

## KANT, O FILÓSOFO DO PROTESTANTISMO\* 1

Friedrich Paulsen

**RESUMO:** O artigo de Friedrich Paulsen traduzido a seguir tem várias facetas potencialmente frutíferas para uma releitura contemporânea. De várias maneiras, ele torna presente o ambiente em que vai se plasmando certa identidade do neokantismo em sua fase intermediária, e mesmo final. Nesta fase torna-se conspícua a ênfase na filosofia prática em prol da constituição de uma cosmovisão que se pretende fundamentada, mas também a abertura para uma possível filosofia da religião baseada na autoevidência da consciência moral. O artigo exhibe, pois, uma das especificidades da interpretação da obra de Kant, filósofo sempre retomado, em partes ou no todo, e quase sempre seletivamente lido ou controverso. Por óbvio, como noutros aspectos, também neste se torna perspicua a relação do neokantismo de Paulsen com tendências da filosofia clássica alemã. Por fim, 500 anos após a Reforma, a contribuição de Paulsen dá pistas sobre o sentido que teria, ainda, falar de uma relação, qualquer que seja ela, entre o protestantismo – no caso sobretudo o de Lutero! – e a filosofia moderna, da qual Kant é o mais destacado representante de língua alemã. Não é o papel de um resumo, ainda mais quando não redigido pelo autor original, condensar adequadamente seus pensamentos. O texto há de falar por si só. A título de auxílio à leitura, porém, recomenda-se a **Nota Explicativa** subsequente, que vai como contribuição separada de um dos tradutores do presente texto.

**Palavras-Chave:** Friedrich Paulsen; Immanuel Kant; Protestantismo; Neokantismo; Ética; Epistemologia

**ABSTRACT:** Friedrich Paulsen's essay now translated into Portuguese has many facets that are potentially fruitful for contemporary rereadings. On many accounts it brings to the fore the environment in which Neokantism slowly acquired some final identity in its middle and even later phases. What

---

\* PAULSEN, Friedrich. Kant der Philosoph des Protestantismus. *Kantstudien*, v. 4, p. 1-31, 1900. Tradução para o português de Luís H. Dreher (PhD, LSTC, Chicago-EUA); e Bárbara Assis Vianna da Silva (Mestre em Filosofia, USP; Doutoranda em Filosofia, UFMG). Paginação original vai inserida em negrito e entre barras (“/n.p.”) no texto.

<sup>1</sup> **N. do A.:** O artigo a seguir, que deve seu estímulo ao venerável editor deste periódico, trata de modo mais detalhado de um tema que apenas discuti tangencialmente em meu livro sobre Kant – que recém veio à luz em segunda edição (nos *Clássicos Filosóficos* da Ed. Fromanns). (**N. dos T.:** = PAULSEN 1898a; doravante, para as obras do autor, bem como para as fontes citadas ou apenas aludidas por ele, cf. os dados completos nas **Referências Bibliográficas** abaixo.) Se por um lado posso nutrir a esperança de que este artigo dê alguma contribuição para definir com maior exatidão a posição histórica de Kant, preciso, por outro, no tocante a muitas coisas que aqui são simplesmente colocadas ou pressupostas, invocar em meu auxílio aquele livro. – Sobre a obra de O. Willmann, que logo será mencionada, já me pronunciei de modo mais exaustivo na *Deutsche Rundschau* (ago. 1898). – Aponto, ainda, para o excelente escrito de R. Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit* (1886), no qual se mostra de modo cristalino tanto o significado de Tomás para seu tempo, como a impossibilidade, para o nosso, de remontar ao ponto de vista do século XIII. Sobre o “significado de Kant para o protestantismo”, cf. também, do Dr. Katzer, o artigo de igual título (*Hefte zur christl. Welt*, 1897).

thereby becomes conspicuous is a certain emphasis on practical philosophy as contributing to the construction of a well-argued *Weltanschauung* – but also the potential openness for a philosophy of religion having its starting-point in the self-certainty of moral conscience. Thus, the essay lets one of the specific traits of the interpretation of Kant's work – a philosopher whose work is always reassessed anew, in its parts more than as a whole, and almost always selectively read or controverted. Of course, as in other aspects, also in this connection the relationship of Paulsen's Neokantism with tendencies of Classical German Philosophy becomes apparent. Last but not least, 500 years after the Reformation, Paulsen's contribution can give some clues about the sense in which one could perhaps, if at all, still talk about of a relation whatsoever between Protestantism – in the given case especially Luther's! – and modern philosophy, amongst whose German-speaking representatives Kant is the most outstanding. It cannot be the role of an abstract to adequately summarize the thoughts of the author, all the more so when it was not written by the author himself. As always, the text must speak by itself. By way of an aid to the reading, however, a perusal of the following **Explicative Note**, published separately by one of the translators of Paulsen's essay, may be recommended.

**Key-Words:** Friedrich Paulsen; Immanuel Kant; Protestantism; Neokantism; Ethics; Epistemology

\*\*\*\*\*

/1/ O neotomismo, a filosofia do catolicismo restaurado da atualidade, reúne suas forças para um ataque a Kant; derrubá-lo parece ser a grande tarefa da época. Deste modo, a *História do idealismo* de Willmann, que agora se encontra completa diante de nós em três volumes, está inteiramente voltada para este objetivo tanto em sua exposição histórica como em sua análise crítica. A filosofia de Kant aparece, na consideração histórica, como o ponto mais baixo alcançado pela filosofia em sua decadência desde que a revolução luterana da Igreja, e no exame crítico como um subjetivismo e ceticismo completamente insustentável e cheio de contradições. E o triunfo com o qual esta obra de Willmann foi recebida nesses círculos parece querer dizer: o inimigo está aniquilado, o protestantismo também neste ponto foi batido! Kant foi descartado, viva Santo Tomás e a *philosophia perennis!*

Sob tais circunstâncias, não será intempestiva uma investigação da relação em que a filosofia kantiana se encontra, por um lado, com o protestantismo /2/, e, por outro, com a filosofia católica. O que pretendo dizer é que o protestantismo não tem nenhum motivo para

envergonhar-se da filosofia kantiana enquanto seu autêntico fruto, do mesmo modo que, por outro lado, Kant não terá querido negar seu ponto de partida em Lutero.

Kant não atribuiu a si mesmo o papel de um pioneiro filosófico defensor do protestantismo; sua inclinação pela Igreja territorial protestante, à qual pertencia exteriormente, não era grande; em geral ele não considerava sua posição histórica desde o ponto de vista da vida eclesial. Ainda assim, ele não teria recusado esse papel. É certo que ele sem dificuldade teria se deixado convencer de que o dogmatismo, o qual estava persuadido de ter arrancado até as raízes – a metafísica de escola dominante: a wolffiana – finalmente não era outra coisa exceto um rebento algo degenerado da filosofia escolástica, ou seja, da filosofia de escola medieval-católica; sendo o chão nutritivo de ambas o anseio por ir dobrando, até fundi-las, *fé e saber num sistema unitário*, ou por derivar os artigos fundamentais do sistema doutrinal eclesiástico a partir da razão. Obviamente existe uma diferença entre Tomás e Wolff: Tomás, apesar de toda a sua confiança na razão, finalmente colocava o acento na autoridade eclesiástica que provê firmeza à fé, enquanto Wolff estava inclinado a conceder a última palavra à razão, que entretimes tinha oferecido uma grande demonstração de sua capacidade na produção das ciências modernas. Contudo, para uma consideração que tem por objetivo abolir em geral a fundamentação da fé pela razão especulativa, esta diferença se desloca para o segundo plano; trata-se de uma diferença de diversidade de acento, que tem sua razão de ser mais nas circunstâncias da época do que no princípio mesmo. Comum a ambas é a forma fundamental do pensar: *o dogmatismo racionalista*.

Primeiramente envidarei o intento de determinar com um pouco mais de exatidão, por meio de uma breve exposição conceitual e histórica, a relação de Kant com esta orientação de pensamento.

A pergunta pela relação da razão como a fé religiosa permite três respostas. Pretendemos denominá-las: *a racionalista, a semirracionalista e a irracionalista*. Defino agora o sentido destas expressões, embora nisso já fique por si só evidente que estes esquemas conceituais permitem múltiplas variações, aproximações e equiparações.

O *racionalismo* afirma o seguinte: a razão é capaz, unicamente por si mesma, de produzir um sistema da verdade absoluta que, simultaneamente, /3/ detém o valor de fé

religiosa. Deste modo pensaram Platão e Aristóteles, e no fundo todos os filósofos gregos. Deste modo pensaram, na modernidade, sobretudo os filósofos especulativos; a filosofia de Hegel pretendia assumir simultaneamente o valor de uma religião: a fé eclesiástica é apenas uma forma incompleta, no modo da representação, da mesma verdade que se apresenta em sua forma própria, enquanto saber absoluto, na filosofia.

O *semirracionalismo* afirma: mesmo que haja, além da cognição racional, verdades provenientes de uma fonte diferente e mais elevada, a partir da revelação divina que flui dentro da Igreja, não obstante é possível comprovar como verdadeiros certos traços fundamentais mais gerais da doutrina da fé por meio da razão. Desta maneira nós obtemos, ao lado da religião *revelada*, uma religião *natural* que serve de base à primeira. Isso é o que afirma Tomás, e com ele, em uníssono, a Igreja Católica. Isso também afirma a filosofia dogmática dos séculos XVII e XVIII, a filosofia de Descartes, de Locke, de Leibniz, e de Wolff.

O *irracionalismo*, pelo contrário, afirma: a razão não tem condições de ultrapassar a realidade empírica amparada no mero saber; ela não sabe nada acerca de Deus e das coisas divinas; a religião se ampara unicamente na fé, não em provas. – Nesta direção se inclina a tendência nominalista da filosofia do final da Idade Média. Neste terreno se encontra Lutero. No mesmo terreno posicionou-se Kant.

Incorporo ao esquema conceitual uns poucos contornos do desenvolvimento histórico.

A filosofia *idealista* dos gregos é *racionalista* num duplo sentido. Num aspecto formal: a razão é a única fonte da verdade; não há nenhuma instância acima da razão. E num aspecto material: a razão conduz ao conhecimento de que a razão é o princípio absoluto do mundo. A realidade é, em sua essência, um sistema de ideias racionais; nisso estão de acordo Platão e Aristóteles, com a única diferença de que apreendem de modo algo diverso o suplemento do “outro” indispensável à construção do mundo visível. Eles também estão de acordo quanto a ser a razão humana – derivada que é da razão absoluta – capaz de conhecer aquelas ideias cósmicas. Esta filosofia idealista alcança uma definição ainda maior de contornos quando se tem em mente a posição que lhe é oposta: a da filosofia materialista, que nas ideias discerne apenas processos colaterais contingentes e que não se encontram nas coisas, mas meramente no sujeito. Aqui, as coisas em si são um sistema de átomos desprovidos de pensamento.

