de resto, precisaria ser muito versada em história) poderia tentar [...] de um outro ponto de vista”.²⁵ Esse outro ponto de vista, que, como lemos, não “exclui [...] a elaboração da história propriamente dita, composta empiricamente”, mas sim, qualquer pressuposto dogmático de que *há* um curso regular ou de que *há* progresso na história, é exatamente o da concepção de uma história universal que tem “*de certo modo* [...] um fio condutor a priori”, ou seja, a de “implantar” razão na história, de tratá-la *como se* ela fundasse em princípios racionais a priori.

A adoção rigorosa desta perspectiva do “como se” faz com que tudo o que é afirmado (ou parece ser afirmado), no texto, de um modo mais ou menos apodítico, i.e., num sentido “*constitutivo*”, assuma, devido ao uso *regulativo* dos conceitos da razão, um caráter meramente heurístico. Para o trabalho concreto da exegese do texto, isso implica, em muitos momentos, a necessidade de “reinterpretar” certas formulações e de “traduzir” certos termos freqüentemente usados por Kant. Falar da “providência”, de um “criador sábio”, de um “espírito malévol”, ou do “desígnio”, “intento”, de um “plano secreto” da natureza; dizer que ela – a natureza – nos “dá claros indícios”, ou que ela “*se serve*, para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições, do antagonismo das mesmas na sociedade”, em forma da “sociabilidade insociável dos homens”, que ela, em vez de concórdia, “*quer* discórdia”, etc. – tudo isso não pode e não quer dizer que essas “forças”, “intenções” ou “instrumentos” devem ser pressupostos como realmente *existentes* física ou metafisicamente na natureza ou em um outro misterioso lugar fora dela, mas devem ser interpretados, todos eles, e exclusivamente, como funções daquela única *idéia* de um “curso regular” da natureza, que, enquanto “fio condutor a priori”, tem sua base unicamente no uso do princípio regulativo da razão pura.

Se paramos aqui e perguntamos novamente *se* e *como* a “filosofia da história” de Kant (da forma como ela se apresenta paradigmaticamente na *Idéia*, aqui comentada) se deixa sistematizar: qual seria a resposta? – Ora, se entendemos por

²³ *Idee*, Ak. VIII 29.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 30.

sistematizabilidade apenas a possibilidade da determinação do seu lugar sistemático no horizonte da atividade da razão teórico-especulativa, ela é, como se vê, facilmente sistematizável. Enquanto soma das ações empíricas dos homens, o seu objeto é, como qualquer outro objeto de uma experiência empírica, objeto de um possível conhecimento, e, sendo assim, também o seu “conteúdo” específico, como no caso: o modo particular da sua organização (“curso regular”), a “lógica” do seu desenvolvimento (“progresso”), pode ser submetido (e *vai* ser submetido, pelo “interesse” da razão teórica em um conhecimento sistemática) à reflexão por meio de conceitos da razão. – A pergunta é, no entanto, se é, enfim, só a razão *especulativa* a qual compete a reflexão filosófica sobre a história.

