

A portrait of Will Durant, a man with dark hair and a mustache, wearing a dark suit and a white shirt with a dark tie. The portrait is rendered in a painterly style with visible brushstrokes. The background is a light, textured color.

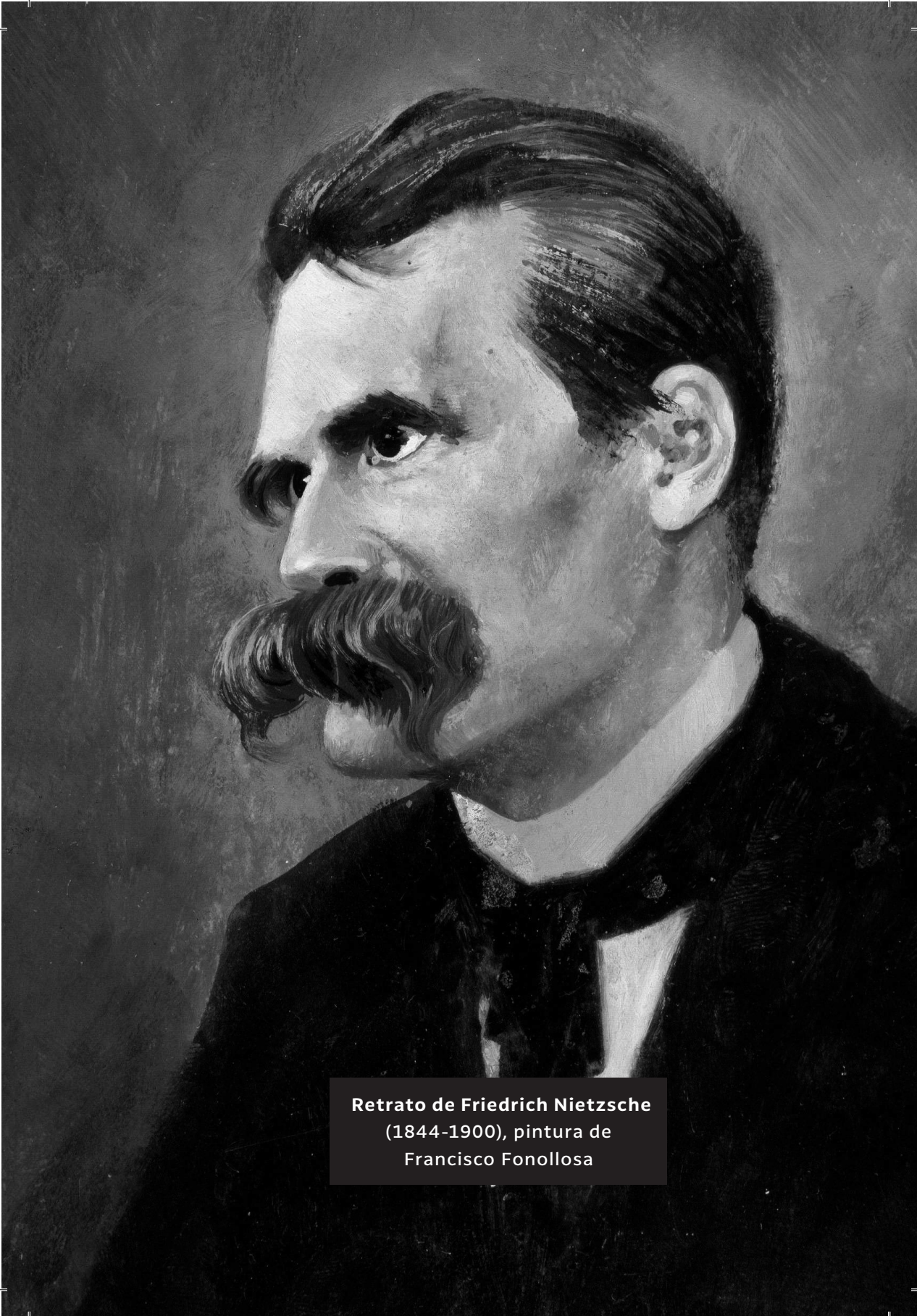
WILL DURANT

A
HISTÓRIA
DA
FILOSOFIA

A origem, formação
e pensamento dos
grandes filósofos

KANT • SCHOPENHAUER
SPENCER • NIETZSCHE
RUSSELL • ENTRE OUTROS

 FARO
EDITORIAL



Retrato de Friedrich Nietzsche
(1844-1900), pintura de
Francisco Fonollosa

COPYRIGHT © FARO EDITORIAL, 2021
COPYRIGHT © 1926, 1927, 1933 BY WILL DURANT
COPYRIGHT RENEWED © 1954, 1955, 1961 BY WILL DURANT
ALL RIGHTS RESERVED.
PUBLISHED BY ARRANGEMENT WITH THE ORIGINAL PUBLISHER,
SIMON & SCHUSTER, INC.

Todos os direitos reservados.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida sob quaisquer meios existentes sem autorização por escrito do editor.

Diretor editorial **PEDRO ALMEIDA**
Coordenação editorial **CARLA SACRATO**
Preparação **TUCA FARIA**
Revisão **BARBARA PARENTE E DANIEL AURÉLIO**
Capa e diagramação **OSMANE GARCIA FILHO**
Imagem de capa **TARKER | BRIDGEMAN IMAGES**
Ilustrações internas **NACI YAVUZ, NATATA | SHUTTERSTOCK**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Durant, Will, 1885-1981
A história da filosofia 2 : a origem, formação
e pensamento dos grandes filósofos / Will Durant ;
tradução de Leonardo Castilhone. — São Paulo :
Faro Editorial, 2021.
320 p.

Bibliografia
ISBN 978-65-86041-49-1
Título original: The story of philosophy

1. Filosofia – História 2. Filósofos – Biografia 3. Kant,
Immanuel, 1724-1804 4. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860
5. Spencer, Herbert, 1820-1903 6. Nietzsche, Friedrich
Wilhelm, 1844-1900 I. Título II. Castilhone, Leonardo

20-3727 CDD 190

Índice para catálogo sistemático:
1. Filosofia – História 190



1ª edição brasileira: 2021
Direitos de edição em língua portuguesa, para o Brasil,
adquiridos por FARO EDITORIAL

Avenida Andrômeda, 885 – Sala 310
Alphaville – Barueri – SP – Brasil
CEP: 06473-000
www.faroeditorial.com.br

2

WILL DURANT

A
HISTÓRIA
DA
FILOSOFIA

A origem, formação
e pensamento dos
grandes filósofos

Tradução
LEONARDO CASTILHONE



PARA MINHA MULHER

*Fortaleça-se, minha companheira... que possa permanecer
Impávida quando eu não mais estiver aqui; que eu possa conhecer
Os fragmentos esparsos da minha canção
Que enfim se tornarão a mais bela melodia em você;
Que eu possa dizer ao meu coração que você entra
Quando eu saio de cena, e muito mais.*

SUMÁRIO

Ao leitor 9

Introdução: Sobre os usos da filosofia 11

CAPÍTULO 1: IMMANUEL KANT E O IDEALISMO ALEMÃO 15

I. Estradas para Kant 15

II. O próprio Kant 23

III. A crítica da razão pura 27

IV. A crítica da razão prática 37

V. Sobre religião e razão 40

VI. Sobre política e paz perpétua 43

VII. Críticas e opinião 48

VIII. Uma nota sobre Hegel 53

CAPÍTULO 2: SCHOPENHAUER 62

I. A época 62

II. O homem 65

III. O mundo como ideia 71

IV. O mundo como vontade 74

V. O mundo como mal 85

VI. A sabedoria da vida 93

VII. A sabedoria da morte 102

VIII. Críticas 106

CAPÍTULO 3: HERBERT SPENCER 113

- I. Comte e Darwin 113
- II. A evolução de Spencer 117
- III. Primeiros princípios 126
- IV. Biologia: a evolução da vida 133
- V. Psicologia: a evolução da mente 136
- VI. Sociologia: a evolução da sociedade 138
- VII. Ética: a evolução da moral 146
- VIII. Críticas 154
- IX. Conclusão 160

CAPÍTULO 4: FRIEDRICH NIETZSCHE 163

- I. A linhagem de Nietzsche 163
- II. Juventude 165
- III. Nietzsche e Wagner 169
- IV. A canção de Zaratustra 175
- V. Moralidade do herói 181
- VI. O super-homem 187
- VII. Decadência 190
- VIII. Aristocracia 194
- IX. Críticas 200
- X. Final 208

**CAPÍTULO 5: FILÓSOFOS EUROPEUS CONTEMPORÂNEOS:
BERGSON, CROCE E BERTRAND RUSSELL 210**

- I. Henri Bergson 210
- II. Benedetto Croce 229
- III. Bertrand Russell 238

**CAPÍTULO 6: FILÓSOFOS AMERICANOS CONTEMPORÂNEOS:
SANTAYANA, JAMES E DEWEY 250**

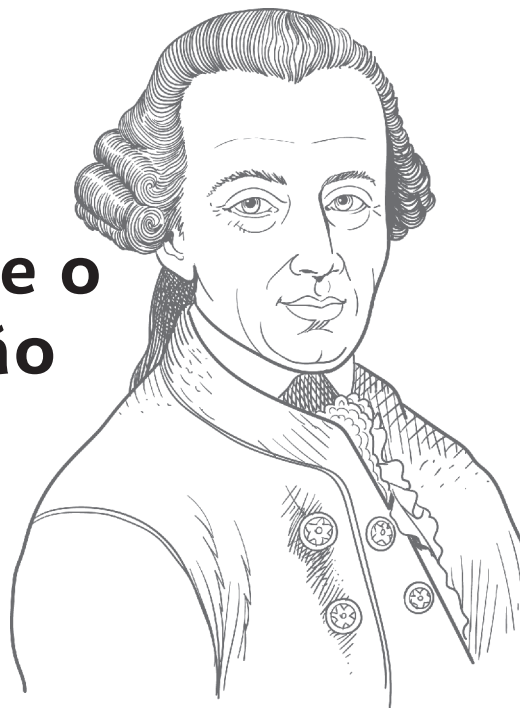
- Introdução 250
- I. George Santayana 252
- II. William James 271
- III. John Dewey 282

Conclusão 293

Glossário 295
Bibliografia 299
Notas 301

CAPÍTULO I

Immanuel Kant e o idealismo alemão



I. ESTRADAS PARA KANT

Nunca um sistema de pensamento dominou tanto uma época como a filosofia de Immanuel Kant dominou o pensamento do século XIX. Depois de quase sessenta anos de um desenvolvimento silencioso e isolado, o fantástico prussiano de Königsberg despertou o mundo de seu “sono dogmático”, em 1781, com a sua famosa *Crítica da Razão Pura*; e daquele ano até a nossa época, a “filosofia crítica” vem guiando o poleiro especulativo da Europa. A filosofia de Schopenhauer ergueu-se a um breve poder na onda romântica que irrompeu em 1848; a teoria da evolução varreu tudo o que havia antes disso, após 1859; e o estimulante iconoclasmo de Nietzsche ganhou o centro do palco filosófico quando o século chegou ao fim. Mas essas foram evoluções secundárias e superficiais; por baixo de tudo fluía a forte e contínua corrente do movimento kantiano, sempre mais ampla e mais profunda; até os nossos dias, seus teoremas essenciais são os axiomas de toda a filosofia madura. Nietzsche menospreza Kant e segue adiante.¹ Schopenhauer chama a *Crítica* de “o mais importante trabalho da literatura alemã”, e considera qualquer homem uma criança até ter compreendido Kant;² Spencer não conseguiu entender Kant, e exatamente por esse motivo ficou, talvez, um pouco aquém de sua plena estatura filosófica. Adaptando a frase de Hegel sobre Espinosa: para ser um filósofo é preciso primeiro ter sido um kantiano.

