

# Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 33 jul-dez 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM azulejo barroco da freguesia de São Vicente da cidade de Braga, a “Cidade Barroca” situada no Norte de Portugal, sendo a cidade mais antiga de Portugal com mais de 2500 anos. Durante o século XVIII o arquiteto André Soares transformou a cidade de Braga no Ex-Libris do Barroco em Portugal.

OU DEUS OU NADA (A EXIGÊNCIA KANTIANA DE  
UM FUNDAMENTO INTERSUBJETIVO PARA  
DEUS CONTRA O HORROR ESPINOSISTA)

Homero Santiago

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

homero@usp.br

RESUMO: A partir da análise das críticas de Kant a um uso desmedido e acrítico da razão contidas em *Que significa orientar-se no pensamento?*, ensaio que marca a intervenção do autor na célebre Querela do panteísmo, pretendemos: 1) discernir a operação kantiana de assimilação entre pensamento e comunicação contra o denunciado subjetivismo de seus adversários; em seguida, 2) destacar que o criticismo em momento algum se propõe a inovar em assuntos morais, mas sim 3) exige uma fundamentação intersubjetiva da moralidade tal como tradicionalmente concebida.

PALAVRAS-CHAVE: Kant, Espinosa, Deus, moralidade.

Consoante Friedrich Jacobi, um verdadeiro espinosista, o que no seu entender significa um puro e rigoroso racionalista, não deve “nunca querer falar de Deus (...) da liberdade (...) da moralidade autêntica, pois segundo sua convicção mais íntima essas coisas não existem” (apud PHILONENKO, 1959, p. 16). O espinosismo, por Jacobi equiparado à razão, seria a prova cabal de que a consecução dos ideais da racionalidade conduzem inevitavelmente à desgraça o homem. Sem Deus, sem o Deus da fé, seria impossível a moralidade e diante nós não restaria senão a atroz ausência de sentido e de qualquer possibilidade, o fim do jogo, por assim dizer. Daí o racionalista ser um extravagante que no fundo não faz mais que se orgulhar de nada; literalmente, assoberba-se pelo *Nada* ocasionado pelo sumiço de um autor moral do mundo: “*also das Nichts oder ein Gott*”, estipula incisivamente Jacobi (idem, ibidem), estabelecendo uma dicotomia que não é estranha à aposta pascaliana.<sup>1</sup>

Até certo ponto, não seria impossível a alternativa jacobiana sair de sob a pena de Kant: *ou Deus, ou Nada*. Por certo não tratamos de projetos que pudessem seguir lado a lado em inteira solidariedade rumo a um fim idêntico; entretanto, quer-nos parecer inegável uma convergência de ambos no que se refere à *necessária* concepção de um “autor inteligente” do mundo, sem o que nenhuma moral seria concebível. Uma convergência que vai até certo ponto, como acabamos de ponderar, aquele em que os pensadores tomam cada qual um lado da bifurcação e chegam a tornar-se adversários no que respeita aos meios de defender uma mesma convicção profunda. A diferença marcante entre o Deus de

1 O orgulho extravagante da racionalidade carente de Deus, o *Nichts* de Jacobi, semelha a “miséria do homem sem Deus” dos *Pensamentos*. PHILONENKO, 1959, p. 57, aproximará também Kant e Pascal, invocando uma afirmação do último: “é carecendo de provas que ela [a religião] não carece de sentido.”

Jacobi e o de Kant reside especificamente na exigência que este ergue de um fundamento intersubjetivo da concepção e, em seguida, da postulação de um autor moral do mundo, ou seja, uma fundamentação não dogmática e dotada de objetividade, a única adequada ao criticismo.