*

De fato, o segundo aspecto central de toda reflexão filosófica sobre a história, ficou, até agora, inteiramente suprimido: o papel da razão prática no processo histórico do desenvolvimento do homem, ou, mais geral, a relação entre moral e história. Que essa relação é vista não só como muito estreita, mas que a história, enquanto história da humanidade, simplesmente não se deixa pensar sem moral, uma vez que esta não tem outra esfera para se manifestar e para atuar: isso é, para Kant, não menos evidente que a necessidade da própria natureza como campo da experiência humana, em geral. – É já no “Cânone da Razão Pura”, da primeira *Crítica*, que lemos a esse respeito: “[A] razão contém, não em seu uso especulativo, mas sim num certo uso prático, a saber, no uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, ou seja, de tais ações que de acordo com princípios morais, poderiam ser encontradas na história do ser humano”.²⁶ Ora, se chamamos, junto com Kant, a soma da experiência possível de “mundo”, podemos dizer que os princípios morais exigem que o mundo humano lhes corresponda, ou seja, eles exigem um “mundo moral”. Como o problema moral não é só um problema da fundamentação dos seus princípios, mas *também* da sua realização, assim abrange também a relação entre *dever* e **ser** a relação específica entre *moral* e *história*. É, enfim, à luz dessa relação que se torna crucial a tese de Kant, segundo a qual o “*fim terminal*” da história do homem deve ser o “desenvolvimento completo das disposições da humanidade”, que culminará na sua “*moralização*”, ou seja, na transformação do convívio em um “*todo moral*”; e, mais, a esse progressivo desenvolvimento “interior” da consciência moral deve corresponder, ao lado da história propriamente dita (i.e., dos acontecimentos externos), um progresso “exterior”, que se manifesta na instauração de relações jurídicas e na realização progressiva de uma constituição política perfeita.

O problema central da relação entre moral e história é, pois, antes de mais nada, o problema da *realização* da lei moral no tempo histórico, ou, nos termos que o próprio Kant usava na sua crítica a Herder, o problema da *comprovação* dos princípios (de fundamentação da moralidade) *na* empiria e *pela* empiria. É claro que esses princípios, enquanto princípios *práticos*, i.e., princípios que devem de-

²⁶ KrV, B 835.

terminar (a priori) nosso agir (empírico), agora não podem ser mais os mesmos da razão especulativa, ou seja, princípios de caráter meramente *regulativo*. No “mundo moral” do dever-ser, não conta “utilidade”, não há lugar para assumir uma posição do “como se”: o que a lei moral ordena é *apoditicamente válido*, o imperativo é *categorico*.

Ora, a solução do problema da realização progressiva do ideal de um “todo moral” e de uma constituição política perfeita foi, como se sabe, para Kant, de grande importância e constitui um dos temas principais nos escritos da última década da sua vida. É verdade que ele vê o perigo da *não-realizabilidade* desse ideal e se manifesta, às vezes, no sentido de que tal idéia, talvez, nada mais seja do que uma simples “quimera”, um “doce sonho” com que só “os filósofos sonham”,²⁷ mas deixa, contudo, bastante claro, que se trata, para ele mesmo, não obstante a imprevisibilidade de quaisquer datas e prazos concretos para a efetivação ou conclusão desse processo, de muito mais do que uma “idéia vazia”²⁸ ou de uma mera utopia, mas, antes, de um “prognóstico” amparado em indícios *incontestáveis*, que se deixam encontrar tanto no passado como no estado atual do desenvolvimento da humanidade.

Kant comenta e explicita expressamente o caráter específico de tal “prognóstico” na Segunda Secção do seu escrito *O Conflito das Faculdades*, destacando nele, primeiro, novamente o que já foi dito no anterior, a saber, que a questão do progresso da humanidade não se refere à “história natural do homem, [...] mas [à] *história moral*”, e – retomando a argumentação universal da *Idéia* – “não segundo o *conceito de gênero* (singulorum), mas segundo o *todo* dos homens, unidos em sociedade e repartidos em povos (universorum)”. É, pois, só nesta perspectiva prático-cosmopolita que se pode procurar a resposta à pergunta “se o *gênero* humano (em geral) progride constantemente para o melhor”²⁹ – mas a questão é: como? Fica afastado, de antemão, não só aquele tipo supramencionado de “narrativa histórica divinatória” que se baseia na organização, “pelo próprio adivinho”,³⁰ dos eventos previamente anunciados – Kant critica, a esse respeito, duramente as concepções “terroristas” dos antigos profetas judeus e, sobretudo, dos políticos e eclesiásticos da sua época, cujas “profecias” se mostram infalíveis simplesmente pelo fato de os “eventos” pressagiados por eles nada mais serem do que os inevitáveis efeitos da sua própria atuação político-religiosa anterior; mas fica afastada também toda forma de “narrativa” que se apoie *imediatamente* na experiência, já que esta última, vista isoladamente, se mostra muitas vezes, nomeadamente no âmbito do agir humano, como testemunha nada confiável, ou seja, como mera “mãe da aparência”.³¹ Com efeito, também na procura de dados históricos relevantes, i.e., na avaliação daqueles atos humanos que, talvez, possam indicar ou até

²⁷ *Zum ewigen Frieden*, Ak. VIII 343.

