

A MATURIDADE DO IDEALISMO*

1. APRESENTAÇÃO GERAL

É interessante começar este texto destacando dois traços essenciais para compreender o grande momento que vive a cultura e filosofia alemã entre a segunda metade do século XVIII e a primeira do XIX.

1) O primeiro traço é a grande amplitude geográfica e, inclusive, demográfica dos países de língua alemã. Este território e sua área de influência compreendiam as atuais duas Alemanhas, parte da Suíça, da Áustria e parte de seu antigo império, parte da atual Polônia e, inclusive, uma pequena parte da atual URSS (Königsberg — a cidade de Kant e Herder — pertence hoje em dia a Rússia)^{NT}. Há que dizer que em todo este território a língua culta era o alemão, em seus diversos dialetos. Esta zona não era especialmente atrasada e culturalmente — sobretudo às margens do Reno — dispunha de antigas e prestigiosas universidades. O problema da Alemanha não era cultural, apesar da penetração nas classes altas da língua e cultura francesa — a mais apreciada em toda Europa naqueles momentos — contra a qual se reagiu com certa prontidão.

2) O problema alemão residia — este é o segundo traço característico — na dispersão política em pequenos ou médios principados e um verdadeiro atraso na industrialização. No momento em que o comércio deixa seu lugar à indústria como principal força produtiva, as ligas de cidades livres alemãs — a Hansa, por exemplo — declinam e o país não reage com um desenvolvimento compensatório da indústria. Por outra lado, a divisão política atrasa o surgimento de um Estado nacional moderno.

Estes dois traços marcam em grande parte a situação dos intelectuais e filósofos. Se se diz que os filósofos alemães pensaram o que outros povos fizeram — frase referida sobretudo à Revolução Francesa —, só podemos aceitar esta afirmação simplista à luz da situação geral que temos esboçado e da posição de total impotência em que os intelectuais se encontravam para aplicar suas propostas de reforma. A sociedade alemã encontrava-se, apesar de seu grande potencial, em uma situação amortecida, afastada dos grandes conflitos econômicos e políticos, vivendo ainda em uma situação anquilosada de antigo regime.

Os pequenos principados viviam em uma economia muito simples e completamente dominados pela pequena corte senhorial. Os literatos franceses que viajavam a começos da segunda metade do século XVIII por estes principados se põem de acordo em qualificar de “provinciana” a vida, a gente e as diversas côrtes. Os intelectuais sofriam esta situação de uma maneira especial, pois eram considerados criados dos senhores: todos os grandes músicos, até Mozart (que sofreu muito por este fato), os literatos e os filósofos estavam condenados a fazerem-se de servos ou preceptores nas famílias aristocráticas ou, talvez, de pequenos servidores públicos sob a estrita vigilância e tutela nobiliárquica ou senhorial.

Fruto desta situação caracterizada pela contradição entre uma grande capacidade cultural — por tradição e demografia — e a marginalização da Alemanha dos conflitos contemporâneos

* O presente capítulo, traduzido por José Luiz Borges Horta a partir de uma versão castelhana revisada pelo Autor, fora originalmente publicado em catalão; cf. FORTUNY, Francesc J.; CASTIÑEIRA, Àngel; BOSCH I VECIANA, Antoni *et al.* *Breu història de la filosofia*; Les grans etapes del pensament filosòfic. 2. ed. Barcelona: Editorial Columna, 1995, p. 127-146.

^{NT} O texto original é datado de 1987; mantivemos as referências geopolíticas daquele tempo. Kaliningrado, a antiga Königsberg, continua russa, ainda hoje.

— por seu atraso econômico e social —, saem as grandes tentativas filosóficas para pensar — desde a marginalização e a impotência — os grandes problemas da época. Não é estranho, pois, que para os filósofos alemães a Revolução Francesa fosse um acontecimento mais importante — talvez — que para os franceses mesmos, e que Napoleão fosse ainda bem mais mitificado — entre os pensadores progressistas — e saudado com entusiasmo quando cruzou as fronteiras. Contra o despotismo próximo e pesado dos principados, os anseios liberais e ilustrados franceses pareciam a grande esperança. Por isso, ante a ânsia que sentiam, o grande tema de todos, a grande esperança e a grande exigência ao mesmo tempo, o grande pensamento, foi a *liberdade*. Tinham de pensar a liberdade, a possibilidade de sua realização, enquanto esperava-se que se fizesse efetiva.

Kant já propunha como lema de toda ilustração ou educação: “tenhas o valor de usar tua própria razão. Não te deixes guiar por um amo, guia-te por tua razão, sê livre. Não obedechas como um animal a teus instintos ou aos que querem ser os donos de teu pensamento, a razão te fará livre”.

A Alemanha não estava, porém, alijada culturalmente dos países mais avançados. Pelo contrário, chegavam-lhe, prontamente, as idéias da Ilustração francesa e do liberalismo inglês. Na longínqua Königsberg, chegavam velozmente a ciência newtoniana, os livros mais recentes de Rousseau ou a crítica de Hume. A Alemanha ia seguindo uma evolução paralela no campo intelectual, já desde o grande sistema racionalista de Leibniz, convertido em uma complexa escolástica por seus discípulos — em especial Wolff. Desfrutava da figura de Lessing, o grande literato, uma figura ilustrada de enorme prestígio que defendia o ideal de tolerância, ao mesmo tempo que de convivência entre as diversas religiões, em *Nathan o sábio* (1779). Este seguia Leibniz no esforço por reunificar a cindida igreja cristã dentro de um espírito tolerante. Isto nos permite recordar a diversa posição em general da Ilustração alemã, bem mais respeitosa com relação à religião que a francesa.

A Alemanha contou cedo com uma série de filósofos de relevo menor, chamados “populares”, que divulgaram as doutrinas modernas. Inclusive, o imperador da Prússia, Frederico o Grande (1712-86), queria ser reconhecido como déspota ilustrado (por governar a favor do povo mas sem o povo) e como mecenas dos filósofos. Convidou a seu palácio Voltaire e discutiu com ele Filosofia, escreveu — sempre em francês — sobre diversos temas políticos dentro de uma tônica ligeiramente tolerante. Kant o retratou maravilhosamente, mas com uma verdadeira ingenuidade, quando elogiou este monarca capaz “de dizer o que se atreve a dizer um Estado livre: raciocinem tudo o que queirais e sobre o que queirais, mas obedecham!”.