/4/ A filosofia da Idade Média é *semirracionalista*. A razão é uma fonte da verdade, mas não a única; acima da cognição racional há uma verdade mais elevada, proveniente da inspiração divina; a revelação é o critério último de toda verdade. Contudo, a própria razão leva, a partir de si mesma, a uma intuição das coisas que vai ao encontro da revelação e lhe prepara o caminho. Ela reconhece, em especial, como os grandes filósofos gregos chegaram a ver, sem iluminação sobrenatural, que o fundamento das coisas reside numa razão eterna. Ela mostra, além disso, que as doutrinas salvíficas específicas da fé eclesial, se é que não podem derivar-se da razão, não obstante não são contra a razão (*non contra, sed supra rationem*).

Esta é a concepção que se acha sistematizada na filosofia de Santo Tomás. Em Deus existe uma verdade única, onibrançante; ao homem é dada a verdade em parte por meio da razão, em parte por meio da revelação. Saber e fé precisam, aqui, complementar-se numa unidade. No âmbito do saber, Aristóteles, o mestre daqueles que ali sabem, pode ser o líder; no âmbito da fé, é a Igreja conduzida pelo espírito de Deus. Para a vida terrena esta é a condição dada; na condição de perfeição e consumação, da glória celestial, a fé passa à condição de visão. E em consonância com isso pode-se dizer: a fé é na verdade meramente um conhecer provisório que se torna supérfluo por meio do conhecer consumado. De acordo com a forma, portanto, o conhecer seria o mais elevado, embora de acordo com o conteúdo a fé seja o mais elevado: os *articuli fidei* precedem, em importância e certeza, a todo o conhecer terreno.

Deste modo, no sistema tomista, os dois grandes conteúdos espirituais (*geistigen*)<sup>2</sup> da Idade Média tardia – a religião cristã na forma do dogma eclesial e a ciência grega na figura do sistema aristotélico – são elaborados num só, complementando-se e apoiando-se reciprocamente: a razão fornece o suporte da fé, e a fé confirma e complementa a cognição racional. A filosofia escolástica mais tardia – Duns Scotus, Ockham – certamente afrouxou esta unidade. Estes autores acentuaram de maneira cada vez mais forte a *auctoritas* às custas da *ratio*, nisso seguindo a corrente do próprio desenvolvimento eclesial. Afirmaram que a razão não estaria em condições de demonstrar a fé, e nem mesmo seus artigos fundamentais

---

<sup>2</sup> N. dos T.: o termo *geistig*, usado repetidamente no escrito, pode ser traduzido igualmente com “espiritual” e “intelectual”, podendo referir mais um ou outro, ou ainda, a unidade dos aspectos. A última acepção parece ser a preferencial neste escrito. *Geistig* diferencia-se claramente de *geistlich* (“clerical”), um contraste, e até oposição, que é explorado pelo autor mais ao final do escrito.

mais gerais. Tampouco seria requerida sua cooperação, uma vez que o dever da obediência valeria de modo incondicionado diante da autoridade eclesiástica. Todavia, após o grande /5/ abalo ocorrido por meio da Reforma, a Igreja, sob a liderança da *Sociedade de Jesus*, que desde o começo escolhera Tomás como seu filósofo, passou para o lado do sistema tomista. Os dois papas mais recentes, Pio IX e Leão XIII, elevaram a filosofia de Tomás à condição de filosofia oficial da Igreja; ela domina agora, desde a encíclica *Aeterni Patris* do ano de 1879, o ensino filosófico em todas as instituições eclesiásticas de formação.

Com efeito, poder-se-á supor que este é o sistema mais suportável para a consolidação da autoridade eclesiástica. O absolutismo autoritário, assim como Ockham o propõe, tem em si algo de perigoso e revoltante. O tomismo conciliatório, semirracionalista, apazigua as pretensões da razão na medida em que lhe concede a honra de cooperar na formação do sistema filosófico-teológico oniabrangente. Assim como ocorre no caso do sistema constitucional, as resistências são superadas internamente. A razão, posta a serviço da fé, é simultaneamente treinada e fatigada por meio de um sistema dialético altamente complicado, aprendendo, gradativamente a praticar com prazer o autocontrole e a modéstia; e a doutrina eclesiástica surge assim, de todos os lados, como a verdade inatacável, dada de igual modo por meio da revelação e da razão. Caso se exclua totalmente a razão, ela facilmente adota caminhos e descaminhos próprios, encontrando, por fim, tanta complacência em suas próprias ideias que ela, não obstante submeter-se exteriormente à autoridade em prol da paz, ainda assim se emancipa interiormente da maneira mais completa, apenas esperando a partir daí a oportunidade de lançar fora, por completo, o jugo que ela há muito odeia e escarnece.

Em sua origem e essência, o *protestantismo é irracionalista*: entregue a si mesma, a razão nada pode conhecer acerca das coisas da fé; a “Palavra de Deus” é a única fonte da fé; a tarefa da razão frente à Sagrada Escritura é puramente formal: constatar o sentido mais nítido da Escritura. A teologia é exegese filológica, *grammatica in sacra pagina occupata*; uma fundamentação racional, filosófica da verdade salvífica não é nem possível, nem necessária. Deixada a si mesma, a razão conduz a um sistema naturalista do mundo, pois o sobrenatural se acha fora de suas capacidades. Temos, portanto, uma separação das mais puras: a razão deve abster-se das coisas sagradas, nas quais ela apenas introduz confusão e obscuridade. A razão

pode então – e é este o outro lado da moeda de sua expulsão da teologia – arranjar imaginativamente, /6/ de acordo com sua própria regra, as coisas naturais: a fé não se ocupa de física e cosmologia.

Esta é a concepção de *Lutero*. Ela se liga à sua vivência mais profunda: o homem não se torna justo diante de Deus pelas obras, mas unicamente pela fé – a fé na misericórdia de Deus em Cristo. A razão pensa que sem obras não funciona; no mínimo é preciso que a vontade boa se mostre nessas obras, e só então Deus, na sua graça, pode desviar sua vista de todos os tipos de defeitos. Assim também ensinava a Igreja, conduzindo os fiéis a boas obras desse tipo. Mas Lutero fizera em si mesmo a experiência que desta maneira as coisas não funcionam; que desta maneira não se podia chegar à certeza de um Deus gracioso. Concluiu: “Portanto, a razão em geral é cega nas coisas religiosas.” E a Igreja é cega por ter confiado tanto à razão. Toda a ruína em que ela se acha provém de sua confiança na razão humana, com cujo auxílio ela transformou a fé num sistema semicientífico. Pois foi ela que fez de Aristóteles o mestre em todas as escolas superiores – um pagão cego que nada sabe acerca de Cristo e da redenção, do pecado e da graça, e que ensina a eternidade do mundo e a mortalidade da alma. Fora, portanto, com a falsa doutrina; com a ideação humana de sistemas filosófico-teológicos de escola; com suas especulações sobre a existência e a essência de Deus e sua relação com o mundo; fora com o paganismo da religião racional e da moral racional – eles apenas estorvam a fé na revelação de Deus na pessoa de Jesus. Tudo aquilo de que a fé precisa é a certeza imediata de que em Jesus se revela a essência de Deus, sua misericórdia e graça, e que ela nos conclamou para seu reino eterno. Trata-se, na Reforma, de uma tremenda e libertadora simplificação, para falar com Harnack; da liberação da fé religiosa frente à especulação e às artes sofisticadas das escolas e dos eruditos de escola. “O cristianismo dogmático foi eliminado, e em seu lugar foi posta uma nova concepção evangélica.”<sup>3</sup>

Lutero com razão irá reivindicar que isso tudo simultaneamente significa o retorno ao antigo Evangelho, ao “cristianismo” de Jesus. O cristianismo não veio ao mundo como um

---

<sup>3</sup> **N. dos T.:** Esta frase encontra-se em HARNACK, 1897, p. 774, sendo imediatamente seguida pela constatação adicional: “A Reforma é, com efeito, um abandono da história dos dogmas.” A fonte é citada por Paulsen na n. 5 abaixo.

edifício doutrinal filosófico-teológico, mas como a convocação ao reino de Deus, como a pregação da mudança de direção do entendimento: dos bens do mundo para os bens eternos. O caminho de Jesus caracteriza-se pelo abandono da tagarelice de escola dos meros eruditos da Escritura e do culto casuístico // dos fariseus, propondo ao invés a guinada na direção dos pobres e dos mais simples. “Sede como as crianças, deitai fora também vossos atavios de ciências da lei e de obras da lei – ou não podereis entrar no reino de Deus.”<sup>4</sup>

O ataque de Lutero à Igreja e sua ciência coincidiu temporalmente com o ataque vindo de outro lado: o racionalismo e naturalismo da Renascença levaram as mentes esclarecidas a desprezar todo o aparato doutrinal eclesiástico e os sofistas da filosofia e teologia universitárias. Deste modo, sob tal ataque concêntrico, o sistema como um todo ruiu; os sistemas escolásticos, Tomás e Scotus, pareciam para sempre eliminados como anticristãos e antirracionais, junto com toda a “barbárie da Idade Média”.

E, no entanto, um hábito de pensamento de idade multissecular só possui profundas raízes nos corações; a partir destas raízes brotam, subitamente, novos rebentos e impulsos quando o antigo tronco é revirado pela tempestade. Assim aconteceu em nosso caso. Como já se fez menção, no mundo católico a ordem dos jesuítas, que logo tinha em suas mãos o conjunto do ensino erudito, trouxe de novo à vigência nas escolas toda a filosofia e teologia tomista. E também no mundo protestante o dogmatismo, que transforma a fé num sistema doutrinal, fez logo em seguida sua aparição. Não era para menos, pois o próprio Lutero efetivamente sempre considerara o dogma antigo como a justa expressão da fé cristã e a ele se aferrara. E quando o protestantismo se firmou exteriormente em novas igrejas, a necessidade de explicar com plena clareza a nova doutrina, no intuito de marcar a diferença diante da doutrina da velha Igreja e daquela das novas igrejas dissidentes, de novo levou a sistemas dogmáticos. Esses sistemas se tornaram tão mais variados e intrincados quanto mais as novas formações careciam de força para inculcar a doutrina por meio de declarações autênticas. Mas neste processo tanto maior foi aumentando a importância que se concedia, no protestantismo, à pureza da doutrina. Foi assim que toda uma escolástica, com todas as suas artes sofisticadas, penetrou de maneira desoladora no

---

<sup>4</sup> **N. dos T.:** Uma referência a Mc 10.13-16; Mt 18.3.