²⁸ *Ibid.*, 343, 386.

²⁹ *Der Streit der Fakultäten*, Ak. VII 79.

³⁰ *Ibid.*, 79 s.

³¹ *KrV*, B 375.

comprovar um progresso no desenvolvimento da humanidade, deve ser considerada, antes de mais nada, a incalculabilidade de tais atos, uma vez que se trata, como o próprio Kant pondera, sempre de atos de “seres que agem livremente, aos quais se pode, porventura, *ditar* de antemão o que *devem* fazer, mas não *predizer* o que farão”, sendo que nossa “desgraça consiste justamente” nisso, a saber, em “não conseguirmos colocar-nos [num] ponto de vista” que nos permita “a previsão de ações livres”; pois este

seria o ponto de vista da *Providência*, que está além de toda sabedoria humana e que também se estende a ações *livres* do homem, que por este podem decerto ser *vistas*, mas não *previstas* com certeza (para o olho divino, não há aqui diferença alguma); porque, no último caso, ele precisa da conexão segundo leis naturais, mas, no tocante a ações *livres* futuras, tem de privar-se desta orientação ou indicação.³²

Julgar em que se manifesta historicamente o progresso da humanidade – mas sem dispor de um “olho divino”, e sem recorrer imediatamente a atos humanos empiricamente documentados: essa é a questão que Kant tem que resolver. – Visto que se trata aqui (como já o título do ensaio indica) de uma abordagem “renovada” da questão [“Erneuerte Frage...”], cabe dar, mais uma vez, uma olhada no texto em que esse problema é tratado pela primeira vez, a saber, na *Idéia*.

É na “Oitava Proposição” onde Kant fala explicitamente, não só sobre a necessidade, mas também sobre o modo bastante peculiar da manifestação histórica do progresso do gênero humano e sobre as dificuldades de perceber ou de conhecê-lo. – O que, neste contexto, chama primeiramente a atenção é a evidente intenção de minimizar as nossas expectativas quanto à forma e o tempo do seu aparecimento. “O que importa”, lemos, “é se a experiência nos *descobre* algo de um tal curso” (progressivo);³³ mas este algo só pode ser “*muito pouco*”, uma vez que tal curso [“Kreislaufl”], assim Kant,

parece exigir um tempo tão longo antes de se fechar que, desde a pequena parte que a humanidade percorreu nesta intenção, só com igual incerteza se pode determinar a forma do seu curso e a relação das partes com o todo”; seria “como se de todas as observações celestes até agora feitas procurássemos traçar o curso que o Sol segue com todo o exército dos seus satélites, no grande sistema das estrelas fixas; embora, porém, a partir do fundamento geral da constituição sistemática da estrutura do universo e também do pouco que se observou, possamos concluir com suficiente segurança a realidade de uma tal órbita;

concluindo, enfim, com respeito à “constituição” específica da natureza humana, que esta

implica não ser indiferente em relação à mais remota época, que deve concernir à nossa espécie, se ela se esperar com segurança”; sendo até “no nosso caso ainda mais provável que isso vai acontecer, pois parece que, mediante a nossa própria organização racional, nos seria possível apressar esse momento tão ditoso para nossa posterior-

³² *Der Streit der Fakultäten*, Ak. VII 83 s.

