

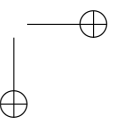
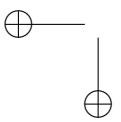
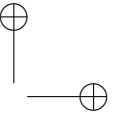
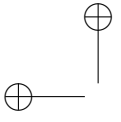
**A FILOSOFIA COMO
'EXERCÍCIO ESPIRITUAL'
EM KANT**



Artur Morão

2004

www.lusosofia.net





FICHA TÉCNICA

Título: *A filosofia como 'exercício espiritual' em Kant*

Autor: Artur Morão

Artigos **LusoSofia**

Direcção: José Rosa & Artur Morão

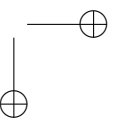
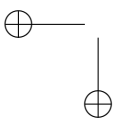
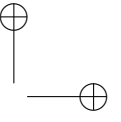
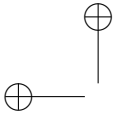
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Logótipo: Catarina Moura

Composição & Paginação: José Rosa

Universidade da Beira Interior,

Covilhã, 2008





A filosofia como ‘exercício espiritual’ em Kant*

Artur Morão

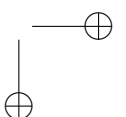
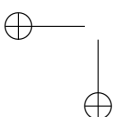
Índice

A. Contexto da abordagem	6
B. A filosofia como modo de vida em Kant	11

A questão que comandará a presente exposição – para alguns, de certo rebarbativa – é esta: no imenso campo de forças que é a obra kantiana será possível individualizar, além de outras vertentes (por ex. epistemológica, metafísica, moral, política, estética, etc.), também uma que, na esfera das atitudes e no seu horizonte último, se possa ter por mais próxima da espiritualidade em sentido lato?

É verdade que Kant, nos seus escritos, investe uma e outra vez contra as manifestações do que ele rotula de *Schwärmerei* – que se poderia traduzir por ‘alumbramento’, ou seja, o estado de espírito dos deslumbrados, visionários e fanáticos, que se entregam a uma sensibilidade exaltada e enganosa ou a uma rigidez doutrinal em matéria de confissão de fé. É igualmente verdade que ele, sempre que pode ou acha oportuno, critica e desvaloriza todas as formas de mis-

* O presente artigo contém, afora algumas pequenas alterações, o essencial da comunicação apresentada no *Colóquio Internacional Kant 2004. Posteridade e Actualidade*. Faculdade de Letras de Lisboa e Universidade de Évora, 2004.





ticismo, a vida eremítica, monacal ou das ordens religiosas¹, em sintonia com o espírito da Reforma protestante, e de modo paralelo ao que também acontecerá em Hegel. Mas isso não impede a descoberta, nos seus escritos, de elementos do que se poderia considerar uma visão filosófico-espiritual, de giro teórico-prático, onde ressoam ainda ‘ecos’ intensos de um certo hábito intelectual e moral que caracterizava os Antigos e que, em parte, persistiu, mas transformado, na espiritualidade cristã².

O ângulo sob o qual se abordarão aqui alguns pontos do pensamento de Kant segue o rumo interpretativo de Pierre Hadot, na brilhante análise que ele faz da prática filosófica dos Antigos gregos e romanos como “exercício espiritual”, senda igualmente percorrida pelo último Michel Foucault, na sua temática do ‘cuidado de si’, das ‘técnicas do Si mesmo’³.

A. Contexto da abordagem

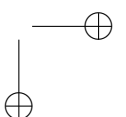
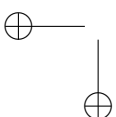
Acrescente-se, de seguida, uma questão subsidiária: Porquê encarar Kant sob o signo da espiritualidade em sentido amplo?

1. Como se verá mais à frente, não é deslocado abeirar-se do seu pensamento a esta luz. Existe, na produção kantiana, um incen-

¹*A religião nos limites da simples razão*, III Parte, II Secção, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 136.

² Já agora, uma observação: nos dicionários e glossários kantianos, não aparece muito o termo “coração” que, no entanto, o nosso filósofo não se coíbe de usar, e com grande pertinência, para indicar o que se poderia talvez designar como a “sede” das opções morais. Que relação tem ele com a razão? Note-se ainda que a dupla “coração-razão” surge igualmente, em constelações díspares, noutros filósofos da modernidade: B. Pascal, G. E. Lessing, J. G. Hamann, J. G. Herder, J. C. Lavater, sem esquecer G.W.F. Hegel.

³ Por exemplo, em *L’Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.





tivo para assim a arrostar. É verdade que o termo raramente aparece em Kant, e só numa acepção metafísica, a propósito do conceito de ‘alma’ enquanto substância imaterial e indestrutível que possui personalidade⁴. Aqui, porém, “espiritualidade” toma-se exclusivamente como actividade, como acção, como esforço de autoconfiguração moral, em consonância com um universo de sentido que serve de enquadramento, de horizonte, de fonte de orientação e de exigência. E, a este respeito, são abundantes os elementos que se podem respigar no *corpus* kantiano.