âmbito da fé religiosa, há pouco reestabelecida em sua liberdade. Tomado de pavor, Melanchthon previu este processo sem poder opor-lhe resistência; de fato, ele mesmo ficou preso da maneira mais profunda no emaranhado desta sofística.<sup>5</sup>

E com esta doutrina dogmática da fé tornou-se também necessária, por sua vez, uma *filosofia dogmatista*, que colocava à disposição da primeira o requerido /8/ aparato de conceitos lógicos e metafísicos. No século XVII nós temos em todas as universidades protestantes, de modo totalmente equiparável às católicas, uma filosofia que presta seus serviços enquanto *ancilla theologiae*; já *Melanchthon* dispôs, para este efeito, a filosofia aristotélica que ele, sob o primeiro influxo do novo movimento religioso, repelira junto com Lutero enquanto atrocidade pagã.<sup>6</sup>

Tampouco a nova filosofia, que no século XVII adquiriu sua primeira forma sistemática no cartesianismo, podia furtar-se a sua época. Também ela se esforçou, de modo mais visível em *Leibniz*, por um lado certamente por fazer jus às exigências das novas ciências. Por outro lado, porém, ela também procurou estabelecer uma fundação filosófica da cosmovisão geral que fosse aceitável à teologia. Deste modo surgiu a religião “natural” do século XVIII, que se situa para com a religião “positiva” numa relação semelhante àquela em que o direito natural se acha para o positivo: um sistema de proposições universais, produzidas pela razão humana universal que então pode assumir nas religiões positivas e nas formações positivas do direito esta ou aquela conformação concreta. Mas com esta perspectiva está dada, ao mesmo tempo, a inclinação a considerar o positivo como o menos importante diante do universal-racional, e, por certo, também como um ingrediente totalmente dispensável. As tentativas de *Leibniz* em prol da conciliação das confissões tinham uma conexão com esta perspectiva. À medida que este desenvolvimento avançava, a atitude crítica e negativa foi ganhando força; a razão adquiriu o sentimento de autossuficiência, inicialmente com a intenção de purificar a fé religiosa e torná-la mais eficaz por meio de “ideias racionais”, chegando inclusive à opinião de que poderia

---

<sup>5</sup> **N. do A.:** Em seu [*Manual de*] *História dos Dogmas* (no v. 3, 3. ed., p. 725ss), Harnack retratou com maestria esta trágica fatalidade da Reforma na pessoa do próprio Lutero.

<sup>6</sup> **N. do A.:** Mais a este respeito no primeiro volume de minha *História do ensino erudito*.

substituí-la. É este o modo de pensar dominante na *Aufklärung* protestante. No mundo católico, devido à atitude de maior rechaço da parte da Igreja, chegou-se a uma contraposição mais brusca; a filosofia moderna levou ao absoluto desprezo a instituição eclesial com seu sistema doutrinal filosófico-teológico. Até onde a cultura francesa pôde penetrar, ouvimos o refrão do *écrasez l'infame*; a aniquilação da fé eclesiástica antiquada, opressora dos espíritos é o primeiro, e mais necessário, passo para a elevação da humanidade!

Esta era a situação histórica em que *Kant* entrou em cena. A posição que ele assumiu diante das tendências existentes fica bem situada através /9/ dos três pontos seguintes: (1) junto com a *Aufklärung* mais progressista, ele se declara a favor da doutrina da *autonomia da razão*: ela é a juíza autárquica em todas as questões sobre o verdadeiro e o não verdadeiro, sobre o que é bom e mau. Não há nenhuma instância acima da razão, não há nenhuma revelação pela qual ela seria limitada: somente se poderia concluir pela verdade de uma eventual revelação através do exame perante a razão teórica e prática. Neste sentido *Kant* é um racionalista consequente. Mas ele é

(2) *antidogmatista*; pode-se também dizer: *anti-intelectualista*. Está convicto de que a razão especulativa não é capaz de apoiar a fé religiosa por meio de provas idôneas. A ciência, a obra do entendimento que constrói os fatos dados por meio de funções intelectuais, jamais é capaz de ultrapassar o mundo empírico; ela não pode sequer constatar qualquer coisa a respeito de uma “primeira causa” e sua essência, como considerava possível ainda deísmo de um *Voltaire*; a razão em geral não conduz a uma causa “primeira”, como opina a cosmologia racional, mas somente a causas em relação às quais sempre permanece ainda, como tarefa, perguntar por suas causas anteriores. Todas as provas de Deus que até agora se empreendeu constituem, por isso, esforços vãos e nulos. Nesta medida *Kant* é, juntamente com *Hume*, um cético consequente. Mas ele é

(3) o defensor mais decidido da possibilidade e necessidade de uma *fé racional prática*. O que ele faz é justamente transformar a falta de fé *intelectualista* em fundamento da fé *moral*. A razão especulativa, que até agora era dogmática, nele se torna *crítica*; à medida que ela dirige a atenção a sua própria função, ela descobre limites de seu uso – não limites demarcados de fora, mas limites determinados por sua própria natureza; ela capta ser incapaz de ultrapassar a

realidade dada aos sentidos, isto é, de ultrapassar o mundo dos *fenômenos* (*Erscheinungen*). Por isso mesmo, ela deixa a cargo da razão prática a formação de ideias últimas a respeito da própria realidade, a formação da *cosmovisão*. E esta, por sua vez, determina agora, partindo do evento fundamental (*Grundphänomen*) que lhe é próprio – o dever absoluto que é simultaneamente querer absoluto –, a essência da realidade por meio da *ideia* do *absolutamente bom*: a realidade, assim como ela é em si mesma, é Deus e seu reino, a lei moral é a lei natural do reino de Deus. Com isso, a fé em Deus não é uma teoria demonstrável do universo, e sim uma certeza moral imediata que se acha totalmente fora da região do conhecimento científico. Um /10/ ser que tivesse apenas entendimento nada poderia saber acerca de Deus; inversamente, um ser que ao mesmo tempo faz parte do mundo moral necessariamente irá considerar a realidade como realidade a partir de Deus e rumo a Deus.

Que nestes elementos chegou à plena clareza aquilo que estava disposto, em suas tendências fundamentais, no protestantismo original, está para mim fora de qualquer dúvida. Em primeiro lugar, a *autonomia* da “razão”. Lutero a reivindica decididamente diante de todas as autoridades terrenas: o Papa e os concílios podem errar. Não a reivindica de maneira tão decidida diante da Bíblia; e, não obstante, também diante dela ele finca pé em sua própria doutrina da fé, criticando e recusando em detalhes aquilo que com a última não harmoniza, obviamente sem, neste processo, deixar-se levar a uma postura isenta de contradições. Kant tira a última consequência: a palavra de Deus em nós é o último critério do verdadeiro; somente posso tornar-me certo de algo, do ponto de vista teórico, quando a realidade empírica ou a necessidade lógica se me tornam evidentes; do ponto de vista prático, somente quando a necessidade moral se me impõe de modo imediato. Não posso tornar-me certo de que em Cristo ou na Escritura Deus se revela a menos que eu possa manter junto com a essência e vida de Cristo, ou com o conteúdo das Escrituras Sagradas, a ideia de Deus que está em mim. Quem não quiser reconhecer isto deveria tornar-se católico, pois ali a fé não provém do poder de convencimento da coisa, mas sim da confiança ou obediência diante de uma autoridade externa.

Também são protestantes os outros dois aspectos: o *anti-intelectualismo* e o *voluntarismo*. Não é do entendimento, de especulações lógico-metafísico-teológicas, ou então de provas históricas acerca da verdade desta ou daquela história, mas sim do coração que vem

a fé; a fé é a certeza (*Gewissheit*) imediata de que Deus, Deus assim como se apresenta em Jesus em figura humana, não é um Deus da ira e da vingança, mas sim do amor. Por isso Lutero acentua tão fortemente a humanidade de Jesus: o que poderia significar para mim a “causa primeira”, a razão cósmica de Aristóteles; para mim Deus somente chega a ser Deus na medida em que se tornou meu irmão na carne, uma criança na manjedoura; unicamente desta forma posso aproximar-me dele, nele adquirir confiança, a ele me entregar e empenhar-me por tornar-me a ele semelhante. Corresponde a isso a guinada de Kant da fisicoteologia para a *eticoteologia*. Somente obtemos o conceito de Deus que comporta valor para a vida religiosa através dos atributos éticos, e nunca mais os obteremos por meio das determinações **/11/** metafísicas, às quais, exclusivamente, são capazes de conduzir-nos a cosmologia racional e as provas fisicoteológicas. Quanto aos atributos éticos, porém, somente podemos tomá-los da consciência ética da humanidade. E deste modo um *antropomorfismo simbólico* é a forma necessária de toda e qualquer fé religiosa em Deus. Podemos saber que na figura humana, também naquela do Messias, possuímos apenas uma imagem de Deus; mas somente podemos amar e confiar num Deus que em tal imagem se apresenta a nós. Lutero dificilmente teria reconhecido nisso o seu pensamento, uma vez que, do fim das contas, ele ficou preso à metafísica da doutrina das duas naturezas do mesmo modo que ficou preso à metafísica na doutrina da Santa Ceia. E, não obstante, trata-se em tudo isso das suas ideias, pensadas num grau mais elevado, numa época mais livre, e com plena clareza.

Protestante é, finalmente, também o *princípio moral* de Kant: o valor do homem reside em primeiro lugar na forma da determinação da vontade, não na matéria do querer – na fé, e não na obra.

Não entrarei, quanto a este último aspecto, em maiores detalhes. Por outro lado, pretendo ainda indicar, com um par de pinceladas, as *causas* que levaram Kant a esta momentosa virada. Elas residem em parte no *desenvolvimento das ciências*, e em parte em transformações havidas na sensibilidade pessoal.

Em virtude do desenvolvimento das ciências desde o século XVI, a tarefa de subestruturação (*Substruktion*) da fé religiosa foi sendo mais e mais dificultada. A cosmologia geocêntrica, que fazia uma interpretação antropocêntrica do mundo parecer tão autoevidente,

foi eliminada desde meados do século XVII: uma explicação física do surgimento do sistema planetário era a tarefa colocada desde Newton; Kant, em seus anos de juventude, tentara fazer jus, não sem êxito, à grande tarefa (na sua *História Natural dos Céus*, de 1755). A concepção do cosmo em termos da história de seu desenvolvimento atraiu, após si, a consideração correspondente da terra e dos seres vivos nela contidos, incluídos aí os seres humanos. Sem dúvida, as ideias kantianas muito cedo se moveram nesta direção; a geografia física e a antropologia estavam entre os seus estudos prediletos, bem entre suas preleções preferidas. Salta aos olhos em que medida estas ideias, mesmo que permanecessem meramente ideias possíveis, teriam que levar para longe dos caminhos da velha demonstração fisicoteológica, com seu Deus “grande mecânico do mundo”, o qual primeiro criou os corpos celestes e depois fabricou os animais e as plantas na superfície da terra. Kant viu isto desde muito cedo: /12/ “a fisicoteologia tradicional não é mais sustentável” – assim diz ele do modo mais determinado na *História Natural dos Céus*. Por um momento, ele faz um experimento com uma ontoteologia (n’O Único Argumento Possível para Uma Demonstração da Existência de Deus, de 1763). Mas aparentemente os rumos da época seguiam outra trilha; a fé em artifícios metafísicos achava-se em célere desaparecimento na época de Voltaire e de Hume. Por conseguinte, a velha infraestrutura físico-metafísica foi-se de uma vez por todas, e nela já não é possível sustentar coisa alguma.

Sendo assim, permanece apenas – se é que a fé religiosa há de ser em geral preservada – um fundamento totalmente diferente. Esta é a guinada de Kant da fisicoteologia para a eticoteologia. Provas “morais” para a existência de Deus e a imortalidade da alma eram já tradicionais; Kant as transformou na direção daquele novo modo de consideração: todo o provar, no sentido próprio desta palavra, é inútil; a prova se volta com conceitos na direção do entendimento. Mas o espírito do ser humano não se exaure em conceitos; à parte dos conceitos e acima deles, este espírito produz ideias e pensamentos sobre aquilo que deve ser: pensamentos a respeito de bens e valores. E estes pensamentos somente encontram seu acabamento na ideia de um bem supremo, de um reino dos fins; trata-se da mesma coisa que, na linguagem da fé religiosa se denomina de “reino de Deus”. E com isso está dado que esta ideia, produzida com necessidade pela razão, possui validade para a razão. O espírito racional não pode desistir da

ideia de um bem total sem desistir de si mesmo; não pode desistir da ideia de um bem no qual ele mesmo e sua lida estariam postos e assegurados. Esta é a fé em Deus; sua necessidade é posta com nossa própria essência moral; ela não pode ser demonstrada desde fora, a partir destes ou daqueles fatos da natureza ou da história.