Este era o drama da Alemanha: a pouca liberdade de pensamento (ou de outro tipo) de que se dispunha vinha como uma graciosa concessão do déspota, sem que o povo jamais estivesse em condições de exigí-la ou arrebatá-la. Na Alemanha, uma revolução similar à francesa era impossível; portanto não lhes restava senão tentar pensar. Pensar a liberdade para mover à tolerância os príncipes ou pensar em uma esperança de liberdade futura a reboque da história universal.

Seria, no entanto, um erro pensar em uma Alemanha concentrada só sobre as notícias do exterior e com pouca personalidade. Pelo contrário, as amplas possibilidades culturais, a sobrevivência da velha tradição cultural germânica, a força unificadora que a Reforma protestante provocou em grande parte do território que consideramos, a reivindicação do alemão — que Lutero fixou e enriqueceu com seus escritos e a tradução da Bíblia — conduziram muitos intelectuais a reivindicar o espírito germânico e as essências pátrias. O

pangermanismo é um movimento que coincide com a revalorização do passado — tanto da Idade Média como dos míticos tempos da Grécia — típica do romantismo e responde ao mal-estar que o atraso da unificação e da constituição de um Estado de caráter moderno provocava. A este movimento se sobrepõem, pois, os movimentos pré-românticos — “Sturm und Drang”— e românticos, que são outra maneira de pensar a liberdade que a dos ilustrados ou liberais ingleses ou franceses. Reivindicavam mais a liberdade do homem imerso na própria comunidade, do homem unido em espírito e entusiasmo com os demais homens, do homem capaz de ligar-se simpaticamente com o cosmos e a natureza. E sentiam como terrivelmente trágica a alienação do homem da natureza, de seus sentimentos mais espontâneos, em uma sociedade juridicamente estruturada, com freqüência desnaturalizada, e frente a uma razão que se pretendia absoluta. Herder, Hamann, o jovem Goethe e, depois, os românticos Holderlin, Jean Paul, Kleist, Novalis, podem aproximar-se a esta breve descrição.

Podemos ver que o mundo cultural alemão era muito complicado e muito rico — e teríamos de acrescentar todas as tendências religiosas (o pietismo, especialmente) de grande importância e influência. Podemos, no entanto, dizer algo que é comum a todos estes movimentos — ressalvadas quiçá as mais populares e influentes das tendências religiosas —: todos eles incidiram relativamente pouco na vida quotidiana alemã. Nenhum deles foi considerado em nenhum momento plenamente hegemônico ou realmente influente na vida do povo. Eram correntes muito relevantes, às vezes nas universidades, às vezes entre os literatos ou o público culto. É excessivo falar tanto de uma época como de uma sociedade “ilustrada”, “romântica”, “kantiana”, “idealista”. A intelectualidade alemã viveu em grande parte afastada de sua sociedade, e não foi reconhecida nem assumida majoritariamente pela mesma. Inclusive, a grande projeção do romantismo vem com a posteridade dos grandes românticos alemães. Só em algum momento concreto se pôde incidir sobre algum monarca, mas nem Frederico o Grande foi tão ilustrado, nem Hegel tão influente no Estado Prussiano de seu tempo como às vezes se diz. Muito ao invés, na maior parte das ocasiões os filósofos e literatos foram vistos como suspeitos ou perigosos, tanto Kant quando opinava sobre religião, como os românticos, como Hegel e sua filosofia, como Goethe — que, em que pese ser juiz da intelectualidade e exercer a função de ministro, despertou com freqüência a inveja de um corte que queria monopolizar a atenção do povo, que não condescendia facilmente a tratar com não-nobres e que temia com freqüência o efeito das novas idéias. A sociedade alemã não estava em condições de aceitar plenamente estes intelectuais que, ainda que se limitassem a pensar, o faziam encarando o tempo presente e as problemáticas mais urgentes e radicais. Atreveram-se, por exemplo, a pensar a liberdade.

2. KANT

2.1. Contexto social e intelectual

A obra de Kant insere-se imediatamente neste contexto social e intelectual. Três dados parecem decisivos para compreendê-lo:

- 1) O primeiro é sua educação dentro do pietismo. Trata-se de uma doutrina religiosa caracterizada pela desconfiança nas solitárias forças da razão ante o conhecimento de Deus ou os problemas morais. Destaca extraordinariamente a fé acima do conhecimento, a necessidade de agir justamente e moralmente por cima do desejo de conhecer.

2) O interesse que, a par desta educação, sentia Kant pela ciência físico-matemática newtoniana — considerada como a ordem desvelada do universo. Assim, Kant distinguiu dois âmbitos claramente contrapostos — com leis diferentes que, no entanto, lhe fascinavam por igual. Como disse mais tarde: “O céu estrelado sobre mim e a lei moral dentro de mim”.

3) O terceiro dado é a metafísica wolffiana ou de seus discípulos (herdeira na Alemanha do racionalismo de Leibniz), que pretendia agrupar em um só sistema o conjunto do conhecimento humano, baseando-se unicamente na razão, de tal maneira que pretendia conhecer e demonstrar por dedução coisas — como a existência de Deus, a imortalidade da alma ou a liberdade humana — da mesma maneira que o faziam na ontologia.

2.2. *As etapas de sua filosofia*

2.2.1. *A etapa pré-crítica*

Durante a etapa chamada “pré-crítica” — antes de escrever, em 1781, a *Crítica da Razão Pura* —, Kant pensou dentro das coordenadas desenhadas. Tratou sobretudo de temas de ciências naturais, onde fez valiosas contribuições, mas à moda do pensamento científico da época e com propostas ainda metafísico-wolffianas.

