

RECENSÕES

Philippe MURAY. — *Le 19e siècle à travers les âges* (coll. *L'Infini*), Paris, Denoël, 1984, 686 págs.

O título do livro de Philippe Muray pode parecer, à primeira vista, intrigante e paradoxal. Mas a explicação muito simples surge logo às primeiras linhas do Prefácio. Não se trata do século XIX substantivo, o segmento da história cuja cronologia começa em 1880 e termina em 1900. Trata-se do século XIX adjetivo, da designação de um espírito, de um ideal, de uma mentalidade, de uma atitude, de um estilo de saber, querer e agir que encontram algumas das suas formas privilegiadas de expressão nesse tempo que é o décimo-nono século da era cristã. O século XIX real, isto é, cronológico, aparece então como uma escala — brilhante e ruidosa entre todas — da caminhada ou da travessia do século XIX virtual — a *dixneuviémité*, escreve Muray — através das idades e, sobretudo, através desse nosso século XX que não parece ser outra coisa senão a "duração necessária para que se desenvolva adjetivamente o sentido da expressão século XIX" (p. 10). Tese que parece tão paradoxal quanto o título do livro. Pois o século XX não se pensa justamente na sua emergência qualitativamente singular de tempo radicalmente inovador, sem paralelo no passado? Tempo da aceleração e, portanto, da mudança qualitativa mais espetacular da história? E, no entanto, o século XIX não seria a projeção dos limites que o homem do século XX não consegue, não pode ultrapassar? Sua própria sombra desenhada pela claridade de todas as suas certezas, de todos os seus ideais? O homem do fim do século XX caminha para algo de novo ou continua acompanhado pela sombra do século XIX? Quem sabe, pelos seus espectros? Tal, no fundo, a questão colocada por Ph. Muray e à qual responde desenrolando uma imensa erudição literária e histórica, cujas minúcias só poderiam ser verificadas por especialistas mas cujo conjunto parece cumprir de maneira convincente seu propósito demonstrativo. Demonstração de uma tese que constitui, afinal, o paradoxo central desse livro e que, justamente por ir contra os mais arraigados lugares comuns da nossa visão histórica e da nossa linguagem, obriga a pensar e, quem sabe, a

rever esquemas de interpretação que pareciam definitivos. A resposta, pois, de Ph. Muray consiste em tentar demonstrar a persistência do século XIX, sua atualidade entranhada inseparavelmente na nossa própria atualidade. Mas a atualidade de uma presença bem diferente da imagem convencional de um século dicotomicamente dividido entre a corrente do Progresso, da Razão e da Revolução, do cientismo triunfante e a corrente místico-romântica, ocultista e iniciática que atravessa também todo o século. Na verdade, a sombra do século XIX que nos acompanha — a essência da *dixneuviémité* — é feita da fusão dessas duas correntes, da solidariedade profunda que as une. Os dois termos-chave do século XIX, a saber, *socialismo* e *ocultismo* aparecem pois, segundo a demonstração que Muray pretende levar a cabo, indissociáveis. A essência romântico-ocultista do socialismo e a essência socialista do ocultismo exprimiriam, assim, uma identidade na diferença, a passagem dialética de um termo no outro nessa síntese em movimento que é, exatamente, o século XIX, sua essência permanente que nos acompanha como a sombra ao viajante.

Demonstração enorme, quase sacrílega, em todo o caso desrespeitosa para com um dos termos sagrados da modernidade (quem ousaria empurrar o socialismo para as zonas obscuras e *troubles* do oculto?) mas que avança intrepidamente pelos dois livros desse livro de escritura cerrada, quase sem divisões. O livro primeiro, temático, se intitula: "O século XIX está diante de nós", e dois capítulos nele estudam justamente a essência permanente, a própria *dixneuviémité* do "interminável" (p. 59) século XIX, e as figuras que a encarnam melhor, de modo a constituir o paradigma acabado do *Homo dixneuviémis*, A. Comte, Helena Blavatski, Blanqui, Marx (é evidente!) e tantos outros. O livro segundo, cujo título muito significativo é "O cemitério dos elefantes" descreve em quase 400 páginas a escritura e a vida dos paquidermes literários do século (franceses, convem dizer), de Michelet e V. Hugo a Balzac e E. Zola, como comprovação viva da *dixneuviémite* em ação. Enorme e fascinante mural onde essas grandes figuras se fixam finalmente, mudadas nelas mesmas pela essência eterna da *dixneuviémité*.