O segundo momento que o impeliu nesta direção constituía-se de experiências e sentimentos pessoais que, não obstante, se encontravam em relação com os movimentos daquela época. Kant provinha de um lar no qual predominava a religiosidade prática no sentido do pietismo, que naqueles tempos justamente se espalhava rumo ao leste; ele conheceu a religião originariamente, em sua forma avessa às especulações de escola e às rixas dos teólogos. E ainda que depois ele tenha se alienado destas concepções por causa do ensino teológico posterior na escola e na universidade, permaneceu com ele, juntamente com a reverência pelos pais, um sentimento vivo diante do valor daquele cristianismo não dogmático, próximo do povo, e que recebia sua expressão /13/na pureza da intenção e na conduta de vida. Estes sentimentos foram revitalizados por meio do contato com o espírito de Rousseau, segundo o qual o valor e a dignidade do ser humano não dependem de formação e erudição, e para o qual a religião é questão do sentimento e do coração, e não do entendimento. Eis aí ideias que aqui chegaram à sua proximidade iluminadas de maneira nova, completamente desligada de fatores eclesiásticos. O próprio Kant atribui retrospectivamente a esta influência uma grande revolução em seu pensamento: a aniquilação da arrogância científica que foi encontrar sua expressão sistemática na doutrina do primado da razão prática frente à especulativa. Torna-se-lhe agora uma certeza presente ao sentimento que é do interesse do entendimento e da fé varrer todas aquelas teias dogmatistas com as quais a erudição presunçosa de escola tinha encoberto, de igual maneira, o entendimento e a fé. Aquela varredura ocorre no interesse da ciência, que então pode, sem quaisquer impedimentos, sem quaisquer intenções prévias e irrestritamente, perseguir a verdade em seu âmbito. Mas não ocorre em menor grau no interesse da religião e da fé, cujo pescoço todos aqueles truques dialéticos sempre haviam cingido apenas com dúvidas. Especialmente na instrução da juventude aqueles truques funcionam da seguinte maneira: aquele a cujas mãos chegam escritos céticos, depois de concluídas as aulas de religião, “só traz consigo as armas dogmáticas para repelir os ataques do adversário e não sabe descobrir

a dialética oculta que se encontra tanto no seu próprio seio como no do antagonista, vê razões especiosas, que têm a vantagem da novidade, oporem-se a razões especiosas, que já não têm essa vantagem, antes fazem nascer a suspeita de que se abusou da credulidade própria da juventude. Julga que não pode mostrar melhor ter ultrapassado a disciplina da infância do que rejeitar aquelas sábias advertências e, habituado ao dogmatismo, bebe a longos tragos o veneno que corrompe dogmaticamente os seus princípios.” (*Crítica da Razão Pura*, Doutrina do Método I,2 [A 754-5; B 782-3])

Assim, pois, Kant despedaça de boa-fé, com isso prestando um serviço à religião, toda a velha infraestrutura especulativa da fé: a filosofia dogmatista de escola.

## II

Isso é o bastante no tocante à posição de Kant sobre estas questões. Como devemos, agora, tomar posição diante delas?

A minha convicção mais íntima é de que, no essencial, tudo isso representa uma verdade da qual não podemos desistir.

/14/ Em primeiro lugar, a *autonomia da razão*, que causa tão grande embaraço ao neotomismo, e isso ao ponto de Willmann responsabilizá-la por quase todas as desgraças que sucederam desde a Reforma. Mas não podemos desistir desta autonomia! Não podemos retornar ao *semirracionalismo* de Tomás de Aquino, à subordinação da razão sob uma autoridade *exterior, humana*. Pois é unicamente disso que se trata: Deus somente fala ao ser humano através da voz do ser humano; quem quer que afirme proclamar uma verdade de origem divina diz com isso, unicamente, que está decidido a postular absolutamente aquilo que reconhece como verdade. Sendo assim: haverá uma instância na terra que decide por nós em questões da fé e do pensar? uma instância cujas decisões devem ser aceitas mesmo quando não percebemos sua verdade ou necessidade como certeza pessoal, meramente por conta de uma obediência devedora? Esta é a pergunta que Tomás de Aquino, por mais que nos detalhes ele possa

depositar confiança na razão, responde no afirmativo. É a mesma pergunta que os neotomistas, cuja posição é dada pelo grande desacordo entre razão e autoridade, respondem afirmativamente e com diligência ainda maior. Um protestante, um filósofo, não pode respondê-la no afirmativo: não há, sobre a terra, nenhuma autoridade doutrinal infalível; com efeito, tal autoridade não pode sequer existir. Caso fizessem uma confissão neste sentido, a filosofia e a ciência precisariam desistir de si mesmas.

Naturalmente existe uma “infalibilidade” prática; o Estado a reivindica necessariamente para sua legislação e jurisdição. Mas ele não reivindica infalibilidade teórica; o legislador e o juiz sabem que podem errar, e se permite a qualquer pessoa crer e demonstrar que, num caso dado, eles erram. Do mesmo modo, eu creio em mil coisas provindas de autoridade alheia, eu me deixo instruir por quantos considero peritos num assunto e verazes, assumindo, com base em seu testemunho, a verdade desta ou daquela determinação, também no que tange a grandes e importantes questões. Ainda assim, minha fé repousa numa concordância espontânea de minha razão e de minha consciência. Eu mesmo sou quem constitui para mim a autoridade; e eu a constituo somente de caso para caso, reservando-me o direito de examinar todo e cada ponto quando não sou capaz de expressar acordo por toda parte. Ao contrário, uma instância que prendesse de uma vez por todas minha razão e minha consciência por meio de suas declarações a respeito do que é verdadeiro e falso, do que é bom e mau; que me prendesse fazendo-me crer aquilo que eu, servindo-me de minha própria razão, considero falso – tal instância não pode existir; eu não posso reconhecê-la sem desistir de mim mesmo, /15/ sem desistir do coroamento de minha humanidade: a certeza de si própria do espírito. E ainda que eu creia, do ponto de vista do conteúdo, tudo o que Igreja ou o papa ensinam, uma coisa eu não poderia crer, a saber, que ambos são infalíveis. Isso incluiria a resolução de renunciar, de uma vez por todas, a um juízo independente sobre aquilo que aqueles, nalgum ponto do tempo, podem declarar verdadeiro ou falso, bom ou mau. Isso seria abdicar definitivamente do uso de minha razão e de minha consciência moral. Mas o fato de que estou preso interiormente somente por minha razão e minha consciência, e não por qualquer instância humana fora de mim: esta é a *Magna Charta* do protestantismo.



Nos recém-publicados *Pensamentos e Memórias* de Bismarck (v. 2, p. 126), o autor relata uma entrevista que uma vez deu ao Bispo Ketteler. O bispo perguntou-lhe o seguinte: “Por acaso o Sr. crê que um católico poderia deixar de alcançar a bem-aventurança?” – com a finalidade de, após obter a esperada negativa, poder então acrescentar o ensinamento de que segundo a fé católica um herege por certo não pode tornar-se bem-aventurado, e que, portanto, o católico em todo caso se move de maneira mais segura. Trata-se da conhecida “aposta de Pascal”: se ouvir uma missa em nenhuma hipótese pode prejudicar, mas se fazê-lo é possivelmente necessário para a salvação no além, então o homem esperto escolheria aquilo que é seguro. Bismarck, porém, ao invés da resposta esperada, deu esta, um tanto desconfortável: “Um leigo católico por certo pode alcançá-la; quanto a um religioso, tenho lá minhas dúvidas; infecta-o o pecado contra o Espírito Santo, e o texto da Escritura a ele se opõe”. O bispo despediu-se na sequência, curvando-se com irônica cortesia. Bismarck pretendia dizer com isso que a rejeição consciente do próprio juízo, da independência e responsabilidade intelectuais e morais para consigo, da maneira como a concretizava o clérigo em sua sujeição a uma autoridade infalível, seria o pecado contra o Espírito Santo? Caso tenha pretendido dizê-lo, teria dado ao catolicismo, mas não só a este, e sim a todo e qualquer poder que exigisse obediência cega, uma lição das mais sérias: obediência cega em questões de fé e de consciência é o pecado contra o Espírito Santo, o empedernimento do coração contra a verdade. A doutrina da infalibilidade é, por isso, antimoral em sua essência, assim como o reconhecimento desta doutrina também o é: ela significa por princípio a rendição da consciência e da razão a uma instância externa, a aniquilação de seu si-mesmo espiritual.

A renúncia solene da infalibilidade da Igreja, a declaração da /16/ própria consciência como instância última em questões éticas: eis aí o ato de Lutero. Esta é a *Magna Charta* da liberdade que foi conquistada naquele dia em Worms. Desde então ela foi muitas vezes esquecida, negada e insultada. E, não obstante, a partir deste dia ficou datada uma nova era na história da humanidade. Naquele dia foi proclamado formalmente o direito eterno e irrenunciável do espírito à veracidade e à verdade. À veracidade: [pois o contrário,] declarar-se resoluto a submeter-se a tudo que a Igreja alguma vez ensinou, continua ensinando ou venha a ensinar incluiria a resolução de também considerar verdadeiro e confessar aquilo cuja inverdade

interna ou externa fica demonstrada, com base num exame imparcial, para uma razão que resiste a subornos. Incluiria, portanto, também a resolução de se abster de um exame sério em qualquer momento ou lugar em que a Igreja, isto é, os juízes sobre pontos de vista doutrinários teológicos ou científicos nomeados pelos detentores momentâneos do poder eclesiástico, tenham se pronunciado.