Desse modo, vamos nos tornar kantianos a partir de agora. Mas parece que isso não pode ser alcançado dessa maneira; pois em filosofia, assim como na política, a distância mais longa entre dois pontos é uma linha reta. Kant é a última pessoa no mundo que devemos ler sobre Kant. Nosso filósofo é semelhante e diferente de Jeová; ele fala através das nuvens, mas sem a iluminação do relâmpago. Desdenha de exemplos e de casos concretos; isso tornaria seu livro muito extenso, segundo ele.³ (Assim abreviado, contém cerca de oitocentas páginas.) Esperava-se que apenas filósofos profissionais o lessem; e esses não precisariam de ilustrações. No entanto, quando Kant deu o manuscrito da *Crítica* ao amigo Herz, um homem muito versado em especulações, este o devolveu lido pela metade, dizendo que temia ficar maluco se prosseguisse. O que devemos fazer com um filósofo desses?

Vamos abordá-lo com cautela e de maneira sinuosa, começando a uma distância segura e respeitosa dele; comecemos a partir de vários pontos na circunferência do assunto, e depois avançaremos tasteando pelo caminho em direção àquele centro sutil, onde a mais difícil de todas as filosofias guarda secretamente seu tesouro.

1. DE VOLTAIRE A KANT

A estrada, aqui, vai da razão teórica desprovida de fé religiosa para a fé religiosa sem razão teórica. Voltaire significa Iluminismo, a *Enciclopédia* e a Era da Razão. O caloroso entusiasmo de Francis Bacon inspirou toda a Europa (exceto Rousseau) com inquestionável confiança no poder da ciência e da lógica para solucionar, por fim, todos os problemas, e ilustrar a “perfectibilidade infinita” do homem. Condorcet, na prisão, escreveu o seu *Esboço de um Quadro Histórico dos Progressos do Espírito Humano* (1793), que exprimia a sublime confiança do século XVIII no conhecimento e na razão e não pedia outra chave para a Utopia que não fosse a educação universal. Até mesmo os sensatos alemães tinham o seu *Aufklärung*, seu racionalista, Christian Wolff, e seu promissor Lessing. E os agitados parisienses da Revolução dramatizavam essa apoteose do intelecto adorando a “Deusa da Razão” — personificada por uma encantadora senhora.

Em Espinosa, essa fé na razão gerou uma magnífica estrutura de geometria e lógica; o universo era um sistema matemático e podia ser descrito *a priori* pela pura dedução, baseando-se em axiomas aceitos. Em Hobbes, o racionalismo de Bacon se transformou em um ateísmo e um materialismo inflexíveis; uma vez mais, nada iria existir a não ser “átomos e o vazio”. De Espinosa a Diderot, os destroços da fé jazem no despertar da razão que avança: um por um, os velhos dogmas desapareceram; a catedral gótica da crença medieval, com seus detalhes encantadores e grotescos, entrou em colapso; o antigo Deus caiu de seu trono junto com os Bourbons, o céu do paraíso tornou-se um mero céu, e o inferno tornou-se uma expressão emocional. Helvetius e Holbach fizeram com que o ateísmo ficasse tão em voga nos salões da França que até o clero o adotou; e La Mettrie foi propagá-lo na Alemanha, sob os auspícios do rei da Prússia. Quando, em 1784, Lessing chocou Jacobi ao se declarar seguidor de Espinosa, aquilo foi um sinal de que a fé atingira o seu nadir e que a Razão triunfara.

David Hume, que tivera um papel tão intenso do ataque iluminista às crenças sobrenaturais, disse que quando a razão vai de encontro ao homem, este vai, em seguida, voltar-se contra ela. A fé e a esperança religiosas, expressas numa centena de milhares de campanários que se erguiam do solo da Europa em toda parte, estavam muito enraizadas nas instituições da sociedade e no coração do homem para permitirem que eles se rendessem logo ao hostil veredicto da razão; era inevitável que essa fé e essa esperança, assim condenadas, levantassem dúvidas quanto à competência do juiz e pedissem um exame racional e religioso. O que era aquele intelecto que visava por meio do silogismo a aniquilação de crenças de milhares de anos e milhões de homens? Era infalível? Ou seria um órgão humano como outro qualquer, com limites específicos quanto a suas funções e seus poderes? Chegava a hora de julgar aquele juiz, examinar aquele impiedoso Tribunal Revolucionário que dispensava com tanta prodigalidade a morte a toda esperança antiga. Era chegada a hora de uma crítica da razão.

2. DE LOCKE A KANT

O caminho para esse exame tinha sido preparado pelas obras de Locke, Berkeley e Hume; e mesmo assim, aparentemente, os resultados deles também eram hostis à religião.

John Locke (1632-1704) chegou a propor que fossem aplicados os testes e métodos indutivos de Francis Bacon; no seu grande *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1689), a razão, pela primeira vez no pensamento moderno, havia se voltado para si mesma, e a filosofia começara a examinar detalhadamente o instrumento em que confiara durante tanto tempo. Esse movimento introspectivo na filosofia evoluiu passo a passo com a ideia de introspecção desenvolvida por Richardson e Rousseau; assim como a cor sentimental e emocional de *Clarissa Harlowe* e *A Nova Heloísa* tinha sua contrapartida na exaltação filosófica do instinto e do sentimento acima do intelecto e da razão.

Como surge o conhecimento? Será que, como supõem alguns leigos, temos ideias inatas, por exemplo, de certo e errado, e Deus — ideias inerentes à mente desde o nascimento, anteriores a qualquer experiência? Teólogos ansiosos, preocupados que a crença da Divindade desaparecesse porque Deus ainda não tinha sido visto em telescópio algum, haviam pensado que a fé e os costumes poderiam ser fortalecidos se suas ideias centrais e básicas fossem mostradas como sendo inatas em toda alma normal. Mas Locke, embora fosse um bom cristão, pronto a defender com o máximo de eloquência “A Racionalidade do Cristianismo”, não aceitou essas suposições; ele anunciou, discretamente, que todo o nosso conhecimento provém da experiência e por meio de nossos sentidos — que “nada existe na mente que não tenha estado, primeiro, em nossos sentidos”. A mente é, ao nascer, uma folha em branco, uma tábula rasa; e a experiência dos sentidos escreve nela de mil maneiras, até que sensação gera memória, e memória gera ideias. Tudo isso parecia levar à surpreendente conclusão de que, já que só as coisas materiais podem afetar os nossos sentidos, só conhecemos matéria e temos que aceitar uma filosofia materialista. Se as sensações são a substância do pensamento, alegavam os apressados, a matéria deve ser a matéria-prima da mente.

De forma nenhuma, disse o bispo George Berkeley (1684-1753); essa análise lockiana do conhecimento, pelo contrário, prova que a matéria não existe, exceto como uma forma da mente. Foi uma ideia brilhante — refutar o materialismo com o simples expediente de mostrar que não temos conhecimento dessa coisa chamada matéria; em toda a Europa, só uma imaginação gaélica poderia ter concebido essa mágica metafísica. Mas vejam como é óbvio, disse o bispo: Locke não nos teria dito que todo o nosso conhecimento é derivado das sensações? Dessa forma, todo o nosso conhecimento de qualquer coisa não passa das sensações que temos dela e das ideias derivadas dessas sensações. Uma “coisa” é meramente um apanhado de percepções — isto é, sensações classificadas e interpretadas. Você protesta que o seu café da manhã é muito mais substancial do que um apanhado de percepções; e que um martelo que lhe ensina carpintaria ao bater no seu polegar tem uma materialidade muitíssimo magnífica. Mas o seu café da manhã é, a princípio, nada mais do que um amontoado de sensações de visão, olfato e tato; e depois, de paladar; e depois, de conforto e calor interno. Do mesmo modo, o martelo é um apanhado de percepções de cor, tamanho, forma, peso, tato etc.; a realidade dele para você não está na materialidade, mas nas sensações que vêm do seu polegar. Se você não tivesse sentidos, o martelo não existiria para você de nenhum jeito; ele poderia atingir seu polegar insensível sem parar e, no entanto, não merecer de você a menor atenção. É apenas um apanhado de sensações, ou um apanhado de memórias; é uma condição da mente. Toda matéria, pelo que sabemos, é uma condição mental; e a única realidade que conhecemos diretamente é a mente. Era o que se tinha a dizer sobre o materialismo.

No entanto, o bispo irlandês não contara com o cético escocês. David Hume (1711-1776), aos vinte e seis anos de idade, chocou toda a cristandade com o seu altamente herético *Tratado da Natureza Humana* — um dos clássicos e uma das maravilhas da filosofia moderna. Só conhecemos a mente, disse Hume, como conhecemos a matéria: pela percepção, embora nesse caso ela seja interna. Nunca percebemos qualquer entidade como a “mente”; apenas percebemos separadamente ideias, memórias, sentimentos etc. A mente não é uma substância, um órgão

que tenha ideias; trata-se apenas de um nome abstrato para a série de ideias; as percepções, memórias e os sentimentos são a mente; não existe uma “alma” observável por trás dos processos de pensamento. O resultado parecia ser que Hume havia destruído a mente com a mesma eficiência com que Berkeley destruía a matéria. Não sobrara nada; e a filosofia se viu em meio às ruínas que ela mesma provocara. Não nos surpreende que um bem-humorado qualquer sugerisse o abandono da controvérsia, dizendo: “*No matter, never mind.*”

Mas Hume não se contentou em destruir a religião ortodoxa ao dissipar o conceito de alma; ele se propunha, também, a destruir a ciência ao acabar com o conceito de lei. Tanto a ciência como a filosofia, desde Bruno e Galileu, vinham dando muito peso à lei natural, à “necessidade” na sequência de efeito sobre a causa; Espinosa erguera sua majestosa metafísica sobre essa orgulhosa concepção. Mas observem, disse Hume, que nunca percebemos causas, ou mesmo leis; percebemos eventos e sequências, e *inferimos* causação e necessidade; uma lei não é um decreto eterno e necessário ao qual os eventos estejam sujeitos, mas meramente um sumário mental de nossa caleidoscópica experiência; não temos garantia de que as sequências até aqui observadas reapareçam inalteradas numa experiência futura. “Lei” é um *costume* observado na sequência dos eventos; mas não há “necessidade” no costume.