³³ Ak. VIII 27; negritos meus.

ridade. Por isso, são muito importantes até mesmo os débeis indícios da sua aproximação.³⁴

Ora, o momento mais chamativo dessa passagem, certamente, não é a exposição do já conhecido problema da nossa perspectiva parcial e dos limites temporais da nossa experiência empírica. Mais interessante é aqui o próprio exemplo, tirado do âmbito da astronomia, que Kant usa para elucidar essa relação entre o sujeito histórico-empírico limitado e o seu “objeto”, o “curso da história”. Relacionando este curso com o curso “do Sol e dos seus satélites”, Kant quer apontar, evidentemente, não só para uma analogia formal, mas insinuar, também em sentido “*material*”, que a certeza que temos da existência do curso regular dos planetas seja da mesma índole daquela com que podemos pressupor a “existência” do progresso na história. É, de fato, só com base num pressuposto tão forte que a procura de manifestações empíricas de tal progresso deixa de ser algo meramente “fantasioso”, mas se torna um empreendimento mais sério e, justamente por isso, até mais “estimulante”,³⁵ e é só sob essa condição de uma certeza apodítica referente à existência do progresso histórico que faz sentido dar valor até mesmo aos mais “débeis indícios” deste progresso. – Mas, é óbvio que esse exemplo tem um defeito sistemático: a segurança com que podemos concluir das nossas poucas “observações celestes” a realidade da “constituição sistemática da estrutura do universo” se deve ao fato de que tanto o “pouco” que já conhecemos como o “todo” que ainda não conhecemos (e, como tal, nunca vamos conhecer), pertencem, enfim, à mesma esfera, ou seja, têm ambos *realidade empírica*; enquanto que no outro caso se trata de uma relação entre algo *empírico* (“indícios históricos”), por um lado, e algo *não-empírico*, pelo outro, a saber, uma mera *idéia*. – O contexto desta “Proposição” mostra, entretanto, que Kant, na verdade, não pretende, de modo nenhum, usar esse exemplo para fins demonstrativos – mas certamente também não como mero recurso retórico! O que ele quer é ressaltar com toda ênfase que nós temos, não obstante nossa vista sempre parcial, fortes motivos e, portanto, também o *direito* de acreditar, não só na possibilidade, senão na *necessidade* do progresso do gênero humano. Dado, no entanto, o caráter declaradamente hipotético da *Idéia*, Kant, nesse contexto, não precisa fornecer provas rigorosas de tal progresso e pode se limitar a apontar meramente para o fato de que a história da humanidade, com todas as suas tendências aparentemente antagônicas, não só não contradiz a essa idéia, mas – tendo em vista certos indícios já existentes do desenvolvimento histórico das “disposições originárias” do homem, referentes a sua “cultura” – até “alenta a esperança”³⁶ de que esse progresso seja, de fato, plenamente realizável.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cf. *Idéia*, 8ª Proposição: “[...] Vê-se que a filosofia pode ter o seu quiliasmo, mas será um quiliasmo tal que, para a sua emergência, a sua idéia pode, embora apenas de longe, ser igualmente estimulante, portanto, de nenhum modo fantasiosa [schwärmerisch]...” (Ak. VIII 27).

³⁶ Ak. VIII 28.

Mas há ainda um outro texto, também anterior ao *Conflito das Faculdades*, em que Kant se ocupa expressamente com a questão do progresso e sua possível realização, ou, como ele diz, a sua “factibilidade” [“Tunlichkeit”] histórica. É na terceira parte de *Teoria e Prática*³⁷, onde Kant, desta vez partindo da pergunta “filantrópica”, se “haverá que amar o gênero humano na sua totalidade” ou se ele é “um objeto que se deve considerar com desdém”, vincula a possível resposta a tal pergunta diretamente à questão de se “há na natureza disposições a partir das quais se pode inferir que a espécie progredirá sempre em direção ao melhor, e que o mal dos tempos presentes e passados desaparecerá no bem das épocas futuras?”³⁸ Contra Moses Mendelssohn e a hipótese do “abderitismo”, em geral, segundo a qual no gênero humano o bem e o mal parecem estar em equilíbrio, neutralizando-se mutuamente e impedindo, assim, qualquer progresso para o melhor, Kant defende a contraposição com o argumento de que tal falta de orientação e de perspectiva, tal condenação à monotonia ao sempre-igual [“ewiges Einerlei”] simplesmente contradizem o destino do homem enquanto ser racional livre e autônomo; de modo que seria “um espetáculo sumamente indigno, não [só] de uma divindade, mas até do homem mais comum [...] ver o gênero humano a elevar-se de período para período à virtude e, logo a seguir, recair tão profundamente no vício e na miséria”.³⁹