A intenção ‘polémica’ da crítica da razão, ao ter por impossível a indiferença frente às questões metafísicas⁵, que atormentam, sem remédio e sem resposta, a faculdade de conhecer⁶, o plexo da vida racional com a retroacção mútua e enigmática dos seus pólos teórico e prático, a preocupação com as contradições autógenas da razão (a sua inevitável ‘dialéctica’) e com os seus limites, a denúncia do dogmatismo metafísico como “a verdadeira fonte de toda a incredulidade” – “Tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a fé”⁷ – revelam em Kant um forte empenhamento ‘espiritual’, na linha da *Bildung* clássica que, no fundo, visava uma formação humana profunda e integral.

Veja-se, por exemplo, esta citação de tom quase militante: “Só a crítica pode cortar pela raiz o materialismo, o fatalismo, o ateísmo, a incredulidade dos espíritos fortes, o fanatismo e a superstição, que se podem tornar nocivos a todos e, por último, também o idealismo e cepticismo, que são sobretudo perigosos para as escolas e dificilmente se propagam no público⁸.”

2. Hoje, há factores epocais novos que nos fornecem estímulos

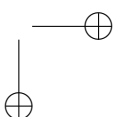
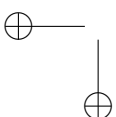
⁴ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, Ak. Ausgabe, B 403.

⁵ KrV, A X.

⁶ KrV, A VII.

⁷ *Crítica da razão pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 27.

⁸ *Ibidem*, p. 30.





inéditos para buscar em Kant ‘hermeneumas’ ou proposições interpretativas, aparentemente marginais na sua obra, mas que são relevantes para o tema aqui abordado.

Que factores são esses, que constituem uma espécie de apelo do tempo presente? Mencionem-se alguns só de passagem, sem mais pormenores.

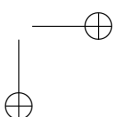
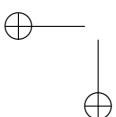
a) O clima hodierno da emergência de múltiplas espiritualidades, com um certo significado por vezes contra-cultural. Estamos perante uma espécie de retorno do recalcado na cultura ocidental, e frente ao qual o materialismo cultural da Academia não sabe muito bem que responder, a não ser talvez abanar ou alçar os ombros.

Despontou, durante as últimas décadas, uma “revolução da espiritualidade” ainda em curso e de desfecho imprevisível, uma democratização do termo ‘espiritualidade’, sem ligação a tradições religiosas particulares; tem-se a percepção de uma ‘demanda espiritual’ no contexto da secularidade da cultura europeia que, num contraste muito acentuado, assiste ao declínio das Igrejas, confissões e denominações cristãs e à multiplicação, ou até à explosão, atestada por levantamentos sociográficos, da experiência religiosa e espiritual; por outro lado, reconhece-se que a fenomenalidade do cosmos, explorada pelas ciências, convida e impele agora a uma ‘demanda espiritual’, a um novo “reencantamento” que, paradoxalmente, nunca de todo feneceu em Kant (de facto, frente ao universo, palco da projecção da angústia e da solidão dos modernos, também ele declara: “O... espectáculo de uma inumerável multidão de mundos aniquila, por assim dizer, a minha importância como criatura racional...⁹”

b) A revalorização da “inteligência espiritual”, e não apenas da “inteligência emocional” em certos círculos psicológicos, onde se revisitam temas já muito antigos¹⁰. De certo modo é a atestação do

⁹ *Crítica da razão prática*, Lisboa, Edições 70, p. 183 (A 289).

¹⁰ Cfr., a propósito e entre outros, ZOHAR, Danah / MARSHALL, Ian, *Spiritual Intelligence, the Ultimate Intelligence*, Bloomsbury Publishing, 2000; FONTANA,





malogro do secularismo neutro, do cepticismo nómada, do que Kant chamava indiferentismo, “mãe do caos e da noite”¹¹.

c) Na perspectiva sociológica ou crítico-cultural, que, por ser crítica, acentua mais os desvios, as insuficiências, já há muito foi denunciado o alastramento da ‘ideologia da dependência’, por ex. por Th. W. Adorno¹². O tempo presente surge assim, numa certa focagem, como um tempo de escapismos, de falsos gurus, de sucedâneos e subprodutos, de consultores dietéticos, de paternalismos pneumatológicos, etc., num ambiente de auto-estimas débeis e atarantadas, de fundamentalismos radicais e violentos, de ‘feira do sentido’, de um multiculturalismo também espiritual que dificulta a auto-orientação. E, no confronto com esta meteorologia e irrequietude psíquicas, avulta a impotência do Estado, a perplexidade das Igrejas, a renitência da Academia, que continua a mostrar uma visível incompreensão perante este ritmo cíclico do espírito.

3. Daí uma terceira questão: poderá Kant, com a sua grande honestidade intelectual, com a sua profunda noção de humanidade, com a sua exigência moral (para nós, hoje, quase insuportável, porque assaz abúlicos ou oportunistas do ponto de vista ético), ser-nos de ajuda?