Só as fórmulas matemáticas têm necessidade — só elas são inerente e invariavelmente verdadeiras; e isso só porque tais fórmulas são tautológicas — o predicado já está contido no sujeito; “ $3 \times 3 = 9$ ” só é uma eterna e necessária verdade porque “ 3×3 ” e “9” são exatamente a mesma coisa, escrita de maneira diferente; o predicado não acrescenta nada ao sujeito. A ciência, assim, deve limitar-se estritamente à matemática e ao experimento direto; não pode confiar numa dedução, não confirmada, com base em “leis”. “Quando percorremos bibliotecas convencidos desses princípios”, escreve o nosso fantástico cético, “que estragos temos que fazer! Se tomarmos nas mãos qualquer volume de metafísica escolar, por exemplo, perguntemos: ‘Ele contém qualquer raciocínio abstrato relativo à quantidade ou número?’ Não. ‘Contém qualquer raciocínio experimental relativo à questão de fato e de existência?’ Não. Então jogue-o à fogueira, pois nada contém além de sofística e ilusões”.⁴

Imaginem como os ortodoxos arrepiaram-se ao ouvir essas palavras. Aqui, a tradição epistemológica — a investigação da natureza, das fontes e da validade do conhecimento — deixara de ser um apoio à religião; a espada com que o bispo Berkeley matara o dragão do materialismo voltara-se contra a mente imaterial e a alma imortal; e no meio desse turbilhão, a ciência sofrera graves danos. Não à toa Immanuel Kant, ao ler uma tradução alemã das obras de David Hume, em 1775, ficou chocado com os resultados, e foi despertado, como ele mesmo disse, do “sono dogmático” no qual presumira, aquiescente, as partes essenciais da religião e as bases da ciência. A ciência e a fé deveriam render-se aos céticos? O que poderia ser feito para salvá-las?

3. DE ROUSSEAU A KANT

Ao argumento do Iluminismo, de que a razão proporciona o materialismo, Berkeley havia ensaiado a resposta de que matéria não existe. Mas isso levou, em Hume, à resposta de que daquilo se deduzia que a mente não existia. Uma outra resposta era possível — de que a razão não é um teste definitivo. Há algumas conclusões teóricas contra as quais todo o nosso ser se rebela; não temos o direito de presumir que essas exigências de nossa natureza devam ser abafadas pelos ditames de uma lógica que, por fim, não passa de uma construção recente de uma parte frágil e enganosa de nós mesmos. Com que frequência nossos instintos e sentimentos empurram de lado os pequenos silogismos que gostariam que nos comportássemos como figuras geométricas e amássemos com precisão matemática! Às vezes, sem dúvida — e particularmente nas novas complexidades e artificialidades da vida urbana —, a razão é o melhor guia; mas nas grandes crises da vida, e nos grandes problemas de conduta e crença, confiamos mais nos nossos sentimentos do que nos nossos diagramas. Se a razão for contra a religião, tanto pior para a razão!

Na verdade, esse era o argumento de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), que, quase sozinho, na França, combateu o materialismo e o ateísmo do Iluminismo. Que destino para uma natureza delicada e neurótica, ter sido lançado no meio do racionalismo robusto e do

hedonismo quase cruel⁵ dos Enciclopedistas! Rousseau fora um jovem doente, levado à meditação e à introspecção por causa de sua fraqueza física e pela atitude insensível de seus pais e professores; ele escapara das ferroadas da realidade para se meter em um mundo-estufa de sonhos, onde as vitórias que lhe haviam sido negadas na vida e no amor podiam ser conseguidas com a imaginação. Suas *Confissões* revelam um irreconciliado complexo do mais refinado sentimentalismo com um obtuso senso de decência e honra; e, durante todas as páginas, uma convicção imaculada de sua superioridade moral.⁶

Em 1749, a Academia de Dijon ofereceu um prêmio para um ensaio sobre a pergunta: “O progresso das ciências e das artes contribuiu para corromper ou para purificar os costumes?”. O ensaio de Rousseau foi o vencedor do prêmio. A cultura é muito mais um mal do que um bem, alegava ele — com toda a intensidade e sinceridade de quem, ao ver a cultura fora de seu alcance, propunha sua inutilidade. Pensem nas terríveis desordens que a imprensa produzira na Europa. Onde quer que a filosofia desabroche, a saúde moral da nação entra em declínio. “Corria entre os próprios filósofos o ditado de que, desde o aparecimento de homens eruditos, não se achavam homens honestos em parte alguma.” “Arrisco-me a declarar que um estado de reflexão é contrário à natureza; e que um homem pensante” (um “intelectual”, como costumamos dizer hoje em dia) “é um animal depravado”. Seria melhor abandonar o nosso desenvolvimento muito acelerado do intelecto e, em vez disso, ter em vista o treinamento do coração e das afeições. A educação não faz com que o homem seja bom, mas apenas com que ele fique esperto — em geral, para o mal. O instinto e o sentimento são mais confiáveis do que a razão.

Em seu famoso romance *A Nova Heloísa* (1761), Rousseau ilustrou em muitos detalhes a superioridade do sentimento em relação ao intelecto; o sentimentalismo tornou-se moda entre as damas da aristocracia e entre alguns homens; a França foi, durante um século, regada com a literatura e, depois, com lágrimas de verdade; e o grande movimento do intelecto europeu no século XVIII cedeu lugar à literatura emocional romântica de 1789-1848. A corrente trouxe consigo um forte renascimento do sentimento religioso; os êxtases de *Gênio do Cristianismo*, de Chateaubriand (1802), foram apenas um eco da “Profissão de Fé do

Vigário Savoiardo” incluída por Rousseau em seu ensaio sobre a educação, que marcou época — *Emílio* (1762). O argumento de “Profissão” era, em resumo, o seguinte: embora a razão pudesse ser contra a crença em Deus e na imortalidade, o sentimento era indiscutivelmente a favor; por que, nesse ponto, não podíamos confiar nos instintos, em vez de ceder ao desespero de um ceticismo árido?

Ao ler *Emílio*, Kant deixou de fazer seu passeio diário sob as tílias, para terminar logo aquele livro. Foi um acontecimento em sua vida encontrar ali outro homem que tateava para sair da escuridão do ateísmo, e que tinha coragem de afirmar a prioridade do sentimento em relação à razão teórica naqueles casos suprassensoriais. Ali, enfim, estava a segunda metade da resposta à irreligião; agora, finalmente, todos os zombadores e descrentes seriam dispersados. Juntar essas sequências de argumentos, unir as ideias de Berkeley e Hume com os sentimentos de Rousseau, salvar a religião da razão e, ao mesmo tempo, conseguir salvar a ciência do ceticismo — era esta a missão de Immanuel Kant.

Mas quem era Immanuel Kant?

II. O PRÓPRIO KANT

Ele nasceu em Königsberg, Prússia, em 1724. A não ser por um curto período em que deu aulas particulares num vilarejo próximo, esse pacato professor, que gostava tanto de fazer palestras sobre a geografia e a etnologia de terras distantes, nunca saiu de sua cidade natal. Vinha de uma família pobre, que deixara a Escócia cerca de cem anos antes do seu nascimento. Sua mãe era pietista — isto é, pertencia a uma seita religiosa que, como os metodistas da Inglaterra, insistia na plena rigidez e no pleno rigor da prática e da crença religiosas. O nosso filósofo ficava tão imerso em religião, de manhã até a noite, que, por um lado, teve uma reação que o levou a afastar-se da igreja por toda a vida adulta; e, por outro, manteve até o fim a imagem séria do puritano alemão; ao envelhecer, sentiu uma grande vontade de preservar para si e para o mundo pelo menos a essência da fé tão profundamente arraigada nele por sua mãe.

Mas um jovem que crescia na época de Frederico e Voltaire não podia isolar-se da corrente cética da ocasião. Kant foi sobremaneira influenciado até pelos homens que, mais tarde, procurou refutar, e talvez, em maior grau, pelo seu inimigo favorito, Hume; veremos mais adiante o notável fenômeno de um filósofo transcendendo o conservadorismo de sua maturidade e retornando, quase no último trabalho, e com quase setenta anos, a um liberalismo viril que lhe teria acarretado o martírio se sua idade e sua fama não o protegessem. Mesmo em meio ao seu trabalho de restauração religiosa ouvimos, com frequência surpreendente, os tons de outro Kant, que quase poderíamos confundir com Voltaire. Schopenhauer dizia que “não era pouco o mérito de Frederico, o Grande, que sob seu governo Kant pudesse desenvolver-se e ousar publicar a sua *Crítica da Razão Pura*. Dificilmente em qualquer outro governo um professor assalariado” (portanto, na Alemanha, um empregado do governo) “teria ousado algo assim. Kant foi obrigado a prometer ao sucessor imediato do grande rei que não iria escrever mais”.⁷ Foi em reconhecimento a essa liberdade que Kant dedicou a *Crítica* a Zedlitz, o visionário e progressista ministro da Educação de Frederico.

Em 1755, Kant começou seu trabalho como docente privado na Universidade de Königsberg. Durante quinze anos ele foi mantido nesse posto modesto; duas vezes, sua candidatura a um cargo de professor foi recusada. Finalmente, em 1770, ele foi nomeado professor de lógica e metafísica. Após muitos anos de experiência como professor, escreveu um manual de pedagogia, do qual costumava dizer que continha muitos preceitos excelentes, embora jamais tenha aplicado nenhum deles. Mesmo assim, talvez ele fosse um melhor professor do que escritor; e duas gerações de alunos aprenderam a amá-lo. Um de seus princípios práticos era se dedicar mais àqueles alunos que tivessem capacidade mediana; os burros, dizia ele, não podiam ser ajudados, e os gênios dariam um jeito sozinhos.