É este diagnóstico de uma simples incompatibilidade entre a indeterminação, por princípio, do curso da história e da inevitável paragem do desenvolvimento do gênero humano, por um lado, e o pretense papel do homem como agente livre e autônomo da história, por outro, bem como – novamente – a constatação de um certo estado de desenvolvimento histórico já alcançado, em que Kant vê uma base suficientemente forte para formular a sua contra-tese: “Poderei, pois, admitir [“Ich werde also annehmen dürfen”]”, diz ele, “que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto o fim natural do mesmo, importa também concebê-lo em progresso para o melhor relativamente ao fim moral [...], e que este progresso foi, de certo, por vezes *interrompido*, mas jamais *cessará*”. E, acentuando ainda mais o caráter apodítico da sua afirmação, conclui: “Nem sou obrigado a provar este pressuposto; o adversário é que tem de o demonstrar”.⁴⁰

Ora, o que talvez possa soar, num primeiro momento, bastante dogmático, na verdade, não o é. Atrás dessa formulação terminante nada mais se esconde do que a certeza daquele homem “bem pensante” [“wohl denkend”] de que Kant nos sempre fala,⁴¹ a qual é a da necessidade e da validade irrestrita da lei moral e das máximas dela derivadas. Em vista de tal certeza (decerto, só subjetiva, mas mesmo assim) inabalável, é, sem dúvida, lícito insistir na “factibilidade” do progresso

³⁷ KANT, I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*.

Ak. VIII 273-314.

³⁸ Ak. VIII 307.

³⁹ Ak. VIII 308.

⁴⁰ Ak. VIII 308/309.

⁴¹ Cf., por exemplo, Ak. VIII, 308.

e, também, sentir-se isento de qualquer necessidade de demonstração a respeito, já que, assim Kant,

por mais incerto que eu possa sempre estar e permanecer sobre se importa esperar o melhor para o gênero humano, isso não pode, no entanto, causar dano à máxima, por conseguinte, também não ao pressuposto necessário da mesma numa intenção prática de que ele é factível.⁴²

E é justamente por isso que todas as “razões empíricas contrárias” à idéia, “inspirada pela esperança”, da realizabilidade do progresso são “aqui inoperantes” [“richten hier nichts aus”]:

Pois, pretender o que ainda não se conseguiu até agora também jamais se levará a efeito não justifica sequer a renúncia a um propósito pragmático ou técnico [...], e menos ainda a um propósito moral que, se a sua realização não for demonstrativamente impossível, se torna um dever. Além disso, há muitas provas de que o gênero humano no seu conjunto progrediu efetivamente de um modo notável sob o ponto de vista moral no nosso tempo, em comparação com todas as épocas anteriores (as paragens breves nada podem provar em contrário).⁴³

E para tirar as últimas dúvidas quanto à função e o peso sistemático da sua argumentação a respeito, Kant, no fim do ensaio, destaca expressamente que esta representa “[...] simplesmente uma opinião e uma mera hipótese”, que, enquanto tal, “é incerta como todos os juízos que, a um efeito intentado, mas não inteiramente em nosso poder, querem atribuir a única causa natural que lhe é adequada”.⁴⁴

Ora, no *Conflito das faculdades*, a situação argumentativa e as intenções de Kant mudaram consideravelmente.⁴⁵ Aqui, ele não quer mais apenas mostrar que o progresso do gênero humano é uma idéia necessária e que tal progresso deve ser “factível”, de princípio, senão *provar* que existe, de fato, um dado empírico, uma experiência histórica, que indique a existência daquela faculdade no gênero humano, mediante a qual este opera seu progresso para o melhor; e mais: que tal experiência não pode ter o caráter de um mero comprovante *possível*, mas o de um indício *necessário*.