Há uma “necessidade própria da razão”, afirma Kant no crucial *Que significa orientar-se no pensamento?*, texto com que, após muita relutância, ele finalmente intervém na célebre “Querela do panteísmo” que agita o mundo filosófico alemão da época;<sup>2</sup> uma necessidade da razão, dizíamos, que naturalmente nos leva a conceber a moralidade, e esta concepção, já por sua decorrência natural e necessária a partir de nossa razão, conforme apresentada no referido texto, vem-nos desde o início atrelada a dois elementos de grande relevância: subjetividade e sentimento. Precisando o significado da orientação que intitula o opúsculo, Kant identifica no funcionamento próprio da razão um estágio em que ela não consegue ainda determinar, segundo princípios objetivos, sua própria capacidade de julgar; trata-se de um estágio, por conseguinte, em que a verdade é admitida tão-somente “segundo um princípio *subjetivo* da razão” (KANT, 1985b, p. 76, nota), um “meio subjetivo que (...) nada mais é do que *sentimento* da necessidade própria da razão” (idem, p. 76; grifo nosso). Necessidade de quê? De moralidade. Qual? Deixemos isso para mais tarde; por ora é suficiente bem discernir alguns aspectos peculiares à própria necessidade em questão.

Não deixa de ser curioso ver Kant invocar um princípio “subjetivo” da razão. Com efeito, o subjetivismo será o exato contraponto do projeto avançado da primeira à última linha de *Que significa...*, qual seja,

2 Para uma apresentação sucinta da querela, cujo tema central é o posicionamento perante o espinosismo, cf. BAIONI, 2006.

o de um conhecimento e também (talvez seja o caso de dizer “sobretudo”) de uma moral que não se fundem nem sobre o dogmatismo de Mendelssohn nem sobre a “exaltação sentimentalista” (idem, p. 94) de Jacobi. Essas duas formas de subjetivismo, sem embargo de até aparentarem estar em oposição – o racionalismo de um, o irracionalismo de outro –, são flagradas por Kant num acordo profundo: a absoluta incomunicabilidade de seus critérios. Seja pela via dogmática de uma razão que sonha tudo poder, seja pela via entusiasmada de quem pensa que pode fugir à razão e tudo alcançar, desembocam ambas num Deus que não passa de uma certeza subjetiva e incomunicável. Longe daí, em praça bem distante, pretende instalar-se a razão kantianamente concebida como esfera de comunicabilidade, intersubjetividade e válida para todos.

Quanto ao segundo elemento, o “sentimento”, ele nos explicita mais um importantíssimo aspecto da alegada “necessidade” da razão que enceta a moralidade. Embora a palavra pareça à primeira vista ter sentido somente referida a Jacobi, convém perceber que a moralidade kantiana não se proíbe inteiramente o sentimento; afinal, se a autonomia do estrito ato moral exige sempre a imunidade a uma autoridade coercitiva, essa fuga à heteronomia haverá de efetivar-se a partir de um sentimento. Para entendê-lo, e tornar razoável a ideia, basta recordar o amor em nós induzido pela religião cristã e suas regras morais: amorosidade despertada pela percepção de uma “dignidade moral” que só se insinua por que há, em simultâneo, a ausência de autoridade impositiva e o sentimento de dignidade do ato moral.<sup>3</sup>

3 Cf. KANT, 1985a, p. 180: “Se o cristianismo chegasse a tal extremo que deixasse de ser digno de amor (o que bem poderia acontecer se ele, em vez de seu espírito suave, se armasse de uma autoridade impositiva), como nas coisas morais não existe neutralidade (e ainda menos coalizão de princípios opostos), o modo de pensar dominante

Pois bem, compreendido que o subjetivismo e o sentimento não repugnam à ideia de “necessidade da razão”, pelo contrário, devem manter-se no entorno dela, o momento é chegado de seguir ao ponto que mais nos interessa no concernente a tal necessidade: seu caráter duplo, conforme a consideremos em seu uso *teórico* ou em seu uso *prático*.

A primeira necessidade é a que acabo de mencionar; mas vê-se bem que depende de uma condição, a saber, devemos admitir a existência de Deus se *quisermos julgar* as causas primeiras de tudo que é contingente (...). Muito mais importante é a necessidade da razão em seu uso prático, porque é incondicionado, e somos obrigados então a supor a existência de Deus não somente se *queremos julgar*, mas porque *devemos julgar*. Com efeito, o uso prático da razão consiste na prescrição das leis morais. (KANT, 1985b, p. 82)