Os dados iniciais encontravam-se, todavia, em conflito. O pietismo contrapunha-se claramente à valorização do conhecimento científico ou metafísico e ambos ao wolffismo. Se a razão tinha uns limites estreitos, ainda assim devia explicar o sucesso inquestionável da física newtoniana. Por outro lado, se a física parecia encontrar-se em um bom caminho, o contrário se podia dizer da metafísica (que fazia afirmações fantásticas e fora de toda experiência e, ademais, sempre tinha contradição total entre suas várias escolas). Em conjunto, parecia que, conquanto a razão podia se desenvolver corretamente em certos âmbitos físicos e matemáticos, fracassava — como afirmavam os pietistas — quando queria ir para além, para os âmbitos que mais parecem interessar aos homens: a moralidade, a existência de Deus, a própria liberdade, a imortalidade da alma.

2.2.2. *A etapa crítica.*

Kant afirmou que foi a leitura de Hume o que o tirou do sonho metafísico e o dirigiu para o criticismo. Hume tinha feito uma crítica contundente e radical da relação de causalidade. Tinha mostrado que, quando estabelecemos um vínculo causal entre dois acontecimentos, damos um passo que vai para além — irremediavelmente — de nossa experiência, de nossas sensações. A Kant parecia-lhe, no entanto, que este passo era justificado em um verdadeiro âmbito, pois conduzia a uma ciência admirável — a física, baseada na relação de causalidade —, e não o tinha de ser em outros onde não chegava senão às “teias de aranha mentais” dos metafísicos dogmáticos ou “os sonhos dos visionários”. Com estes pensamentos, começou a longa confecção da *Crítica da razão pura*. Nela tentou fundamentar e explicar como era possível fazer ciência, e uma ciência legítima, indo — como é inevitável — sempre para além do recebido, e como era explicável a errônea “ilusão transcendental” da razão dos metafísicos.

a) A PRIMEIRA CRÍTICA

Para compreender melhor a proposta de Kant trataremos uma por uma as partes desta obra. Em primeiro lugar, devemos dizer que a primeira Crítica se divide em duas partes e não em três, como se costuma dizer.

1) A primeira trata de avaliar cada um dos componentes que intervêm em nosso conhecimento — verdadeiro ou só possível —; é a Doutrina transcendental dos elementos.

2) A segunda trataria de avaliar o que se pode fazer com estes componentes — cada um com uma consistência diferente — para desenhar o sistema completo do conhecimento e do pensamento humano, que Kant compara com a “casa, a nossa medida mas ao menos sólida, que nos é dado habitar”. Quicá gostaríamos de uma casa maior ou mais bonita —isto é, um conhecimento mais amplo e profundo —, mas temos que nos conformar com a melhor casa — ou melhor conhecimento — que podemos ter dentro dos limites de nossa natureza racional.

a.1.) *Primeira parte da crítica*

A parte mais conhecida, porém, é a primeira, a que estuda os elementos que conformam nosso conhecimento e nosso pensar. Está subdividida em mais três partes: a) Estética transcendental, b) Analítica transcendental e c) Dialética transcendental. Em cada uma delas se estudam as “condições de possibilidade” — não outra coisa quer dizer “transcendental” — que se têm de pressupor no sujeito para que se produzam os diversos níveis do conhecer: a sensibilidade, o entendimento e, finalmente, a razão.

Na *estética transcendental*, mostra Kant como o espaço e o tempo são formas *a priori* de nossa sensibilidade. Isto é, nossa percepção está sempre estruturada espacial e temporalmente. Ainda que as coisas — a coisa em si — pudessem não ser nem espaciais nem temporárias, o verdadeiro é que o fenômeno — nossa percepção — terá sempre coordenadas espaciais e temporais. Em definitivo, não conhecemos o que são as coisas em si, ou o noumeno, só conhecemos nossa percepção delas. Mas Kant destaca que, não obstante só conhecer o fenômeno das coisas, podemos fazer ciências tão inquestionáveis como a geometria (baseada nas relações espaciais) e a aritmética (Kant a relacionava com o tempo, pois ao contar não fazemos senão quantificar o tempo).

A *analítica transcendental* estuda outras condições de possibilidade do conhecimento, que se acrescentam às do espaço e o tempo. São as categorias básicas que estruturam os dados que a sensibilidade nos aporta. Entre elas está a relação de causalidade, por exemplo. Quando fazemos física ou quando nos movemos quotidianamente não podemos renunciar a esta relação, no entanto a relação mesma é inobservável. Nós só podemos estabelecer uma relação de sucessão entre dois fatos, então pensamos que um causa o outro, se a mesma sucessão se dá com frequência. Mas não podemos saber se “realmente” um evento causa o outro. Nossos fenômenos estão estruturados causalmente mas não sabemos se as coisas mesmas, o noumeno, também o está.

A *dialética transcendental* estuda o nível onde começam os conflitos a que dantes fazíamos referência. É no âmbito da razão que se apresenta a “ilusão transcendental” de conhecimento. É neste nível que começam a se produzir contradições em nosso conhecimento. Quando o homem quer pensar sinteticamente a totalidade dos fenômenos, de sua experiência, cai em antinomias. Cai em raciocínios que nos podem demonstrar ao mesmo tempo a tese e a antítese, ao mesmo tempo uma coisa e sua contrária. Por exemplo, na terceira antinomia (entre liberdade e determinismo), pode-se demonstrar, ao mesmo

tempo, que “a causalidade segundo as leis da natureza não é a única de que se podem derivar todos os fenômenos do mundo. Para explicar estes fenômenos nos faz falta outra causalidade, por liberdade” e também seu contrário: “não há liberdade. Tudo o que devém no mundo se desenvolve exclusivamente segundo as leis da natureza”. Quer dizer, se pode demonstrar ao mesmo tempo o determinismo e a liberdade.

a.2.) *Segunda parte da crítica*

Kant conclui que, quando a razão se aplica a objetos que estão para além de toda experiência — que sempre provém da sensibilidade —, isto é, ao noumeno, cai em uma ilusão. Pode achar que conhece verdadeiramente, mas em realidade não faz mais que construir ficções, pois sempre se pode demonstrar uma coisa e sua contrária. E, sobre a base de uma contradição, não se pode edificar nenhuma ciência ou nenhum conhecimento válido; onde há contradição se pode pensar, mas não conhecer com segurança.