⁴² Ak. VIII 309.

⁴³ Ak. VIII 309 s.

⁴⁴ Ak. VIII 311.

⁴⁵ Isso, no entanto, não significa necessariamente que a *base* da sua argumentação agora é outra, no sentido de que, como, entre outros, Reinhard Brandt (p. ex., em *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*, Berlin 2003, p. 119ss), pretende mostrar que a “questão renovada” no *Conflito das faculdades* resultaria finalmente em uma visão filosófica completamente nova da história. É verdade que Kant, no seu escrito, destaca muito – e, já que se trata de um *conflito* com um adversário dogmático, muito mais e de forma muito mais polêmica do que nas obras anteriores – o papel decisivo do homem como agente autônomo na história, bem como a importância da idéia do direito, da autodeterminação jurídica, para qualquer efetivação de progresso histórico; mas isso não implica (e, de fato, também o texto no seu todo não mostra) que as figuras sistemáticas anteriormente desenvolvidas e usadas (“natureza ‘providente’”, “disposição natural”, etc.), por isso, são abandonadas ou perdem seu peso ou sua função argumentativa.

O que deve, portanto, ser procurado é, nas palavras de Kant, “um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa [...] 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)”.⁴⁶ Kant chama tal acontecimento, enquanto “efeito” daquela “causa” inteligível que se manifesta empiricamente, de “*signo histórico*” [“Geschichtszeichen”] e discute, como *um* caso exemplar desse “signo”, o acontecimento histórico mais importante e mais emocionante da sua época: a revolução francesa; ou, mais precisamente, não a própria revolução, mas só aquele “modo de pensar dos espectadores que se revela *publicamente* neste jogo de grandes transformações”, só aquela “participação no bem com *paixão*, o *entusiasmo* universal” ocasionado pelo processo político da revolução, uma vez que só este – e não os próprios acontecimentos: “ações ou crimes importantes, cometidos pelos homens” – pode ter como causa “uma disposição moral no gênero humano”.⁴⁷

*

Sem querer entrar aqui numa discussão pormenorizada desta figura complexa (que ultrapassaria evidentemente os objetivos deste trabalho), vou me limitar a assinalar somente alguns dos momentos cruciais da fundamentação do “signo histórico” que devem ser tomados em consideração, antes de toda discussão ulterior da sua função argumentativa e do seu potencial sistemático, e de cuja forma de interpretação dependerá muito uma possível integração deste elemento no todo da doutrina histórico-filosófica kantiana:

- Dado que, segundo o anterior, a efetividade do progresso não pode ser derivada imediatamente de dados empíricos (no caso: o “entusiasmo” originado pela revolução), o acontecimento que é interpretado como o signo histórico não pode comprovar, ele mesmo, o próprio progresso. O signo histórico pode comprovar, quando muito, a *disposição moral da humanidade* que constitui só um *pressuposto* para a promoção do progresso para o melhor.⁴⁸
- Já que a disposição que o signo histórico indica não é de caráter sensível, mas *inteligível*, a certeza (subjéctiva) que o homem tem da sua faculdade de desenvolver essa sua disposição no sentido de operar, *na* história, a transformação do seu convívio em um “todo moral” (interna e externa, i.e., juridicamente), é também inteligível. Para que o signo realmente possa indicar uma “tendência” (não empírica, mas fundada no inteligível), tem de ser pressuposta uma relação causal “anterior” entre algo inteligível e algo empírico; ou seja:

⁴⁶ Ak. VII 84.

⁴⁷ Ak. VII 85.