A tese de Ph. Muray parecerá menos surpreendente se pensarmos que um dos esquemas interpretativos mais correntes das tendências profundas do século XIX é justamente aquele que dá primazia à vertente irracionalista ou, se quisermos, profética que se estende por todo o século. Esquema que guia, por exemplo, a leitura que Karl Popper faz de Hegel e Marx em *A Sociedade aberta e seus inimigos* e que o leva a intitular "A alta vaga da profecia" a parte que trata da influência hegeliano-marxiana até nossos dias. Mas o valor das páginas de Popper é

limitado por uma atitude polêmica acre e estreita. Estudando por sua vez as doutrinas da idade romântica num livro magistral (que Ph. Muray curiosamente não cita), Paul Bénichou intitulou-o justamente *Le temps des prophètes* (Paris, Gallimard, 1977). Mas o que é novo e, à primeira vista intrigante na tese de Ph. Muray é (irônica contrapartida do exclusivismo cientificista e liberal de Popper!) a união e mesmo a fusão do racionalismo e do irracionalismo, do misticismo e do positivismo, do ocultismo e do socialismo na constituição desse século XIX adjetivo que não está atrás mas diante de nós e no qual podem estar escritos em filigrana alguns dos enigmas mais desconcertantes do nosso tempo.

Mas, afinal, quais os traços característicos ou as propriedades constitutivas desse século XIX que não acaba de acabar, desse "interminável" século XIX que avança à nossa frente? São, evidentemente, os traços ou as propriedades da *dixneuviémité* e estão descritos abundantemente no primeiro capítulo do primeiro livro (p. 21-127). Para entendê-los, no entanto, será preciso surpreendê-los no ponto exato da sua gênese ou então, mais propriamente, a partir desse insuportável vazio provocado pelo refluxo das representações cristãs na consciência européia ao longo do século XVIII — a sua "crise" para falar como Paul Hazard — vazio no qual se precipitam, na ânsia de responder à enorme inquietação que nasce nas suas profundezas ocultas, os ritos e mitos de substituição que irão confundir-se na essência única da *dixneuviémité*. Nessa perspectiva é que convém ler com atenção as primeiras páginas (p. 22-59) onde a descrição da transferência do cemitério dos *Saints Innocents* de Paris para a nova cidade dos mortos, as *Catacombes*, nos fins do século XVIII — exatamente em 1786 — serve de pano-de-fundo para o esboço do primeiro grande traço distintivo do século XIX eterno: a sedução permanente dos vivos pelo mundo dos mortos, a atração pelos seus mistérios, a cumplicidade com suas sombras, enfim a sagração triunfante dos mortos no lema de A. Comte: "os vivos são cada vez mais governados pelos mortos". Tudo que o Cristianismo — religião da ressurreição e da vida e, portanto, da *morte-passagem* e não da *morte-estado* — tinha conseguido reprimir em tantos séculos de educação espiritual do homem europeu e ocidental. Tema inesgotável, retomado sob mil facetas ao longo do livro. Tema fundamental, convém acrescentar, do nosso tempo no qual o frenesi da vida arrastada na aceleração do tempo histórico só encontra repouso e pausa nos imensos ritos funerários que cadenciam nosso século: cruentos, como as duas grandes guerras e seu cortejo de pequenas guerras, solenes como esses grandiosos funerais dos grandes homens, que são a ligurgia cívica da época. Necromancia como filoso-