Parece que o lógico é que Kant recuse totalmente a ilusão transcendental e o campo onde esta se produz, mas não é assim, senão mesmo o contrário. Kant assinala que esta ilusão é inevitável, já que o homem não pode deixar de propor perguntas que no entanto não pode contestar de uma maneira científica. A razão cognoscitiva e teórica tem seus limites, mas o homem, com sua pretensão natural, tenta cruzar estes limites. Isto é factível, mas não cognoscitiva ou teoricamente, senão somente fazendo um “uso prático da razão”. Como temos visto, a pretensão de conhecer cientificamente aqueles objetos que, como os da metafísica, são noumeno é impossível. Kant destruiu as pretensões da razão metafísica de ir para além das ciências naturais e internar-se no campo da moral e da religião. As perguntas que o homem se faz no campo da moral ou a religião são plenamente legítimas, mas não se podem contestar cientificamente, com um valor cognoscitivo absoluto. Daí a famosa frase — com sabor pietista — “tenho posto limites ao saber para deixar lugar à fé”. A razão teórica só pode responder à pergunta “Que posso conhecer?”. Mas o homem quer legitimamente também encontrar alguma resposta às outras perguntas centrais que propõe Kant, “Que posso fazer?” e “Que posso esperar?”, se é que quer saber que é ele mesmo, “Que é o homem?”

b) A SEGUNDA CRITICA

A segunda das perguntas pode-se reformular da seguinte maneira: Que devo fazer se quero agir justamente, se quero ser bom? É uma pergunta que vai para além do saber do cientista, é uma pergunta que compete à razão prática, ao uso prático da razão e não ao uso especulativo. A pergunta pela moralidade, bem como pela liberdade, é uma pergunta que nos devemos propor inevitavelmente mas que, por assim dizer, não tem uma solução tão fácil como a cognoscitiva, é impossível respondê-la cientificamente.

Para responder como for possível, dedica Kant a *Crítica da razão prática* e a *Metafísica dos costumes*. Kant tem muito interesse em assinalar que se bem é legítimo tentar responder a esta pergunta fazendo uso “prático” da razão, nem por isso não se há de implicar a possibilidade de fazer uso teórico da razão nestes âmbitos. Este é o mundo da liberdade e o homem deve ser deixado à solitária direção de sua razão. Aqui as respostas ou propostas éticas ou metafísicas não podem reclamar o mesmo tipo de validade que as respostas científicas. Por isso, Kant nos apresenta só um princípio ético formal: O imperativo categórico kantiano é a proposta de um mandato ético universal, um mandato que não tenha nada que ver com condições ou interesses — isto quer dizer “categórico”. Mas é um mandamento formal que

não opina de que maneira concreta há que se fazer em cada circunstância particular. É um princípio geral, que deveria ser cumprido sempre e em todo momento pelo que pretende agir justa e racionalmente.

Kant propõe que se eleja um princípio e que se guie sempre de acordo com este princípio ou “máxima”, e que se escolha livremente. Kant só põe uma condição — conquanto muito abstrata —, de que a “máxima” escolhida livremente por si mesmo possa ser proposta também como princípio a ser seguido por todos os homens. Desta maneira, Kant exclui do campo da Ética os comportamentos pretensamente morais que se queiram basear em um princípio considerado idôneo para um, mas não para todos os demais. Deve-se querer ser tratado do mesmo modo que se trata ao próximo; quando não é assim, é sinal de que a “máxima” de comportamento escolhida possui alguma carência.

Kant, plenamente dentro do espírito da Ilustração, deixa liberdade para que cada um se ponha a lei moral que a própria razão ou sentido moral lhe aconselhe. Com o imperativo categórico, é evidente que é salva a liberdade humana, mas ao custo de só oferecer uma norma tão geral que deixa ao julgamento de cada um a solução mais correta a cada caso concreto. É, como temos dito, um princípio puramente formal.

O importante é que ninguém pode impor a outro uma norma de moralidade que seja recusada pela consciência deste último, nem em nome da autoridade civil ou eclesiástica, nem em nome de uma razão dogmática, metafísica ou em nome da ciência. A esfera ética, a esfera prática, é a esfera da liberdade de consciência, da liberdade íntima na qual toda norma ou lei se lhe deve pôr livremente a si mesmo. Esta esfera não é uma esfera cognoscitiva, que nos dá um conhecimento objetivo; por isso, é nesta esfera que se propõem questões como a existência de Deus, a imortalidade da alma, a liberdade humana. Mas não se trata de demonstrar sua verdade, a importância destas idéias não radica em seu valor cognoscitivo, senão em seu valor prático e moral. É evidente que pensar que há um Deus justo e que nossa alma é imortal dá uma grande força à moralidade, são idéias que acompanham e afixam nosso sentido moral, e mais ainda: é necessário ao sujeito moral humano pôr ao mesmo tempo — co-pôr-se — estas idéias.

c) A TERCEIRA CRÍTICA

Até agora temos destacado a distinção radical que Kant se esforça por fundamentar entre razão teórica e razão prática, entre conhecimento científico e moralidade, entre as perguntas: Que posso conhecer? e Que devo fazer?. Mas é evidente que Kant não terminou por se conformar com esta distinção tão radical. Na última etapa de sua vida tratou de encontrar a resposta à sua terceira pergunta: “Que posso esperar?”, reformulável como “Que posso esperar se faço o que há que fazer?”. Esta pergunta deve ter em conta duas vertentes, a teórica e a prática. Kant tentou dar resposta a esta questão em seus escritos de *Filosofia da história*, na *Crítica do julgamento* (ou da faculdade de julgar) e nos escritos póstumos “Opus postumum” (onde dialogava — sem o fazer público — com Fichte, que se dizia seguidor de Kant mas que há que considerar como o primeiro dos idealistas).

Como já dizia na *Crítica da razão pura*, nesta questão “o prático nos conduz, somente como um fio condutor, a dar uma resposta à questão teórica”. O problema é superar a terceira antinomia — entre determinismo e liberdade — pois conquanto se possa pensar o ser humano como ser livre e moral, não é menos verdadeiro que é também um ser natural — e submetido como tal às leis da natureza e a instintos animais. Por muito livre ou bem

intencionado que seja um homem, não pode ofender as leis da natureza, não pode fazer algo que é impossível de cumprir segundo as leis naturais.