E com tal recusa à plena veracidade também estaria, respectivamente está posta, a recusa à verdade. A promoção da verdade, o aprofundamento do conhecimento pressupõe o exame imparcial de todo e qualquer ponto de vista vigente; quem já de saída subtrai a um exame determinadas afirmações estabelecidas pela autoridade externa acabar por recusar, com seu saber e querer, a todo o ensinamento passível de surgir para o espírito a partir de tal exame. E o hábito interior da submissão a uma autoridade externa faz desanimar a razão em geral de sua tarefa de buscar, agora, uma nova verdade também fora daquele âmbito cuidadosamente cercado. Não é um mero acaso o fato de que quase toda a ampliação e aprofundamento do conhecimento científico alcançado pela modernidade até o dia de hoje não tenha brotado em solo católico, mas sim em solo protestante ou herético. O clima da infalibilidade não é promissor para a investigação científica. Por mais amigável que a Igreja possa apresenta-se para a promoção da ciência, a mão que estende não é venturosa. Embora pareça, com uma de suas mãos, encorajar para que se passe ao trabalho, ela imediatamente já ameaça com a outra: “Cuidai de que vossos resultados concordem com minha doutrina!”<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> **N. do A.:** Cf. o capítulo IV da *Constitutio dogmatica de fide catholica* do Concílio Vaticano [I] do ano de 1870: *de fide et ratione*. Ali primeiramente se fala, no modo de pensar tomista, de uma *duplex ordo cognitionis*, de um conhecimento a partir da razão natural e [de outro] a partir da fé; e louva-se, da razão, que também ela própria é capaz de conhecer algo acerca das coisas divinas, ainda mais que acerca das naturais: *quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis modis iuvet atque promoveat*. “Ela tampouco de nenhum modo proíbe que estas ciências, cada uma em seu âmbito, apliquem seus próprios princípios e métodos.” É óbvio, porém, que ela ao mesmo tempo vigia com toda diligência *ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae, ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent*. [**N. dos T.:** “para que não aceitem em si erros, opondo-se à doutrina divina, ou, indo além de seus próprios limites, não ocupem e abalem as coisas da fé”]. Liberdade de pesquisa, portanto, mas com a condição de que a Igreja tem a última palavra sobre os limites e resultados da pesquisa. E a partir disso recebe sua interpretação aquela fórmula precedente “*nulla tamen umquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest*”. Pois o mesmo Deus teria concedido a fé, mas igualmente a razão: quando parece ocorrer aí um conflito, já não se trata então de enunciados da razão (*effata rationis*), mas de néscias invencionices (*opinionum commenta*). Desta maneira um antigo conflito certamente desde logo é resolvido. Mas é claro que agora já não é de admirar se a a razão, assim

/17/ No que diz respeito ao segundo aspecto, ao *anti-intelectualismo*, à recusa da metafísica especulativa, não consigo seguir Kant de modo tão incondicional. Não restam dúvidas de que também aqui, no que é essencial, ele acerta o alvo: não é possível levar a seu termo a concepção de mundo (*Weltanschauung*) por meio do mero entendimento, mas antes através de [nosso] ser como um todo, incluído aí o lado da vontade, ou, como diz Kant, da razão prática. Com efeito, em última instância a vontade é decisiva, naturalmente não ao modo de um arbítrio vazio, ou de uma resolução tomada de uma vez por todas, mas sim enquanto orientação fundamental do ser e da vontade em seu todo: por meio desta orientação a balança acaba pendendo para uma ou outra das possíveis grandes tendências das concepções de mundo e de vida. Assim, particularmente a decisão em favor de uma interpretação idealista do mundo, em favor da afirmação de que “a realidade é a realização de um sentido racional que somos capazes de reconhecer” não depende da investigação da realidade nos moldes do entendimento. Ela não é o resultado de um arrazoado lógico, ou de uma mera combinação de fatos empíricos; é, ao contrário, o resultado de uma inclinação ou decisão da vontade – sempre que o termo seja tomado no sentido aludido. Kant tem razão ao dizer que as provas tradicionais em favor de tal afirmação, calcadas no entendimento que são, não forcem este mesmo entendimento a pensar desta maneira. Nem a demonstração ontológico-cosmológica, nem o argumento fisicoteológico constitui-se numa prova cientificamente suficiente para a verdade de uma apreensão teísta do mundo. Menos ainda podem, desta maneira, chegar a ser constatados /18/, para o criador do mundo, os atributos morais de uma divindade. Permanecerá para sempre impossível evidenciar decisivamente para o entendimento que o decurso cósmico estaria orientado para a efetivação daquilo que percebemos como bens ou valores supremos. Por um lado, nossa familiaridade com aquilo que denominamos de “mundo” é neste ponto demasiadamente limitada e escassa. Em segundo lugar, porém, também naquela esfera que conhecemos um pouco os fatos resistem totalmente a coligar-se na direção de uma demonstração daquela tese: nem no mundo físico, em que o transcurso natural mecânico parece, sem exhibir preferências, produzir formações dotadas de valor e outras dele desprovidas, aniquilando igualmente a ambas; nem no mundo

---

acorrentada, não se mostre lá muito ágil e inventiva no tocante a novas verdades. Cães presos à coleira não servem para a caça; tampouco são empregados para este fim, mas apenas para investir contra invasores desconhecidos.

histórico, no qual aquilo que é vil e mau desempenha um papel assaz grande – a ponto de o cristianismo original ter se inclinado a considerar o mundo político como um domínio do diabo, do príncipe deste mundo.

Se assim não fosse, poderíamos compreender a história da humanidade assim como compreendemos o desenrolar de um drama, poderíamos explicar a natureza assim como explicamos uma máquina: sendo tais e tais partes formadas e dispostas de tal maneira que sua atuação conjunta assegura este sucesso para nós compreensível em seu valor, segue-se que a razão especulativa poderia fundamentar uma cosmovisão idealista-teísta! Mas assim como as coisas efetivamente nos deparam, na obscuridade desesperadora em que nos deixa toda e qualquer investigação especulativa ou empírica a respeito da relação da realidade com aquilo que unicamente podemos reconhecer como bens últimos, a decisão em favor da suposição da dependência do real relativamente ao bem somente pode ocorrer de modo a dizermos, orientados por nosso interesse essencial: “E apesar de toda esta insuficiência eu creio num sentido nas coisas, num poder do bem como fundamento último do mundo.”

Com efeito, é justamente a contradição da realidade empírica diante das exigências ideais que fornece agora ao idealismo sua forma, a forma da transcendência: a natureza, assim como ela se apresenta aos sentidos, absolutamente não é a verdadeira realidade, e sim uma réplica (*Abbild*) distorcida e falsificada. Assim pensava Platão, o primeiro filósofo, que com ira e indignação se afasta do mundo como ele é e da humanidade como ela se apresenta na realidade empírica, no mercado de Atenas ou inclusive na corte de Siracusa. Do mesmo modo pensou Kant, que se contrapôs à sua época com sentimentos semelhantes. Seu juízo pessimista – apoiado em Rousseau e Hobbes – a respeito do ser humano como ele é; a respeito das condições na assim-chamada sociedade cultivada com suas guerras e /19/ intrigas, com sua inclinação à mentira e à hipocrisia, e com seus instintos e apetites vulgares – independentemente de viverem os homens na corte ou em meio à manada dos servos – é o pano de fundo obscuro para os seus ideais, para a ideia de uma humanidade em que as leis éticas sejam válidas como leis naturais da vontade.

Também neste tocante se poderia, aliás, enxergar um traço protestante. O católico crê na Igreja *visível*, nela ele possui o reino de Deus na terra como fenômeno empiricamente dado.

O protestante somente pode crer numa Igreja invisível, numa Igreja na ideia: a Igreja empírica, tanto aquém como além das fronteiras da própria confissão, está para ele marcada por demasiada humanidade e deficiências para que nela fosse capaz de reconhecer a presença do reino de Deus na terra. Por isso Kant crê numa Igreja invisível, numa comunidade ética sob a legislação divina, isto é, (numa comunidade) puramente moral, a qual, enquanto ideia da humanidade perfeita, não está ainda realizada, embora indique a direção para a consideração da vida histórica e do trabalho histórico. O protestantismo é “mais idealista” do que o catolicismo, que está demasiadamente inclinado a dar-se por satisfeito com o mundo empírico – contanto que este se subordine exteriormente à Igreja. Já o protestantismo, junto com a modernidade em geral, está marcado pela senha do “*plus ultra*”. Do mesmo modo que as descobertas geográficas e cósmicas suplantaram o horizonte físico limitado da Idade Média, também o modo de consideração da filosofia moderna, com seu foco na teoria do conhecimento, destruiu o realismo do mundo dos sentidos, enquanto o aprofundamento moral-religioso levado a efeito pela Reforma destruiu o realismo do eclesiasticismo medieval. Por toda parte o horizonte de visão e os esforços se ampliaram, indo além da estreiteza do presente dado em direção ao infinito.

Em tudo isso Kant tem razão; e em tudo isso ele é o expoente do espírito da modernidade e da Reforma.

Num aspecto, porém, será permissível ir mais longe do que Kant; mas ir mais longe, a propósito, apenas indo além da letra da *Crítica da razão pura*, e não dos reais pensamentos de seu autor. Este aspecto é sua inequívoca recusa de todo e qualquer conhecimento das “coisas em si”. Pode ser que a metafísica seja impossível pelo caminho em que andava no século XVIII, o único caminho que também Kant queria deixar-lhe aberto: o caminho da demonstração *a priori* a partir de conceitos. Só que este caminho lhe tinha sido previamente traçado por uma tarefa posta desde fora da metafísica: demonstrar a existência de Deus e a imortalidade da alma /20/ em proveito de uma religião natural. Em contraste com isso, talvez não seja em geral impossível para a razão, considerando o escopo completo do mundo natural e espiritual que por meio da ciência lhe é trazido à vista, dar forma a ideias ou hipóteses de conjunto sobre a essência e o nexo de todas as coisas.

Estou a sugerir que o século XIX é nesse aspecto com razão de novo um pouco mais confiante do que Kant; penso, nesse tocante, não só e nem tanto na filosofia especulativa que tomou a peito reduzir todo o conteúdo de realidade a partir de conceitos *a priori*, mas preferencialmente nas várias tentativas de filosofar desde baixo, como encontradas, por exemplo, nos sistemas de Schopenhauer e de Beneke, de Lotze e de Fechner. Todas estas tentativas de derivar pensamentos conclusivos dos fatos sempre conduziram, vez após vez, àqueles dois pontos que se podem caracterizar como os componentes constantes da cosmovisão filosófica desde Platão e Aristóteles: (1) o *idealismo objetivo*, a concepção de que a realidade não acaba no mundo dos corpos, mas, em seu sentido próprio, teria um parentesco com aquilo que experimentamos ou vivenciamos em nossa essência espiritual como o absolutamente real; (2) o *monismo*, ou a concepção de que não seria possível apreender a realidade como um agregado de substâncias infinitamente múltiplas, absolutamente independentes e casualmente reunidas, mas somente como unidade essencial.

No fundo, esta também é a metafísica de Kant, só que ele não quer propriamente reconhecê-la como legítimo produto da razão especulativa. Ele tem o *mundus intelligibilis* por trás do *mundus sensibilis*, e não obstante este mundo inteligível deve em seguida furtar-se completamente à *intellectio*. São dois os momentos que determinam Kant a parar neste ponto. Eis o primeiro: a metafísica é, consoante o que seu conceito exige, ciência *a priori*. Mas não refletiria isso uma mera obstinação presa à etimologia e história da palavra? por que a metafísica não deve, tanto quanto a física, partir dos fatos – caso lhe seja possível fazê-lo? E o segundo: também o conteúdo da vida anímica é meramente fenômeno, e não a coisa mesma. Uma afirmação, ao que me parece, incompreensível: que corpos sejam fenômenos de algo que em si não é corpo, é uma afirmação compreensível, pois corpos nos são dados somente pelo meio da percepção sensível; porém, que uma representação ou um sentimento seja um fenômeno de algo que em si não seria representação é uma afirmação que na verdade não possui /21/ nenhum sentido passível de indicação. Agora, se dissermos que em nossa própria vida anímica dispomos de uma parte da realidade assim como ela é em si mesma, então nada nos impedirá de pensar que o real, aquilo que se apresenta à nossa apreensão sensível como corpo e movimento, é em

si mesmo aparentado à nossa vida interior – de fato tão aparentado quanto o é a apresentação corpórea de outrem à nossa própria corporeidade.