fia da história o que é, talvez, o segredo mais bem guardado mas também um dos traços fundamentais da essência oculta da modernidade. Muito significativamente Ph. Muray intitula seu mais longo capítulo (liv. II, cap. 2, p. 383-542) *L'école nécromantique*, um minucioso inventário da presença do império da morte no realismo literário — de Balzac a Zola — cujo último avatar não poderia ser senão o chamado "realismo socialista". E é difícil pensar em pura coincidência quando vemos que o lugar santo do socialismo marxista é, ao mesmo tempo, um Vale dos Mortos. A Praça Vermelha é, com efeito, um *haut lieu* do culto da Morte, ou dos mortos: lugar de parada militar, de imponentes ritos funerários, de visitação da múmia do Herói maior do socialismo.

Os outros traços distintivos da *dixneuviémité* nascem do enorme esforço, do implacável combate para assegurar essa vitória da morte sobre a ressurreição cristã. Da resposta multiplicada em mil vozes ao desafio do Apóstolo no início da era cristã: "Onde está, ó morte, a tua vitória?" (I Cor. 15, 55). Assim a invenção da História (p. 62-63), da História antecipação da única eternidade possível para o homem: um lugar na definitiva e final procissão dos mortos, na irreversível entropia da natureza e da humanidade. É um paradoxo apenas aparente aquele que descobre como outro constitutivo essencial do século XIX — do nosso — a obsessão do querer-sarar, a frenética ânsia pelo remédio ou pelos remédios: corporais, psíquicos, sociais, políticos... Convém aqui dar a palavra a Ph. Muray: "Apenas o dogma da ressurreição cristã dos corpos tinha mergulhado no esquecimento, enquanto subia no horizonte a religião do morto eterno que vai falar para não dizer nada, a certeza de ser doente e a vontade de sarar tornavam-se orientações fundamentais da nova malha social" (p. 77). Obsessão do enfermeiro Friedrich Nietzsche, elevando-se titanicamente em direção à vitalidade irradiante do superhomem! Com efeito, há uma diferença infinita entre a cura radical da ressurreição cristã — *seminatur in infirmitate, surget in virtute*, I Cor. 15, 43 — entre o corpo glorioso do Cristo e o corpo glorioso do cristão na ressurreição futura de um lado, e, do outro, a cura médica — biológica, psíquica ou social — buscada e anunciada em mil maneiras por essa imensa pesquisa nosológica que é a produção intelectual típica do século XIX. Princípio qualitativo da ressurreição, equilíbrio puramente quantitativo da saúde (p. 83): toda a diferença está aí, na distância que separa a *Prière pour le bon usage de la maladie* de Pascal e a tentativa dramática de um August Comte para tentar conquistar na perenidade intangível de um espectro vaporoso uma juventude eterna para Clotilde de Vaux. Assim, a *dexneuviémité* pode ser lida como o reverso daquele triunfal

capítulo 15 da Primeira Carta aos Coríntios: o querer-sarar sem romper a imanência da História, a técnica da cura, a celebração da saúde (ver Nietzsche e o culto do corpo nos regimes totalitários) como vigília solene da inelutável festa da Morte (ver p. 342).

Entre a História como gigantesco e febril sanatório (convém lembrar aqui que a civilização do século XIX irá encontrar um dos seus símbolos definitivos na *Montanha mágica* de T. Mann?) e a irresistível ascensão da multidão dos iguais (do *Herr omnes* luterano, do *das Man* heideggeriano) Ph. Muray descreve as vicissitudes da igreja de *Sainte Geneviève*, por outro nome *Panthéon*, fundada por Luís XV, secularizada pela Revolução e durante o século, sucessivamente lugar do culto católico e do culto dos "grandes homens da liberdade francesa". Testemunho eloqüente entre todos do grande *enjeu du siècle* e que é vivido exemplarmente por Paul Claudel, assistindo emocionado em 1885 aos funerais solenes de Victor Hugo no *Panthéon*, e convertendo-se na noite de Natal de 1886, entre as colunas de *Notre Dame* (p. 94-113).