Na pergunta pela felicidade, contêm-se tanto as boas intenções como as possibilidades reais de conseguir a felicidade — na vida de si mesmo ou na história o problema é que “os princípios da razão dão lugar a atos livres, mas não a leis da natureza”. Por isso é vital o problema da finalidade (analisado na segunda parte da *Crítica do julgamento*) que tem em comum com o julgamento estético (primeira parte) o problema da concordância da natureza com nosso propósito”. Trata-se de pensar a possibilidade de que o mundo tenha uma finalidade ou que seja possível dar-lhe uma finalidade ou desígnio humano. Se isso fosse possível, então teríamos a esperança de conseguir, se não a felicidade pessoal — pelas muitas dificuldades que hoje a impedem — ao menos uma progressiva eliminação destas dificuldades rumo a uma época futura plenamente ilustrada.

O homem — pensa Kant — tem em suas mãos a possibilidade de realizar a sociedade cosmopolita perfeita e em paz perpétua, na qual o homem poderá ser livre, racional e plenamente moral. Para chegar até lá e facilitar sua consecução, escreve seus escritos de filosofia da história. Se tomarmos, diz, “por nossa parte disposições racionais, poderíamos acelerar a chegada desta época tão ditosa”. Uma época que já não estaria em processo de ilustração — como a sua —, senão já totalmente ilustrada.

3. O PANORAMA ALEMÃO ENTRE KANT E HEGEL

A Alemanha vive, após Kant, uma efervescência poucas vezes dada na história. Uma efervescência artística, literária e filosófica. De certo modo, a filosofia impregnará grande parte desta ebulição cultural. A chegada dos novos ares da Revolução Francesa, na presença física de um exército ocupador comandado por Napoleão, que rapidamente vai desencantar os intelectuais alemães que deixaram do ver como o espírito a cavalo para o ver, simplesmente, como o invasor. Essa mudança de opinião foi de grande importância cultural, já que muitos intelectuais reagiram reivindicando as essências pátrias e secundando em certa medida esse movimento do pangermanismo — de que foi precedente Herder. Não há que valorar anacronicamente este movimento; os *Discursos à nação alemã* (1808) de Fichte podem se considerar parte integrante dele sem que intervenham decisivamente concepções raciais, por exemplo. Mais bem se tratava de um programa de regeneração social e reforma política, que de mediar o cosmopolitismo com o nacionalismo.

Duas vertentes primordiais no pensamento aparecem nesses momentos.

3.1. O Romantismo

No campo mais literário, é o Romantismo a grande proposta que tenta formular-se sobre a base do velho Sturm und Drang. Goethe, que participou nesse movimento com seu Werther e que parecia a grande personalidade que poderia fazer triunfar socialmente a nova aposta, evoluiu em mudança para um renovado classicismo. Quando se converteu na figura intelectual mais influente do momento se desviou e deu as costas ao movimento e aos novos membros. No entanto, seu Fausto pode representar em grande parte o protótipo dos novos intelectuais alemães, tanto os românticos como os idealistas. Todos eles podem ser qualificados com certa facilidade de homens fáusticos. O desejo de plenitude, sua vontade de possuir o todo, a ânsia de saber e de vida, são comuns a todas as personagens de que agora brevemente trataremos.

3.1.1. *Características essenciais.* Há que evitar confundir em excesso os *românticos* com os *idealistas*. Nós os distinguiremos por duas características essenciais.

1) Uma é a diferente valoração a respeito do homem e da natureza. No caso dos românticos, a natureza e o homem são aliados, estão em harmonia. A natureza é o seio vivificador e protetor em que o homem pode se refugiar para recuperar forças e ânimo para sua luta vital. Inclusive quando os conflitos humanos, geralmente de origem social — por exemplo a impotência para estabelecer uma sociedade livre —, esgotam ou provocam a rejeição dos homens valiosos, a natureza é a pátria acolhedora daquele que foi exilado pelo mundo artificial humano e social. Isso o podemos ver, por exemplo, na obra de Hölderlin, *Hipérion*. Esta personagem regressa, após cada uma de suas etapas ou aventuras, à natureza, onde toma outra vez forças, confiança e retorna, literalmente, a si mesmo. Quando as coisas humanas, os ideais, fracassam e se convertem em sonhos, só fica a volta à mãe natureza. Assim Hipérion em um momento dado diz: “Eu tenho sonhado até o fim o sonho das coisas humanas e digo que só tu / a natureza / vives e que tudo o que têm conseguido ou pensado os homens inquietos se desfaz como grãos de cera ao calor das tuas chamas”. A natureza é o realmente vivo e o artificial afastamento dela só conduz ao fracasso. Finalmente, a Hipérion, definitivamente derrotado, não lhe restará senão reintegrar-se para sempre no seio da natureza.

2) A segunda característica é a valorização daquelas faculdades não plenamente racionais do homem e a rejeição da mera e árida razão, da razão isolada em si mesma que se pretende absoluta (como afirmavam os idealistas). A razão estaria completada pelas outras faculdades até agora desprezadas: sentimento, intuição, fantasia, capacidade de entusiasmo, o amor, os instintos. Tais faculdades eram vistas em grande parte como a presença divina da natureza em nós. Assim, Hipérion, para estar próximo da natureza, gostaria de “saber menos”: “um instante imerso em sua paz, em sua beleza, valia para mim mais que anos inteiros de pensamentos”. O importante, ao menos em certos momentos privilegiados, é, mais que saber ou conhecer, sentir: “Eu tenho sentido a vida da natureza, que é mais alta que qualquer pensamento”. A razão perde portanto seu lugar privilegiado.

O mesmo podemos encontrar em Novalis, que nos *Hinos à noite* reivindica a noite e a escuridão frente ao dia e à luz — as grandes metáforas do conhecimento e da razão. Novalis saúda ao novo mundo que se vislumbra para além da luz “onde flutuava meu espírito, livre de correntes, nascido de novo”. O grande desejo de plenitude, de liberdade, de contato com a totalidade vê-se relacionado com o até então desprezado: “A noite foi o grande lugar da revelação”.