Ninguém imaginava que ele fosse assombrar o mundo com um novo sistema metafísico; assombrar qualquer pessoa parecia o último crime que aquele tímido e modesto professor cometeria. Ele próprio não tinha quaisquer expectativas nesse sentido; aos quarenta e dois anos de idade, escreveu: “Tenho a felicidade de ser um amante

da metafísica; mas a minha amante me concedeu poucos favores até agora”. Ele falava, na época, do “abismo sem fundo da metafísica”, e da metafísica como “um escuro oceano sem costas ou faróis”, cheio de muitos destroços filosóficos.⁸ Chegava até a atacar os metafísicos, dizendo que eram aqueles que moravam nas altas torres da especulação, “onde há, geralmente, muito vento”.⁹ Kant não previa que a maior de todas as tempestades metafísicas seria aquela provocada por ele mesmo.

Durante aqueles anos pacatos, seus interesses eram mais físicos do que metafísicos. Ele escreveu sobre planetas, terremotos, fogo, vento, éter, vulcões, geografia, etnologia e uma centena de outras coisas desse tipo, que, normalmente, não são confundidas com metafísica. Sua *Teoria do Céu* (1755) propunha algo muito semelhante à hipótese nebular de Laplace, e tentava uma explicação mecânica de todos os movimentos e desenvolvimentos siderais. Todos os planetas, segundo Kant, foram ou serão habitados; e aqueles que estiverem mais distantes do sol, por terem tido o mais longo período de crescimento, provavelmente terão uma espécie mais evoluída de organismos inteligentes do que qualquer outra já produzida em nosso planeta. A sua *Antropologia* (coletânea feita em 1798 de palestras proferidas ao longo de sua vida) sugeria a possibilidade da origem animal do homem. Kant alegava que se o bebê humano, nas eras primitivas em que o homem ainda estava em sua maioria à mercê de animais selvagens, chorasse tão alto ao vir ao mundo como chora hoje, teria sido descoberto e devorado por animais de caça; que com toda a probabilidade, portanto, o homem fora no início muito diferente daquilo em que viera a se tornar com a civilização. E Kant prosseguia, bastante sutil: “Não sabemos como a natureza provocou uma evolução dessas, e quais as causas que a ajudaram. Essa observação nos leva muito longe. Ela nos faz pensar se o atual período da história, por ocasião de uma grande revolução física, não poderá ser seguido de um terceiro, quando um orangotango ou um chimpanzé desenvolverá os órgãos que servem para andar, tocar, falar, chegando à estrutura articulada de um ser humano, com um órgão central para uso da compreensão, e evoluir gradualmente sob o treinamento das instituições sociais”. Seria esse uso do verbo no futuro a maneira

cautelosamente indireta de Kant expor sua teoria de que o homem realmente evoluíra do animal?¹⁰

Assim, vemos o lento crescimento desse pequeno homem, com pouco mais de um metro e meio de altura, modesto, franzino, mas contendo em sua cabeça, ou gerando ali dentro, a revolução de mais longo alcance da moderna filosofia. A vida de Kant, diz um biógrafo, passou-se como o mais regular dos verbos regulares. “Acordar, tomar café, escrever, fazer palestras, jantar, caminhar”, diz Heine, “tudo tinha a sua hora marcada. E quando Immanuel Kant, com o seu casaco cinza, bengala na mão, aparecia na porta de casa e se dirigia à pequena alameda de tílias que ainda é chamada de ‘O Passeio do Filósofo’, os vizinhos sabiam que o relógio marcava três e meia em ponto. Assim ele caminhava de um lado para o outro, durante todas as estações do ano; e quando o tempo estava fechado, ou as nuvens acinzentadas ameaçavam chover, seu velho criado Lampe era visto caminhando com dificuldade e ansioso atrás dele, com um grande guarda-chuva debaixo do braço, como um símbolo de prudência”.

Ele era tão frágil fisicamente que tinha que adotar rigorosas medidas para seguir uma dieta; achava mais seguro fazer isso sem assistência médica; por esse motivo, viveu até os oitenta. Aos setenta, escreveu um ensaio “Sobre o Poder da Mente para Dominar a Doença pela Força de Vontade”. Um de seus princípios favoritos era respirar só pelo nariz, em especial quando ao ar livre; com isso, no outono, no inverno e na primavera, não deixava que ninguém falasse com ele em suas caminhadas diárias; era melhor o silêncio do que um resfriado. Aplicava a filosofia até na maneira de segurar as meias — com fitas que entravam pelo bolso das calças, onde terminavam em molas que ficavam dentro de pequenas caixas.¹¹ Planejava tudo com muita cautela antes de agir; por conseguinte, ficou solteiro a vida toda. Só duas vezes pensou em oferecer a mão a uma dama; mas pensou por tanto tempo que num dos casos a moça se casou com um homem mais corajoso, e no outro, a moça mudou-se de Königsberg antes que o filósofo se decidisse. Talvez ele achasse, como Nietzsche, que o casamento o fosse atrapalhar na busca honesta da verdade; “o homem casado”, costumava dizer Talleyrand, “fará tudo por dinheiro”. E Kant, aos vinte e dois anos de

idade, escreveu com todo o belo entusiasmo da juventude onipotente: “Já decidi qual métrica deverá reger minha vida. Vou iniciar minha carreira, e nada me impedirá de segui-la”.¹²

E assim ele perseverou, na pobreza e na obscuridade, escrevendo e reescrevendo sua *magnum opus* durante quase quinze anos, só a terminando em 1781, quando estava com cinquenta e sete anos. Nunca um homem amadureceu com tamanha lentidão; e também, nunca um livro assustou e perturbou tanto o mundo filosófico.

III. A CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

O que significa esse título? *Crítica* não é exatamente uma desaprovação, mas uma análise crítica; Kant não está atacando a “razão pura”, exceto, no final, para mostrar suas limitações; mais do que isso, ele espera mostrar a sua possibilidade, e exaltá-la acima do conhecimento impuro que vem até nós por meio dos corruptores canais dos sentidos. Porque a razão “pura” deve representar o conhecimento que não vem por meio dos nossos sentidos, mas é independente de toda a experiência sensorial; conhecimento que nos pertence graças à estrutura e à natureza inerente da mente.

Logo de cara, portanto, Kant lança um desafio a Locke e à escola inglesa: nem todo conhecimento é derivado dos sentidos. Hume pensava ter mostrado que não existe alma nem ciência; que nossas mentes são nada mais que nossas ideias em procissão e associação; e nossas certas não passam de probabilidades em perpétuo perigo de violação. Essas falsas conclusões, diz Kant, são o resultado de falsas premissas:

* Uma palavra sobre o que se deve ler. Kant em si é bem pouco inteligível para o iniciante, porque seu pensamento é isolado por uma bizarra e intrincada terminologia (daí a parcimônia na citação direta neste capítulo). Talvez a introdução mais simples seja *Kant*, de Wallace, na série Blackwood Philosophical Classics. Mais pesado e mais avançado é *Immanuel Kant*, de Paulsen. *Immanuel Kant*, de Chamberlain (2 vols.; Nova York, 1914), é interessante, mas errático e digressivo. Uma boa crítica de Kant pode ser encontrada em *O Mundo como Vontade e Representação*, de Schopenhauer; vol. II, pp. 1-159. Mas *caveat emptor* (o risco é do comprador).

presume-se que todo conhecimento vem de sensações “separadas e distintas; naturalmente, elas não podem proporcionar necessidade, ou sequências invariáveis das quais se possa ter certeza para sempre; e, naturalmente, não é preciso ter a expectativa de “ver” a sua alma, ainda que com os olhos do sentido interno. Admitamos que certeza absoluta do conhecimento seja impossível se todo conhecimento vier da sensação, de um mundo externo independente que não nos deve promessa de regularidade de comportamento. Mas e se tivermos conhecimento que seja independente da experiência sensorial, conhecimento cuja verdade é certa para nós, até mesmo antes da experiência — *a priori*? Então, a verdade absoluta, e a ciência absoluta, tornar-se-iam possíveis, não? Será que existe tal conhecimento absoluto? Este é o problema abordado na primeira *Crítica*. “Minha questão é sobre o que podemos esperar conseguir com a razão, quando retirados todos os elementos e toda a assistência da experiência.”¹³ A *Crítica* se torna uma detalhada biologia do pensamento, um exame da origem e da evolução dos conceitos, uma análise da estrutura hereditária da mente. Esse, como acredita Kant, é todo o problema da metafísica. “Neste livro visei, principalmente, à completude; e me arrisco a sustentar que não deve existir um só problema metafísico que não tenha sido resolvido aqui, ou para cuja solução não se tenha, pelo menos, fornecido a chave.”¹⁴ *Exegi monumentum aere perennius!* Com tal egoísmo, a natureza nos incita a criar.

A *Crítica* vai logo ao assunto. “A experiência não é, em absoluto, o único campo ao qual a nossa compreensão pode ficar confinada. A experiência nos diz o que é, mas não que ela deva ser necessariamente o que é, e não de outro modo. Por conseguinte, ela nunca nos dá quaisquer verdades realmente gerais; e nossa razão, que está particularmente ansiosa por essa classe de conhecimento, é provocada por ela, e não satisfeita. As verdades gerais, que ao mesmo tempo trazem o caráter de uma necessidade interior, devem ser independentes da experiência — claras e certas por si mesmas.”¹⁵ Quer dizer, devem ser verdadeiras, não importa o que possa ser a nossa experiência posterior; verdadeiras, mesmo *antes* da experiência; verdadeiras *a priori*. “O ponto até onde podemos avançar independentemente de toda experiência, no conhecimento *a priori*, é mostrado pelo brilhante exemplo da matemática.”¹⁶ O

conhecimento matemático é necessário e certo; não podemos conceber que a experiência futura o viole. Podemos acreditar que o sol irá “nascer” no ocidente amanhã, ou que algum dia, em um imaginável mundo de amianto, o fogo não queimará o graveto; mas não podemos, por nada neste mundo, acreditar que dois vezes dois dará outro resultado que não quatro. Verdades assim são verdadeiras antes da experiência; não dependem da experiência passada, presente ou futura. Portanto, são verdades absolutas e necessárias; é inconcebível que venham a ser falsas algum dia. Mas de onde obtemos esse caráter de absoluto e de necessidades? Não da experiência, porque a experiência não nos oferece nada além de sensações e eventos separados, que podem alterar a sua sequência no futuro.* Essas verdades obtêm seu caráter necessário da estrutura inerente de nossa mente, da maneira natural e inevitável pela qual nossa mente deve funcionar. Porque a mente do homem (e aqui, enfim, está a grande tese de Kant) não é uma cera passiva na qual a experiência e a sensação escrevem sua vontade absoluta, porém, caprichosa; tampouco se trata de um mero nome abstrato para a série ou grupo de estados mentais; é um órgão ativo que molda e coordena sensações em ideias, um órgão que transforma a caótica multiplicidade da experiência na unidade ordenada de pensamento.