⁴⁸ Quanto ao uso do termo “comprovar”, vale ressaltar que o signo histórico, em sentido estrito, não *comprova*: enquanto “*signum rememorativum*”, “*demonstrativum*” e “*prognostikon*”, possui caráter meramente “indicativo” [“*hindeutend*”]. O que ele *indica* é uma faculdade [“*Vermögen*”] da humanidade e, na base dela, uma “*tendência* do gênero humano, no seu *todo*, não segundo os indivíduos” (Ak. VII 84).

o signo histórico, para poder cumprir a sua função indicativa, deve ser entendido, por sua vez, já como *efeito empírico* de uma *causa inteligível*, i. e., *moral*.

- A relação entre causa moral e signo histórico parece corresponder (ou melhor: só *pode* corresponder) àquela constelação peculiar que é tratada na exposição da terceira “antinomia”, na “Dialética transcendental” da primeira *Crítica*, onde Kant mostra que, sob certas condições, liberdade e necessidade natural são compatíveis, ou seja, que certos efeitos “pode[m] ser considerados como livres, com respeito a sua causa inteligível, e, com respeito aos fenômenos, como resultado dos mesmos segundo a necessidade da natureza”.⁴⁹ Se a relação causal descrita no *Conflito* se deixa, de fato, entender assim, não fica, no entanto, mais tão claro em que precisamente consiste o peso “demonstrativo” ou “revelador” do signo histórico, visto que causas inteligíveis, enquanto tais, não necessitam de comprovações empíricas. (De toda maneira, deve estar claro que a “dinâmica causal” do “funcionamento” de eventuais “comprovantes” empíricos também não pode ser entendida em sentido inverso; quer dizer: um “efeito inteligível” inferido a partir de uma causa empírica é simplesmente impossível de pensar.)
- Com respeito à afirmação de Kant, segundo a qual as suas teses sobre o progresso histórico são “teoria no sentido mais estrito” [“strengste Theorie”], seria necessário confrontá-las criticamente com os resultados da sua filosofia prática, conforme aos quais, como se sabe, é absolutamente impossível julgar o caráter moral de ações a partir delas próprias, senão unicamente a partir das máximas com base nas quais elas são praticadas: o que é possível julgar nas ações humanas é, quando muito, sua conformidade a leis, sua *legalidade*, mas não sua moralidade. – Mesmo que, no *Conflito*, não é o próprio “evento” histórico da revolução que representa o “signo histórico”, senão o “entusiasmo universal” que acompanha esse evento: o interesse, a “paixão”, o “modo de pensar dos espectadores”, ocasionados e motivados pela revolução, se manifestam em atos e fatos empíricos, isto é, em *ações* historicamente documentadas, as quais, **se** elas, de fato, indicam **e** se devem a algo genuinamente moral na disposição do homem, exigem um tratamento analítico igual à de qualquer outra ação pretensa ou efetivamente moral. Quer dizer: também no caso dos signos, seria necessário entrar na análise das máximas que determinaram o complexo das ações que este signo deve representar.

*

Enfim, o que significa tudo isso para a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant? Quais são as conseqüências da inclusão de argumentos morais na sua teoria da história, ou mais, da *fundamentação* dessa teoria por argumentos

⁴⁹ *KrV*, B 565. Cf. a respeito também *KrV*, B 579 (“Às vezes achamos [...] que as idéias da razão realmente demonstraram causalidade com respeito às ações do homem, enquanto fenômenos, e que elas aconteceram, não porque foram determinadas por causas empíricas, mas por motivos da razão...”).