Tudo isso corresponde, como foi dito, ao pensamento real de Kant: também ele supõe que o real em si mesmo é de natureza espiritual e que está incluído numa unidade substancial. E não é apenas sua fé racional prática que pressupõe este modo de ver a realidade; antes, também sua filosofia teórica gravita, de todos os lados, na direção de um monismo idealista. Pois é certo que a *eticoteologia* nada mais é que a pedra de toque do círculo mais amplo: *logicoteologia*, *fisicoteologia*, *esteticoteologia* – se é que se há de permitir estas construções terminológicas – produzem a infraestrutura. O fato de que a razão necessariamente ultrapassa o que é empiricamente dado rumo à ideia de um todo cósmico unitário, sistemático e efetivador de ideias, que obviamente não possui “realidade objetiva” (presentabilidade na intuição) ao modo de um conceito empírico, mas que ainda assim permanece um *conceito necessário da razão*, é, por certo, a última palavra da *Crítica da razão pura*. E a *Crítica do juízo* mostra de que modo tem lugar uma similaridade essencial entre natureza e arte, à medida que, por um lado, o gênio artístico cria como força natural, produzindo sem intenção unidade finalística ou dotada de sentido; e à medida que, por outro, as formações orgânicas da natureza não são passíveis de ser apreendidas exceto como produtos gestados em conformidade a ideias, e não surgidos através do mero mecanismo da natureza.

Aqui, contudo, somente posso aludir a estas ideias. Em meu livro “Kant” é possível encontrá-las em maior detalhe. Ali eu dediquei uma exposição um pouco mais dilatada justamente a este lado da filosofia kantiana frequentemente quase que de todo desconsiderado – a saber, o lado de seu pensamento voltado ao platonismo. Naquilo que sua concepção possui de conteúdo determinado, Kant se acha muito mais próximo de Platão e Leibniz do que de um agnosticismo cético. A bem da verdade, ele se acha inteiramente no terreno destes. No fundo, ele somente confere à metafísica idealista-teísta outra divisa: já não se trata de conhecimento do entendimento, de tipo demonstrável, mas de uma ideia prática e teoricamente necessária da razão.

Aquilo que nos impede de ver isso é, por um lado, o agnosticismo cético dos praticantes das ciências exatas da natureza (*der Exakten*), e, por outro lado, a obsessão escolástica por

demonstração dos neotomistas. Cada qual vê com /22/ seus próprios olhos, com a ressalva de que o primeiro grupo se empenha em apropriar-se de Kant, ao passo que o outro, agora com Willmann à sua frente, acaba desfigurando-o até chegar num exemplo dissuasor, para nisso demonstrar a perniciosidade do “autonomismo”: quem tivesse sucumbido a esta doença obviamente precisaria, depois, decair cada vez mais rumo ao subjetivismo, ao ceticismo e ao niilismo.

### III.

Ao final ainda uma palavra a respeito da questão pertinente às perspectivas desta luta entre Tomás e Kant, ou, também, entre o princípio católico e o protestante.

Não se pode ignorar que o passar do tempo produziu várias circunstâncias inesperadamente favoráveis ao catolicismo e ao seu modo de pensar. O signo deste nosso século que agora chega ao fim é: “*Fé no poder, descrença nas ideias.*” No final do século anterior, o ponteiro do tempo se achava em posição inversa: a fé nas ideias todo dominava, e Rousseau, Kant, Goethe e Schiller eram as grandes forças daquela época. Hoje, após o fracasso das revoluções ideológicas de 1789 e 1848, e após os êxitos da política de poder, o que vale a é a palavra-chave da “vontade de poder”. Ao poder, porém, é própria a tendência ao absolutismo: a conjunção das forças numa unidade mecânico-militar. A supressão das resistências internas, e com isso a supressão da individualidade – eis aí os traços da política de poder.

Ora, entre o catolicismo e o absolutismo subsiste uma relação de afinidade eletiva: o catolicismo se acha edificado sobre o princípio da autoridade exterior absoluta, e por esta razão ele exerce um poder de atração irresistível a tudo o que se inclina ao absolutismo: ele infunde respeito a todo aquele que crê no poder através da unidade, fechada em bloco, de uma vontade potente e consciente de seus objetivos. Mas o catolicismo captou bem cedo os sinais do nosso tempo; com a revolução, ou com o cesarismo bonapartista inicia-se sua nova ascensão do fundo daquela depressão em que, no século XVIII, ele havia naufragado. Ele retomou reflexivamente o seu princípio, a autoridade; e com os dias da restauração, seu momento tinha de novo chegado. Desde então o papado manteve irredutivelmente seu objetivo diante do olhar: chegar a um



domínio mundial apoiado na carência de proteção das massas e na vontade de poder (ligado com o sentimento da própria fraqueza) entre os ávidos por ele. E é preciso confessar: ele se aproximou deste objetivo numa medida que teria parecido totalmente incrível /23/ ao mundo há apenas uma geração atrás. Agora o papa já não governa meramente a Igreja com seu sacerdócio e ordens monacais, sem quaisquer resistências internas; mas ele também exerce sobre as ideias dos leigos, sobretudo também dos mais educados entre os leigos, uma influência jamais vista. Especialmente na Alemanha desde os dias do *Kulturkampf* surgiram uma ciência e filosofia católico-eclesiástica, assim como uma imprensa católico-eclesiástica, que, dirigidas de maneira uniforme, ofertadas com saciedade e bastante lidas, chegaram a alcançar um forte peso na vida pública.

Aos meios de domínio deste imenso poderio pertence, também, a filosofia neotomista. Ela é o meio de simultaneamente exercitar o entendimento dos estudiosos e de trazê-los à sujeição da autoridade. Um sistema dotado de um vasto campo de visão e executado com grande perspicácia, que deixa amplo espaço de atividade para a razão com o intuito de, no final, sempre lembrá-la de seus limites e conduzi-la à fonte superior da verdade é, sem dúvida, na mais alta medida apropriado a ser filosofia de escola para o clero católico. E o que se encontra do outro lado? Não existe uma filosofia protestante no sentido de um sistema unitário, que se imponha às almas e sobre elas exerça seu domínio. A filosofia de Hegel foi a última a assumir uma posição deste tipo. Desde então, vigora a anarquia. Pois a tentativa de agrupar-se em torno do nome de Kant de nenhum modo pôs um fim à anarquia persistente, à fragmentação em pequenas frações e individualismos.

Sendo assim, as perspectivas para o catolicismo e sua filosofia parecem bastante favoráveis: seus combatentes são numerosos, atuantes, e conduzidos de modo uniforme; já os oponentes são desunidos e descuidados. Como se isso não bastasse, o catolicismo possui aliados no campo adversário. Em primeiro lugar, a fraqueza dos governantes, que, sem a autoconfiança que unicamente a fé nas ideias concede, procuram uma autoridade na qual poderiam achar um suporte – a nostalgia por encontrar proteção no poder da Igreja infalível se estende agora inclusive aos círculos dos políticos nacionais-liberais. Em segundo lugar, a neurastenia espiritual da época, a mais absoluta falta de ideias dominante entre os assim chamados “bem

formados” (*Gebildeten*) – pense-se na sua inconsistência e inconstância interior assim como se manifestou há poucos anos na epidemia de leitura evocada por “Rembrandt como educador”<sup>8</sup> ou pelas “mentiras culturais modernas”, ou como, agora, vem à tona no culto a Nietzsche<sup>9</sup>: a filosofia dos pôsteres (*Plakatphilosophie*) é o acompanhamento natural da arte dos pôsteres. Ora aqui, ora ali ecoa /24/o chamado: aqui está o Salvador, o imperador secreto, o doutor milagreiro que cura todos os males de uma época enferma! E prontamente milhares correm para fora a fim de vê-lo e logo proclamam em todos os folhetins: “Vede, nós o encontramos!”. Mas depois de pouco tempo a multidão se extravia e ninguém sabe mais nada a respeito. Não restam dúvidas de que esta é a correta disposição de ânimo para tornar-se católico; basta recordar como muitos entre os românticos, depois das dissolutas orgias do arbítrio e do anarquismo espiritual, puseram-se em fuga de si mesmos rumo ao colo daquela Igreja que unicamente salva, ali encontrando seu repouso. Será que também o desventurado Nietzsche, caso tivesse vivenciado aquilo tudo, não teria finalmente chegado ao caminho para Canossa ou para Lourdes? O feminismo (*Feminismus*) e a neurastenia encontram aqui seu destino natural. Ali onde falta a segurança interior do pensar e do crer, ali onde faltam ideias que vigorosamente se mantêm por si mesmas e dão direção à vida: neste mesmo lugar o confessor do sacerdote acaba sendo o último substituto adequado.

Pode-se dizer, assim, que a falta de uma filosofia, de ideias hegemônicas no âmbito do pensar e do querer é a causa última da preponderância que, em nossa época, alcançaram o catolicismo restaurado e seu modo de pensar. Contra isso, as investigações científicas particulares não têm como defender-se. O ser humano não vive unicamente do pão da ciência; ele vive das ideias com as quais torna plásticas para si mesmo a realidade e sua relação para com ela. O refrão acerca da bancarrota da ciência, que neste momento ressoa até nossas regiões

---

<sup>8</sup> N. dos T.: a referência é, fora de dúvida, à obra de LANGBEHN, August J. *Rembrandt als Erzieher*.

<sup>9</sup> N. dos T.: NIETZSCHE, Friedrich, *O nascimento da tragédia*, p. 57-58; desde 1872/1886 Nietzsche já vinha de contrapor, à “verdade da natureza”, a “mentira da civilização”, respectivamente as “ilusões culturais”. Para uma leitura do aspecto ele mesmo “trágico” do sentido, cf. PONGRATZ, 1986, p. 155-6: “Com frases deste tipo Nietzsche abre pessoalmente porta e portão para o abuso posterior de sua monumental filosofia da vida. Sua irrupção de dentro da mediocridade espiritual da época, da ‘mentira cultural’ alemã, acaba por dotar de uma boa consciência até a imoralidade mais mendaz. É certo, porém, que nisso tudo a verdadeira intenção de Nietzsche era a de sacudir e fazer despertar – por ver, como nenhum outro, ter chegado a seu fim a subjetividade burguesa.”

desde Paris, contém uma profunda verdade: que um positivismo da ciência sem filosofia leva à bancarrota, compelindo ao positivismo da autoridade exterior.

E, não obstante isso, não creio na vitória do catolicismo. Assim como passou aquela maior do século XVII, também esta vaga de maré irá passar sem suplantar o protestantismo e seu princípio, a autonomia da razão. A fé no poder pode temporariamente inchar de modo ameaçador: o militarismo e o mamonismo<sup>10</sup> têm seu próprio tempo; segundo a lei magna da periodicidade da vida histórica, as mudanças abruptas se seguem aos períodos de exuberância e exagero. A fé nas ideias irá de novo irromper, e a fé na autoridade exterior soçobrará após ter alcançado seu auge na declaração de infalibilidade do papado. Neste momento Kant de novo surgirá como o líder legítimo, pois a fé em ideias é o amago de sua filosofia: a fé na liberdade, /25/ na verdade, na justiça; a fé no bem, a fé da razão em si mesma.