Podemos ver a grande capacidade transgressora e subversora dos valores modernos e ilustrados que levam a cabo os românticos; esta é quiçá sua grande contribuição e a causa pela qual são sempre de novo lidos com entusiasmo. Um exemplo extremo do que dizemos é o de Kleist, que em sua obra *Pentesiléia* propõe com toda crueza e desmesura o predomínio absoluto dos componentes não racionais, acima dos racionais, no homem.

A razão vê-se impotente ante os sentimentos e o entusiasmo apaixonado que enlouquecem a quem os sofrem. Assim, Pentesiléia devora literalmente a seu amor — Aquiles — enlouquecida pela paixão, sem que as palavras de sensatez de seus lugares-tenentes, que contemplam o espetáculo, a possam devolver à vigília ou à razão. Depois, uma vez acalmada, devolvida a si, já razoável, se admira de si mesma e sentencia: “Todo peito que sente é um enigma”.

3.2. O idealismo

Ante esta impotência da razão e esta valorização positiva da natureza e do vínculo do homem com ela, o idealismo adota uma postura contraposta, conquanto não totalmente, mas, ao menos, muito diferenciada. O idealismo nasce dentro da órbita kantiana, considerando a natureza como uma resistência e uma oposição ao homem e sua presença nele como um resíduo de animalidade que há que eliminar. A razão, por outra parte, é a faculdade superior, absoluta e totalmente positiva.

3.2.1. Schiller

O enlace entre romantismo e idealismo podemos encontrar em Schiller, que foi amigo de Goethe e leitor entusiasta de Kant. Em seu livro *Cartas para a educação estética da humanidade*, tenta harmonizar e fazer compatíveis a razão e os sentimentos. Já a primeira carta avisa: “No curso destas dissertações será necessário ir aos sentimentos tanto como aos princípios (racionais).” A conciliação entre razão e sentimentos ocorreria historicamente —pois Schiller propõe uma filosofia da história — no chamado “estágio estético” da humanidade. O sentimento estético seria o enlace entre o mundo da moralidade e o mundo da natureza, entre a razão e a intuição e os instintos. Schiller, todavia, deixa um campo muito amplo à ação do sentimento estético. Também para Schiller o mais importante é a liberdade, a liberdade política. Esta é “a obra de arte mais perfeita”, a que se chega em virtude da capacidade humana perfeita: o espírito do jogo, o sentimento estético. “À liberdade chega-se pela beleza”. Schiller pensa em uma ideia muito comum na época: o homem é livre quando cria, quando faz uma obra artística, quando realiza exteriormente algo que dantes só existia interiormente nele.

3.2.2. Fichte

A ideia central do idealismo é a do sujeito criador, um sujeito maximamente espontâneo, ativo e criador. Segundo Fichte, este sujeito põe-se a si mesmo em um primeiro momento como “eu” e imediatamente como “não-eu”. E o faz a partir de sua atividade livre e espontânea, não condicionada por nada de exterior ou anterior. Em sua *Teoria da ciência*, Fichte afirma que o eu se conhece a si mesmo como atividade pela intuição intelectual. Este eu livre e ativo será o sujeito e a base da moralidade, mas também do saber. Fichte estende, amplia e radicaliza a ideia kantiana da primazia da razão prática sobre a teórica. Com isso, Fichte se situa já fora da fidelidade a Kant, que sempre se opôs a que a razão prática constituísse a razão teórica em virtude da capacidade absolutamente criadora, espontânea e livre do eu.

Fichte coincidirá inclusive com Schiller em pôr a etapa superior da humanidade e de sua liberdade na experiência artística criadora. Esta etapa está acima do mero reconhecimento submisso da verdade, que caracteriza a rigorosa etapa prévia — a científica ou filosófica. Assim o podemos ver em sua obra *Os traços fundamentais da época presente*, onde define a quinta e última etapa da evolução da humanidade: “A época da arte racional: idade onde a humanidade, com mão firme e infalível, se edifica a si mesma até ser a imagem exata da razão.” Vemos — em contraposição aos românticos — como Fichte fala sempre da razão. O eu livre e absoluto age racionalmente, até o ponto em que submete, em si mesmo e fora dele, todo o não racional. A ação criativa do eu é uma ação que impõe racionalidade, que

impõe a razão. A liberdade criadora é porém um valor equivalente e homogêneo ao da racionalidade. Ambas vão unidas, destaca a necessidade da ação criativa e a realização efetiva dos fins racionais da mesma. A realização livre mas efetiva é para ele um valor superior ao mero reconhecimento contemplativo da verdade. A razão prática tem de levar à realidade o que a razão teórica só pode conhecer.

3.2.3. Schelling

É quiçá o autor, dos que temos tratado, mais difícil de enquadrar brevemente. Em sua longa vida, mudou com freqüência de sistema ou, ao menos, de ponto de vista ou de estruturação do sistema. Muito precocemente, foi reconhecido como o grande seguidor de Fichte, do qual porém se distanciou muito cedo. Foi parceiro de estudos de Hegel e Hölderlin, e conjuntamente redigiram o famoso *Primeiro programa de sistema do idealismo alemão*, mas rompeu com Hegel a partir da publicação por este da *Fenomenologia do espírito*. À morte de Hegel, foi seu grande crítico e detrator na cátedra que esse mesmo ocupara antes em Berlim.

Schelling, apesar de sua complexidade de posturas, é o idealista mais aparentado com os românticos. Podemos ver esta característica refletida em sua postura de enlaçar e homogeneizar ao máximo possível a natureza e o eu, o eu e o não-eu. Schelling, como todos os idealistas, supera também a cisão kantiana entre sujeito e objeto, entre eu e mundo, entre mundo moral e mundo natural. Mas não o faz como estes, privilegiando o sujeito e o mundo moral, senão que prefere uma harmonia e homogeneidade muito próxima à proposta pelos românticos.

Eu e natureza não podem se ver como contrários e opositores — pensa Schelling — pois ambos coexistem e se implicam. Schelling, como Herder — o pré-romântico e *Stürmer* — sabe que o sujeito humano faz parte também da natureza e dela tira suas potencialidades. Ou mais: o eu surge do seio da natureza e não de uma maneira traumática — como afirmava Kant — senão espontânea e favorecida pela mesma natureza. Sem a unidade prévia e eterna de eu e mundo ou natureza, não há nenhuma possibilidade tanto de conhecimento quanto de autêntica ação.

