

Imagens de Kant na historiografia filosófica do Oitocentos

Gregório Piaia

Como citar: PIAIA, Gregório. Imagens de Kant na historiografia filosófica do Oitocentos. *In*: MARTINS, Clélia Aparecida; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (org.). **Kant e o Kantismo:** heranças interpretativas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Brasiliense, 2009. p.9-15. DOI: <https://doi.org/10.36311/2009.978-85-11-00162-4.p316-334>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

IMAGENS DE KANT NA HISTORIOGRAFIA FILOSÓFICA DO OITOCENTOS

Gregorio Piaia

Universidade de Pádua/Itália

“C'est par ce grand effort d'analyse et de critique que la philosophie du XVIIIème siècle complète et couronne son œuvre toute d'analyse”. Indubitável, pois, a superioridade do Setecentos como século filosófico por excelência: “Uma filosofia que começa com o *Ensaio sobre o entendimento humano* e termina com a *Crítica da razão pura* não tem o que a supere na história do pensamento moderno, mesmo para quem pense em Descartes, em Malebranche, em Spinoza e em Leibniz. [...] Sem dúvida o século não disse, com Kant, a última palavra da análise e da crítica, mas [mesmo assim] abriu à filosofia uma via que ela não mais abandonará, ou pelo menos não poderá mais abandonar sem recair na dúvida e na contradição”.

Em suma, o “método especulativo” dos grandes metafísicos do Seiscentos parece definitivamente superado... É assim que, em 1876, aquele kantiano algo especial que foi Étienne Vacherot concluía a sua sintética reconstrução dos “antecedentes” do criticismo, publicada no primeiro volume da recém-surgida “*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*”.¹ Nessa mesma revista apareceriam em rápida sucessão os bem mais conspícuos ensaios de Beurier e de Alfred Fouillée sobre Charles Renouvier e sobre o neokantismo na França.²

¹ VACHEROT, É. Les antécédants de la philosophie critique, [I] De l'antiquité jusqu'à Locke, [II] De Condillac à Kant. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 1, n. 1, p.248-266; 367-380, 1876.

² BEURIER, M. Renouvier et le criticisme français. *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 2, n. 2, p.321-356, 470-496, 576-608, 1877. FOUILLÉE, A. *Le néo-kantisme en France*, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 6, n. 1, p. 1-45, 1881. Para um enquadramento do tema cf. FERRARI, M. *Introduzione a il neocriticismo*, Roma: Bari, 1997.

Tratava-se de análises oriundas da exigência de fazer o balanço de uma produção filosófica que se tinha diversamente polarizado sobre a retomada e a discussão das posições kantianas, entrecruzando-se, além do mais, com o debate político-cultural – tendo por tema as relações com a filosofia alemã – iniciado após a derrota de Sedan.³

No interior desse capítulo “francês” da recepção do filósofo de Königsberg intentamos deter-nos sobre a constituição e variação das imagens de Kant naquele que se poderia chamar o “comum sentir histórico-filosófico”, tal como ele se expressou sobretudo nas histórias gerais da filosofia e em particular nos manuais de filosofia para as escolas de ensino médio, que apareceram na França no decurso do segundo Oitocentos e que gozaram de notável fortuna nos países de língua românica, não só na Europa mas também no Brasil.

Permitam-me, a propósito, uma recordação pessoal: na pequena seção “antiquária” de minha biblioteca doméstica conservo um exemplar da sétima edição (Paris, 1873) do *Manuel de philosophie* de Amédée Jacques (que durante o regime napoleônico foi obrigado a emigrar para a América do Sul), Jules Simon e Émile Saisset, que me foi dado há alguns anos por alguns colegas de Pelotas, por ocasião de uma palestra que fiz na Universidade Federal dessa cidade. E, pois, esse exemplar traz, além da etiqueta moderna da Livraria Monquelat de Pelotas, uma etiqueta oitocentista com uma figura alegórica feminina, na qual se lê: “Estabelecimento de Miudezas Livros e Papel de Rodolpho José Machado, 447 Rua dos Andradas 447, Porto Alegre”. É como dizer que não ocorre esperar os anos trinta e quarenta do Novecentos para falar da filosofia no Brasil como de um “département français d’outre mer”...

³ SAISSET, É. *Le scepticisme*: Aenésidème, Pascal, Kant. Études pour servir à l’histoire du scepticisme ancien et moderne. Paris: Didier, 1865; LACHELIER, J. *Du fondement de l’induction*. Paris: Ladrangé, 1871; RENOUVIER, Ch. *Essai de critique générale*, II. Traité de psychologie rationnelle, d’après les principes du criticisme, Bureau de la Critique philosophique, Paris, 1875; NOLEN, D. *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*: histoire et théorie de leurs rapports. Paris: Librairie Germer Baillière, 1875; DESDOUITS, Th. *La philosophie de Kant d’après les trois Critiques*. Paris: Ernest Thorin, 1876; FOUILLÉE, A. *Critique des systèmes de morale contemporaine*. Paris: F. Alcan, 1912⁶; BOUTROUX, É. Kant. In: _____, *Études d’histoire de la philosophie*, Paris: Alcan, 1897; _____, *La philosophie de Kant. Cours professé à la Sorbonne en 1896-1897*. Paris: Vrin, 1926. Cf. também FABRIZIANI, A. Kant e la relazione di causalità in uno scritto giovanile di Maurice Blondel (1885). *Rivista di storia della filosofia*, v. 59, p.745-768, 2004.