morais? Isso depende obviamente, em grande parte, da nossa leitura, ou melhor, do uso que queremos fazer dos respectivos argumentos kantianos. Como já foi apontado, na primeira parte, para a diferença entre um uso “constitutivo” e “regulativo” de certas idéias (com suas respectivas conseqüências para a nossa forma de compreensão do “sentido” da história), podemos fazer algo semelhante com respeito à argumentação moral: certamente não vai ser possível – o que também já foi dito – entender o destino ou a disposição moral do homem em sentido meramente regulativo: seria o aniquilamento da razão prática e o fim da lei moral! Mas podemos ler, sem dúvida, certos teoremas práticos, como, p. ex., o último do “signo histórico”, novamente em sentido mais fraco ou em sentido mais forte. Mais forte significaria, nesse caso, entender tais signos como imprescindíveis, i. e., como historicamente necessários, no sentido de que uma falta total deles, ou a simples impossibilidade de descobrir e de determiná-los como tais, já afetaria ou fragilizaria os fundamentos da doutrina prática, ao todo. Mais fraca seria então, correspondentemente, uma forma de interpretação que vê no aparecimento dos “signos históricos” apenas algo desejável, um elemento (e argumento) bem-vindo, um instrumento de apoio que a razão prática até deve procurar e querer encontrar – mas de cuja descoberta nem ela própria nem a sua idéia da necessidade de um progresso da humanidade dependem substancialmente.

Será certamente essa última forma de leitura (não só desse teorema específico, mas de todas as afirmações kantianas referentes à prognosticabilidade do futuro da humanidade) que permite, mais do que a primeira, a integração da idéia do progresso baseado na disposição moral do homem – até como elemento fundamental – no todo de uma filosofia transcendental da história. É verdade que o resultado de tal leitura “harmonizadora” implicaria necessariamente uma certa desvalorização daquele fator tão caro a Kant, cuja desconsideração foi um dos motivos centrais para sua crítica à concepção histórico-filosófica de Herder: o da aplicabilidade empírica dos seus princípios metodológicos e de fundamentação. Mas, vale perguntar se o critério da aplicabilidade – sem dúvida, indispensável para a construção de qualquer sistema teórico – deve abranger necessariamente e em todos os casos os aspectos da comprovação empírica e do prognóstico de fatos. Será – para falar mais uma vez em termos kantianos – que a razão, no seu uso teórico, precisa, para satisfazer a sua necessidade, mais do que a simples não-contraditoriedade dos fatos aos seus princípios, ou seja, a garantia da compatibilidade dos princípios com os fatos; e, no seu uso prático, mais do que a certeza absoluta da sua liberdade e da validade da lei moral? Não é enfim, não obstante a tendência (aparentemente) contrária do último escrito, o próprio Kant que nos fornece, em quase todas suas outras obras, os melhores argumentos para a sustentação justamente desta posição mais “modesta”?

Teríamos, assim, uma teoria filosófica da história em que a idéia do progresso histórico (moral e político-jurídico) permaneceria intrinsecamente ligada à outra idéia da necessidade de um aperfeiçoamento moral do homem, de modo que o primeiro não poderia ser pensado nem ocorrer independentemente do segundo – mas *sem* que o *princípio* de fundamentação do segundo, baseado na validade

universal da própria lei moral, dependesse – justamente pela sua universalidade já garantida – de mais uma confirmação pelo primeiro, seja de forma “fraca”, ou, como no caso da revolução, de forma mais “forte”. Tratar-se-ia, então, em termos sistemáticos kantianos, de uma teoria fundada em um único princípio – o princípio da moralidade – que, sob o ponto de vista prático, pode e *deve* ser visto como sendo *constitutivo*, mas que, ao mesmo tempo, sob o ponto de vista teórico do conhecimento (i.e., na “explicação empírica” do progresso), desempenharia uma função meramente *regulativa*. – A idéia de um necessário progresso histórico ficaria, portanto, o que ela primordialmente é: uma *idéia*, i.e., um conceito, não do entendimento, mas da razão, e, como tal, não um instrumento para a determinação de objetos (nem do conhecimento, nem de um interesse nosso), senão uma *tarefa* [“Aufgabe”], para cuja solução todos nós, enquanto seres racionais e morais, somos obrigados a contribuir.