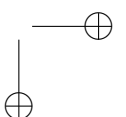
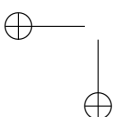
Mas, antes, importa pôr Kant contra Kant. Foi um crítico mordaz da vida religiosa monacal; todavia, bem vistas as coisas, na sua dí-

David, *Psychology, Religion, and Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2003; TACEY, David, *The Spirituality revolution. The emergence of contemporary spirituality*, Hove/Nova Iorque, Brunner-Routledge, 2004.

É pena que certos psicólogos ignorem a velha tradição dos ‘pais e mães do deserto’, fundadores do monaquismo, com o profundo conhecimento que tinham das emoções humanas e da sua instabilidade constitutiva, do seu carácter vagabundo e agitado, *polykinetós!*

¹¹ *KrV*, A X.

¹² Por exemplo, no ensaio “Democratic Leadership and Mass Manipulation”, in THEODOR W. ADORNO, *Gesammelte Schriften*, 20.1, Francoforte, Suhrkamp 1986, 1997, pp.265-286.





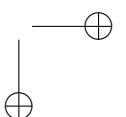
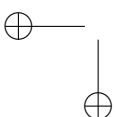
vida para com o Estoicismo, que também influenciou o monaquismo cristão, surge por vezes com achegas ascéticas semelhantes ou paralelas, com exigências morais afins nos temas da virtude, do controlo das emoções, do autodomínio, do auto-exame, da humildade, da conversão incessante, da ‘cultura do coração’ e quejandos.

Atribui uma importância nuclear à dimensão moral, mas acusa uma rendição tácita e parcial à seclusão epistemológica da ciência, olhada quase como cânone, por ex. na inquirição do valor cognitivo da metafísica. Talvez falte, pois, no sistema kantiano um vínculo intrínseco (não de dependência ou sobredeterminação, antes de corresponsabilidade) mais forte entre a exigência moral e a demanda da verdade do conhecimento científico – um problema que hoje nos surge cada vez mais premente.

Busca uma plataforma de universalidade racional, mas no pressuposto de um solipsismo transcendental (que, por uma espécie de harmonia preestabelecida, irá desaguar no espiritual e invisível ‘reino dos fins’), onde o processo da busca comunitária da verdade, da “confirmação afectiva” recíproca, da autoconstituição pessoal através do diálogo e da descoberta conjunta mergulha em parte na sombra ou, por supostamente inautêntico e ineficaz, nem sequer se aborda.

Supõe e aceita ainda o tradicional esquema metafísico de Mundo-Homem-Deus, mas abre o caminho para a sua futura desagregação e dissociação, cujas consequências se precipitam agora sobre nós.

4. Reconheça-se, todavia, que a visão de Kant pode sugerir um antídoto à patologia infantil do fundamentalismo (no desejo inconsciente que este tem de falsa onipotência ou de competência cognitiva absoluta), intima e provoca, em parte, o pluralismo (enquanto este realiza à sua maneira, de uma forma ambígua e algo autista, a coragem de pensar por si), frente à tentação do cepticismo ou do relativismo. Mas, a este respeito, há que admitir que existe um corte entre a razão arquitectónica kantiana que busca, descobre, decide, articula as disciplinas e produz também o indecidível, e a razão hodierna dividida,





fragmentada, bífida, feita de justaposições, de niilismo crónico, tão sozinha no mundo como Job no monturo, em face do sofrimento e da aparente absurdidade das ordens da realidade¹³.

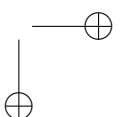
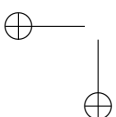
De qualquer modo, o projecto kantiano (que, no presente ensaio, não se pretende arrastar para o âmbito da devoção religiosa) oferece algumas consonâncias e afinidades com o fenómeno actual da busca de espiritualidade, precisamente ao excluir uma incorporação ou expressão confessional. Ajudará possivelmente a discernir e a decantar o retorno do espiritual reprimido, com todas as suas aberrações arcaicas, primitivas, regressivas, imaturas, nimbadas de narcisismo, de autocomplacência e de autogratificação. Recorde-se ainda que o elemento terapêutico da ascese não lhe passou despercebido.

B. A filosofia como modo de vida em Kant

As anotações até agora feitas apontam no sentido de ver a filosofia em Kant sobretudo como um “modo de vida”, ou também como “exercício espiritual”, atendendo mais ao seu intuito, por vezes protrético, à sua feição de disciplina propedêutica que tenta reprimir os excessos e as ilusões da razão, a qual, quando dogmática, se torna moralmente irresponsável. Deixam-se, portanto, de lado as grandes linhas da sua construção sistemática, a complexidade estrutural da razão ou o travejamento, mais ou menos conseguido, das diversas Críticas. Interessa, aqui, mais o halo “sapiencial” que paira sobre a sua reflexão e assedia todo o seu edifício, tal como ele o insinua no final da *Crítica da razão pura*, nos capítulos II e III da *Doutrina transcendental do método*.