Mas voltemos ao nosso tema. Às vezes os eventos “materiais” influenciam também o etéreo mundo das ideias. No mesmo ano do falecimento de Victor Cousin (1867) teve lugar a grande *Exposition Universelle* de Paris, para a qual Félix Ravaisson foi encarregado de compor o *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle*, o qual, como em seguida destacariam dois pensadores da estatura de Boutroux e Bergson, assinalou uma reviravolta na cultura filosófica francesa.⁴ Uma reviravolta que também disse respeito aos estudos kantianos, se o mesmo Boutroux sublinhou ter sido a partir de 1867 que Paul Janet começou a interessar-se pela filosofia de Kant – “por si própria”⁵ – na Sorbonne.

O célebre *Rapport* de Ravaisson é introduzido por um sintético mas interessante esboço de história da filosofia, no qual há um duplo aceno a Kant. Partindo da “liberdade infinita” que Descartes atribui à vontade como “caráter da alma e mais ainda de Deus” (aplicando assim às realidades superiores aquela noção de infinito que nos antigos era referida só ao “princípio material e inferior”), Ravaisson individua uma linha de desenvolvimento que passa por Pascal (que concebeu o homem como suspenso entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno) e Leibniz, que traduziu a noção de infinito através da lei da continuidade universal e colocou o “verdadeiro infinito, o absoluto” n’ “essa existência toda ativa que é o espírito”.

Por seu turno, Kant, melhor do que qualquer outro, colheu “na liberdade do querer um princípio todo especial, de todo independente do concatenamento dos fenômenos, [...] que ele chamava o “suprassensível” e que se pode chamar com os termos sinônimos e mais usados de “sobrenatural” ou de “metafísico”. E posto que a liberdade não pode ser “objeto de experiência”, ela é deduzida, “como uma consequência necessária, da lei do dever, que implica o poder”. Em definitivo, “ninguém fez mais [do

⁴ PIAIA, G.; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo. *Dopo Cousin, oltre Cousin: le storie generali della filosofia nell'area francese*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello e G. Piaia, V. *Il secondo Ottocento*, Roma-Padova: Antenore, 2004, p.446, 2004. remete-se a essa obra para um enquadramento dos autores aqui examinados.

⁵ BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, cit., p.12.

que Kant] para a compreensão que o infinito, o perfeito, o absoluto é a liberdade espiritual, e que a última palavra de tudo é o princípio moral”.⁶

Nas páginas seguintes Ravaisson desloca o discurso para o moderno debate gnoseológico, de Descartes a Condillac, Maine de Biran e Ampère, cujos pontos de vista foram depois combinados juntos por Royer-Collard com o aporte da filosofia escocesa. Nessa reconstrução o papel de Kant não é de fato central: Ravaisson se limita a recordar o conceito kantiano de “síntese”, apresentando o filósofo alemão como um crítico de Hume.⁷

Em Ravaisson, pois, o Kant *moralista* prevalece decididamente sobre o Kant *gnoseológico*, invertendo assim a imagem mais corrente, que privilegiava a exposição da *Crítica da razão pura* ou se limitava a pôr em relevo os êxitos céticos do criticismo. Um exemplo clássico do primeiro caso é oferecido pelo já citado manual de Jacques, Simon e Saisset, no qual as “Notions d’histoire de la philosophie” redigidas por Simon encerram-se com umas quinze páginas sobre Kant, dedicadas a resumir as diversas seções da *Crítica da razão pura*, ao passo que aos temas morais (a terceira *Crítica* é somente mencionada em nota, no elenco das obras kantianas disponíveis em tradução francesa) acena-se *en passant* só nas observações finais.

Aí se destaca como a difusa tendência a “exagerar o ceticismo contido nas conclusões de Kant” tenha dado lugar à acusação, muito comum, de ele “ter contradito na crítica da razão pura prática os resultados obtidos por meio da crítica da razão pura especulativa”. Tal contradição é real, admite Simon, mas não é isenta de razão, à medida que fundada sobre um princípio essencial em Kant: dado que a ideia de *dever* existe somente na consciência e na vontade,

“il suffit qu’elle s’impose au moi comme une loi nécessaire relativement à lui, pour qu’elle soit en même temps une loi absolument nécessaire. Kant

⁶ RAVAISSON, F. *De l’habitude. La Philosophie en France au XIXe siècle*, Paris: Fayard, 1984, p.59-60.

⁷ *Ibid.*, p.64; “Kant ne se contenta pas, pour réfuter Hume, de faire voir qu’il y a en nous des notions que la sensation n’explique pas. Il montra que ces sensations sont comme des formes dans lesquelles seules le matériel que fournit l’expérience vient prendre consistance et figure, et que par conséquent elles sont des conditions nécessaires de la sensation.”

part de là pour développer la loi du devoir comme règle universelle de toute volonté raisonnable, et il retrouve par ce moyen l'immortalité de l'âme et Dieu, précédemment enveloppés dans son scepticisme".⁸

A acusação de ceticismo remetida ao pensamento de Kant era recorrente sobretudo nos manuais em uso nas escolas católicas. Veja-se, por exemplo, a difundida *Histoire de la philosophie* (em 1897 alcançou a quinta edição) do canônico sulpiciano Pierre Vallet, neotomista, professor de filosofia no seminário de Issy, próximo de Paris. Esse manual tencionava completar no plano teórico as *Praelectiones philosophicae ad mentem S. Thomae Aquinatis* (1878-1879) e foi seguido por notáveis trabalhos monográficos como *L'idée du beau dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin* (1883) e *Le Kantisme et le Positivisme*.