Dessa precisão distintiva, salienta-se um dever de julgamento (“devemos julgar”); necessariamente, da razão deve seguir-se uma moralidade, e esta não poderá não estar vinculada àquela “necessidade da razão”. O que mais vale a pena ser notado aqui, porém, vai além disso: se no conhecimento objetivo a figura de um Deus vem a título de *hipótese*, na moralidade, quer dizer, quando do uso prático da razão, a figura dum autor moral do mundo precisa ser concebida como um *postulado*

entre os homens deveria ser a repulsa e a insubordinação contra ele.” É a suavidade do cristianismo que possibilita sua perseverança na época de maior esclarecimento que jamais houve entre os homens. Repare-se que a moralidade cristã é capaz de *tocar* os “corações dos homens”, e é nessa medida que o sentimento ocupa um lugar todo especial na moral, cuja constituição deriva de uma necessidade da razão. E mais, o sentimento tocante é justamente aquele que cava um fosso entre o virtuoso que postula um Deus “na qualidade de Inteligência superior e Autor moral” e o ateu honesto, um “esteta moral”; nesta distinção de LEBRUN, 2001, p. 108, surge-nos nitidamente o ponto da intervenção decisiva do sentimento: o fundamento da moral certamente é a autonomia, mas um lugar nem um pouco desprezível cabe ao sentimento e à crença.

da razão. Aflora assim o tema mais que complexo da *fé* ou *crença racional*. O que será esse misto de razão e fé, essa crença? A célebre confissão do prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* é extremamente significativa a esse respeito: “tive de abolir o *saber* a fim de abrir espaço para a *crença*” (KANT, 1985c, p. 52). Ora, as férias dadas à ciência não descambariam no vale-tudo da fé? Se for realmente assim, como criticar Jacobi com tanta dureza em *Que significa...?* Postulado por postulado, por que o Deus de Mendelssohn ou o de Jacobi é merecedor de tantas reservas? Algo deve permitir-nos bem delimitar o lugar do Deus de Kant e o dos outros dois. Para tanto, é imprescindível reconstituir os passos da crítica kantiana às posições deles e ainda às de um terceiro, Thomas Wizenmann, defensor de uma “fé histórica” que faz às vezes de meio termo entre aqueles e que é igualmente visado no opúsculo. É por meio de sua intervenção na Querela do panteísmo que Kant demarcará com muita firmeza o terreno do criticismo, mas também, subsidiariamente, deixará às claras que entre ele e seus adversários, contas feitas, subjaz um profundo compromisso compartilhado no que toca à necessidade de um Deus para a constituição da moral, compromisso que se poderia exprimir exemplarmente na fórmula de Jacobi: *das Nichts oder ein Gott*.

Uma conclamação abre o último e mais importante movimento argumentativo de *Que significa orientar-se no pensamento?*, e com ela evidenciam-se as razões que moveram o autor, contra sua vontade, a finalmente tomar partido na querela do panteísmo; ali, em particular, é explicitado o que aos seus olhos está em jogo, bem como as características fundamentais do Deus postulado pela razão crítica em seu uso prático. É aos homens de “capacidade espiritual e de vistas largas” (idem, p. 92) que o filósofo dirige-se, tanto aos diretamente envolvidos na querela, quanto



aos que constituem o público leitor que segue os seus desdobramentos; a eles caberá apreciar e julgar a polêmica e em especial o paradoxo a que ela conduz, qual seja, *o desejo desmedido de liberdade de pensar conduz ao fim dessa mesma liberdade*. Não sem ironia, é lembrado que até os “livres ímpetos de gênio” (idem, ibidem) encontrarão termo quando solapada tal liberdade; e daí o escopo muito preciso da intervenção kantiana: bem conceber essa liberdade de pensamento, a fim de que ela, dotada de medida, não se perca em seus próprios exageros. Será ao longo da construção de uma definição adequada de liberdade de pensar que poderemos perscrutar a crítica kantiana a Jacobi, Winzenmann e Mendelssohn; uma operação realizada em três momentos distintos e organizados conforme o autor volta-se para cada um desses adversários. Vamos ao primeiro.

A liberdade de pensar, segundo Kant, está em contradição com a coação civil. Por vezes, explica, imagina-se que tal liberdade resta intocada mesmo confrontada a proibições; ainda que suprimida a liberdade de expressão, de escrita e de fala, poder-se-ia continuar pensando. A essa visão, é contraposto um argumento decisivo cuja tarefa é identificar pensamento e comunicação. “Quanto e com que correção poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles!” (idem, ibidem).