1. Afirmou-se já antes que, no discurso kantiano, ecoa ainda em parte a lição dos Antigos. A noção de “exercício espiritual”, aplicada

¹³ Cfr. Bernard SAINT-SERNIN, *La raison au XXe siècle*, Paris, Seuil, 1995, pp. 14-15.





à filosofia, como acima se referiu, foi explorada, nas últimas décadas, sobretudo por Pierre Hadot¹⁴ e por M. Foucault, a propósito do que ele apelida de “tecnologias do Si mesmo” em prol da construção da existência com um carácter predominantemente estético.

P. Hadot, em todo o pensamento antigo, mas sobretudo no estoicismo e no epicurismo, descortina a filosofia como modo de viver, como conduta moral e enquadramento no cosmos; como exercício do pensamento, da vontade e de todo o ser; como método de progresso espiritual que exigia uma conversão radical, uma transformação da existência, em vista da sabedoria, inacessível decerto, mas sempre imperativa; como união de teoria e prática, como arte de viver, graças à qual se obtém a tranquilidade da alma (*ataraxia*), a liberdade interior (*autarkeia*) e a consciência cósmica; como um acto único que consiste em viver a lógica, a física e a ética, no intento de se transformar a si próprio pela reflexão, pela meditação, pelo exame de consciência e pela acção, de modo a inserir-se no Todo, a apreciar cada instante presente e a tornar-se cidadão do mundo; como vínculo ao cosmos e à comunidade dos homens.

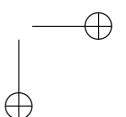
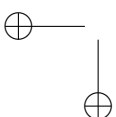
Este ideal foi, depois, modificado e alterado pelo cristianismo, sobretudo devido ao desenvolvimento da teologia escolástica, mas sobreviveu na espiritualidade e nunca morreu de todo na reflexão filosófica europeia.

Será possível descobrir em Kant uma posição correspondente?

2. De facto, deslinda-se na sua obra uma noção de filosofia como exercício espiritual. Se “a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana”¹⁵; se todo o equipamento da razão, que se pode chamar de filosofia pura, se orienta na

¹⁴ Cfr. “La philosophie comme manière de vivre”, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut d’Études augustiniens, 1993, e Éds. Albin Michel, 2002, pp. 289-304 ; *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001.

¹⁵ *KrV*, B 867.





realidade para os três problemas pensados¹⁶, a saber, “a liberdade da vontade, a imortalidade da alma, a existência de Deus”¹⁷; se a maior e, porventura, a única utilidade de toda a filosofia da razão é apenas negativa: impedir os erros¹⁸; se, finalmente, o intento derradeiro da... natureza, na constituição da nossa razão, reside, em rigor, apenas no moral – então não é despropositado encarar a filosofia em Kant como “exercício espiritual”. É uma consequência hermenêutica inevitável a partir da noção fulcral de “interesse da razão”, o qual se fixa nos fins mais altos, sobretudo o da moralidade – daí, portanto, o primado da razão prática, com o seu intuito sapiencial. Na *Lógica*, um pouco antes da menção das quatro famosas questões, lê-se: “O filósofo prático, o que ensina a sabedoria por meio da sua doutrina e dos seus exemplos é, em rigor, o único filósofo; porque a filosofia é a ideia de uma perfeita sabedoria, graças à qual conhecemos o fim supremo da razão humana¹⁹.” E, mais à frente, depois de sublinhar que a filosofia não é uma simples habilidade, ou artista da razão, refere que só ela nos ensina a buscar a satisfação interior.

Eis-nos, pois, no recinto da antiga definição de filosofia como amor da sabedoria. Mais uma vez, não se trata apenas de um enunciado interpretativo, tirado a ferros. É a própria posição de Kant:

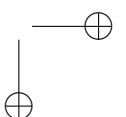
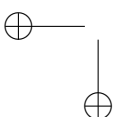
“A ideia de sabedoria está na base da filosofia, tal como a ideia de santidade na base do cristianismo... Alguns antigos acercaram-se do modelo do verdadeiro filósofo... só que jamais o alcançaram... Se encararmos os antigos filósofos, Epicuro, Zenão, Sócrates, etc., apercebemo-nos de que o destino do homem e os meios para o alcançar foram os objectos do seu saber. Permaneceram, portanto, mais fiéis à ideia verdadeira do filósofo do que aconteceu, nos tempos modernos, onde se concebe o filósofo como o artista da razão.” E, mais adiante: “Não é possível fazer sempre teoria. É necessário pensar,

¹⁶ *KrV*, B 828.

¹⁷ *KrV*, 826.

¹⁸ *KrV* 823, 859.

¹⁹ *Logik*, III.





alguma vez, em passar ao exercício. Mas, hoje, tem-se por sonhador aquele que vive o que ensina²⁰.”

3. O elemento ‘espíritual’ nuclear da filosofia e da moral kantiana é, aparentemente, o *homo noumenon*, o “homem inteligível”, enquanto *a priori* teologal.