Uma curiosidade: o livro *Études sur les fondements de la connaissance humaine* (1887), sobre a estética de São Tomás, levou Umberto Eco a citar um "certo abade Vallet" no prefácio ao célebre romance *O nome da rosa*, como referência crítica à sua tese sobre *O problema estético em Tomás de Aquino*, publicada em Torino em 1954...). Na apresentação do pensamento moderno, Vallet retoma o esquema quadripartite de Cousin (idealismo, sensualismo, ceticismo, misticismo), integrado a algumas outras escolas, em particular a tomista. Kant não constitui uma escola que se sustém por si, mas é integrado à escola "cética" junto com Hume.

Ao mesmo tempo, é posto no início de uma série de degenerações especulativas que atravessam o Oitocentos, cujo remédio é indicado no "retorno à forte e sã filosofia" do Aquinate:

"O século que na esteira de Kant duvidou da força objetiva das nossas ideias, que seguindo Reid renunciou aos superiores problemas da meta-

⁸ JACQUES, A.; SIMON, J.; SAISSET, É. *Manuel de philosophie*, Paris: Hachette, 1873⁷/846), p.617-618. E eis o juízo geral sobre Kant: "Les applications de sa morale sont d'une rigueur et d'une noblesse qui donnent à sa philosophie, malgré l'audace aventureuse de la critique de la raison pure, un grand caractère d'utilité pratique et positive". Lapidar o juízo sobre os "successeurs de Kant, qui fondent sur la philosophie critique un dogmatisme absolu et le réalisme plus explicite." Fichte, Hegel e Schelling "relèvent à la fois de lui pour le problème de la connaissance, et de Spinoza pour le développement cosmologique du principe des substances."

física, que com os tradicionalistas desesperou da razão humana, que com os ecléticos alçou com orgulho a bandeira do racionalismo, que com os positivistas reconduziu tudo às diferentes combinações da matéria, que com os hegelianos é levado a erigir em dogma a relatividade de todo conhecimento, e até mesmo a conciliação, para não dizer a identidade, dos contrários: esse século decerto pecou assaz contra a filosofia, contra a razão, contra o senso comum e a religião devida a Deus!⁹

Essa imagem negativa de Kant não é decerto exclusiva dos neotomistas: também um espiritualista cristão como Jean-Félix Nourrisson, aluno de Cousin, mesmo reconhecendo em Kant e nos idealistas alemães a qualificação de “espiritualistas decididos”, não pode eximir-se de sublinhar que a orientação filosófica inaugurada por Kant conduziu a êxitos inaceitáveis, fazendo “da criação um não-ser, de Deus um vir a ser, do indivíduo uma gota na torrente do espírito universal, do direito do mais forte a lei dos tronos, do fatalismo a última palavra da história”. Em suma, os alemães erraram ao crer que “a filosofia alemã possa ser também a filosofia da humanidade”[...].¹⁰

Assaz diverso é o juízo sobre Kant (e sobre os filósofos alemães) do alsaciano Alfred Weber, que também estudara em universidades alemãs e se doutorara em teologia com uma tese sobre Schelling. Docente no seminário protestante de Strasburg, em 1872 foi nomeado professor de “filosofia geral” na recém-instituída Universidade de Strasburg. A sua *Histoire de la philosophie européenne*, cuja primeira edição surgiu naquele mesmo ano de 1872, depois ampliada e muitas vezes reeditada, é considerada como uma das melhores histórias gerais da filosofia publicadas no último Oitocentos. Traduzida em diversas línguas, fez concorrência ao celeberrimo manual de Windelband e recebeu uma nova edição, preparada por Denis Huisman e com prefácio de Gabriel Marcel, nos anos 1957-1964.

Boa parte do capítulo sobre Kant (que se estende por umas quarenta páginas) é dedicada a esclarecimentos da primeira *Crítica*, em par-

⁹ P. VALLET, P. *Histoire de la philosophie*, Paris: A. Roger et F. Chernovitz, 1881, p.625.

¹⁰ NOURRISSON, J.F. *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel*. Paris: Didier, 1867, p.575-580.

ticular da “Dialética transcendental” e das suas antinomias; apenas cinco páginas são reservadas à segunda *Crítica* e pouco mais de quatro à terceira. Mas essa proporção numérica não deve enganar: na realidade, Weber ressaltava fortemente o primado da razão prática, e, pois, da vontade em Kant, de acordo com suas visões pessoais (em 1888 ele publicaria um ensaio intitulado *Die Religion als Wille zum ewigen Leben*), e, pois, afasta claramente a tradicional acusação de ceticismo e de materialismo disfarçado remetida ao filósofo de Königsberg (“o ceticismo é a última palavra da *Crítica da razão pura*, não do kantismo”).¹¹

O contraste entre necessidade natural e liberdade moral não é insanável, pois que a razão pura exclui a liberdade do mundo fenomênico, mas nada se pode conhecer do mundo além do fenômeno. Se espaço e tempo fossem “realidades objetivas”, Spinoza teria razão em negar a liberdade; mas, pelo fato de que em Kant o espaço e o tempo são entendidos como “maneiras de ver as coisas”, segue-se que o determinismo se reduz a uma simples teoria ou concepção geral das coisas, à qual a razão não pode renunciar sem abdicar, mas que não exprime de modo nenhum a sua essência “real”.¹²

Weber destaca, todavia, como essa solução do problema da liberdade humana não é isenta de fortes objeções: não pertencendo ao mundo fenomênico, a alma não pode ser subsumida sob as categorias de causa e de unidade, perdendo assim, respectivamente, o *status* de causa livre e de indivíduo singular: “essa se confunde com o universal, o eterno, o infinito: Fichte será, logo, conseqüente no deduzir das premissas kantianas a sua doutrina do Eu absoluto”. Em tal perspectiva, os postulados da imortalidade individual e da existência de um Deus pessoal parecem assaz instrumentais: “na realidade, o verdadeiro Deus de Kant é a liberdade a serviço do ideal, é a Vontade tendente ao bem”.¹³

Também a *Crítica do juízo*, conquanto exposta assaz sucintamente, é focalizada na estratégia global do criticismo kantiano. Weber sublinha

¹¹ WEBER, A. *Histoire de la philosophie européenne*, Paris 1905, p.471.