Mas como?

1. ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

O esforço para responder a essa pergunta, estudar a inerente estrutura da mente, ou as inatas leis do pensamento, é o que Kant chama de “filosofia transcendental”, porque é um problema que transcende a experiência sensorial. “Chamo de transcendental o conhecimento que se ocupa não tanto de objetos quanto dos nossos conceitos *a priori* de objetos”¹⁷ — dos nossos modos de correlacionar nossa experiência com conhecimento. Existem dois graus ou estágios nesse processo de transformar a

* A esta altura, o “empirismo radical” (James, Dewey etc.) entra na controvérsia e alega, contra Hume e Kant, que a experiência nos dá tanto relações e sequências como sensações e eventos.

matéria-prima da sensação no produto acabado do pensamento. O primeiro estágio é a coordenação das sensações ao aplicar a elas as formas de percepção — espaço e tempo; o segundo estágio é a coordenação das percepções assim desenvolvidas ao aplicar a elas as formas de concepção — as “categorias” de pensamento. Kant, usando a palavra *estética* em seu sentido original e etimológico, significando sensação ou sentimento, chama o estudo do primeiro desses estágios de “Estética Transcendental”; e usando a palavra *lógica* com o significado de ciência das formas de pensamento, chama o estudo do segundo estágio de “Lógica Transcendental”. São palavras terríveis, que irão adquirir significado à medida que a argumentação prossegue; uma vez superada essa montanha, a estrada para Kant ficará razoavelmente mais clara.

Ora, mas a que ele se refere com *sensações e percepções*? — e como é que a mente transforma as primeiras nas segundas? Por si só, uma sensação é meramente a conscientização de um estímulo; temos um sabor na língua, um odor nas narinas, um som nos ouvidos, uma temperatura na pele, um raio de luz na retina, uma pressão nos dedos: é o começo cru da experiência; é aquilo que o bebê tem nos primeiros dias de sua tateante vida mental; ainda não é conhecimento. Mas deixemos que essas várias sensações se agrupem em torno de um objeto no espaço e no tempo — digamos, essa maçã; deixemos que o odor nas narinas, o sabor na língua, a luz na retina, a pressão reveladora da forma contra os dedos e a mão unam-se em torno dessa “coisa”: e agora existe uma conscientização não tanto de um estímulo, mas de um objeto específico; existe uma percepção. A sensação transformou-se em conhecimento.

Mas, novamente, essa passagem, esse agrupamento, foi automático? As próprias sensações, espontânea e naturalmente, agruparam-se e se colocaram numa ordem, e, assim, tornaram-se uma percepção? Sim, diziam Locke e Hume; de maneira nenhuma, diz Kant.

Porque essas várias sensações chegam até nós por vários canais de sentido, por mil “nervos aferentes” que passam da pele, do olho, do ouvido e da língua para o cérebro; que miscelânea de mensageiros devem ser eles ao se apinharem nas câmaras da mente, demandando atenção! Não à toa Platão falou da “ralé dos sentidos”. E deixados à própria

sorte, eles continuam uma ralé, um caótico “multifacetado”, lamentavelmente impotentes, esperando ordens para se traduzirem em significado, propósito e poder. Com a mesma rapidez, as mensagens chegadas a um general de mil setores da frente de batalha poderiam entrelaçar-se, sem auxílio algum, para se transformarem em compreensão e comando. Não; há um legislador para essa multidão, uma força diretora e coordenadora que não apenas recebe, mas recolhe esses átomos de sensação e os transforma em sentido.

Observe, antes de tudo, que nem todas as mensagens são aceitas. Uma miríade de forças atua sobre o seu corpo neste momento; uma tempestade de estímulos se abate sobre as extremidades nervosas, que, como se fossem uma ameba, você estende para experimentar o mundo externo: mas nem todos que o procuram são atendidos; são escolhidas apenas aquelas sensações que podem ser transformadas em percepções adequadas ao seu propósito presente, ou que tragam aquelas imperiosas mensagens de perigo que são sempre relevantes. O relógio está tiquetaqueando, e você não o escuta; mas esse mesmo tiquetaquear, não mais alto do que antes, será logo ouvido se o seu propósito assim o desejar. A mãe adormecida ao lado do berço de seu bebê está surda para as turbulências da vida à sua volta; mas é só o pequenino dar uma simples mexida, e a mãe sai tateando de volta à sua atenção desperta, como um mergulhador que sobe apressado para a superfície do mar. Se o propósito for a soma, o estímulo “dois e três” traz a resposta, “cinco”; se o propósito for a multiplicação, o mesmo estímulo, as mesmas sensações auditivas, “dois e três”, trazem a resposta, “seis”. A associação de sensações ou ideias não ocorre simplesmente por contiguidade de espaço ou tempo, nem por similaridade, nem por quão recente, frequente ou intensa é a experiência; ela é, acima de tudo, determinada pelo propósito da mente. As sensações e os pensamentos são serventes; aguardam nosso chamado, não vêm a menos que precisemos deles. Existe um agente de seleção e direção que os utiliza e é o mestre deles. Além das sensações e das ideias existe a *mente*.

Esse agente de seleção e coordenação, segundo Kant, usa, antes de tudo, dois métodos simples para a classificação do material que lhe é apresentado: o sentido de espaço e o sentido de tempo. Assim como o

general organiza as mensagens trazidas até ele de acordo com o lugar para onde se destinam e o momento em que foram escritas, e, assim, encontra uma ordem e um sistema para todas elas, a mente também distribui suas sensações no espaço e no tempo, atribui essas mesmas sensações a este ou àquele objeto, a este momento presente ou àquele no passado. Espaço e tempo não são coisas percebidas, mas modos de percepção, maneiras de dar sentido à sensação; espaço e tempo são órgãos de percepção.

Eles são *a priori*, porque toda experiência ordenada os envolve e pressupõe. Sem eles, sensações jamais poderiam evoluir para percepções. São *a priori* porque é inconcebível que venhamos a ter qualquer experiência futura que não os envolverá também. E por serem *a priori*, suas leis, que são as leis da matemática, são *a priori*, absolutas e necessárias, para sempre. Não é meramente provável, é certo que nunca encontraremos uma linha reta que não seja a distância mais curta entre dois pontos. A matemática, pelo menos, está salva do dissolvente ceticismo de David Hume.

Poderão todas as ciências estar igualmente a salvo? Sim, se a lei da causalidade — segundo a qual uma determinada causa deve *sempre* ser seguida de um determinado efeito —, seu princípio básico, puder ser demonstrada, como acontece com o espaço e o tempo, tão inerente a todos os processos de compreensão que não se possa conceber nenhuma experiência futura que a viole ou fuja dela. Será também a causalidade, *a priori*, um pré-requisito indispensável e condição de todo pensamento?

2. ANALÍTICA TRANSCENDENTAL

Assim, passamos do vasto campo da sensação e da percepção para a escura e estreita câmara do pensamento; da “estética transcendental” para a “lógica transcendental”. Primeiro, daremos nomes e vamos analisar os elementos em nosso pensamento que são mais propriamente dados pela mente à percepção do que por esta à mente; aquelas alavancas que elevam o conhecimento “conceitual” de relações, seqüências e leis; aqueles instrumentos da mente que refinam a experiência transformando-a em ciência. Assim como as percepções organizavam as

sensações em torno de objetos no espaço e no tempo, a concepção organiza percepções (objetos e eventos) em torno das ideias de causa, unidade, relação recíproca, necessidade, contingência etc.; estas e outras “categorias” são a estrutura na qual as percepções são recebidas, e pela qual são classificadas e moldadas nos conceitos ordenados do pensamento. São elas a própria essência e o caráter da mente; mente é a coordenação da experiência.

Aquí, mais uma vez, observe a atividade dessa mente, que era, para Locke e Hume, mera “cera passiva” sob os golpes da experiência sensorial. Imagine um sistema de pensamento como o de Aristóteles; seria concebível que essa ordenação quase cósmica de dados devesse ter sido obtida pela espontaneidade automática, anarquista, dos próprios dados? Veja esse magnífico catálogo em fichários na biblioteca, inteligentemente ordenado na sequência para propósitos humanos. Em seguida, imagine todos esses fichários jogados no chão, todas essas fichas espalhadas a esmo numa desordem turbulenta. Consegue agora conceber essas fichas espalhadas levantando-se, *à la* barão de Münchhausen, passando tranquilamente aos seus lugares alfabéticos e por assunto nas caixas adequadas, e cada caixa ao seu lugar na prateleira, até que tudo volte a ser ordem, sentido e propósito? Que história fantasiosa esses céticos nos trazem!

Sensação é estímulo desorganizado, percepção é sensação organizada, concepção é percepção organizada, ciência é conhecimento organizado, sabedoria é vida organizada: cada qual é um grau maior de ordem, sequência e unidade. De onde vêm essa ordem, essa sequência, essa unidade? Não das próprias coisas, pois nós só as conhecemos pelas sensações que chegam por meio de mil canais ao mesmo tempo em turbas desordenadas; é o nosso propósito que dá ordem, sequência e unidade a essa impertinente anarquia; somos nós mesmos, nossa personalidade, nossa mente, que levamos luz a esses mares. Locke estava enganado quando disse: “Nada existe no intelecto exceto o que primeiro existiu nos sentidos”; Leibniz estava certo quando acrescentou: “nada, exceto o próprio intelecto”. “As percepções sem concepções”, diz Kant, “são cegas”. Se as percepções se organizassem automaticamente em pensamento ordenado, se a mente não fosse um esforço

ativo extraindo a ordem do caos, como poderia a mesma experiência deixar um homem medíocre, e numa alma mais ativa e incansável ser alçada à luz da sabedoria e à bela lógica da verdade?

O mundo, então, tem ordem, não por si mesmo, mas porque o pensamento que conhece o mundo é, ele próprio, uma ordem, o primeiro estágio na classificação da experiência que, no fim das contas, é ciência e filosofia. As leis do pensamento são, também, as leis das coisas, porque as coisas são conhecidas por nós apenas por meio desse pensamento que deve obedecer a essas leis, já que ele e elas são a mesma coisa; com efeito, como iria dizer Hegel, as leis da lógica e as leis da natureza são a mesma coisa, e a lógica e a metafísica se fundem. Os princípios generalizados da ciência são necessários porque constituem, em última instância, leis do pensamento envolvidas e pressupostas em toda experiência, passada, presente e futura. A ciência é absoluta, e a verdade é eterna.

3. DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

Entretanto, essa certeza, essa incondicionalidade, das mais altas generalizações da lógica e da ciência, é, paradoxalmente, limitada e relativa: limitada estritamente ao campo da experiência real, e relativa estritamente ao nosso modo humano de experiência. Porque se a nossa análise estiver correta, o mundo tal como o conhecemos é um constructo, um produto acabado, quase — pode-se dizer — um artigo manufaturado, para o qual contribuí tanto a mente por suas formas modeladoras quanto a coisa com seus estímulos. (Assim percebemos que o tampo da mesa é circular, enquanto nossa sensação é de uma elipse.) O objeto, tal como se parece a nós, é um fenômeno, uma aparência, talvez muito diferente do objeto externo antes de chegar ao alcance de nossos sentidos; o que era aquele objeto original nunca poderemos saber; a “coisa-em-si-mesma” pode ser um objeto do pensamento ou de inferência (um “númeno”), mas não pode ser experimentada — porque, ao ser experimentada, seria alterada pela passagem através do sentido e do pensamento. “Continua inteiramente desconhecido, para nós, o que os objetos podem ser por si sós e fora da receptividade de nossos

sentidos. Nada conhecemos exceto a nossa maneira de percebê-los; maneira essa que é peculiar a nós, e não necessariamente partilhada por todos, embora o seja, sem dúvida, por todo ser humano.”¹⁸ A lua que conhecemos é meramente um apanhado de sensações (como Hume percebeu), unificado (como Hume não percebeu) pela nossa estrutura mental nativa por meio da elaboração de sensações para torná-las percepções, e destas para torná-las concepções ou ideias; como resultado, a lua é, *para nós*, apenas nossas ideias.*

Não que Kant chegue a duvidar da existência da “matéria” e do mundo externo; mas ele acrescenta que não sabemos ao certo sobre eles, exceto que existem. Nosso conhecimento detalhado é sobre a aparência deles, seus fenômenos, sobre as sensações que temos deles. Idealismo não significa, como pensa o homem da rua, que nada existe fora do sujeito que percebe; mas que boa parte de todo objeto é criada pelas formas de percepção e compreensão: conhecemos o objeto tal como transformado em ideia; o que ele é antes de ser assim transformado não temos como saber. A ciência, afinal, é ingênua; ela supõe que esteja lidando com coisas em si mesmas, em sua plena realidade externa e incorrupta; a filosofia é um pouco mais sofisticada e percebe que toda a matéria-prima da ciência consiste de sensações, percepções e concepções, e não de coisas. “O maior mérito de Kant”, diz Schopenhauer, “é distinguir o fenômeno da coisa em si”.¹⁹

Segue-se que qualquer tentativa, pela ciência ou pela religião, de dizer o que é a realidade última, deve acabar caindo na mera hipótese; “a compreensão nunca poderá ultrapassar os limites da sensibilidade”.²⁰ Essa ciência transcendental se perde em “antinomias”, e essa teologia transcendental se perde em “paralogismos”. É a função cruel da “dialética transcendental” examinar a validade dessas tentativas da razão de fugir do restritivo círculo da sensação e da aparência para o mundo incognoscível das coisas “em si mesmas”.

* Por isso, John Stuart Mill, com toda a sua tendência inglesa para o realismo, foi levado finalmente a definir a matéria como meramente “uma permanente possibilidade de sensações”.

Antinomias são os dilemas insolúveis nascidos de uma ciência que tenta exceder a experiência. Assim, por exemplo, quando o conhecimento tenta decidir se o mundo é finito ou infinito no espaço, o pensamento se rebela contra as duas suposições: além de qualquer limite, somos levados a conceber algo mais além, indefinidamente; contudo, a própria infinidade é inconcebível. Mais uma vez: o mundo teve um começo no tempo? Não podemos conceber a eternidade; mas também não podemos conceber qualquer ponto no passado sem sentir, de imediato, que antes disso havia algo. Ou será que essa cadeia de causas que a ciência estuda teve um começo, uma Primeira Causa? Sim, porque uma cadeia interminável é inconcebível; não, porque uma primeira causa não causada também é inconcebível. Será que existe alguma saída desses impasses do pensamento? Existe, diz Kant, se lembrarmos que espaço, tempo e causa são modos de percepção e concepção, que devem entrar em toda a nossa experiência, já que são a teia e a estrutura da experiência; esses dilemas surgem de se supor que espaço, tempo e causa são coisas externas, independentes da percepção. Nunca teremos nenhuma experiência que não interpretemos em termos de espaço, tempo e causa; mas nunca teremos nenhuma filosofia se nos esquecermos de que eles não são coisas, mas modos de interpretação e compreensão.

O mesmo acontece com os paralogismos da teologia “racional” — que tenta provar, por uma razão teórica, que a alma é uma substância incorruptível, que a vontade é livre e está acima da lei de causa e efeito, e que existe um “ser necessário”, Deus, como a pressuposição de toda a realidade. A dialética transcendental deve lembrar à teologia que substância, causa e necessidade são categorias finitas, modos de organização e classificação que a mente aplica à experiência sensorial, e seguramente válidas apenas para os fenômenos que aparecem a tais experiências; não podemos aplicar essas concepções ao mundo numenal (ou meramente inferido e conjectural). A religião não pode ser provada pela razão teórica.

Assim termina a primeira *Crítica*. Podemos bem imaginar David Hume, um escocês mais fantástico que o próprio Kant, vendo os resultados

com um sorriso irônico. Ali estava um tremendo livro, com oitocentas páginas; insuportavelmente abarrotado de uma terminologia pesada; propondo solucionar todos os problemas da metafísica e, eventualmente, salvar o absolutismo da ciência e a verdade essencial da religião. O que o livro realmente fizera? Ele destruíra o mundo ingênuo da ciência, e o limitara, se não em grau, com certeza em alcance — limitando-o também a um mundo confessadamente de mera superfície e aparência, além do qual ele só podia resultar em ridículas “antinomias”; assim, a ciência estava “salva”! Os trechos mais eloquentes e incisivos do livro afirmavam que os objetos da fé — uma alma livre e imortal, um criador benevolente — nunca poderiam ser provados pela razão; assim, a religião estava “salva”! Não é à toa que os padres da Alemanha protestavam alucinados contra essa salvação e se vingavam chamando seus cachorros de Immanuel Kant.²¹

Também não é à toa que Heine comparava o pequeno professor de Königsberg ao terrível Robespierre; este havia apenas matado um rei e alguns milhares de franceses — o que um alemão poderia perdoar; mas Kant, disse Heine, matara Deus, comprometera os mais caros argumentos da teologia. “Que nítido contraste entre a vida exterior desse homem e seus destrutivos pensamentos que abalavam o mundo! Se tivessem os cidadãos de Königsberg desconfiado do pleno significado desses pensamentos, teriam sentido um assombro mais profundo na presença desse homem do que na de um carrasco, que apenas mata seres humanos. Mas o bom povo via nele nada mais que um professor de filosofia; e quando na hora marcada ele passava caminhando, acenavam com a cabeça uma saudação amigável e acertavam seus relógios.”²²

Isso seria uma caricatura ou uma revelação?

IV. A CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

Se a religião não pode ser fundamentada na ciência e na teologia, em que então o será? Na moral. A base na teologia é demasiado insegura; seria melhor abandoná-la, até destruí-la; a fé deve ser colocada longe do alcance ou dos domínios da razão. Mas dessa forma a base moral da

religião deve ser absoluta, não derivada de duvidosas experiências sensoriais ou inferências precárias; não corrompida pela mistura da razão falível; deve ser derivada do eu interior, pela percepção direta e pela intuição. Temos que encontrar uma ética universal e necessária; princípios *a priori* de moral, tão absolutos e certos quanto a matemática. Temos que mostrar que a “razão pura pode ser prática; ou seja, pode, por si só, determinar a vontade, independentemente de qualquer coisa empírica”,²³ que o senso moral é inato, e não derivado da experiência. O imperativo moral de que precisamos como a base da religião deve ser um imperativo absoluto, categórico.

Ora, a mais impressionante realidade em toda a nossa experiência é, exatamente, o nosso senso moral, nosso sentimento inexorável, diante da tentação, de que isto ou aquilo está errado. Podemos ceder; mas, apesar de tudo, o sentimento está lá. *Le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises*;²⁴ mas sabemos que se trata de *sottises*, e tornamos a decidir não cometê-las. O que é isso que traz a mordida do remorso e a nova decisão? É o imperativo categórico que existe em nós, o incondicional comando de nossa consciência, para “agir como se a máxima de nossa ação fosse tornar-se, por vontade nossa, uma lei universal da natureza”.²⁵ Sabemos, não pelo raciocínio, mas por sentimentos vívidos e imediatos, que precisamos evitar comportamentos que, se adotados por todos os homens, tornariam impossível a vida social. Desejo fugir a uma dificuldade usando uma mentira? Mas “embora eu possa desejar a mentira, não posso, de forma alguma, desejar que mentir seja uma lei universal. Porque com uma lei dessas não haveria promessas de nenhum tipo”.²⁶ Daí, então, é que vem a sensação dentro de mim de que não devo mentir, ainda que seja para tirar vantagem. A prudência é hipotética; seu lema é: Honestidade quando esta for a melhor política; mas a lei moral em nossos corações é incondicional e absoluta.

E uma boa ação é boa não porque traz bons resultados, ou porque é sábia, mas porque é feita obedecendo esse senso íntimo de dever, essa lei moral que não vem de nossa experiência pessoal, mas legisla imperiosamente e *a priori* para todos os nossos comportamentos, passados, presentes e futuros. A única coisa incondicionalmente boa deste mundo é uma boa vontade — a vontade de seguir a lei moral, não

importando que isso resulte em vantagem ou desvantagem para nós. Tanto faz a sua felicidade; cumpra o seu dever. “Moralidade não é propriamente a doutrina de como podemos nos fazer felizes, mas de como podemos nos tornar dignos da felicidade.”²⁷ Vamos buscar a felicidade nos outros; mas para nós, a perfeição — quer ela nos traga felicidade, quer nos traga dor.²⁸ Para conseguir a perfeição em você mesmo e felicidade nos outros, “aja de modo a tratar a humanidade, quer na sua própria pessoa, quer na pessoa de outrem, sempre como um fim, nunca apenas como um meio”²⁹ — isso também, como sentimos diretamente, faz parte do imperativo categórico. Vivamos de acordo com este princípio, assim logo criaremos uma comunidade ideal de seres racionais; para isso, precisamos apenas agir como se já pertencêssemos a ela; devemos aplicar a lei perfeita no estado imperfeito. É uma ética rígida, você pode dizer — esta colocação do dever acima da beleza, da moralidade acima da felicidade; mas só assim podemos deixar de ser animais e começar a ser deuses.