Talvez este *a priori* nos seja hoje, a nós, secularistas ou de convicção ou por contaminação e contágio inconsciente no contexto cultural, incómodo, mas ele obsidia o sistema moral de Kant. De facto, para ele, o destino da razão desenrola-se entre o condicionado e o incondicionado:

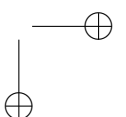
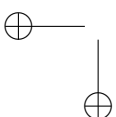
“A sua natureza é tal que nunca pode apreender algo a não ser enquanto é determinado sob certas condições dadas, por conseguinte, não pode ater-se ao condicionado nem abranger o incondicionado e, se a ânsia de saber a incita a apreender a totalidade absoluta de todas as condições, nada mais lhe resta do que desviar-se dos objectos para si mesma, a fim de indagar e determinar, em vez do limite derradeiro das coisas, o último limite do seu próprio poder, abandonado a si mesmo²¹.”

Mais do que uma resignada confissão de impotência, é porventura um acto de humildade – o reconhecimento da finitude humana – perante o “incomensurável espaço do supra-sensível, para nós nimbado de uma densa noite”²², que congrega em si os vários abismos que, no fundo, compõem um só, o abismo de Deus, o abismo de si mesmo, o abismo da estrutura derradeira das coisas e do mundo.

²⁰ *Vorlesungen über die philosophische Enzyklopädie*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, XXIX, Akademie Ausg., Berlim, 1980, pp. 8-9, 12. Se, para o filósofo de Königsberg, os modernos (com o seu cepticismo crescente) são ‘artistas da razão’, que diria hoje ele dos “contorcionistas da razão” em que, confusamente pós-modernos, tantas vezes nos convertemos?

²¹ *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, Lisboa, Edições 70, 1990, pp. 116-117.

²² “Que significa orientar-se no pensamento?”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1990, p. 44. Este texto está agora disponível no electro-sítio da LusoSofia.





Ao introduzir o elemento moral dentro do conhecimento, nos múltiplos processos da racionalidade²³ – a coragem de pensar por si – Kant relaciona-o com a veracidade frente a si próprio, com o ‘espírito de liberdade’ e o ‘uso público’ da razão na comunidade política, com a crítica da religião puramente ‘estatutária’²⁴. Vê-se assim que o problema da ‘espiritualidade’ não é só ‘espiritual’, mas porventura também ‘político’.

É real e pesada, portanto, a tensão que Kant sente entre a ‘memoridade culpada’ e ‘a vocação para o pensamento livre’, entre a insociabilidade e a disciplina necessária na vida em comum²⁵, entre o ‘homem exterior’ e o ‘homem interior’, entre o homem-animal que precisa de um senhor e o homem-racional que deve obedecer a uma vontade universalmente válida²⁶, entre o homem sensível, acomodado e sujeito aos impulsos, e o homem supra-sensível que exige o sacrifício da sua naturalidade²⁷, em si onticamente boa, mas que na subversão das máximas das acções se comporta como o seu ‘inimigo interno’, entre a ‘disposição pragmática ao progresso pela cultura’ e a ‘disposição moral’, entre a civilização possível já conseguida e a moralização mais do que imperfeita²⁸, mas, dada a nossa feição de ‘lenho retorcido’, insusceptível de chegar a cabal cumprimento²⁹.

Se, para M. Foucault, atento aos jogos da verdade e do poder, “la raison, c’est la torture”, para Kant ela é, de certo modo, essencial e inevitável ‘auto-tortura’, em virtude das questões que a desgarram e do imperativo intrínseco que a força a sobrepor-se à faculdade de

²³ M. Foucault, *Dits et écrits, II*, Paris, Gallimard, 2002, p. 1230.

²⁴ “Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, p. 18.

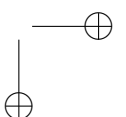
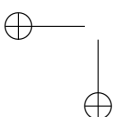
²⁵ “Ideia de uma história universal. . .”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, p. 32.

²⁶ *Ibidem*, p. 28.

²⁷ *O conflito das faculdades*, Lisboa, Edições 70, 1993, p. 71.

²⁸ “Ideia de uma história universal. . .”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, p. 32.

²⁹ *Ibidem*, p. 29.





desejar; por isso, não se reduz nem ao cálculo nem ao formalismo nem à instrumentalidade, mas é também acto de liberdade, alimenta-se de esperança e de fé moral.