¹² *Ibid.*, p.473.

¹³ *Ibid.*, p.474.

a função intermediária entre o verdadeiro e o bem desenvolvida pelo senso estético e teleológico: mesmo nesse caso, mecanicismo e finalismo não exprimem a realidade numênica, mas são somente duas diferentes teorias relativas à esfera dos fenômenos, ou seja, às dimensões temporais, que encontram a sua composição numa “teleologia imanente”.¹⁴ Em conclusão, para Weber o aspecto mais original e ao mesmo tempo fecundo do pensamento kantiano reside no caráter “ideal” do espaço e do tempo, os quais são “comme les yeux de l’esprit” e ao mesmo tempo lhe indicam os limites da sua possibilidade de conhecimento. “Mas, não obstante essa barreira insuperável, esse se sente livre, imortal, divino, e afirma sua independência na esfera da ação.

É o *esprit* que impõe as suas leis ao mundo fenomênico, é do *esprit* que procede a lei moral, é graças ao *esprit* e ao seu juízo que o belo é belo: numa palavra, as três *Críticas* desembocam no espiritualismo absoluto”, operando em filosofia uma revolução copernicana. Daí a reconhecida centralidade de Kant no pensamento moderno: com a única exceção de Comte (que mesmo assim considerava o filósofo de Königsberg como o metafísico mais próximo da filosofia positiva), todos os maiores sistemas filosóficos do Oitocentos são entendidos como “prolongamentos do kantismo”. Mesmo aqueles que se inspiram no pensamento inglês ou francês do Setecentos (alude-se evidentemente aos positivistas) veem Kant com grande respeito.¹⁵

Uma outra história geral da filosofia que gozou de grande e duradouro sucesso na França é a de Alfred Fouillée, publicada poucos anos depois (1875). Se o tratamento de Weber distingue-se por seu equilíbrio, a *Histoire de la philosophie* de Fouillée faz *pendant* a uma forte po-

¹⁴ Ibid., p.479-480: “Les choses en soi ne sont pas dans le temps, il n’y a pas pour elles de succession, de durée. La cause et son effet, selon le mécanisme; la cause libre, le moyen et la fin qu’elle poursuit, selon la téléologie, se succèdent, c’est-à-dire se distinguent dans le temps; mais le temps n’est qu’une forme *a priori* de l’intuition, une façon de concevoir les choses; *en soi* et abstraction faite de ma pensée, de ma théorie, la cause et l’effet du mécaniste, l’agent créateur, le moyen et le but du finaliste sont l’un dans l’autre, inséparables, simultanés. Supposez une intelligence qui ne soit pas liée, comme la nôtre, aux formes *a priori* du temps et de l’espace, une intuition intellectuelle libre et absolue: cette intelligence apercevrait du même coup la cause, le moyen et la fin; la fin se confondrait avec le principe; elle ne suivrait pas la cause efficiente, elle lui serait immanente et s’identifierait avec elle. La *téléologie immanente*, qui assimile les fins de la nature aux causes agissantes, est la solution naturelle de l’antinomie du mécanisme et du finalisme”.

¹⁵ Ibid., p.480-481.

sição especulativa, definida por ele como um “monismo voluntarista e intelectualista” e “determinismo idealista”, fruto da influência conjunta de autores como Leibniz, Maine de Biran e Wilhelm Wundt.¹⁶ Também Fouillée (que a seguir publicaria um volume sobre *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain* – Paris, 1905) sublinha a inversão operada por Kant ao fundar a metafísica e a teologia sobre a moral, e precisamente sobre a noção de liberdade, para a qual convergem todas as três *Críticas*.

Eis porém o limite – melhor: o “erro principal” – da perspectiva kantiana: o ter representado essa liberdade como um princípio transcendente e místico, realizado fora do tempo num mundo eterno e “*inteligível*”, que em verdade é *ininteligível*. Não obstante a crítica às “concepções transcendententes”, a noção de “númeno” nos leva assim às “*substâncias* da antiga ontologia e da antiga teologia”. Não só: Kant “faz do próprio dever uma sorte de lei mística, um *imperativo* categórico e supremo, em vez de torná-lo o que se poderia chamar o *persuasivo* supremo”. Daí a “tarefa”, para os sucessores de Kant, de transferir o criticismo da perspectiva da transcendência para a da imanência.¹⁷

É assim que as relações entre o filósofo de Königsberg e o idealismo alemão (um dos temas clássicos da historiografia sobre Kant) são interpretadas por Fouillée de maneira assaz estrita e lógica, a partir de considerações análogas às de Weber:

“Um novo panteísmo, em muito superior aos precedentes, devia sair do sistema de Kant. Este último só havia admitido uma consciência indeterminada e impessoal da liberdade, uma consciência que, propriamente falando, é inconsciente. Era natural extrair-lhe a conclusão que a nossa

¹⁶ Sobre Fouillée (além dos hoje clássicos trabalhos de GUYAU, A. *La philosophie et la sociologie d'A. Fouillée*, Paris: Alcan, 1913; BEAUCCOUDREY, E. Ganne de. *La psychologie et la métaphysique des idée-forces chez A. Fouillée*. Paris: Lipschutz, 1936; COSTANZI, T. Moretti. *Il pensiero di A. Fouillée*. Napoli: Rondinella, 1936), cf. FEDI, L. Lien social et religion positiviste chez les penseurs de la Troisième République. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, v. 87, p.127-150, 2003.