O princípio católico, o princípio da autoridade absoluta, porta consigo um mal penoso: ele aniquila a individualidade. Todo o absolutismo acaba por levar a sintomas de paralisia. Com o absolutismo no âmbito espiritual sucede o mesmo que com o absolutismo político. Ele subtrai a personalidade ao indivíduo, dele retirando a coragem e a força para ser algo por si mesmo e rebaixando-o à condição de passividade. O dito “*sicut cadaver*” do jesuitismo é realmente característico, sim, terrivelmente característico para o objetivo ao qual o absolutismo conduz por um princípio de consequência interna: ao modo de um cadáver, passível de ser movido apenas desde fora por uma mão estranha.

Por um momento é possível enganar-se a este respeito. A reunião de todo poder sob a unidade de uma vontade absoluta pode produzir vigorosos êxitos momentâneos e iludir com a aparência de uma enorme força. Assim aconteceu nos séculos XVI e XVII na Espanha, na Itália, na França e na Áustria. A Espanha nunca pareceu mais forte do que sob Filipe II. O poder da casa de Habsburgo nunca pareceu estar mais assegurado do que sob os Ferdinandos. A supremacia da França nunca pareceu maior do que sob Luís XIV. O clímax da sabedoria parecia ser, então, a aliança do absolutismo político com o eclesiástico. Mas a sequência dos eventos mostrou algo diferente: não na unidade absoluta da vontade, em que os indivíduos obedecem e

---

<sup>10</sup> N. dos T.: de *Mammon*, “dinheiro”; por extensão e pejorativamente, (pecado da) “cobiça”.

são usados *sicut cadaver*, assim como o dizem as instituições da *Sociedade de Jesus* com uma sinceridade quase sobre-humana, mas sim na independência e atividade própria da personalidade individual é que jazem as raízes da força humana. O absolutismo levou à paralisia, à paralisia da inteligência, à paralisia da consciência, e, finalmente, também à paralisia da força exterior. A credulidade que chega a todo tipo de superstição, a casuística em que se perde a consciência e que chega a todo tipo de vileza: são estas as consequências do sacrifício da razão e da consciência no altar da autoridade externa. E à inferioridade espiritual e moral seguiu-se a derrocada do ponto de vista externo. Ao final do século XVIII já não podia restar qualquer dúvida de que a liderança fora transferida ao mundo protestante. Do modo mais visível, na Alemanha. Aqui o experimento realizou-se de maneira pura. A superioridade do ponto de vista exterior, a liderança política, a cultura mais antiga se achava entre a metade católica da população alemã. Apesar disso, já em torno da metade do século a supremacia na ciência, na literatura e na formação universal do espírito se achava tão indubitavelmente /26/ do lado protestante que os territórios católicos se viram obrigados a decidir-se por seguir o exemplo: a reforma de todo o sistema educacional levada a cabo na era do Iluminismo na Áustria, na Baviera e nos domínios episcopais ao longo do Reno e do Meno teve por modelo indiscutível o sistema educacional protestante.

E não é de admirar. A ciência, a filosofia e a livre formação do espírito somente prosperam na liberdade. Quando a Igreja Católica forçou a sujeição de Galileu, reprimindo, com isso, a inovação copernicana; quando Descartes em seguida deixou cair por terra o seu novo sistema do mundo para não sofrer o mesmo destino; e enquanto os consistórios protestantes tentavam em vão, em sua impotência e fragmentação, exercer algum domínio sobre a heterodoxia de Kepler – naquele momento a energia e a força do catolicismo pode ter, a não poucos, infundido respeito. Um tomista daquela época teria podido escarnecer: “Nas escolas superiores protestantes não se sabe sequer se o sol gira em torno da terra ou se a terra gira em torno do sol; um pensa de um jeito, outro de outro; que tremenda confusão!” E, não obstante, a aparente força e segurança da Igreja Católica eram fraqueza – fraqueza, sobretudo dos homens que mantinham seu melhor saber refém da obediência eclesiástica. Pois tais homens não estavam ausentes também do governo eclesiástico: havia adeptos do sistema copernicano

também no colégio de cardeais. E a fraqueza gerava mais fraqueza. Pois de nada adianta! Se a questão estava resolvida pela sentença de Roma, quem quereria empenhar-se em vão? Foi assim que a liderança na cosmologia e filosofia modernas passou da Itália e da França à Alemanha, aos Países Baixos e à Inglaterra.

Desde então a Igreja Romana tornou-se mais cuidadosa diante das ciências particulares: ela acabou se convencendo, tarde, é verdade, e contra a vontade, da inevitabilidade do sistema copernicano que pomposamente condenara. Na filosofia, ao contrário, ela se apegava à velha política. E nessa área também hoje se aponta todos os dias com gritaria triunfal para a unanimidade dos filósofos católicos, e com sarcasmo para a discórdia nos pontos de vista dos opositores, bem como para a eterna mudança dos sistemas. O tomismo: a *philosophia universalis et perennis*, portanto, a verdadeira filosofia. Quero dizer que, com igual direito, há 300 anos a cosmologia aristotélica-ptolomaica teria podido ser celebrada como *cosmologia universalis et perennis*, concluindo-se por sua verdade a partir da sua perenidade. Perenidade, no /27/ âmbito das ciências, significa atraso. Assim como, antigamente, a diversidade de concepções do mundo protestante foi um sinal da honestidade objetiva diante da ambiguidade dos fenômenos, e, ao mesmo tempo, a condição do progresso, na mesma linha se pode dizer que também a polifonia da filosofia em terreno protestante constitui a concessão franca e honesta da razão de que, dada a equivocidade infinita dos fenômenos do mundo natural e histórico, ela ainda não conseguiu produzir uma unidade consigo mesma. E se poderá acrescentar que existem tão poucas razões para considerar desafortunada e desesperançada esta situação da filosofia quanto havia para considerar a situação da cosmologia de outrora: ali onde muitos buscadores da verdade partem por caminhos diversos se pode muito antes esperar encontrá-la do que lá onde todos os caminhos são proibidos, exceto um só.

O único fator que na esfera do conhecimento se comprova como o unicamente proveitoso, a espontaneidade do indivíduo, a coragem de seguir caminhos próprios, em última análise também na esfera da vontade e dos atos, é a raiz de todo vigor. Se no mundo histórico a prova última da verdade de um princípio é sua capacidade de desenvolver várias forças e de produzir vida, então não resta dúvida de que o princípio do protestantismo, o princípio da autonomia também da razão prática, revelou-se superior ao princípio católico da autoridade

exterior: diante da importância dos povos protestantes, o dos povos católicos se encontra já há dois séculos em franca diminuição – no velho e, mais visivelmente, no novo mundo. Liberdade, responsabilidade próprias, espontaneidade – assim ensina a história – é o princípio correto, tanto na pedagogia dos povos como na dos indivíduos. A doutrina do absolutismo, a doutrina da infalibilidade de uma autoridade exterior é, também aqui, o pecado contra o Espírito Santo, é a negação da completa presença de Deus na vida da humanidade.

Não deixo de ter esperança de que virá um tempo em que também a porção católica do povo alemão reconhecerá isso, purificando-se do romanismo que, no presente, domina de maneira absoluta o catolicismo. Um sinal de que o espírito alemão ainda vive também dentro do mundo católico e de que, após o estado de depressão a que também o levou a política de poder do governo contra o catolicismo na época do *Kulturkampf*, ele de novo começa a agitar-se, pode-se por certo entrever no pequeno escrito, aliás bastante debatido, do professor de teologia católica em Würzburg Schell /28/, intitulado *O catolicismo como princípio do progresso* (6. ed. 1897) – bem como no movimento que suscitou. O escrito é perpassado pela dor quanto ao fato de o mundo católico de fato ter se tornado por toda parte retrógrado, primeiramente na esfera da vida espiritual em toda sua extensão. A religião foi transformada em algo exterior por meio da acumulação de exercícios e observâncias mecânicas de toda espécie; a formação do clero envilecida pelo isolamento diante da vida da ciência e da educação livre nas universidades; a superstição favorecida e cultivada em todas as formas, atingindo pontos baixos na fraude de Miss Vaughan e na assinatura de punho próprio do demônio Bitru.<sup>11</sup> O escrito de Schell se encerra na exigência de que o espírito alemão faça valer seu caráter próprio dentro do catolicismo, não se deixando usar como laçao do romanismo: “Assim, por amor à Igreja o espírito alemão tem o dever de contribuir com sua parte para efetivar, em todas as épocas, o ideal do catolicismo. Este dever é tanto maior porque ele, muito mais que o espírito românico, propõe-se a uma concepção interior, conforme à razão, e ética da religião; e porque

---

<sup>11</sup> N. dos T.: uma referência a “fraude de Taxil” (Léo Taxil, 1854–1907), ocorrida em torno de 1890, e que envolveu a mais alta hierarquia católica com casos de “satanismo maçônico”. Cf. p. ex. o artigo de JONES, 1970.

ele parece vocacionado a constituir um contrapeso à orientação jurídico-formal do espírito nacional românico.”

Quando já tiver desaparecido a memória que temos do *Kulturkampf*, aquele intento de, com meios impróprios, ensinar ao clero católico atitudes aprovadas pelo Estado; e quando também vier a ser suspenso o que restou das medidas policialescas, chegando a seu termo a expulsão, mesquinha e amedrontada, dos jesuítas; será que, então, o espírito e o coração alemães, que provêm daquela voz que hoje evidentemente é ainda a voz do que clama no deserto, irá dizer-nos algo, impondo-se contra o jesuitismo na Igreja? Será que também no mundo católico, pelo menos no alemão, chegará a ser reconquistada, para a fé, a liberdade evangélica, e, para o saber, a independência diante das decisões de uma autoridade exterior? Será que, então, sem a desistência da particularidade da confissão e do culto, será superado, por uma unidade espiritual, o abismo entre católicos e protestantes que agora de novo se aprofundou numa oposição hostil?

Uma esperança maravilhosa, e pintada com uma beleza talvez excessiva. E, não obstante, uma esperança que jamais foi abandonada pelos espíritos mais vigorosos e nobres do povo alemão. Também Goethe a cultivou. Na última conversa com ele relatada por Eckermann, poucos dias antes de sua morte (11 de março de 1832), ele declarou: “Por mais que a cultura do intelecto (*die geistige Kultur*) possa sempre progredir, e por mais que as ciências da natureza /29/ cresçam, expandindo-se amplamente e alcançando uma profundidade sempre maior, e por mais que o espírito humano se amplie como quiser: ele jamais ultrapassará a estatura e a cultura ética do cristianismo, assim como esta resplandece e brilha nos evangelhos! Quanto maior a aplicação com a qual nós, protestantes, avançarmos em nobre desenvolvimento, tanto mais rapidamente os católicos nos seguirão. (...) Também a irritante tendência sectária protestante irá acabar, e com ela o ódio e o olhar hostil entre pai e filho, entre irmão e irmã; pois assim que o ser humano tiver compreendido e incorporado sua própria vida na pura doutrina e amor de Cristo, como esta é em si mesma, irá então surgir o sentimento de um ser humano grande e livre, e já não se depositará tão grande valor em pequenos detalhes do culto exterior.”