Posto o acento sobre certas palavras, explicita-se de imediato o traço inovador da definição kantiana do que vem a ser, nesse contexto e noutros, o pensar. Tal como na *Crítica da razão pura*, a ideia de correção vai de par não só com a de delimitação como com a de *necessária* delimitação, o que presta contas a uma exigência maior do pensamento correto ou que aspira à correção: *a possibilidade de ser comunicado*. A correção é dada à razão pela própria razão, e isso está na dependência

do movimento geral que Kant denomina *pensar em conjunto*. Dadas essas premissas, pode-se concluir: se pensar é também comunicar-se, escrever e falar, proibir a escrita e a fala é o mesmo que limitar a liberdade de pensamento ou, ainda pior, é tolher ao pensamento toda a sua possibilidade de correção. “Podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de *pensar*” (idem, *ibidem*). Liberdade de pensar, insiste Kant, que é o único tesouro pelo qual se pode, quando das coações civis, encontrar “remédio” para os males daí decorrentes. Estamos, pois, na mesma senda do texto que responde à pergunta *Que é Esclarecimento?*, de alguns anos antes, em que o uso público da razão igualmente pressupunha a comunicação: o homem deve fazer observações, propor melhorias e expô-las ao público para que este as julgue. Nos dois casos detectamos a ação subterrânea do que Alexis Philonenko nomeia um “*cogito plural*”, em sua opinião a “descoberta mais revolucionária do criticismo” (PHILONENKO, 1959, pp. 43-44) e que vem promover a identidade, bem pouco cartesiana, entre o *eu penso* e o *pensar em comum*. É ainda o comentador quem nos chama a atenção para toda a amplitude dessa revolução, recordando o âmago das preocupações da primeira crítica: “o problema da *Crítica da razão pura* consiste em saber como as consciências podem *comunicar*, como elas podem ultrapassar a subjetividade rumo a um mundo objetivo que lhes é comum, como é possível a *verdade*” (idem, p. 44). Uma verdade a qual, portanto, se não é igualada à comunicabilidade, será ao menos doravante condicionada por ela; a possibilidade de comunicar torna-se um critério (ainda que não o único) do verdadeiro. E por aí transparece contra quem se dirige esse primeiro momento da construção da ideia de liberdade de pensar em *Que significa...* Com efeito, nos antípodas de todo o esforço kantiano pela constituição duma linguagem universal, Jacobi era aquele que lan-

çava mão de uma linguagem particular, puramente subjetiva, que torna impossível a compreensão mútua, logo, a correção do pensar e a verdade.

A segunda contradição a discernir é aquela levada a cabo entre a liberdade de pensamento e a coação à consciência moral, sempre um poder exterior que se impõe sobre o indivíduo. Ora, admira-se Kant, há homens que se arrogam o lugar de “tutores dos outros” e, em vez de argumentos, empregam fórmulas de fé que invariavelmente se fazem acompanhar do temor e da proibição da “pesquisa pessoal” (KANT, 1985b, p. 94). Observemos que as duas expressões-chave aí presentes remetem-nos diretamente ao primeiro parágrafo de *Que é Esclarecimento?* A figura dos “tutores dos outros” é o contraponto mesmo do Esclarecimento, ou seja, a minoridade que contrasta com a maioridade representada pela época das Luzes; já a “pesquisa pessoal”, interdita por esses tutores, é justamente aquilo que a *Resposta* kantiana definira como a “coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem” (KANT, 1985d, p. 100).