¹⁷ FOUILLÉE, A. *Histoire de la philosophie*, Paris: C. Delagrave, 1919, p.414-415.

liberdade não conhecida (*inconnue*) confunde-se com todas as outras liberdades não conhecidas, e conseqüentemente que todas as personalidades que parecem diversas no mundo sensível reduzam-se à unidade no mundo inteligível, porque, nessa região superior ao espaço, ao tempo e à quantidade, o termo quantitativo (*le nombre*) ‘muitos’ não teria nenhum sentido. Se Kant tivesse admitido uma consciência individual da vontade própria de cada um e irreduzível às outras, se tivesse feito dessa vontade uma realidade imediatamente presente à consciência, imediatamente presente a si mesma, a confusão absoluta das personalidades teria sido impossível; mas, tendo posto nosso eu e a nossa vontade no domínio do não consciente (*inconscient*), Kant preparava os sistemas que identificam tudo na obscuridade desse abismo no qual nenhum indivíduo pode distinguir-se dos outros: Deus e a humanidade constituem assim um único ser, que pode ser chamado com um único nome: o Espírito”.

Mas, então, também a noção de “matéria”, como entidade desconhecida e incognoscível da qual provêm os fenômenos confunde-se com as outras entidades desconhecidas e incognoscíveis, como “o nosso eu, o eu dos nossos semelhantes e o eu de Deus, que já foram reduzidos a uma única existência: o Espírito”. Segue-se que a “matéria desconhecida e o espírito desconhecido constituem sem dúvida um mesmo e único ser: a vontade absoluta que tudo produz”.

Idêntico, pois, o êxito alcançado pelos sucessores de Kant, ainda que por vias diversas: os fenômenos, que aos olhos da experiência parecem distintos entre si, aos olhos da razão são “as manifestações de um princípio único: o Espírito absoluto”, ou seja, nós próprios, não mais na nossa vida humana e passageira, mas na nossa existência divina e eterna”, da qual é preciso tomar consciência para alcançar a “liberdade inteligível”.¹⁸

Elementos críticos de reflexão, não isentos de interesse, encontram-se também no *Précis d’histoire de la philosophie* que Auguste Penjon publicou no final do século. Afirmador de um “idealismo objetivo” de fundo monístico, que se vinculava às posições de Charles Renouvier mas tam-

(18) *Ibid.*, p.438-439.

bém do filósofo russo-germânico Afrikàn Alexandrovič Spir, Penjon apresenta Kant como “o Sócrates dos novos sofistas”, identificados com os empiristas do século XVIII: “como Sócrates, com efeito, ele tinha em vista a restauração da moral, cujos fundamentos haviam sido destruídos pelo empirismo; mas para isso precisava antes de assegurar-se do valor das nossas faculdades cognoscitivas – e ele começou com a *Crítica da razão pura*”.¹⁹

Aos olhos de Penjon, a centralidade da dimensão moral em Kant parece à primeira vista estar em segundo plano, já que na conclusão dessas quarenta páginas dedicadas a esse filósofo ele enfatiza ao máximo a outra dimensão, a gnoseológica, na esteira do neocriticismo que lhe é contemporâneo.²⁰ O elogio indiscutível cede porém rapidamente o passo à crítica: Kant limitou-se a indicar a via justa, mas não a percorreu depois corretamente, em razão de seu espírito demasiado sistemático e demasiado amante das simetrias e da falta de observação de uma norma metodológica fundamental, descoberta em seu tempo por Descartes mas depois por ele negligenciada (ou seja, partir das verdades imediatamente certas, delas deduzindo somente as consequências perfeitamente necessárias).

Com um olho na própria posição especulativa, Penjon reprova assim em Kant o haver caído, malgrado seu, numa forma de “idealismo subjetivo, para o qual pensamento e realidade são idênticos, e do qual tentou em vão libertar-se com o auxílio das leis morais e do imperativo categórico”. Não tendo colhido, na sua análise da “ideia”, que “o fato elementar de julgar implica a afirmação do seu objeto”, Kant elaborou assim uma “doutrina arbitrária das categorias” e introduziu a “ação misteriosa” de um número indefinido de númenos para explicar as nossas impressões sensoriais, lá onde “não há senão um verdadeiro númeno, a *substância*,

¹⁹ PENJON, A. *Précis d'histoire de la philosophie*. Paris: P. Delaplane, 1896, p.336.