“De igual modo, nós todos também passaremos, cada vez mais, de um cristianismo da palavra e da fé para um cristianismo da mais pura intenção interior (*Gesinnung*) e dos atos.”<sup>12</sup>

Eis o legado de Goethe. E ele não se acha tão longe da palavra e vontade daquele que disse para a samaritana à beira do poço: “Mas a hora vem, e agora é, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade.”<sup>13</sup>

Porventura não se encontrariam lado a lado, entre estes adoradores do espírito, Tomás e Kant?

Seja como for, por certo não se encontram entre eles os que se movem pelo ódio e pelo desprezo, os que julgam e condenam as ideias e as convicções dos outros.

---

*Pós-Escrito*

Essas considerações já haviam sido escritas há tempo e encaminhadas à redação antes de serem, os escritos de Schell, condenados e proibidos pela *Comissão Romana Para o Controle da Literatura*, e antes de, na sequência, o Professor Schell selar sua paz com as autoridades eclesiásticas. Eu as deixo como estão, muito embora alguém pudesse transformar meu ato em ocasião para escarnecer do otimismo crédulo com o qual, reagindo a essas pequenas convulsões da consciência alemã em homens católicos, deposito minhas esperanças numa mudança em grande escala. Com referência a isso, eu acrescento a seguinte observação.

Até posso compreender o fato de que, em Roma, tenha-se considerado escandaloso o escrito de Schell; o título *O catolicismo como princípio do progresso* formulou-se de maneira optativa – como um desejo! –, e não de modo indicativo. O indicativo correspondente deveria rezar: “O catolicismo /30/ românico-jesuítico é o princípio da estagnação e, o que é mais

---

<sup>12</sup> N. dos T.: cf. GOETHE, Johann Wolfgang. *Goethes Gespräche*. Ed. Woldemar Freiherr von Biedermann. 10 v. Leipzig 1889-1896, aqui v. 8, p. 150. Para o todo, numa versão mais acessível ao leitor brasileiro, cf. ECKERMANN, 2016.

<sup>13</sup> N. dos T.: João 4:23.



próprio, do atraso.” A este respeito não era possível silenciar, e admirei-me menos com a intervenção do que com a hesitação no reagir. Tampouco me admirei com o fato de que o professor Schell tenha escolhido a paz.

Mas absolutamente não creio que com esta vitória do romanismo se tenha resolvido, definitivamente, a grande questão da qual se trata aqui. Pois não permanece de pé apenas a verdade das considerações de Schell sobre o atraso do catolicismo; permanece, também, o espinho na alma de todos os católicos alemães que sentem o mesmo que ele. E permanece a dor decorrente do desprezo infligido por Roma à seriedade alemã e ao amor alemão pela verdade, um desprezo que se repetiu, década após década, por todo o século XIX, e que por certo irá – e isso não se pode deixar de crer e esperar – de novo um dia transbordar numa intensa e honesta ira alemã quanto às práticas romanizadas do sul (*wälschen*). Eu não creio que pensantes entre os católicos alemães poderiam aceitar interiormente a infalibilidade papal que lhes foi imposta pelos políticos eclesiásticos italianos; a sensação de que com isso foi forçado sobre o ser alemão um poderio estranho, o qual por razões compreensíveis não pode surgir na época do *Kulturkampf* tornar-se-á mais forte à medida que a pressão externa for diminuindo o. A unidade da vida alemã encontra-se num processo de crescimento nas esferas econômica e política, mas também nas esferas intelectual (*geistig*) e religiosa. Pense-se apenas na rápida mestiçagem das estirpes e na mistura das confissões que se leva a efeito por toda parte, tanto no sul como no norte, tanto no oeste como no leste. Neste tocante, não devemos deixar-nos enganar por vários tipos de fenômenos mais superficiais. Um catolicismo do tipo que é possível na Itália e na Espanha não é possível na Alemanha; quanto mais rígida se torna a lei romana, quanto mais rigorosamente ela é aplicada contra todos os impulsos mais livres – tanto maior será o vigor com o qual, junto com os católicos alemães, reagirá o ser alemão. Ao longo de todo o século XIX o catolicismo alemão produziu uma “heresia” após a outra; a infalibilidade papal foi a última resposta dos italianos. A resposta alemã a isso não deixará de ser pronunciada. Também a tempestade da Reforma foi precedida por um período longo de relampejos.

Aproveito a oportunidade para acrescentar, ainda, uma palavra a respeito das observações que von Nostiz-Rieneck, S. J., na revista *Stimmen aus Maria-Laach* (no fascículo

de fevereiro de 1899<sup>14</sup>), relacionou com meu ensaio [31] – mencionado acima – sobre a *História do idealismo* de Willmann. Ele joga o jogo habitual com o conceito da “liberdade de pensamento” que naquele texto defendi contra Willmann como o direito originário do espírito. Faz isso perguntando se tal “liberdade” significa liberdade de toda e qualquer autoridade externa, tendo em vista que qualquer um crê em mil coisas baseado no testemunho de autoridades; e se significa liberdade diante do dever de curvar-se à verdade e à realidade, tendo em vista que a veracidade exige a sujeição do pensar subjetivo à verdade, etc. Talvez alcancemos mais facilmente o alvo se nos entendermos sobre o conceito da *falta de liberdade de pensamento*. Entendo, por isso, a postura de deixar-se determinar pelas diretivas da Comissão do *Index* ou de qualquer outra instância infalível; a postura de já não considerar como verdadeiros ou reais ideias e fatos que, até agora, se considerava como verdadeiros ou reais; ou pelo menos de já não dizer publicamente que assim se os considerava. Esta é a falta de liberdade interior do pensar; a exterior é a pressão do sistema que compele a tal comportamento. A liberdade do pensar, porém, nada é senão a contraparte contraditória da falta de liberdade. Se o Pe. von Nostitz-Rieneck quiser retornar a esta questão, então eu lhe rogo que se atenha a esta explicação e produza a prova de que este sistema externo e esta falta de liberdade interior seriam boas e louváveis e dignas de promoção em favor da questão da verdade e da humanidade. Ele faz uma provocação (num artigo do fascículo de janeiro<sup>15</sup> [de 1899] das *Stimmen aus Maria-Laach*) com referência ao teste social ou filosófico-histórico, o qual traria um resultado favorável ao controle do pensamento pela autoridade externa. Considero o teste válido, mas opino que de nenhum modo ele fala em favor deste sistema. Pelo contrário: o sistema do absolutismo clerical, levado a sua extrema consequência, transforma os seres humanos em autômatos que, sem qualquer dúvida, sem qualquer exame e sem responsabilidade própria, creem e fazem o que se lhes ordena. A razão e a consciência, tornadas supérfluas pela virtude única da obediência, degeneram-se como órgãos não utilizados e se rendem ao processo do atrofiamento e, finalmente, a uma espécie de necrose. O correlato do absolutismo completo é o

---

<sup>14</sup> N. dos T.: a referência é a NOSTITZ-RIENECK, Robert von. Von der Denkfreiheit und der Lehrfreiheit.

<sup>15</sup> N. dos T.: ID., Die moderne Philosophie über das jüngste “Ketzergericht”.

idiotismo. Todavia, eu não creio que o idiotismo seja um princípio de progresso ou uma força vitoriosa na conquista do mundo.

## REFERÊNCIAS

BISMARCK, O. *Gedanken und Erinnerungen*. 2 v. Stuttgart: J.G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger, 1898.

ECKERMANN, Johann Peter. *Conversações com Goethe nos últimos anos de sua vida, 1823-1832*. Trad. Mário L. Frungillo. São Paulo: UNESP, 2016.

EUCKEN, Rudolf. R. Eucken, *Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit*. Halle a. S.: C.E.M. Pfeffer (R. Stricker), 1886.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Goethes Gespräche*. Ed. Woldemar Freiherr von Biedermann. 10 v. Leipzig 1889-1896.

HARNACK, Adolf von. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3. ed. V. 3: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas II, III. Freiburg i. B.; Leipzig: Mohr, 1897.

JONES, W. R. Palladism and the Papacy: An Episode of French Anticlericalism in the Nineteenth Century, *Journal of Church and State*, v. 12, n. 3, out. 1970, p. 453-473.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Ed. Königlich-Preussische[n] Akademie der Wissenschaften zu Berlin (*Akademie-Ausgabe* = “AA”), Berlin: Georg Reimer. 1900-Atual.

\_\_\_\_\_. *Historia natural y teoria general del cielo. Ensaio sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*. Trad. P. Merton. Buenos Aires: Lautaro, 1946. (=NTH AA I/01: 215-368.)

\_\_\_\_\_. *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2004. (=BDG AA I/02: 63-163.)

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994. (=Krv A/B, I/AA 03; 04: 1-884).

KATZER, Ernst. *Kants Bedeutung für den Protestantismus*. Hefte zur “Christlichen Welt”. Bd. 30. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1897.

LANGBEHN, August J. Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. Leipzig: Hirschfeld, 1890.

[LEO PP. XIII] *Sanctissimi Domini Nostri Leonis Divina Providentia Papae XIII Epistola Encyclica Aeterni Patris* (1879) Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf\\_1-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html). (Acesso em: 10 fev. 2018.)

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. (1. ed. 1872, 2. ed. 1886.)

NOSTITZ-RIENECK, Robert von. Die moderne Philosophie über das jüngste “Ketzengericht”. *Stimmen aus Maria-Laach: katholische Blätter*. V. 56. Fasc. 1, Freiburg i. B., jan. 1899, p. 14-25

\_\_\_\_\_. Von der Denkfreiheit und der Lehrfreiheit. *Stimmen aus Maria-Laach: katholische Blätter*. V. 56. Fasc. 2, Freiburg i. B., fev. 1899, p. 125-142.

PAULSEN, Friedrich. *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*. Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht. 2 v. Leipzig: Veit; Metzger & Wittig, 1885.

\_\_\_\_\_. *Kant*. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart: Frommanns, 1898a. (Frommanns Klassiker der Philosophie n. 7, ed. R. Falckenberg.)

\_\_\_\_\_. Das jüngste Ketzengericht über die moderne Philosophie, in: *Deutsche Rundschau*, v. 96, 1898b, p. 190-203. (=Resenha crítica de WILLMANN, Otto, *Geschichte ...* cf. abaixo.)

\_\_\_\_\_. Kant der Philosoph des Protestantismus. *Kantstudien*, v. 4, p. 1-31, 1900.

[PIUS EPISCOPUS,] *Constitutio dogmatica Dei Filius* (24 Aprilis 1870). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html>. (Acesso em: 10 fev. 2018.)

PONGRATZ, Ludwig A. *Bildung und Subjektivität*. Historisch-systematische Studien zur Theorie der Bildung. Weinheim: Beltz, 1986.

SCHELL, Jakob Herman. *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts*. 6. ed. Würzburg: Göbel, 1897.

WILLMANN, [Gustav Philipp] Otto. *Geschichte des Idealismus*. 3 v. Braunschweig: F. Vieweg, 1894-1897.