Uma vez que ao pensamento é essencial a comunicação, a ação desses tutores não tem outro efeito que cercar o livre comércio de ideias e opiniões; debilitam o pensamento na medida em que substituem a troca de argumentos racionais pelo uso e abuso de preceitos exteriores à própria esfera da razão, fórmulas de fé que carregam no bojo a autoridade que, desde o exterior, coage a consciência moral. Patenteia-se, destarte, o mote da crítica kantiana a Wizenmann. Embora também ele considerasse a ideia de Deus espinosana como a única em completo acordo com as exigências racionais (PHILONENKO, 1959, p. 45), esse representante da “infância da razão” (idem, p. 47) não chegara ao cúmulo de, na esteira de Jacobi, relegar a racionalidade e solapar inteiramente a comunicação. Como seu interesse recai sobre uma religião positiva, volta-se para a história e nela busca critérios convincentes e comunicáveis, em

particular uma “revelação externa” de incontestável autoridade e que pudesse ser facilmente comunicada; diversamente de Jacobi, pois, que se apoiava no particularismo de um contato imediato com Deus, isto é, uma “revelação interior”. Entretanto, não é por apartar-se do subjetivismo jacobiano que a tal comunicabilidade ventilada por Wizenmann imediatamente passa a fazer jus a uma época ilustrada; pelo menos não aos olhos de Kant. A diferença está entre, de um lado, uma comunicação racional autônoma que admite apenas as leis e a autoridade da própria razão, de outro, uma comunicação que de quando em vez abre a guarda para a interferência de artigos de fé que aos poucos corroem a autoridade da razão tolhendo-lhe a autonomia e conseqüentemente suprimindo a consciência moral.

Finalmente, a terceira contradição apresentada por Kant em seu esforço de definir a liberdade de pensamento é aquela entre essa liberdade e o uso sem lei da razão. O alvo agora é Moses Mendelssohn. Usufruir da liberdade de pensamento, como explica *Que significa orientar-se no pensamento?*, de modo algum implica a inteira ausência de leis para a razão, mas antes a submissão da razão exclusivamente às leis que ela própria se outorga, portanto *autonomia* da razão no sentido literal da palavra. O inverso desse uso legal da razão é a inexistência de leis e um incontornável óbice à comunicação e à objetividade – situação a que somos levados por aqueles que querem ir além dos limites da razão e desembocam no puro e temerário dogmatismo. Reparemos bem: o desregramento, que a um desavisado poderia sugerir a mais completa liberdade de pensamento, inexoravelmente conduz à perda da liberdade, pois “se a razão não quer se submeter à lei que ela se dá a si própria tem de se curvar ao jugo das leis que um outro lhe dá” (KANT, 1985b, p. 94). Eis o ponto que norteia a argumentação kantiana. É necessário à razão ter

leis, a legalidade é condição de sua autonomia, a ausência de qualquer legalidade culminará em sua heteronomia. Ao não se dar suas próprias leis, a razão terá de curvar-se a leis que lhe são exteriores; mais que isso, terá de abrir mão de todas as suas pretensões, já que na absoluta ausência de leis e limites seria inconcebível qualquer estabilidade, qualquer objetividade a garantir o uso correto do pensamento, isto é, o pensar em conjunto e suas pretensões à verdade.

Mediante o tema da necessária legalidade, tornamos mais uma vez (se é que chegamos a sair) à *Resposta* acerca do que seja esclarecimento; mais precisamente, ao terreno que nos é desbravado por Rubens Rodrigues Torres Filho ao perguntar “quem é a ilustração”, o que dá no mesmo que indagar qual o teor da ilustração, do esclarecimento, e dá no mesmo que pôr em primeiro plano o problema que preocupará o autor de *Que significa orientar-se no pensamento?*, o da liberdade de pensar. Quando se empenha em precisar o que seja esclarecimento, Kant toma parte num debate cuja interrogação principal referia-se aos *limites* do esclarecimento: até onde ele vai? ou seja, até onde pode ir a razão outorgando suas próprias leis a si mesma? Se efetivamente, como preconizado na *Crítica da razão pura*, vive-se a época da crítica à qual tudo deve submeter-se, segue-se de imediato uma questão de máxima importância e que não pode ser menosprezada nem por um instante: “deve haver um modo correto de se entender essa crítica, regras claras norteando seu exercício, para que não se confunda com alguma atividade ofensiva, ameaçadora da tranquilidade pública e perigosa” (TORRES FILHO, 1987, p. 90). É nesse sentido que cabe ler as interrogações kantianas no texto da *Resposta*: “Que limitação impede o esclarecimento? Qual não o impede, e até mesmo o favorece?” É incontestável que a razão precisa de leis que imponham a si mesma, por obra sua, limites – por isso mesmo, na úl-