²⁰ *Ibid.*, p.360: “Il n’y a pas d'exemple dans toute l'histoire de la philosophie d'un effort plus puissant pour résoudre enfin le problème de la connaissance. Kant [...] a imprimé à la pensée humaine une direction d'où elle pourra sans doute s'écarter, et la suite l'a bien fait voir, mais qu'elle reprendra nécessairement un jour ou l'autre; car c'est la seule qui puisse mener à la certitude.” Sobre as relações de Penjon com o neocriticismo cf. BLANC, E. Le néo-criticisme de M. Penjon. In: _____, *Mélanges philosophiques*, Paris: E. Vitte, 1900.

concebida como não tendo relações de nenhum tipo com o mundo fenomênico, o mundo da transformação”, e subordinada unicamente “à lei suprema do pensamento, o princípio de identidade”.²¹

É por esse caminho – insiste Penjon, terminando com sobrepôr a Kant a própria visão filosófica – que se poderia ter fundado em seu conjunto a filosofia crítica, mas também a moral; e isso

“porque a moral não repousa sobre um imperativo categórico puramente formal, a respeito do qual o próprio Kant não explicava que pudesse ter qualquer influência sobre a vontade, mas sobre a perspectiva clara e sobre o sentimento que esse mundo dos fenômenos do qual fazemos parte não é o verdadeiro ser e que é por uma ilusão que acreditamos ser substâncias individuais e atribuímos a nós próprios uma realidade de um valor absoluto, da qual nasce o egoísmo com as suas naturais consequências. Sabemos então e sentimos que o nosso próprio ser é em Deus e que o nosso dever nesse mundo é de avizinhar-nos o mais possível, como entrevira Platão, da perfeição, através do esquecimento de nós próprios e da caridade”.²²

Além dos destaques críticos (a propósito da prova ontológica, por exemplo, Penjon a considera atacável quanto à forma, mas não quando ao seu “fundo”, representado pela “certeza do valor objetivo do nosso conceito do absoluto expresso pelo princípio de identidade”), reconhece-se mesmo assim no prussiano Kant o mérito de ter posto na “certeza” o escopo da filosofia e de tê-la procurado de modo mais rigoroso do que o próprio Descartes. Um reconhecimento não pequeno se se tem presente o papel “nacional” desenvolvido por Descartes²³ na filosofia francesa do Oitocentos, e em particular durante a *Troisième République*.²⁴

O destaque dado por Penjon à mudança de época assinalada por Kant evoca, como se viu, o clima do neocriticismo. Não nos é possível,

²¹ PENJON, *Précis d'histoire de la philosophie*, cit., p.361.

²² *Ibid.*, p.362.

²³ *Ibid.*, p.363.

²⁴ AZOUVI, F. *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris: Fayard, 2002, p.255-267. Note-se que o *Précis* del Penjon é publicado em 1896, ou seja, no ano das celebrações do terceiro cenetário do nascimento de Descartes.

nesse momento, tratar adequadamente da contribuição de Charles Renouvier à interpretação histórico-filosófica de Kant, entrecruzada – e, antes, fundida – com um complexo percurso teórico, expresso numa linguagem às vezes amarga e num arco temporal assaz amplo, que vai do juvenil *Manuel de philosophie moderne* (1842) à *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885-1886), até a *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (1901), que pertence ao “último” Renouvier (o do *Personnalisme*).

Limitamo-nos aqui a acenar às considerações conclusivas dos sete capítulos dedicados nessa última obra ao filósofo de Königsberg. Renouvier parte de um elenco de críticas de sinal oposto, das quais Kant foi objeto, e que têm origem na “contínua divergência – nas duas primeiras *Críticas* – entre o ponto de vista empírico, declarado o único que assegura conhecimentos *reais*, e o ponto de vista *transcendental*, da *Ideia* como objeto de uma sorte de realização especial a uso da *Razão pura*”.²⁵ O clima intelectual da *Spinoza-Renaissance* exerceu uma influência determinante e negativa sobre o debate em torno das teorias kantianas.²⁶

Eis os êxitos de tais teorias: o abandono, da parte dos filósofos, da “doutrina da personalidade divina” e a impossibilidade de fundar “uma verdadeira doutrina da personalidade humana”, pelo que Renouvier declara alto e bom som que “a metafísica de Kant esvaziou o céu e a terra”; em particular, “dado que o tempo não é senão um modo de representação que divide aquilo que em si é unido”, os “seres empíricos” singulares reduzem-se – bem além de quanto sustentava o próprio Spinoza – a um “sistema de aparências ligadas [entre si]...”²⁷ Permanece indiscutível para Renouvier, mesmo assim, a importância do criticismo, ainda que “o dogmatismo racionalista de Kant se distancie por inteiro do princípio da crença racional, assim como o seu transcendentalismo é a negação do princípio da relatividade.

²⁵ RENOUIER, Ch. *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*. Paris: Alcan, 1901, p.298.

²⁶ *Ibid.*, p.299: “Il s'était formé une école d'admirateurs tardifs et superficiels de l'*Éthique*, pour qui le Dieu de Spinoza, non plus impersonnel seulement, mais abstrait et vague, n'était que l'obscur enseigne d'un panthéisme sans théologie, qui pouvait, selon les penchants, prendre un aspect de réalisme idéaliste, ou de réalisme naturaliste”.

²⁷ *Ibid.*, p.301.

Esses dois princípios, em contrapartida, são fundamentais para o método neocriticista”. Em conclusão, “os eminentes méritos do criticismo kantiano [...] explicam o lugar ímpar que desde um século se atribui na história da filosofia a uma obra tão estranha pelo seu lado especulativo às tendências positivas da nossa época”.²⁸ Com referência a tais tendências, gostaríamos nesse ponto de chamar atenção para as páginas que o filósofo e sociólogo russo (melhor: russo-francês) Evgenij Valentinovič de Roberty reservou a Kant na primeira parte (“Les données historiques”) de *L'ancienne et la nouvelle philosophie. Essai sur les lois générales du développement de la philosophie* (Paris 1887), uma obra que fora publicada em russo um ano antes em São Petersburgo com o título *Prošedšee filosofii* [O passado da filosofia].