Observe que, enquanto isso, essa ordem absoluta ao dever prova, no fim das contas, a liberdade de nossa vontade; como teríamos concebido uma noção de dever como essas, se não tivéssemos nos sentido livres? Não podemos provar essa liberdade pela razão teórica; nós a provamos ao senti-la diretamente na crise da escolha moral. Sentimos essa liberdade como a própria essência de nosso eu interior, do “puro Ego”; sentimos dentro de nós a espontânea atividade de uma mente moldando a experiência e escolhendo metas. Nossas ações, tão logo as iniciemos, parecem seguir leis fixas e invariáveis, mas só porque percebemos seu resultado por meio do sentido, que reveste tudo que transmite com a roupa daquela lei causal feita por nossa própria mente. Não obstante, estamos além e acima das leis que fazemos a fim de compreendermos o mundo de nossa experiência; cada um de nós é um centro de força iniciativa e poder criativo. De uma maneira que sentimos, mas não podemos provar, cada um de nós é livre.

E, mais uma vez, embora não possamos provar, sentimos que somos imortais. Percebemos que a vida não é como esses dramas tão adorados pelas pessoas — nos quais todo vilão é punido e todo ato de virtude tem a sua recompensa; aprendemos de novo que, aqui, a

sabedoria da serpente se sai melhor do que a delicadeza da pomba, e que qualquer ladrão poderá triunfar se roubar o suficiente. Se simplesmente a utilidade e a conveniência mundanas fossem a justificativa da virtude, não seria sensato ser demasiado bom. Todavia, mesmo sabendo de todas essas coisas, tendo isso jogado nas nossas faces com uma brutal repetição, continuamos sentindo esse mandamento da retidão, *sabemos que devemos* fazer o bem desaconselhável. Como esse senso do correto poderia sobreviver se não sentíssemos no fundo do coração que esta vida é apenas uma parte da vida, que este sonho terreno é apenas um prelúdio embrional para um novo nascimento, um novo despertar; se não tivéssemos a vaga ideia de que naquela vida posterior e mais longa o equilíbrio será corrigido, e que não haverá um só copo d'água dado com generosidade que não retorne multiplicado por cem?

Por fim, e seguindo o mesmo raciocínio, existe um Deus. Se o senso do dever envolve e justifica a crença em recompensas futuras, “o postulado da imortalidade (...) deve levar à suposição da existência de uma causa adequada a esse efeito; em outras palavras, deve postular a existência de Deus”.³⁰ Isso, frisamos, não é uma prova “racional”; o senso moral, que tem a ver com o mundo de nossas ações, deve ter prioridade sobre a lógica teórica que só foi criada para lidar com fenômenos sensoriais. A nossa razão nos deixa livres para acreditar que por trás da coisa-em-si-mesma existe um Deus justo; nosso senso moral nos ordena que acreditemos nisso. Rousseau tinha razão: acima da lógica da cabeça está o sentimento no coração. Pascal tinha razão: o coração tem razões próprias, que a cabeça jamais poderá compreender.

V. SOBRE RELIGIÃO E RAZÃO

Isso parece trivial, tímido, conservador? Mas não era assim; pelo contrário, essa intrépida negação da teologia “racional”, essa franca redução da religião para fé e esperança morais, incitou protestos por parte de todos os ortodoxos da Alemanha. Enfrentar esse “poder de quarenta párocos” (como Byron o teria chamado) exigia mais coragem do que normalmente se associaria ao nome de Kant.

Que ele era bem valente ficou bastante claro quando publicou, aos sessenta e seis anos, sua *Crítica da Faculdade de Julgar*, e, aos sessenta e nove, a sua *A Religião nos Limites da Simples Razão*. No primeiro desses livros, Kant volta à discussão daquele argumento da concepção da existência de Deus que, na primeira *Crítica*, ele rejeitara por considerá-lo prova insuficiente. Ele começa correlacionando planejamento e beleza; o belo, segundo ele, é qualquer coisa que revele simetria e unidade de estrutura, como se tivesse sido planejada pela inteligência. Ele observa de passagem (e Schopenhauer bebeu bastante dessa fonte para sua teoria da arte) que a contemplação do desenho simétrico sempre nos dá um prazer desinteressado; e que “um interesse na beleza da natureza em si mesma é sempre um sinal de bondade”.³¹ Muitos objetos na natureza exibem essa beleza, essa simetria e unidade, a ponto de quase nos levarem à ideia de um projeto sobrenatural. Mas, por outro lado, diz Kant, também existem na natureza vários casos de desperdício e caos, de repetição e multiplicação inúteis; a natureza preserva a vida, mas à custa de quanto sofrimento e morte! A aparência de um projeto externo, portanto, não é uma prova conclusiva da Providência. Os teólogos que usam tanto essa teoria deveriam abandoná-la, e os cientistas que o abandonaram deveriam usá-la; é uma pista magnífica, e conduz a centenas de revelações. Pois não há dúvida de que existe um projeto; mas é um projeto interno, o projeto das partes pelo todo; e se a ciência for interpretar as partes de um organismo em termos de seu significado para o todo, terá um admirável equilíbrio para aquele outro princípio heurístico — a concepção mecânica da vida —, que também é útil para a descoberta, mas que, sozinho, jamais poderá explicar sequer o crescimento de uma folha de grama.

O ensaio sobre religião é uma produção espantosa para um homem de sessenta e nove anos; talvez seja o mais audacioso de todos os livros de Kant. Como a religião deve ser baseada não na lógica da razão teórica, mas na razão prática do senso moral, segue-se que qualquer Bíblia ou revelação deve ser julgada pelo seu valor para a moralidade, não podendo ser ela própria o juiz de um código moral. Igrejas e dogmas só têm valor até o ponto em que auxiliam o desenvolvimento moral da raça. Quando meros credos ou cerimônias usurpam a prioridade em relação à excelência moral como um teste da religião, a religião desapareceu. A

verdadeira igreja é uma comunidade de pessoas que, por mais espalhadas e divididas, estão reunidas pela devoção à lei moral comum. Foi para criar essa comunidade que Cristo viveu e morreu; foi essa igreja verdadeira que ele sustentou para contrastar com o eclesiasticismo dos fariseus. Mas outro eclesiasticismo quase suplantou essa nobre concepção. “Cristo trouxe o reino de Deus para mais perto da Terra; mas foi mal interpretado, e no lugar do reino de Deus estabeleceu-se entre nós o reino dos padres.”³² Credo e ritual novamente substituíam a boa vida; e, em vez de os homens ficarem unidos pela religião, estão divididos em mil seitas; e todo tipo de “absurdo piedoso” é inculcado como “uma espécie de serviço de bajulação celestial, por meio do qual se pode obter, pela lição, o favor do soberano do céu”.³³ De novo, milagres não podem servir de prova para uma religião, porque nunca podemos confiar inteiramente no testemunho que os apoia; e a oração é inútil se visar à suspensão das leis naturais que vigoram para toda a experiência. Por fim, o nadir da perversão é atingido quando a Igreja se torna um instrumento nas mãos de um governo reacionário; quando o clero, cuja função é consolar e guiar uma atormentada humanidade com fé, esperança e caridade religiosas, é transformado em instrumento de obscurantismo teológico e opressão política.

A audácia dessas conclusões está no fato de que foi exatamente isso o que aconteceu na Prússia. Frederico, o Grande, morrera em 1786 e fora sucedido por Frederico Guilherme II, para quem as políticas liberais de seu antecessor tinham traços antipatrióticos do Iluminismo francês. Zedlitz, que fora ministro da Educação no reino de Frederico, foi exonerado, e seu lugar dado a um pietista, Wöllner. Wöllner tinha sido descrito por Frederico como “um padre traiçoeiro e intrigante”, que dividia seu tempo entre a alquimia e os mistérios rosacrucianistas, e ascendeu ao poder ao oferecer-se como um “indigno instrumento” para a política do novo monarca de restaurar a fé ortodoxa compulsoriamente.³⁴ Em 1788, Wöllner expediu um decreto que proibia qualquer ensinamento, na escola ou na universidade, que se desviasse da forma ortodoxa do protestantismo luterano; criou uma rigorosa censura para todas as formas de publicações e ordenou a demissão de todo professor suspeito de qualquer heresia. Kant, de início, não foi incomodado,

porque era um homem velho, e — como disse um conselheiro real — só umas poucas pessoas o liam, e estas não o compreendiam. Mas o ensaio sobre religião era inteligível, e embora parecesse sincero quanto ao fervor religioso, revelava traços muito fortes de Voltaire para passar pela nova censura. A *Berliner Monatsschrift*, que planejava publicar o ensaio, recebeu ordens para não o fazer.

Kant, que agia agora com um vigor e uma coragem dificilmente críveis em um homem de quase setenta anos, enviou o ensaio a alguns amigos em Jena, e, por meio deles, conseguiu publicá-lo pela imprensa da universidade local. Jena ficava fora da Prússia, sob a jurisdição do mesmo liberal duque de Weimar, que na época protegia Goethe. O resultado foi que, em 1794, Kant recebeu uma eloquente ordem do gabinete real prussiano, que dizia o seguinte: “Nosso altíssimo ficou muitíssimo contrariado ao observar que fazeis mau uso de vossa filosofia para solapar e destruir muitas das mais importantes e fundamentais doutrinas das Sagradas Escrituras e do cristianismo. Ordenamos uma imediata explicação correta e esperamos que, no futuro, não mais provoquais uma ofensa dessas, mas que, pelo contrário, de acordo com o vosso dever, empregueis vossos talentos e autoridade a fim de que o nosso propósito paternal possa ser alcançado cada vez mais. Se continuardes a vos opor a esta ordem, podereis esperar consequências desagradáveis”.³⁵ Kant respondeu que todo homem erudito deveria ter o direito de dar pareceres independentes sobre questões religiosas e tornar conhecidas suas opiniões; mas que durante o reinado do atual rei ele iria manter silêncio. Alguns biógrafos, que podem ser muito corajosos por procuração, têm-no condenado por essa concessão; mas é bom lembrar que Kant estava com setenta anos, com a saúde frágil, e não se encontrava em condições para travar uma batalha; e que já tinha dado a sua mensagem ao mundo.