Enfim, o traço que, sendo talvez o primeiro, em todo o caso é aquele que fecha o círculo da *dixneuviémité*: o advento da multidão, o enorme crescimento vegetativo que revoluciona a demografia. Com ele, o incontrastável triunfo do múltiplo: do múltiplo homogêneo, numérico, das partes iguais, permutáveis na indiferenciação do todo. Triunfo ou senhorio que Lutero antecipou genialmente, cunhando a expressão *Herr omnes* (p. 113-127). Aqui se joga talvez o lance decisivo da modernidade, em terreno metafísico sem dúvida, e na afirmação da primazia ontológica do múltiplo e do igual: a exata contrapartida (é preciso dizê-lo?) à resposta de Santo Tomás perguntando-se na *Summa Theologiae: utrum rerum multitudo et distinctio sit a Deo* (S.T. Ia. p., q. 47, a. 1). Não provindo de Deus de onde poderia provir a multidão senão dela mesma? Não sendo imagem de Deus de quem poderia ser o homem imagem senão dele mesmo? Ou da Natureza que o envolve, nele se reflete (macrocosmos-microcosmos, a arquetipal reflexão mútua que o Cristianismo rompeu) e o impele para a igualdade definitiva da Morte? O advento da multidão tem assim duas significações: uma a ser buccada na revolução demográfica e suas causas biológicas, econômicas, culturais; outra elaborada nas entranhas da *dixneuviémité*: a utopia igualitária, o triunfo do igual sobre o diferente, a massa e sua consagração ideológica, o povo. Apagamento das distâncias e, em primeiro lugar, da infinita distância entre Deus e o homem e divinização da Humanidade (Comte). Enigma e desafio para a reflexão filosófica, sociológica e política mas, ao mesmo tempo, acrescenta Ph. Muray, "magistral triunfo do marxismo que não é ou-

tra coisa senão a descoberta de que existe a massa e de que é necessário fixar rapidamente os princípios "científicos" do seu controle, assegurando-se um direito absoluto sobre essa massa (p. 117)".

Desta sorte está, pois, fechado o círculo ou completada a definição do século XIX permanente que emerge, inconfundível e límpido nos seus traços, nesse segmento cronológico que começa com a Revolução francesa e chega até nós. É esse o campo de exploração de Ph. Muray que o percorre fora dos caminhos convencionais e o reconstitui como campo de uma "feroz guerra de religião" na qual se trata de retomar ao Cristianismo a alma e o destino da humanidade ocidental. À cruz do *in hoc signo vincas* constantiniano os combatentes dessa nova guerra (Comte, Marx, Nietzsche e toda uma imensa corte que os segue) opõem o lábaro dos novos tempos no qual está inscrito todo um novo sistema de sinais a partir dos símbolos fundamentais da Multidão e da Morte ou, como prefere dizer Ph. Muray, do socialismo e do ocultismo. Livro que nos obriga a pensar, *Le 19e. siècle à travers les âges* deve ser lido pelo menos como enérgica e brilhante contestação à tirania do lugar comum.

H. C. Lima Vaz

José GÓMEZ CAFFARENA. — *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristandad, 1983, 247 pp.

A celebração em 1981 do 2º Centenário da *Crítica da razão pura* (CRP) não é o único marco referencial de uma "volta a Kant" que temos observado no panorama filosófico das últimas décadas. Em 1931 um grande precursor deste movimento, Gerhard Krüger, publicava em Tübingen a *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, num momento em que, como disse Eric Weil no Prefácio à tradução francesa, o ambiente na Alemanha já não era mais favorável à reflexão filosófica, dois anos antes que a filosofia independente ali se tornasse a "bête noire" dos detentores do poder com os quais Krüger jamais compactuou (cf. *Critique et morale chez Kant*, trad. M. Régnier, Préface d'Eric Weil, Paris 1961).