Inspirando-se em Comte e em sua classificação das ciências, Roberty adota um esquema tripartite (materialismo, idealismo e sensualismo, ou: mecanicismo, psicologismo e biologismo) no qual inclui todas as “construções metafísicas” produzidas no curso da história, com a exclusão das “tentativas bastardas” de matiz eclético e d’ “aqueles ensaios (*essais*) todos modernos que escavam um sulco metafísico novo e são destinados a pôr-se no limite entre a antiga filosofia da ignorância e a futura filosofia das ciências”.²⁹ Num tal quadro Kant representa “o nome mais glorioso do idealismo moderno, assim como Aristóteles é o nome mais clamoroso do idealismo antigo”.

O “criticismo” de Kant é muito mais radical do que o de Aristóteles, “mas tudo isso não dá ainda o direito de considerar Kant como uma sorte de Messias da filosofia científica, que se alça sobre as ruínas da metafísica que havia destruído. Semelhante opinião sobre o papel de Kant na história da filosofia é profundamente errônea. Kant é metafísico até a medula dos ossos e não é grande senão graças à sua metafísica; se, ao contrário, o consideramos como representante da filosofia cien-

²⁸ Ibid., p.302. Sobre esse tema, cf. R. Verneaux, *Renouvier disciple et critique de Kant*, Vrin, Paris 1945.

²⁹ ROBERTY, E. De. *L'ancienne et la nouvelle philosophie: essai sur les lois générales du développement de la philosophie*, Paris:Alcan, 1887, p.57-59.

tífica, ele se perde em meio à multidão de pensadores que viram mais longe e melhor do que ele”.³⁰

Não é fácil, todavia, colher essa forte dimensão metafísica de Kant, pois que – como já Descartes – ele é ao mesmo tempo herdeiro e crítico radical do passado. Com efeito, com sua revolução copernicana Kant “só faz legitimar teoricamente o modo de pensar – com frequência de todo inconsciente – da maior parte dos seus precededores”, que consideravam a ideia geral e o símbolo superiores ao fenômeno concreto e “tendiam a resolver as questões mais elevadas por meio de hipóteses inverificáveis”. A essa tendência Kant ofereceu um suporte mediante uma outra hipótese igualmente não verificável, que põe o conhecimento *a priori* como premissa e guia do conhecimento *a posteriori*.

Tal hipótese pode ser entendida em sentido estritamente psicológico; subordinada à verificação, ela se reduziria à óbvia constatação que “o nosso conhecimento dos fenômenos está em íntima relação com as condições biológicas do nosso organismo individual” (às quais a sociologia, nota De Roberty, acrescentaria agora o complexo de influências sociais que constituem o “organismo coletivo”). Mas disso não descende a existência – além do fenômeno – do númeno, coligado ao conceito metafísico de “incognoscível”; ao contrário, Kant, tal como os idealistas precedentes, “transforma imediatamente a hipótese psicológica em hipótese filosófica, e se serve dela para interpretar não só os fenômenos intelectuais, mas todos os fenômenos em geral”.

Ao lado do mundo fenomênico, produto do nosso organismo, Kant põe um outro mundo independente do primeiro, o mundo das concepções absolutas que é inacessível ao *intelecto*, mas que, por uma estranha contradição, ou, mais exatamente, por uma singular terminologia, acha-se acessível à *razão*. Ele recai assim fortemente no velho sulco metafísico (*dans la vieille ornière métaphysique*).³¹

³⁰ Ibid., p.35-36.

³¹ Ibid., p.38.

Por outro lado, Kant não economiza críticas às doutrinas dos predecessores, mas mantém o “espírito” da antiga metafísica, embora sacrificando-lhe inexoravelmente as “formas”.

Numa época na qual o ceticismo com respeito às “velhas especulações” era particularmente difuso, essa abordagem de denúncia radical dos erros do passado fez com que o filósofo de Königsberg assumisse os traços de “um grande profeta e de um grande reformador”. E é “essa ilusão assaz simples que explica o retorno de um grande número de pensadores contemporâneos em direção a Kant, após o triunfo passageiro do idealismo reacionário”, ou seja, do hegelianismo. Um retorno favorecido também pela “fidelidade” desse filósofo ao “método científico” no afrontamento das “questões especiais”.³²

De Roberty passa pois a esclarecer a tentativa de conciliar a esfera sensível e o *a priori* mediante uma “orgânica conjunção do idealismo e do materialismo”, na qual, porém, a atenção do filósofo é direcionada sobretudo ao primeiro:

“idealista sincero, importa-lhe antes de mais fazer triunfar o idealismo, mas um idealismo depurado, aprofundado, verdadeiramente capaz de abraçar a totalidade dos fenômenos cômicos. Logo, ele tentou destruir definitivamente o materialismo, incorporando-o no idealismo assim modificado; por uma tal via esperava evitar a pedra de impedimento de todas as empresas desse gênero, ou seja, o ceticismo ultrajante.

Para lá chegar ele abateu, numa luta corpo a corpo, a tese fundamental do materialismo, a realidade da coisa material “em si”; infelizmente, tratava-se de uma faca de dois gumes e o golpe desferido à realidade do absoluto material acertava ao mesmo tempo a realidade do absoluto ideal. A glória de Kant, como grande destruidor da metafísica, baseia-se sobre esses golpes involuntários que ele direcionava contra si mesmo”.³³

Com o pensamento voltado aos neokantianos contemporâneos, De Roberty toma distância da difusa tendência a valorizar o filósofo alemão

³² *Ibid.*, p.38-39.

³³ *Ibid.*, p.40.

à luz das longínquas consequências de seu pensamento, tais como podem parecer a “espíritos de todo convencidos da debilidade da metafísica, após uma longa série de sistemas posteriores”; e é justo a tais erros de perspectiva que Kant deve hoje um grande número de seguidores, “se bem que a maior parte entre eles só o seja de nome”.