O *a priori* teologal, presente ou subentendido na quase totalidade dos escritos de Kant, constitui o cerne do que ele designa como “fé racional”. Inspira e comanda a sua interpretação do cristianismo, religião que ele olha com simpatia, mas que sujeita a um extremo ‘reduccionismo moral’, de cunho racionalista; talvez se pudesse olhar a hermenêutica que dele faz como uma ‘redução antropológica’ (aproveitando a sugestão de Simone Weil e de René Girard, para os quais é possível olhar o cristianismo a uma luz antropológica e explorá-lo sob esse pressuposto). Não, porém, no sentido feuerbachiano, porque a hipótese de Kant é, de facto, teologal (centra-se na raiz do que ele chama o ‘carácter inteligível da humanidade em geral’). Ele opera assim uma redução dos conceitos teológicos ou dos mistérios divinos, inseridos na doutrina religiosa, a conceitos morais³⁰. Tal intento adverte-se, por exemplo, na reconversão antropológica do dogma da Trindade e de uma cristologia a partir de cima, ou seja, a partir do Verbo encarnado³¹; na interpretação da culpa original³²; no tema da satisfação e da propiciação³³; no desdobramento do homem como *imago Dei* em *homo noumenon*; no uso incessante de termos bíblicos (conversão, coração, mandamentos, homem novo, homem velho, etc., sem olvidar a disposição de ânimo, a intenção – a *Gesinnung* – que, como termo da língua alemã, foi criado por Lutero na sua tradução de uma passagem da Carta de S. Paulo aos Filipenses).

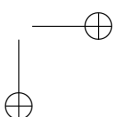
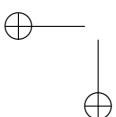
Mas o *a priori* teologal presta-se a outros intentos: serve de horizonte implícito, tácito, que promete ou possibilita a junção e “a combinação da finalidade pela liberdade com a finalidade da natureza,

³⁰ *A religião nos limites da simples razão*, pp. 23, 30; *O conflito das faculdades*, p. 46 s. e 50 s. Este texto está agora disponível no electro-sítio www.lusosofia.net.

³¹ *A religião...*, pp. 66,86-89.

³² *Ibidem*, p. 78 s.

³³ *Ibidem*, p. 80 s.





combinação de que não podemos prescindir”³⁴, a saber, a realização do ideal do sumo bem³⁵.

Propõe um programa de perfeição moral, jamais atingível, mas que abre à criatura racional um “progresso até ao infinito”³⁶. Este pressuposto, muito longe do espírito grego que, através dos Estóicos ou de um ou outro matiz de Epicuro (assim o tema da *hilaritas*) ressoa em Kant, apresenta curiosamente uma assonância agostiniana – além de outras, por ex., o tema do “juiz dentro de si”, da *iudex ratio*³⁷. Mas, atenção, não se afirma aqui uma real influência, antes tão-só uma feliz coincidência.

Torna-se assim visível a pressão ou o conflito, no pensamento kantiano, entre a inspiração helénica e o elemento bíblico que também o marca³⁸, entre o “Sê o que és!” de Píndaro e do Estoicismo e o “Sê o que não és” cristão. A ressonância deste último vibra no relevo que Kant concede ao *homo noumenon*, “ideal da humanidade agradável a Deus”, ‘arquétipo da humanidade, que reside na nossa razão moralmente legisladora”, mas que representa, ao mesmo tempo, um esvaziamento entitativo da segunda pessoa da Trindade, uma redução moral da Encarnação do Verbo e ainda a eticização do tema da *imago Dei*. Afirma o filósofo: “Elevar-nos a este ideal da perfeição moral, isto é, ao arquétipo da intenção moral na sua total pureza, é dever humano universal”³⁹.

Não surpreende, pois, que com semelhante pressuposto teolo-

³⁴ *Ibidem*, p. 13.

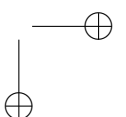
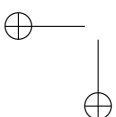
³⁵ *KrV*, B 838, 832; cfr. postulados da *KpV*, A 238 s.)

³⁶ *KpV*, A 231.

³⁷ Eis o texto de um sermão de Agostinho: “*Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris: sufficit, et peristi. Semper adde, semper ambula, semper profice.*” Idêntica perspectiva ilimitadamente progressiva se descobre em Gregório de Nissa, *Vida de Moisés*, na sua noção do *theios drómos*, da “corrida divina”, que não tem termo e rompe, por isso, o enquadramento platónico.

³⁸ Cfr. Henry d’Aviau de TERNAY, *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1986.

³⁹ *A religião nos limites...* pp. 66-69.





gal do *homo noumenon* Kant faça algumas anotações relevantes, que apenas se enumerarão:

a) A razão torna-se assim, em matérias de religião e na interpretação da Escritura, “a suprema exegeta”; ou antes, “Deus é em nós o próprio exegeta, porque não compreendemos ninguém a não ser o que conosco fala mediante o nosso próprio entendimento e a nossa própria razão”⁴⁰.

b) A disposição moral surge como revelação divina⁴¹, e a sua concreção na conduta constitui a prática da verdadeira religião, em contraste com uma religião puramente estatutária ou eclesial.

c) A experiência moral converte-se em experiência do sublime. Interessante é a este respeito o conjunto de matizes que Kant associa a esta experiência. Por um lado, pode nela haver, por vezes, uma secreta afinidade entre estética e virtude, graças justamente ao sentimento do sublime, que abala o ânimo; pode estar mesclada de prazer e desprazer, ligada à comoção, pois o sublime provoca admiração ou respeito, apraz pela sua resistência ao interesse dos sentidos; pode ocorrer na natureza, num produto da arte, na ideia de Deus, na religião, no espectáculo do céu estrelado e tem uma semelhança com o sublime moral⁴². Assinale-se ainda o sublime terrível na expectativa da eternidade, mais uma vez em relação também com a qualidade moral da pessoa⁴³.