É justamente na Introdução do seu livro que Krüger dá a explicação mais simples e mais profunda para o fato de Kant não ter nunca saído do nosso horizonte filosófico: é que ele faz parte da nossa tradi-

ção viva, isto é aquela que encontra na virada do século XVIII o seu limite. Krüger nos ensina que "só o tempo transcorrido depois de 1800 é de fato plenamente vivo e pode ser realmente repetido... Tal é a *importância excepcional de Kant para uma história da filosofia*: Kant é o nosso mais antigo 'contemporâneo' filosófico" (cf. *op. cit.*, p. 27). Aí está tudo.

Refiro-me de início ao livro de Krüger também porque é esta grande obra que me servirá de contra-ponto para a apresentação e crítica do livro de Gómez Caffarena que se insere nesta "volta a Kant" proveniente, segundo o autor, "menos do desencanto do Grande Sistema e das suas traduções políticas" (refere-se à coincidência do bicentenário da CRP com o sesquicentenário da morte de Hegel), mais da "forte tomada de consciência de que o grande tema de nossos dias... é o da moral" (p. 228).

A pretensão do autor é expressa com clareza: "expor Kant por Kant" (pp. 19, 229), mesmo se durante a sua exposição ele será movido a superar uma certa inibição e modestamente tentar mais uma vez o exercício de "ir com Kant para além de Kant", exercício este, como reconhece o autor, já tantas vezes ensaiado e com resultados bastante questionáveis (p. 112). Procedendo sempre "com uma dose razoável de simpatia metódica" (p. 162), o autor quer mostrar que o teísmo moral não é postigo "com relação à filosofia básica kantiana do fato moral" (p. 119), que ele é uma "postura filosófica coerente — discutível como toda postura filosófica — e que Kant manteve com seriedade e continuidade" (p. 18), em poucas palavras: que todo o criticismo acaba logicamente em teísmo moral (pp. 229ss).

É preciso dizer também de início que o livro de Gómez Caffarena re-elabora estudos monográficos já publicados em diversas revistas filosóficas, e aqui está um dos seus pontos frágeis. Embora o autor afirme que tenha reescrito mais de 80% do material (p. 18), o livro sofre de uma notável artificialidade na unidade, compensada somente pelo igualmente notável esforço de conduzir a reflexão pelo fio da sua hipótese subjacente que desembocará no ponto mais discutível de toda a obra: a questão das "duas fontes" da moral kantiana, como se verá a seguir. Antes, porém, uma apresentação de conjunto e algumas considerações de detalhe.

São quatro os capítulos do livro. Todos eles revelam um leitor agudo, "simpático" e abundante de Kant. Os dois primeiros capítulos são os melhores elaborados: "Algumas chaves da metafísica kantiana" (pp.

... e o autor recorra com habilidade três artigos já publicados, conseguindo dar-lhes a unidade plural que intitula o capítulo. Note-se que a segunda seção deste capítulo, "Do eu da *pura apercepção* ao nós do *reino dos fins*" (pp. 33-44) é um antecedente que já revela a opção hermenêutica do autor que vai conduzi-lo à controvertida questão das "duas fontes". No segundo capítulo o autor tenta levar a melhor termo um antigo e caro projeto de reflexão sobre a "Teologia transcendental" já esboçado anteriormente (cf. Pensamiento 19 (1963) 301-332, e várias passagens do seu livro *Metafísica transcendental*, Madrid 1971). O que me surpreende neste capítulo é a afirmação não matizada de que "conhecer é mais que pensar. Para ter conhecimento é preciso *sair* do âmbito do pensamento e do conceito, *fazer síntese* com algo externo a este âmbito, basicamente com 'a experiência' em alguns dos seus aspectos..." (p. 99, sublinhado pelo autor).

Digo que me surpreende porque a afirmação pode ser kantianamente sustentada, mas é preciso matizá-la, posto que a distinção kantiana entre "pensar" e "conhecer" aponta também na direção contrária. Quando Kant no Prefácio à 2ª edição da CRP diz que teve que abolir o *saber* para fazer lugar para a *fé* (KrV B XXX), ele está afirmando que "os objetos da fé são *pensados*, devem se deixar pensar, não se mostram senão ao pensamento, a uma razão não presa na, ou enriquecida pela sensibilidade" (cf. Éric Weil, *Problèmes kantians*, Paris 1973², 18).