Schelling tenta partir da unidade entre eu e natureza, e esta unidade é para ele o espírito. Desejará partir desta totalidade, que funciona como um organismo, somente dentro do qual e de sua unidade se poderá distinguir entre sujeito e objeto. Ao longo de sua complexíssima e extensíssima produção, Schelling tentou compartilhar de diversas maneiras — com profundas mudanças de perspectiva — a unidade entre eu e natureza, entre sujeito e objeto. O último Schelling, inclusive, parece transcender esta problemática e apartar-se assim da definição que adotamos para o idealismo alemão.

4. HEGEL

4.1. *A dialética*

Hegel supera também a cisão entre sujeito e objeto, entre o eu e o mundo. Hegel, por outro lado, responde ao problema — premente desde Kant — da presença de antinomias no sistema racional, destacando sua necessidade; destacando a necessidade dialética da cisão ou da negatividade. As antinomias já não se apresentariam em algumas ocasiões muito especiais senão sempre, como um momento necessário de cisão ou negatividade que permite a chegada a um momento de síntese ou de reconciliação da cisão. O momento

antinômico ou da cisão será um momento necessário de sua dialética. Esta estará dividida na tríade: 1) unidade simples e imediata, 2) cisão ou exteriorização e 3) reconciliação ou unidade já mediada. Há que distinguir esta tríade da mais conhecida: 1) tese, 2) antítese e 3) síntese, que é a própria de Fichte.

A cisão ou negatividade está presente em todos os campos, em todos os tipos de dialéticas. Hegel pensa que não pode haver autêntica unidade se não mediante a cisão interna ou o passo necessário para o outro ou o exterior. Ainda que esta grande verdade possa parecer dramática, Hegel pensa que seu entendimento e aceitação é a única maneira de poder superar a falsa unidade ou a desesperança dos momentos de cisão e poder chegar assim a uma autêntica reconciliação. Porque a autêntica unidade não é nunca a que nos vem dada, a que primeiro se nos apresenta, senão o resultado de uma dialética — normalmente conflitiva. A unidade mediada ou reconciliação é sempre um resultado. Para Hegel a unidade buscada pelos idealistas e, também, pelos românticos, só se pode dar por um processo dialético. Toda unidade que é prévia ou exterior a um processo dialético é abstrata, morta, isolada, e o processo dialético em conjunto é que a faz concreta, a vivifica, a totaliza.

Em definitivo, a superação da antinomia kantiana entre liberdade e necessidade — que é o desafio para os idealistas —, Hegel a vê apenas como resultado de um longo, complexo e conflitivo processo dialético, cheio de reconciliações e dialéticas parciais ou menores. A distinção e o abismo entre noumeno e fenômeno, entre verdade em si e certeza no sujeito desta verdade, entre sujeito e objeto, entre liberdade e necessidade, só se superam no “saber absoluto” que culmina a *Fenomenologia do Espírito* (1806). Essa é a primeira grande obra que Hegel publicou; nela tentou fazer ao mesmo tempo a introdução ao sistema e pôr os meios e chaves para começar a se redigir — no seu caso — e compreender — em nosso caso — seu sistema completo.

4.2. *A Fenomenologia do Espírito*

A *Fenomenologia* está concebida como a trajetória dialética que segue uma consciência arquetípica, uma consciência modelo que partisse do ponto de vista mais ingênuo e simples possível até chegar ao “saber absoluto” — o ponto de vista “científico” ou filosófico-especulativo. Outra consciência que já tenha cumprido todo o processo necessário e que, por tanto, já tenha chegado ao saber absoluto, a contempla em seus afãs, erros e sucessos. A esta segunda consciência, Hegel refere-se por médio do pronome pessoal “nós”, simbolizando todas as consciências que se têm irmanado em chegar de um ponto de vista absoluto.

Entre estas duas consciências não há diálogo, não há interferência. Hegel nega que a partir do saber absoluto se possa ajudar, com autêntico proveito, a consciência que faz a experiência. Está convencido de que não se lhe podem evitar os passos autenticamente conflitivos e relevantes. A consciência que faz a experiência não pode compreender o que se lhe diz a partir de pontos de evolução superiores. Para chegar a estes, deve manter um diálogo basicamente consigo mesma, deve superar-se a si mesma, deve descobrir em si o que é. Sucodem-se assim, diversas figuras da consciência, pois esta se reconhece — primeiro — a si mesma como autoconsciência e — depois de um conflito de grande relevo especulativo — reconhece também às demais consciências esse mesmo status de autoconsciências.

Só ao final de todo o processo dialético — no saber absoluto, no saber da totalidade — a consciência se reconcilia plenamente com o Espírito universal e se converte nesse “nós” absoluto que tem irmanadas todas as consciências entre si e com o Espírito universal. Uma

vez que a consciência tenha ascendido ao “nós”, perde sentido para ela a distinção e a oposição entre liberdade e necessidade, pois então se reconcilia com a necessidade, agora que se sabe absolutamente livre e independente de qualquer intervenção externa. Logo, coincidiriam a necessidade exterior e a liberdade que brota de seu interior. Logo, descobriria que a necessidade é só a razão que tem inscrito o “nós” em seu interior e que é, por tanto, a própria liberdade.

Também perderia sentido a oposição entre razão teórica e razão prática, já que então a razão prática seria uma com a teórica — de modo semelhante a Fichte. A abstração formal do imperativo kantiano também não deveria permanecer porque no “nós”, no saber absoluto, se sabe concretamente o que fazer e não se pode ter nenhum impedimento para que isto se realize, dado que se houve reconciliado com o Espírito universal. O abismo entre fenômeno e noumeno desapareceria e se adquiriria o saber que permite compreender que “o racional é real e o real é racional”. Todo o racional tem um tipo de existência essencial e deve ser efetivo e tudo aquilo que é plenamente real — e não uma existência fortuita, contingente — é algo racional.