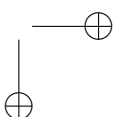
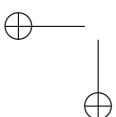
d) A vida ética perfila-se então como a busca infinda e irrealizável da consonância entre homem e cosmos (finalidade da liberdade

⁴⁰ *conflito das faculdades*, pp. 49 e 57

⁴¹ *A religião nos limites*. . . pp. 155-6.

⁴² Cfr., por exemplo, “sublime” no glossário proposto na *Crítica da faculdade do juízo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, pp. 464-465, com a indicação dos respectivos lugares.

⁴³ “O fim de todas as coisas”, in *A paz perpétua e outros opúsculos*, p. 103 s.





e finalidade da natureza), entre o *homo noumenon* [homem inteligível] e o *homo phaenomenon* [homem real e sensível]; aqui se vêm inscrever os grandes temas – presentes igualmente na ascese e na espiritualidade – da vida moral como luta e esforço; do conflito em nós entre o princípio do bem, que deve dominar, e o princípio do mal, que afecta as máximas das nossas acções; da necessidade de orientação, do discernimento dos nossos estados de espírito e das nossas intenções, pois o inimigo é interior e habita na nossa disposição de ânimo⁴⁴; da “transformação do coração” e da conversão incessante; da oposição entre a lei moral e as inclinações na sua rebeldia; do fomento da auto-estima racional.

4. A vida surge, por fim, como a tarefa educativa em vista do bem, como o esforço por “se tornar activamente digno da humanidade, na luta contra os obstáculos provenientes da grosseria da natureza”, como o acercamento pessoal do “carácter inteligível da humanidade em geral”. Graças a este, o homem, segundo as suas disposições inatas e por força do sentimento moral, é bom⁴⁵. Mas a presença nele também da tendência para o mal, da sedução e do desejo do interdito, faz que no grande “palco do mundo” “tudo se encontre, no conjunto, tecido de loucura, de vaidade infantil e, com muita frequência, também de infantil maldade e ânsia destruidora”⁴⁶.

O discernimento realista de Kant, porém, não o deixa alinhar com as visões demasiado negativas acerca do ser humano. Não aprova, por isso, embora a mencione com um certo humor, a opinião dos sábios ou filósofos que vêem no mundo um hospedaria passageira ou um manicómio, uma penitenciária ou uma cloaca⁴⁷. Sublinha antes um dos grandes princípios da vida espiritual: a necessidade do conhecimento de si:

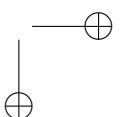
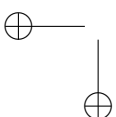
“É este o mandamento: conhece-te a ti mesmo (examina-te, perscruta-

⁴⁴ *A religião nos limites...*, p. 64.

⁴⁵ *Anthropologie...*, II, E, iii.

⁴⁶ “Ideia de uma história universal...”, *Ibidem*, p. 22.

⁴⁷ “O fim de todas as coisas”, *ibidem*, p. 108.





te), não segundo a tua perfeição física (segundo a aptidão ou a inépcia para toda a classe de fins, arbitrários ou também ordenados), mas segundo a perfeição moral, em relação com o teu dever — examina se o teu coração é bom ou mau, se a fonte das tuas acções é pura ou imunda; [apura] o que se pode atribuir como originariamente inerente à substância do homem, ou como derivado (adquirido ou contraído), e o que pode pertencer à condição moral.

O autoconhecimento moral, que exige penetrar até às profundidades do coração mais difíceis de sondar (o abismo), é o começo de toda a sabedoria humana. Pois esta última, que consiste na concordância da vontade de um ser com o fim último, intima o homem sobretudo a remover os obstáculos internos (de uma vontade má que nele se acoita) e, em seguida, a desenvolver nele a disposição originária inalienável de uma boa vontade (só a descida aos infernos do autoconhecimento abre o caminho para a deificação (Hamann))⁴⁸.

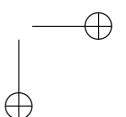
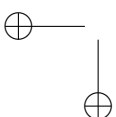
Sobre este fundo entende-se melhor a afirmação, frequente em Kant, da urgência da luta contra o princípio egoísta, a sua condenação da menoridade culpada, o seu reconhecimento de quão rara é a sabedoria, a sua flagelação dos misticismos, do devaneio e da ilusão dos aluminados⁴⁹, do seu tom de conselheiro moral ou até quase de “mestre de sabedoria”, que advoga não só o “pensar por si mesmo”, mas também o princípio do “pensamento liberal”, isto é, do “pôr-se em pensamento no lugar dos outros” – a essência da *Bildung*, também segundo Hegel – e, finalmente, do “pensar de acordo consigo mesmo”, no rigor e na exigência perante si próprio⁵⁰.