Não é o caso de elencar aqui os textos de Kant que afirmam que as categorias não servem senão esquematizadas e na experiência, e outros tantos que declaram que as categorias pensam o supra-sensível, o em-si, o absoluto. Baste a comparação de dois textos da seção *Dos Paralogismos*, um da primeira e outro da segunda edição da CRP: "Sem uma representação subjacente, a categoria é incapaz de me fornecer um conceito de um objeto; pois só a representação me fornece o objeto que, a partir dela, é pensado segundo a categoria" (KrV A 399); "Entretanto, em vista do uso prático, o qual é contudo sempre dirigido sobre objetos da experiência, eu teria direito de aplicar, com uma significação análoga àquela do uso teórico, estes conceitos à liberdade e ao sujeito desta, não compreendendo aí senão as funções lógicas de sujeito e de predicado, de causa e de consequência, segundo as quais as ações e os efeitos segundo estas leis (i.é morais) são determinadas de tal modo que eles podem sempre ser explicados segundo as categorias de substância e de causa, ao mesmo tempo que segundo as leis naturais" (KrV B 432). Parece-me suficientemente

claro que o último texto afirma a possibilidade e mesmo a necessidade de um uso, análogo mas real, das categorias lá onde o sensível não intervém no início mas é visado no final (cf. Éric Weil, *op. cit.*, p. 13-55, espec. 27s e 32. Ver também o monumental estudo de François Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris 1980, espec. 224 e 417).

O terceiro capítulo, "O teísmo moral: fé racional e existência de Deus" (pp. 115-159) é a parte mais original do livro (pelo menos no sentido em que o autor não reelabora nenhum estudo anteriormente publicado). Tem razão o autor quando se declara convencido de que o já citado "fazer lugar para a fé" do Prefácio à 2ª edição da CRP "não era para Kant algo secundário, mas parte do propósito fundamental da sua tarefa crítica" (p. 115). O capítulo é original, dizia, mas não apresenta nenhuma novidade sobre a questão de que trata. Tenho a impressão que ele serve apenas para "faire le pont" sobre a tese subjacente a todo o livro, e que aparecerá mais claramente no último capítulo.

No quarto capítulo, "A visão do mundo do teísta moral" (pp. 161-228), encontro mais de uma questão que mereceria ser discutida a fundo, o que não é possível em sede tão limitada como a de uma resensão. Aludo a uma, de passagem, para poder deter-me em seguida sobre a já anunciada questão das "duas fontes". Trata-se da questão do "mal radical" na natureza humana. O autor em geral coloca bem a questão, como "secularização do dogma cristão do pecado original, e, certamente, na sua versão forte, luterana" (p. 211). Porém afirma que a transposição kantiana é "extremamente difícil de conceber" porque "conserva-lhe o caráter de opção livre pecaminosa ao mesmo tempo que lhe *subtrai seu caráter de contingência histórica para reintroduzi-lo na natureza*" (id., sublinhado por mim). O que merece ser discutido é a procedência ou não da afirmação que sublinhei.

Parece-me claro que a afirmação kantiana de que o homem é "mau por natureza" significa que o mal não é um simples fato mas que ele resulta de uma tendência enraizada que afeta toda a espécie humana. Porém, como observa Jean-Louis Bruch, a palavra *natureza* em Kant admite pelo menos três sentidos, e o que cabe à *Religião nos limites da simples razão* é o de "fundamento objetivo do uso de sua liberdade de uma maneira geral (sob leis morais objetivas) que precede toda ação caindo sob os sentidos" (*Die Religion...*, Ak VI 21; cit. por J.-L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris 1968, 71). E, com clareza meridiana, Francisco Javier Herrero nos mostra que "o funda-