Ao final da *Fenomenologia*, a consciência estaria em identidade com o absoluto. O desejo fáustico de plenitude que impregna a filosofia alemã desde Kant se realizaria finalmente. Então se poderia produzir esse instante tão “belo” que se desejaria deter eternamente. Hegel teve a tentação — convencido do quão absoluta é sua filosofia — de pensar que em seu tempo ou pouco para além se deteria a marcha da história. Ao ser movida pela dialética e tendo chegado esta a seu ponto absoluto, parecia que a história tinha que chegar a seu fim. Mas em Hegel predominou finalmente a ideia de que a história — como a dialética — continuaria para além, com sucessivos momentos de cisão e reconciliação. A história continuaria aberta, viva e em movimento, bem como a dialética contribuiria para novas superações que, apesar de irem para além das velhas, as manteriam como momentos privilegiados nos quais o homem foi um com os deuses, com sua sociedade e com o mundo.

4.3. O sistema hegeliano

A *Fenomenologia* era a plataforma introdutória ao sistema. Era o processo educativo que tinha que se fazer contemporâneo ao leitor, que o tinha de levar ao nível a partir do qual Hegel desdobrava sua filosofia, seu sistema. O sistema não devia ser, de outro lado, senão a escritura rigorosa em termos especulativos — os únicos válidos — do que a história comandada pelo Espírito universal já tinha levado à prática. Hegel, tão ambicioso e convencido da validade da sua filosofia, era humilde ao valorizar a tarefa do filósofo: descrever em tons cinzentos — mas absolutamente verdadeiros e racionais — o que na vida tinha quicá brilhantes e contrastadas cores. A coruja (símbolo dos filósofos) de Minerva (deusa da sabedoria) só levanta seu vôo ao entardecer. Com isso, Hegel queria dizer que a filosofia descrevia rigorosamente, com uma objetividade fria, o que com sangue e paixões tinha vivido e realizado toda uma época. Assim, afirmava que seu sistema não teria sido possível sem os conflitos e contribuições da Reforma protestante e a Revolução Francesa.

O sistema hegeliano devia apresentar o saber de sua época expressado rigorosa e especulativamente. Tinha que totalizar este saber e o expor dialeticamente, mostrando como as categorias e idéias engendram as umas às outras até chegar a uma idéia absoluta. O sistema está resumido — mas completo — na *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (com edições progressivamente ampliadas de 1817, 1827 e 1830). A primeira parte está dedicada à lógica — que desenvolve em extensão na *Ciência da lógica* (1812-16) —, a segunda parte à filosofia da natureza e a terceira à filosofia do Espírito.

4.4. *A lógica*

A lógica vem a ser o desenvolvimento dialético das categorias filosóficas, desde as mais abstratas, vazias e isoladas até as mais concretas, plenas e compreensivas. Aqui, não é a consciência que experimenta a dialética, mas as próprias categorias mesmas que, em virtude de seu significado, se vão transformando e desenvolvendo, passando de umas a outras. Como um exemplo, podemos comentar brevemente a dialética inicial — por outro lado muito famosa — que agrupa três categorias: ser, nada e devir.

Por sua complexa teoria do começo especulativo, Hegel considera que há que iniciar-se pela mais abstrata e geral. Esta não pode ser outra, por tanto, que a categoria do ser — pois se aplica a todas as coisas sem exceção. Assim, a categoria que reflete a unidade mais simples e imediata é o ser. Mas aprofundando a definição do ser, é claro também que, se todas as coisas são “ser”, então com este predicado ou categoria “ser” não se diz nada de concreto de coisa alguma. O ser é um predicado ou categoria tão abstrata que não diz nada. É, portanto, o não-ser, o nada, pois a categoria “nada” é no fundo exatamente a mesma, tem o mesmo conteúdo e significa o mesmo, que a categoria “ser”.

Chegamos assim à cisão ser/nada. Porém, como vimos, há uma espécie de envolvimento mútuo entre estas duas primeiras categorias, uma põe ou remete à outra e essa à primeira. Há um devir outro, que — sem poder se deter — devém de novo à primeira. Chegamos assim à reconciliação de ambas: o devir. Chegamos ao movimento de referência mútua e assim vemos se desenvolver dialeticamente uma nova unidade, conquanto agora mediada, que tem como momentos — diz Hegel — as outras duas categorias, “ser” e “nada”.

Com dialéticas similares, mas com freqüência de muitos e diversos tipos, vai progredindo Hegel desde a doutrina do ser (primeira parte da lógica) à doutrina da essência (segunda parte) e à doutrina do conceito (terceira parte). E — para além — desta à filosofia da natureza, onde trata das categorias já não puras — como na lógica —, senão agora aplicadas à natureza e às ciências naturais. Finalmente, o desenvolvimento dialético do sistema hegeliano chega à filosofia do Espírito, onde se explicitam as categorias próprias da antropologia e da psicologia (espírito subjetivo — diz Hegel); a moralidade, a eticidade, a sociedade civil e o Estado (espírito objetivo); e a arte, a religião e a filosofia (espírito absoluto).

4.5. *A Filosofia do Direito*

Hegel desenvolveu também sua concepção da sociedade e do Estado em sua obra *Princípios da filosofia do direito* (1821). Posteriormente à sua morte, seus discípulos publicaram quatro livros baseados em alguns manuscritos e, sobretudo, nas lições universitárias dadas por Hegel sobre arte, religião, filosofia da história e história da filosofia. Todas estas edições são muito influentes, mas especialmente a última, pois Hegel foi o primeiro grande filósofo que se preocupou por conhecer exaustivamente toda a história de filosofia anterior a ele e a expor como um grande processo histórico-dialético.

Ainda hoje, grande parte dos manuais escolares seguem em certa medida o modo de historiar a filosofia de Hegel: propondo-a como uma corrente de desenvolvimento progressivo das respostas a uns mesmos problemas, onde umas e outros vão se superando ao integrar dialeticamente os avanços anteriores nos posteriores. Hegel, naturalmente, pôs-se — ainda que humildemente aceitasse que seria superado com o tempo — ao final dessa

história, como o ponto sobre o que — por enquanto — convergia toda a história da filosofia e a tradição filosófica ocidental. Algo de verdadeiro deve haver nisso, pois a orientação da filosofia contemporânea, seguindo caminhos muito diversos aos anteriores a Hegel, continua tendo neste sua grande fonte de inspiração e, inevitavelmente, o recorda como o último grande sistema filosófico omnicomprensivo.