tima nota de *Que significa...*, o Esclarecimento será definido como um “princípio negativo no uso da capacidade de conhecer” (KANT, 1985b, p. 98). Assim sendo, se ela não os dá a si mesma, é inevitável que alguém o faça em seu lugar e, inapelavelmente, em seu prejuízo. Os temas da legalidade, da correção, da publicidade, da comunicação saltam das preocupações epistemológicas para engatar com o problema do uso público da razão e da obrigação, por parte de seus cultores esclarecidos, de salvaguardá-la. A advertência endereça-se a Mendelssohn:

A consequência inevitável da *declarada* ausência de lei no pensamento (a emancipação das limitações devidas à razão) e a seguinte: a liberdade de pensar em última análise fica perdida, e como a culpa não cabe a alguma infelicidade, mas se deve a uma verdadeira arrogância, a liberdade, no sentido próprio da palavra, é *perdida* por leviandade (idem, p. 94).

Por que tamanha contundência contra o bom Mendelssohn, justo aquele, dentre os adversários do opúsculo, de quem Kant certamente sente-se mais próximo?<sup>4</sup> Mais que nunca, cabe dizer aqui: justamente por isso. A proximidade, o reconhecimento de alguns pressupostos reciprocamente partilhados é que cobram uma contraposição tão dura. Mendelssohn surge como o dogmático, aquele que concede à razão especulativa o poder de tudo demonstrar e de tratar até mesmo do suprasensível, e que dessa forma mostra cabalmente desconhecer o problema da comunicação: crer na possibilidade de um discurso demonstrativo

4 Não custa lembrar que Kant, poucos anos antes, finalizara sua *Resposta à pergunta: que é o Esclarecimento?* com uma nota afirmando que, se conhecesse a resposta de Mendelssohn à mesma pergunta, sequer teria redigido a sua, dada a convergência entre suas concepções (cf. KANT, 1985d, p. 116, nota; e MENDELSSOHN, 1992, em especial a apresentação da tradutora).

sobre o suprassensível é servir-se da razão desconsiderando os limites da própria razão; pior, é abrir a porta para a intervenção de poderes e autoridades não racionais que, ao pretensamente preservar o bom uso da razão dando-lhes limites, aniquilam toda a sua autonomia. Aonde nos conduz a razão dogmática? A crer na pregação de Jacobi, a absurdos sem tamanho, ao espinosismo (único sistema verdadeiramente racional) que suprime a moral, a liberdade, e tudo o mais a que qualquer pessoa sã demonstra apreço. Seria o completo fracasso da razão. Para evitar tal perigo, ao qual estavam longe de ser insensíveis os querelantes do momento, um Mendelssohn apelava à intervenção de certo *bom senso*. “Se os resultados das demonstrações metafísicas e da reflexão lógica contradissem as afirmações espontâneas da consciência moral, o filósofo devia abandoná-las e buscar *orientar-se* de novo apoiando-se sobre o bom senso” (PHILONENKO, 1959, p. 17). Kant, porém, por mais simpatia que nutrisse pelo amigo, não se deixa levar por tal ingenuidade. Uma vez entrada na via do dogmatismo, a razão espontaneamente vai tão longe que, a partir de certo ponto, começa a destruir a própria verdade moral. Vamos solicitar, quando estiver para acontecer, a intervenção do “bom senso”? É uma ilusão funesta. Tanto mais que esse bom senso está maculado pela ambivalência: se realmente é tal a função que lhe reservamos, mais que um só apoio da razão, ele sustenta o próprio uso dela; um sustentáculo nada inocente, portador da semente duma autoridade não puramente racional que se arroga o posto de doadora de limites à razão. Ao defender algo assim, Mendelssohn e seu dogmatismo não fazem que abrir o flanco à intervenção dos Jacobis. De tal modo que Philonenko, naturalmente de uma perspectiva kantiana, possa concluir que “a *Aufklärung* mendelssohniana” encontra seu momento de verdade no édito de 9 de julho de 1788, pelo qual “a autoridade governamental prometia manter a liberdade de pensar ‘enquanto cada um cumprisse