5. Resta, por último, perguntar: que efeitos esperar desta cultura

⁴⁸ *A metafísica dos costumes*, II, Lisboa, Edições 70, § 14.

⁴⁹ Cf. as regras propostas na Metodologia da razão pura prática, *KpV*, A 269 s. e no Catecismo moral, no final da *Metafísica dos Costumes*, II, §§ 49-53.

⁵⁰ *Anthropologie...*, I, I, Didáctica, § 59. Infelizmente, esta obra tardia de Kant é das menos conhecidas dos seus leitores. Mas é fundamental para o ponto vista adoptado no presente ensaio; de facto, nas suas páginas, o nosso filósofo lança um olhar ao todo da vida humana, de que tem um conhecimento profundo, e revela uma genuína sensibilidade “espiritual”.





da razão e da virtude – “exercício activo, esforçado e valoroso” –, desta “forma de dietética” que é a manutenção da saúde moral, na plena consciência da inacessibilidade da perfeição ética e no desconhecimento das profundezas do coração humano, onde se cruzam e digladiam a representação da lei e os inúmeros impulsos sensíveis⁵¹?

Antes de mais, a garantia sempre provisória contra a insensatez, e que ninguém pode estar certo de já ter na mão⁵². Apesar de destinados pela nossa natureza racional a conviver uns com os outros, a cultivar-nos, a civilizar-nos e a moralizar-nos na sociedade, pela arte e pelas ciências, é demasiado forte a tendência animal para nos abandonarmos às seduções do conforto e da vida cómoda, para a busca estulta de sensações como meio de fuga ao *horror vacui*.

Em seguida, a descoberta e a experiência do nexos entre ‘liberdade interior’, autocontentamento e auto-estima. E, como harmónico da disciplina sobre si próprio, a *hilaritas* – na linha de Epicuro –, isto é, um espírito alegre, uma disposição de ânimo jocosa⁵³, sem excessos ascéticos, embora com lugar para arrependimentos sinceros.

Como se vê, nada de misticismo nem de religiosidade confessional estatutária. Kant quer conservar-se no precinto da ‘humanidade’ que nos é possível, numa espiritualidade generosa, afável, embora rigorosa e sem concessões para conosco mesmos.

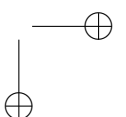
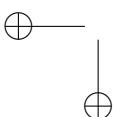
Se compararmos o “cuidado de si” kantiano com a “técnica de si”, a “*culture de soi*” de M. Foucault, descobre-se um contraste violento; a posição deste último talvez não passe de uma simples “estética da existência”, de fundo niilista, no horizonte dominante de um geral “fiasco da vontade”⁵⁴ e na resignação ao destino num mundo sem destino, porque carente de sentido. O esforço moral e humanizante de Kant, pelo contrário, desenrola-se no contexto das relações

⁵¹ *Ibidem*, §§ 21-22.

⁵² “O fim de todas as coisas”, *Ibidem*, p. 114.

⁵³ *Metafísica dos Costume*, II, § 53.

⁵⁴ Cfr., a propósito, o lúcido diagnóstico de Jacques ARÈNES / Nathalie SARTHOU-LAJUS, *La défaite de la volonté. Figures contemporaines du destin*, Paris, Seuil, 2005.





morais do homem com o homem, dos deveres recíprocos dos seres humanos, portanto no horizonte da teleologia misteriosa da história, enquadrada, por seu turno, no horizonte impérvio da teleologia da natureza, ou seja, em face da ‘densa noite’ do supra-sensível, objecto da fé e da esperança.

Rematemos, pois, este breve périplo interpretativo ainda com as palavras de Kant, escritas – no final da sua vida – em 1800, e que resumem o ‘núcleo duro’ da sua visão filosófica, qual “*cantus firmus*” que inspira e permeia a música do seu pensamento:

“A filosofia, no sentido literal da palavra, como doutrina da sabedoria, tem um valor incondicional; ela é, de facto, a doutrina do fim derradeiro da razão humana, o qual só pode ser um, ao qual todos os outros fins se devem acomodar ou estar sujeitos, e o filósofo prático perfeito (um ideal) é aquele que em si mesmo realiza esta exigência.

A questão é se a sabedoria será infundida ao homem a partir do alto (por inspiração) ou alcançada mediante a força interior da sua razão prática⁵⁵.”

Assim se encontra clarificada a tese proposta no início: a de acentuar em Kant a filosofia também como “exercício espiritual”. Certo é que, na sua obra, a filosofia apresenta muitos e contrastados matizes, mas esta visão atravessa todos os seus escritos ora de forma expressa, ora de modo tácito, como um horizonte que dá sentido ao conjunto da sua reflexão.

⁵⁵ "Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie",
Akademie-Ausgabe, VIII, 441.