mento... tem que ser já um ato de liberdade, a propensão ao mal é vista já como o mal e não só como o seu pressuposto...", e que o *por natureza* de Kant "refere-se à *universalidade* do mal que não está em contradição com a *contingência* da liberdade do homem", justamente porque "o supremo fundamento subjetivo das máximas está *entretido* (verwebt) com a natureza humana e arraigado nela. O mal é inerente à natureza humana" (cf. *Religión e historia en Kant*, Madrid 1975, 114s e notas 33 e 35). É certo que como "ação inteligível" a natureza não pode ser objeto de experiência, mas "é o homem, enquanto ser livre, que é o autor único do bem e do mal que o qualifica. A palavra *natureza* não é aceitável aqui senão no sentido de caráter inteligível, de liberdade" (cf. Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montreal 1971, 81). Olivier Reboul mostra ainda, confirmando a meu ver as perspectivas de Bruch e de Herrero que, por não excluir a responsabilidade e a liberdade do pecador, "o mal radical é contingente", ainda que em cada um de nós, assim como em Adão, ele seja "um surgimento absoluto" posto que a cada vez, como na primeira, "ele destrói um estado de inocência" (cf. *op. cit.*, 106). Para concluir, refiro-me ainda ao precioso e pouco conhecido ensaio de Jean Nabert: o mal é o *injustificável*, ele é impenetrável ao *entendimento*, mas "nós não o chamamos intemporal senão para defendê-lo contra uma interpretação que faria dele uma causa entre causas, um acontecimento entre acontecimentos" (cf. *Essai sur le mal*, Paris 1955, passim, espec. 164s).

Porém a questão mais discutível do último capítulo da obra de Gómez Caffarena é a das "duas fontes" da moral kantiana. O autor retoma aqui a hipótese avançada num artigo anterior ("Respecto y utopia, 'dos fuentes' de la moral kantiana?", *Pensamiento* 34 (1978) 259-276). Afirma em nota (p. 186) que Adela Cortina, atendendo a um pedido seu, escreveu uma crítica do seu artigo e que, também atendendo a um pedido ulterior, não o publicou (coisa que o autor também agradece), porque "na discussão estavam implicados outros aspectos da interpretação de Kant" que ele não tinha podido tocar no seu artigo. É lamentável que não tenha visto a luz tal crítica pois certamente ajudaria a ver em que sentido ela teria ajudado o autor a mudar "a ótica geral sobre o tema" (p. 186). Comparando o artigo de 1978 com o livro nota-se que substancialmente não houve mudança na ótica do autor. A sua hipótese (que no livro afirma-se como tese) é que a moral de Kant brota, por um lado, de uma fonte "natural-racionalista" de inspiração rousseauiana, na qual o modelo de lei que preside a teorização do surgimento da consciência do dever é a lei de natureza (cf. p. 189s), e cuja característica é o *respeito* pela lei;

e, por outro lado, brota também de uma fonte (mais antiga, segundo o autor!) de inspiração ("avant la lettre", naturalmente!) bergsoniana, na qual o "reino dos fins" impõe-se como "co-legislação", e cuja característica é o ideal ou a *utopia* do "supremo bem" (cf. 191s).

O autor, como já fizera no artigo de 1978, vai buscar na *Crítica do juízo* (e também na *Religião*) os pontos de apoio para evidenciar algumas "surpreendentes analogias" com o pensamento bergsoniano (cf. p. 192s), e afirma que "a exigência que não venha do modelo *lei de natureza* virá do modelo *fim final da criação*. Ambas são afins e coerentes, mesmo quando a segunda exija mais" (p. 194). Analisa também a segunda fórmula do imperativo categórico da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (cf. *Grundlegung...*, Ak IV 429) para provar não só a anterioridade da presença da segunda "fonte", mas também para descobrir na fórmula uma "ambiguidade" que "abriga uma duplicidade latente" que não seria outra senão a das "duas fontes" (p. 195). Todo este (fascinante) malabarismo visa provar que "o salto para o *teísmo moral*" é justificado porque na filosofia kantiana "a afirmação postulatória de Deus é coerente com uma moral do reino dos fins na qual *fim* inclui a promoção do *supremo bem*" (p. 196). O autor retoma a sua hipótese na conclusão do livro, ao tratar da religiosidade kantiana, afirmando que quem não a aceite (ou alguma parecida) terá dificuldades para ligar a moral kantiana com a religião e compreender esta a partir daquela (p. 235).