calmamente seus deveres (...), conservasse para si suas próprias opiniões e se guardasse ciosamente de divulgá-las ou tentar que fossem admitidas por outros” (idem, ibidem). Bidú, tudo indica que Kant não era; então aí está um motivo para louvar seu tirocínio; publicado dois anos antes do referido édito, *Que significa orientar-se no pensamento?* já previa um desenlace desse tipo. O dogmatismo da razão – de que Mendelssohn é aqui o representante – culmina numa situação em que a liberdade de pensar e exprimir seus pensamentos necessariamente – em resposta à confusão generalizada – passa a ser regulada e coibida desde o exterior; o que nos termos kantianos, dado que o pensar concebe-se essencialmente ligado à livre comunicação, é exatamente o mesmo que cercear a liberdade de pensamento. E esta se perde, desgraçadamente e conforme a advertência já avançada, por arrogância e leviandade: arrogância de desejar libertar-se dos limites e leis dados pela própria razão, leviandade de imaginar que ainda assim seria possível continuar pensando.

Segundo até aqui visto, onde se situa o erro comum a Mendelssohn, Jacobi e Wizenmann? Nenhum deles prescinde de um Deus na fundação da moralidade; como o próprio Kant jamais cogitou fazer. Os quatro podem dar-se as mãos na certeza de que, no que concerne à moral, ou tem-se um Deus ou somente o Nada. As diferenças surgem, de fato, quando se compreende o criticismo, qual o vimos em Philonenko, como inteiramente fundado nas exigências de um peculiar “cogito plural”. Primeiro, ainda que surja de uma necessidade da razão e possua de início um caráter subjetivo, jamais a formulação da fé racional que cobra um Deus pode simplesmente dar as costas aos requisitos da intersubjetividade, condição *sine qua non* para a fundação duma moral com pretensões universais. Depois, se no prefácio da segunda edição da



*Crítica da razão pura* Kant afirmava pôr de lado o saber, isso só se justifica na medida em que a fé que lhe toma o lugar não pode ela própria aspirar a devir um saber: “a pura *fé racional* nunca pode transformar-se em um *saber*” (KANT, 1985b, p. 86); pelo que fica preservado o posto do sentimento, acompanhante da necessidade da razão que fundamenta o dever-ser da moral. A crítica impiedosa levada a cabo por Kant em *Que significa orientar-se no pensamento?*, portanto, de modo algum faz dele um inimigo da fé de Jacobi ou da pura razão de Mendelssohn. Pelo contrário, o que o filósofo faz é buscar uma espécie meio-termo cimentado pelo critério da intersubjetividade e da comunicação, patenteando que tal fé racional nem é saber nem pura fé; é um misto, por assim dizer, em cujo seio o encontro da fé e da razão é comandado por um critério único, comum a ambas e que as aglutina: a intersubjetividade, o que quer dizer, a determinação de limites e a comunicabilidade.

É a proeminência da intersubjetividade em *Que significa orientar-se no pensamento?* que nos indica com precisão a diferença de Kant relativamente a seus adversários, além de que revela o fim último de sua intervenção na querela do panteísmo: insistir que a racionalidade não pode ser equiparada ao espinosismo, que a razão crítica nada tem a ver com o espinosismo; ao invés, é a ausência de crítica que põe a perder a moralidade, Espinosa é a maior prova disso. Na longa nota em que ataca diretamente a filosofia espinosana, Kant a dá como modelo do mais alto dogmatismo, o fastígio do devaneio da razão. O cerne do problema está no tratamento espinosano de Deus. Dissertando sobre o suprassensível, intentando provar a existência do ser universal, Espinosa tombara no devaneio de um dogmatismo puramente subjetivo que quer tudo demonstrar, embora nada possa comunicar objetivamente (cf. idem, pp. 90-92) – como se conseguisse reunir o pior de Jacobi e o pior de Men-

delssohn. Noutras palavras, a Kant não seria descabido concordar com Jacobi quanto aos malefícios da consecução da racionalidade espinosana; Espinosa é efetivamente o túmulo da moral (ou um Deus “autor moral” ou o Nada); por outro lado, é absolutamente necessário, é urgente insistir que a razão espinosista não é toda a razão, antes é o devaneio da razão sem crítica, apenas sua infeliz queda no subjetivismo.