Diversas, com efeito, eram as intenções de Kant, para o qual

“a realidade do absoluto ideal constituía uma arca santa que ele se esforça por tornar inatacável, e essa parte de sua obra parece infinitamente mais importante do que o desenvolvimento da crítica, já solidamente fundada graças aos trabalhos de Locke, Hume, Reid, da escola escocesa e, em geral, de todos os sensualistas. Desse ponto de vista, a aplicação, realizada por Kant, da coisa ideal em si à ética parece-nos a realização, na idade madura da metafísica, de uma ideia que, na adolescência dessa germinara em alguns cérebros potentes, entre outros o de Sócrates.

Decerto, a questão de saber se esse monumento é (ou será um dia) um monumento fúnebre permanece aberta; mas, ainda que o venha a ser, seu estilo severo, mesurado, simples até o excesso se apresentará em feliz contraste com o pesado e informe mausoléu erguido por Hegel ao idealismo”.³⁴

São dois, portanto, os pontos sobre os quais De Roberty insiste em sua interpretação de Kant. Em primeiro lugar, o pensador alemão é tornado parte da “filosofia do passado”, sendo estranho à ideia de uma “filosofia científica”: as suas coordenadas permanecem com efeito as da religião e da metafísica, que são certamente dois “fatores indispensáveis da evolução social”, mas cujo papel, como destacado por Comte, é somente transitório e não definitivo.

Em segundo lugar, Kant integra plenamente o idealismo e “aparece como destruidor da metafísica só à medida que empreendeu um esforço supremo e inútil para salvá-la”. Ele modificou, sim, “a fórmula do antigo idealismo”, mas continua a basear-se sobre hipóteses não verificáveis, fornecidas pelas tradicionais “ciências superorgânicas”, tendo por objeto o homem e a sociedade. Em suma, “a *Crítica da razão pura* é certamente uma

³⁴ Ibid., p.40-41.

obra magistral; mas não é menos certo que essa nos apresente uma psicologia hipotética, uma lógica hipotética e uma hipotética teoria do conhecimento; ora, uma concepção do mundo baseada sobre uma série de hipóteses psicológicas não pode ser senão idealismo puro”.³⁵

E dirijamo-nos, a título de conclusão, a um testemunho que poderemos assumir como *terminus ad quem* dessa resenha de história da historiografia filosófica: a ampla, pontual recensão que o espiritualista Georges Fonsegrive-Lespinasse dedicou à tradução francesa (Lethielleux, Paris, 1890-1891, 4 vol.) da grande *História da filosofia* – de inspiração neotomista – do dominicano espanhol Zeferino González, publicada em primeira edição em Madrid nos anos 1878-1879. “Kant é em geral bem exposto e bem compreendido – reconhece Fonsegrive ao apresentar o vol. III, que vai do Renascimento a Kant –, mas a *Crítica do Juízo* não é sequer nomeada.

Ora, sabe-se bem a importância dessa crítica não só para a constituição íntima da filosofia kantiana, mas também para a evolução histórica da filosofia depois de Kant”.³⁶ Três linhas no total, mas que assinalam uma distância tão clara quanto consciente das imagens “oitocentistas” de Kant. Alguns anos depois (1896), Émile Boutroux declararia no início de seu curso sobre o filósofo de Königsberg: “*j’entends me placer au point de vue même de Kant, tâcher d’expliquer sa philosophie comme il l’expliquerait lui-même*”. Poucas linhas acima o mesmo Boutroux havia precisado que “*revenir à l’étude de Kant, ce n’est pas seulement faire oeuvre d’érudit, d’historien, de dilettante, c’est puiser des connaissances et des forces utiles pour absorber les problèmes qui s’imposent à nous*”.³⁷

Também nesse caso parece clara a distância das formas mais correntes de neocriticismo. O terreno se encontra doravante pronto para os

³⁵ Ibid., p.44.

³⁶ FONSEGRIVE, G. resenha de GONZÁLEZ, Z. *Histoire de la philosophie. Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, v.16, n. 1, p.537-545 (543), 1891.. Na mesma página, o resenhista observa que para González quase todo o pensamento do século XIX deriva de Kant, “seja pelo caminho da gênese [o “panteísmo germânico”: Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Schopenhauer...], pelo da combinação [o ecletismo de Cousin], seja enfim pelo da oposição [o positivismo] e da reação [a “filosofia cristã”]”.

³⁷ BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, cit., p.12-13.

estudos novecentistas sobre Kant, que se desenvolverão amplamente ao longo das linhas indicadas por Boutroux: contextualização filológico-histórica e atualização teórica. Reaflore aqui, de maneira particularmente emblemática, a constitutiva ambivalência da operação histórico-filosófica, com toda a sua problematicidade.

A declaração de Boutroux, em si razoável e compartilhável, pressupõe, com efeito, que os problemas de Kant sejam os nossos mesmos problemas, pelo que, explicando Kant “como ele se explicaria a si próprio”, também os nossos problemas lhe trariam luz e auxílio; mas, mesmo tentando *cum grano salis* a possibilidade de “explicar” um autor “como ele se explicaria a si próprio”, estamos mesmo seguros de não projetar sobre Kant problemas que nos tocam profundamente, mas que Kant vivia talvez de maneira assaz diversa da nossa? A que ponto a desejável, fecunda simbiose entre abordagem filológica e discussão teórica encontra um limite na distinção, hoje estabelecida, entre um pensador e sua *Wirkungsgeschichte*?