É neste ponto que quero fazer intervir a reflexão de Krüger. Não se trata de fazer um elenco de textos para provar uma idéia contra outra. É preciso ler Krüger e, com ele, aprender a tomar a "decisão de escutar Kant", a de lê-lo "sans parti pris" como disse Eric Weil no seu Prefácio (cf. *op. cit.*, 7s). E o Kant que nos revela Krüger é o metafísico que quer salvar a metafísica, justamente porque, aos seus olhos, a filosofia não é privilégio das escolas mas pertence ao mundo dos vivos, porque ela é moral na sua essência, e o ser moral exige uma metafísica para não desesperar do sentido da sua existência, e para poder ser o que ele é: um ser ao mesmo tempo moral e finito. Porém, o Kant metafísico de Krüger é um *cristão*, pouco ortodoxo, é verdade, que quis justificar como única existência verdadeiramente humana a existência *coram Deo*. É certo que esta espécie de "correção do pensamento kantiano num sentido agostiniano" (para usar uma expressão de Henri Bouillard, cf. *Archives de Philosophie* 40 (1977) 543-621, aqui 608 nota), operada por Krüger é discutível, como o próprio Eric Weil afirma no Prefácio. Mas Weil afirma também que o melhor que se pode dizer de um livro filosófico é que ele "engaja a discussão sobre os problemas fundamentais" (cf. *op. cit.*, 9-10).

Voltemos, pois, ao Kant de Krüger para concluir esta já demasiado longa recensão. Kant situa-se não no começo do pensamento "moderno" mas no fim da antiga metafísica teísta. Se ele quis com a crítica "modificar o procedimento" até então seguido em metafísica (cf. KrV B XXII), foi porque ele partiu da única fonte de todo o criticismo que é a *experiência*, e acima de tudo, da *experiência moral viva* como *possibilidade* de conhecimento metafísico das coisas em si, posto que o seu princípio ontológico, a *finalidade*, possui uma *relação possível* ao fim último *vivificante* do mundo: Deus (cf. *op. cit.*, 264s). Em poucas palavras, o que Kant queria (e quase conseguiu!) com a *Crítica do juízo* escrita *depois* da apologética da *Crítica da razão pura* e da doutrina dos postulados da *Crítica da razão prática*, era mostrar que a verdadeira relação entre *natureza* e *liberdade* encontra-se sobre a via da *teologia* tornada possível pela *moral* (cf. *op. cit.*, 269s). Não é necessário, portanto, ainda que resulte atrativo e engenhoso, buscar uma segunda fonte para a moral kantiana, ou alguma "dualidade" na fonte moral, nem mesmo para "reconhecer a autenticidade da religiosidade que Kant declara inseparável da sincera busca deste último ideal, *fim final* que o homem se propõe e entende não ser outro que o que seria realmente *fim final* do Universo em relação a seu Criador", como sustenta Gómez Caffarena (p. 235).

Uma questão metodológica para encerrar. O autor, ao tratar da questão de como poder-se-ia entender uma harmonização de liberdade e natureza numa vida posterior, afirma que Kant jamais precisou esta questão, e que foram emitidas hipóteses de ação direta de Deus e de readaptação das circunstâncias atuadas pelos seres humanos, de modo que já não fossem as leis naturais obstáculos por si para a consecução da harmonia (pp. 198s). E, refere-se, neste ponto, ao livro de Herrero já citado nesta recensão. É importante precisar, para o leitor que eventualmente não conheça a obra de Herrero, que a hipótese à qual se refere Gómez Caffarena não é a de Herrero mas a de D. Lenfers (cf. *Kants Weg von der Teleologie zur Theologie*, Köln 1965), citada e criticada em nota por Herrero (cf. *op. cit.*, 106 nota 25).

Marcelo Perine