Qual a saída para esses entreveros? A operação da intersubjetividade desde a fundamentação da ideia de Deus. A postulação de um Deus, condição da moralidade, deve ter como critério primeiro a comunicabilidade de um fundamento intersubjetivo, única maneira de pretender à universalidade. Teriam errado Jacobi, Wizenmann, Mendelssohn ao trazerem seus deuses para o campo da moral? De modo algum; Kant faz o mesmo. O erro deles foi postular (e este é o verbo exato) deuses absolutamente subjetivos ou de comunicação impossível, com o que punham a naufragar a própria moralidade, em especial o projeto moral kantiano. Em conclusão, o que moveu Kant a vir à baila todo armado na querela do panteísmo com *Que significa orientar-se no pensamento?* nunca foi uma reelaboração da moralidade, apenas a defesa firme da concepção tradicional. Só à cabeça de um espinosista poderia advir a ideia esdrúxula de inovar nesse assunto a despeito de nossos sentimentos mais naturais, e por isso era necessário rechaçar tal filosofia e suas pretensões éticas; igualmente, cabia instruir os desastrados adversários de Espinosa que, por inadvertência, desembocavam em resultado tão horroroso quanto, tolhendo à moral toda a sua força. Para todos chamar de volta à razão, Kant toma da pena; mas, bem entendido, à única razão digna de uma época esclarecida, aquela fundada na intersubjetividade, dotada de limites, condicionada pela possibilidade de comunicação universal. Ela somente, ao nos proporcionar o fundamento adequado de um Deus

autor moral do mundo, é capaz de desempenhar novamente o papel de poderoso escudo da velha e venerável moralidade. Sem isso, apenas nos restaria abraçar... o Nada. Mas quem, em sã consciência, pode querer tal coisa? Como tudo o mais no criticismo, a ousadia, o tão notório *sapere aude!*, também tem limites.

EITHER GOD OR NOTHING (KANT'S REQUIRE-  
MENT OF AN INTERSUBJECTIVE FOUNDATION  
TO GOD AGAINST THE SPINOZIST HORROR)

ABSTRACT: From the analysis of Kant's criticisms about an excessive use of reason in *What does it mean to orient oneself in thinking?*, which marks the author's intervention in the so-called Pantheismusstreit, 1) I aim to highlight the Kantian assimilation between thinking and communication, conceived against the subjectivism of his opponents; then 2) I point out that the criticism never proposes to innovate in moral issues, but 3) requires an inter-subjective foundation of the morality as traditionally conceived.

KEY-WORDS: Kant, Spinoza, God, morality.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAIONI, J. (2006), "Espinosa e a Alemanha". *Cult*, São Paulo, n. 109, dezembro de 2006; disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/espinosa-e-a-alemanha/> (ultimo acesso em outubro de 2015).

KANT, I. (1985a), "O fim de todas as coisas". Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: I. KANT. *Textos seletos*. Petrópolis:Vozes.

\_\_\_\_\_. (1985b) "Que significa orientar-se no pensamento?". Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: I. KANT. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. (1985c) "Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*". Tradução de Raimundo Vier. In: I. KANT. *Textos seletos*. Petrópolis:Vozes.

\_\_\_\_\_. (1985d) “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento?’”. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: I. KANT. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes.

LEBRUN, G. (2001), “A razão prática na crítica do Juízo”. Tradução de Maria Regina Avelar Coelho da Rocha. In: G. LEBRUN. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras.

MENDELSSOHN, M. (1992), “Sobre a pergunta: o que quer dizer ilustrar”. Apresentação e tradução de Maria Lúcia Cacciola. *Discurso*, São Paulo, n. 19.

PHILONENKO, A. (1959), “Introduction”. In: I. KANT. *Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée*. Commentaire, traduction et notes par A. Philonenko. Paris: J.Vrin.

TORRES FILHO, R. (1987), “Respondendo à pergunta: quem é a ilustração?”. In: R.R. TORRES FILHO. *Ensaios de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense.

Recebido em 15/10/2015, Aceito em 20/11/2015