VI. SOBRE POLÍTICA E PAZ PERPÉTUA

O governo prussiano poderia ter perdoado a teologia de Kant se ele também não fosse culpado de heresias políticas. Três anos depois da

ascensão de Frederico Guilherme II, a Revolução Francesa fez tremer todos os tronos da Europa. Numa época em que a maioria dos professores das universidades prussianas correu para apoiar a monarquia legítima, Kant, um jovem de sessenta e cinco anos de idade, saudou a Revolução com alegria; e com lágrimas nos olhos, comentou com os amigos: “Agora posso dizer como Simeão: ‘Senhor, deixa que teu servo parta em paz; porque meus olhos viram a Tua salvação’”.³⁶

Kant publicara, em 1784, uma breve exposição de sua teoria política, sob o título “O Princípio Natural da Ordem Política Considerado Conexo com a Ideia de uma História Cosmopolita Universal”. Ele começa reconhecendo, na luta de cada um contra todos que tanto chocara Hobbes, o método usado pela natureza para desenvolver as capacidades ocultas da vida; a luta é o indispensável acompanhamento do progresso. Se os homens fossem inteiramente sociais, o homem estagnaria; uma certa liga de individualismo e competição é necessária para fazer com que a espécie humana sobreviva e evolua. “Sem qualidades de um tipo antissocial (...) os homens poderiam ter levado uma vida arcadiana de pasto em completa harmonia, contentamento e amor mútuo; mas nesse caso, todos os seus talentos teriam ficado para sempre ocultos em seu germe.” (Kant, portanto, não tinha nada do seguidor submisso de Rousseau.) “Demos graças, pois, à natureza por essa insociabilidade, por esse ciúme e essa vaidade invejosos, por esse insatisfeito desejo de posse e poder. (...) O homem deseja a concórdia; mas a natureza é quem sabe mais o que é bom para a sua espécie; e ela deseja a discórdia, a fim de que o homem possa ser impelido a um novo emprego de seus poderes e a um maior desenvolvimento de suas capacidades naturais.”

A luta pela existência, então, não é de todo um mal. Mesmo assim, os homens logo notam que ela deve ficar restrita a certos limites e regulada por normas, costumes e leis; daí a origem e a evolução da sociedade civil. Mas agora “a mesma insociabilidade que forçou os homens a formar uma sociedade volta a se tornar a causa da atitude de cada comunidade, de descontrolada liberdade em suas relações externas — isto é, como um Estado em relação a outros Estados; e conseqüentemente, qualquer Estado deve esperar de qualquer outro o mesmo tipo de

males que antes oprimiam os indivíduos e os levaram a fazer uma união civil regulamentada por lei”.³⁷ Está na hora de as nações, tal como os homens, emergirem do estado selvagem da natureza e fazerem um acordo para manter a paz. Todo o significado e movimento da história é no sentido de uma restrição cada vez maior à beligerância e à violência, a contínua ampliação da área de paz. “A história da raça humana, vista como um todo, pode ser considerada como a realização de um plano oculto da natureza de criar uma constituição política, perfeita interna e externamente, como o único Estado no qual todas as capacidades por ela implantadas na humanidade possam desenvolver-se em sua plenitude.”³⁸ Se não houver esse progresso, os trabalhos de sucessivas civilizações serão como os de Sísifo, que repetidas vezes “empurrava uma enorme pedra redonda montanha acima” só para vê-la rolar de volta quando estava quase chegando ao topo. A história não seria, portanto, mais do que uma interminável e circundante loucura; “e poderíamos supor, como os hindus, que a Terra é um lugar para a expiação de velhos e esquecidos pecados”.³⁹

O ensaio *À Paz Perpétua* (publicado em 1795, quando Kant estava com setenta e um anos) é um nobre desenvolvimento desse tema. Kant sabe como é fácil rir dessas palavras; e debaixo do título, ele escreve: “Essas palavras, certa vez, foram colocadas por um holandês na placa de seu albergue, com intuito satírico, por cima da representação de uma igreja” e seu cemitério.⁴⁰ Kant reclamara antes, como parece que toda geração deve fazer: “os nossos governantes não têm dinheiro para gastar na educação pública (...) porque todos os seus recursos já foram alocados na conta da próxima guerra”.⁴¹ As nações só serão realmente civilizadas quando todos os exércitos permanentes forem abolidos. (A audácia dessa proposta se destaca quando nos lembramos de que fora a própria Prússia, sob o pai de Frederico, o Grande, que primeiro criara a conscrição.) “Exércitos permanentes excitam os Estados a sobrepujarem mutuamente seus rivais em número de homens armados, sem chegar a um limite. Em virtude dos gastos ocasionados por essa situação, a paz se torna, em longo prazo, mais opressiva do que uma guerra curta; e exércitos permanentes são, por esse motivo, a causa das guerras agressivas, que são travadas com o objetivo de se livrarem desse

ônus.”⁴² Porque em tempo de guerra o exército se sustentava à custa do país, por meio de confisco, aquartelamento e saques; de preferência no território do inimigo, mas, se necessário, no próprio país; até isso teria sido melhor do que sustentá-lo com fundos do governo.

Grande parte desse militarismo, segundo Kant, era devido à expansão da Europa pela América, África e Ásia, com as resultantes disputas dos ladrões pelo novo espólio. “Se compararmos os casos bárbaros de hostilidade (...) com o comportamento desumano dos Estados civilizados, e especialmente comerciais, do nosso continente, a injustiça cometida por eles, mesmo em seu primeiro contato com terras e povos estrangeiros, encher-nos-á de horror; a mera visita a esses povos sendo considerada por eles como o equivalente a uma conquista. A América, as terras dos negros, as Ilhas das Especiarias [Molucas], o Cabo da Boa Esperança etc., ao serem descobertos, foram tratados como países que não pertenciam a ninguém; porque os habitantes aborígenes eram considerados como se nada fossem. (...) E tudo isso tem sido realizado por nações que fazem um grande alarde sobre a sua piedade e que, enquanto bebem a iniquidade como se fosse água, consideram-se os próprios eleitos da fé ortodoxa.”⁴³ A velha raposa de Königsberg ainda não se calara!

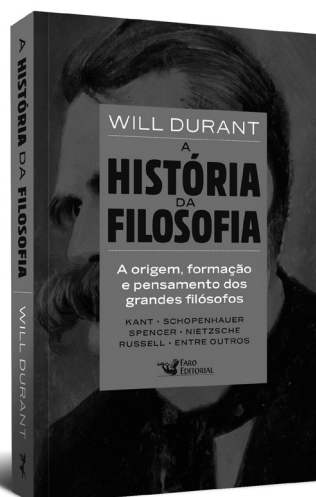
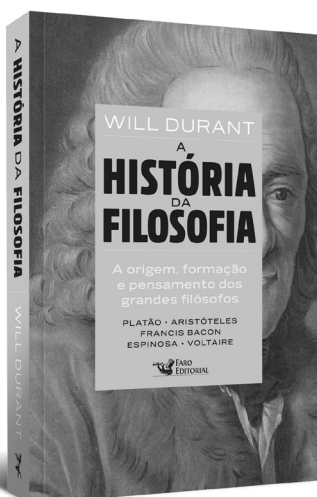
Kant atribuía essa ganância imperialista à constituição oligárquica dos Estados europeus; os espólios iam para uma minoria seleta e continuavam substanciais mesmo depois da divisão. Se a democracia fosse instalada e todos participassem do poder político, os espólios da roubalheira internacional teriam que ser subdivididos de modo a constituírem uma tentação resistível. Daí “o primeiro artigo definitivo das condições da paz perpétua” ser o seguinte: “A constituição civil de todo Estado será republicana, e a guerra só será declarada por um plebiscito de todos os cidadãos”.⁴⁴ Quando aqueles que são obrigados a lutar tiverem o direito de decidir entre guerra e paz, a história já não será escrita com sangue. “Por outro lado, numa constituição em que o sujeito não é um membro votante do Estado, e que, portanto, não é republicana, a decisão de ir à guerra é uma questão da menor importância no mundo. Porque, nesse caso, o governante que, como tal, não é um simples cidadão, mas o dono do Estado,

não precisa de forma alguma sofrer pessoalmente com a guerra, nem sacrificar seus prazeres da mesa ou da caça, ou seus agradáveis palácios, festivais da corte ou coisa parecida. Sendo assim, pode decidir-se pela guerra por motivos insignificantes, como se aquilo não passasse de uma expedição de caça; e quanto à propriedade da guerra, ele nem precisa se preocupar, deixando a justificativa para o corpo diplomático, que está sempre pronto para trabalhar com esse propósito.”⁴⁵ Como a verdade é atual!

A aparente vitória da Revolução sobre os exércitos da reação em 1795 levou Kant a ter esperanças de que agora surgiriam repúblicas por toda a Europa e que nasceria uma ordem internacional baseada numa democracia sem escravidão e sem exploração, e comprometida com a paz. Afinal, a função do governo é ajudar a desenvolver o indivíduo, não usá-lo e maltratá-lo. “Todo homem deverá ser respeitado como um fim absoluto em si mesmo; e é um crime contra a dignidade que lhe pertence como ser humano usá-lo como simples meio para alguma finalidade externa.”⁴⁶ Isso também é uma parte essencial daquele imperativo categórico sem o qual a religião é uma farsa hipócrita. Kant, portanto, exige a igualdade: não de capacidade, mas de oportunidade para o desenvolvimento e a aplicação da capacidade; ele rejeita todas as prerrogativas de nascimento e classe, e atribui todo privilégio hereditário a alguma violenta conquista no passado. Em meio ao obscurantismo, à reação e à união de toda a Europa monárquica para esmagar a Revolução, ele toma sua posição, apesar de seus setenta anos de idade, em favor da nova ordem, do estabelecimento da democracia e da liberdade em todos os cantos. Nunca a velhice falara tão corajosamente com a voz da juventude.

Mas agora Kant estava exausto; já terminara a sua corrida, já lutara a sua luta. Ele recolheu-se lentamente para uma senilidade infantil que, por fim, se tornou uma insanidade inofensiva: um a um, seus poderes e suas sensibilidades o deixaram; e em 1804, aos setenta e nove anos, morreu, tranquila e naturalmente, como uma folha caindo da árvore.

CONFIRA OS DOIS TÍTULOS DESTA COLEÇÃO!



CAMPANHA



Há um grande número de portadores do vírus HIV e de hepatite que não se trata.
Gratuito e sigiloso, fazer o teste de HIV e hepatite é mais rápido do que ler um livro.
FAÇA O TESTE. NÃO FIQUE NA DÚVIDA!



ESTA OBRA FOI IMPRESSA
EM JANEIRO DE 2021