

Immanuel
KANT

A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO

Textos Filosóficos

edições 70

Pôr o leitor directamente em contacto
com textos marcantes da história da filosofia
– através de traduções feitas
a partir dos respectivos originais,
acompanhadas de introduções e
notas explicativas
– foi o ponto de partida para esta colecção.
O seu âmbito estender-se-á
a todas as épocas e a todos os tipos
e estilos de filosofia,
procurando incluir os textos
mais significativos do pensamento filosófico
na sua multiplicidade e riqueza.
Será assim um reflexo da vibratilidade
do espírito filosófico perante o seu tempo:
perante a ciência
e o problema do homem
e do mundo.

Textos Filosóficos

Director da Colecção:

ARTUR MORÃO
Professor no Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas
da Universidade Católica Portuguesa

1. *Crítica da Razão Prática*
Immanuel Kant
2. *Investigação sobre o Entendimento Humano*
David Hume
3. *Crepúsculo dos Ídolos*
Friedrich Nietzche
4. *Discurso de Metafísica*
Gottfried Whilhelm Leibniz
5. *Os Progressos da Metafísica*
Immanuel Kant
6. *Regras para a Direcção do Espírito*
René Descartes
7. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*
Immanuel Kant
8. *A Ideia da Fenomenologia*
Edmund Husserl
9. *Discurso do Método*
René Descartes
10. *Ponto de Vista Explicativo da Minha Obra como Escritor*
Sôren Kierkegaard
11. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*
Friedrich Nietzche
12. *Carta sobre Tolerância*
John Locke
13. *Prolegómenos a Toda a Metafísica Pura*
Immanuel Kant
14. *Tratado da Reforma do Entendimento*
Bento de Espinosa
15. *Simbolismo: Seu Significado e Efeito*
Alfred North Whitehead
16. *Ensaio Sobre os Dados Imediatos da Consciência*
Henri Bergson
17. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome* (vol. I)
Georg Wilhelm Friedrich Hegel
18. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*
Immanuel Kant
19. *Diálogo sobre a Felicidade*
Santo Agostinho
20. *Princípios da Filosofia do Futuro e Outros Escritos*
Ludwig Feuerbach
21. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome* (vol. II)
Georg Wilhelm Friedrich Hegel
22. *Manuscritos Económico-Filosóficos*
Karl Marx
23. *Propedêutica Filosófica*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel
24. *O Anticristo*
Friedrich Nietzche
25. *Discurso sobre a Dignidade do Homem*
Giovanni Pico della Mirandola
26. *Ecce Homo*
Friedrich Nietzche
27. *O Materialismo Racional*
Gaston Bachelard
28. *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*
Immanuel Kant
29. *Diálogo de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês*
Nicolas Malebranche
30. *O Sistema da Vida Ética*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel
31. *Introdução à História da Filosofia*
Georg Wilhelm Friedrich Hegel
32. *As Conferências de Paris*
Edmund Husserl
33. *Teoria das Concepções do Mundo*
Wilhelm Dilthey
34 *A Religião nos Limites da Simples Razão*
Immanuel Kant

A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO

Título original: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*

© desta tradução: Artur Morão e Edições 70, Lda.

Tradução de Artur Morão
Revisão tipográfica de Artur Lopes-Cardoso

Capa de Edições 70

Depósito legal n.º 56437/92

ISBN 972-44-0859-0

Direitos reservados para todos os países de língua portuguesa
por Edições 70, Lda. — Lisboa — Portugal

EDIÇÕES 70, LDA. — Av. Infante D. Henrique, Lote 306-2 — 1900 LISBOA
Apartado 8229 — 1803 LISBOA CODEX
Telefs. 859 63 48/859 99 36/859 86 23 — Fax 859 86 23

DISTRIBUIÇÃO:
DEL - DISTRIBUIDORA DE LIVROS, LDA.
Av. Infante D. Henrique, Lote 306-2 — 1900 LISBOA
Apartado 8230 - 1803 LISBOA CODEX
Telef. 859 70 26 — Fax 859 70 76

DELEGAÇÃO NO NORTE:
DEL - DISTRIBUIDORA DE LIVROS, LDA. — Rua da Rasa, 173
4400 VILA NOVA DE GAIA
Telefs. 3701913 — Fax 3701912

DISTRIBUIÇÃO NO BRASIL:
EDIÇÕES 70, BRASIL, LTDA. — Rua São Francisco Xavier, 224-A, Loja 2 (TIJUCA)
CEP 20550 RIO DE JANEIRO, RJ
Telef. e Fax 284 29 42 — Telex 40385 AMLJ B

Esta obra está protegida pela Lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.
Qualquer transgressão à Lei dos Direitos de Autor será passível
de procedimento judicial.

Immanuel KANT

A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO

edições 70

ADVERTÊNCIA

A Religião nos limites da simples razão *(1793) é o escrito capital de Kant sobre a religião, embora não seja o único. De facto, Deus, a liberdade e a imortalidade, «objectivos supremos da nossa existência» (KrV B, 395), sempre ocuparam um lugar privilegiado entre os problemas fulcrais da sua filosofia.*

A doutrina kantiana de Deus passou por vários estádios de elaboração: desenvolveu-se, no período pré-crítico, no âmbito de um confronto com Leibniz e Wolff. Já então Kant faz uma crítica à teologia racional – o que não deixa de ter um nexo com a evolução ulterior do seu pensamento e com a confirmação da sua atitude contra a possibilidade da metafísica. Em seguida, na Crítica da Razão pura, *o problema teológico é discutido no interior da impugnação da metafísica tradicional e racionalista. A sua solução negativa a partir dos princípios especulativos da razão era, para Kant, a condição* sine qua non *para um outro caminho do conhecimento de Deus, a chamada prova moral; importava «eliminar o saber para dar lugar à fé» (KrV B, XXX). O postulado de Deus conecta-se com o preceito «devemos fomentar o bem supremo (seja ele qual for)» e a argumentação a seu respeito insere-se no quadro de uma visão teleológica da realidade total. A teleologia moral (a subordinação da natureza à realização do* summum bonum*) conduz assim a uma teologia moral, plenamente elaborada em* A Religião nos limites da simples razão. *Se o derradeiro sentido da realidade só tem resposta no campo ético, é natural que se avance para a*

religião, mas concebida como o conhecimento e o cumprimento de todos os deveres como mandamentos divinos.

A redução da religião à moral leva Kant a expor de modo simbólico os princípios da religião cristã, a propor a distinção entre fé histórica (fé eclesial, que é desvalorizada) e a fé da razão (fé religiosa), a encarar as verdades reveladas como simples auxiliares da religião enquanto sentimento moral. Trata-se de uma religião sem culto, puro «serviço de corações», em que tudo o que é histórico e sobrenatural se circunscreve à medida do homem e se subordina à sua realização moral. A dimensão eclesiológica sofre idêntica restrição moral, já que a Igreja se converte num «ser ético comum», aliás em ligação com a singular interpretação kantiana da cristologia, em que o Jesus histórico é substituído pela ideia da humanidade como ser moral. Esta tendência para dissolver a religião na moralidade, que não subtrai Kant à censura de um certo pneumatismo anti-institucional e an-histórico, foi prosseguida no Opus postumum, *embora nem sempre com toda a consistência lógica.*

* * *

A presente tradução foi feita a partir da edição do texto kantiano por Wilhelm Weischedel (Wiesbaden, Insel Verlag 1956; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968), mas seguindo quase sempre a leitura da Edição da Academia, nos casos de divergência e de variantes. Levou-se a cabo com o fim de preparar e celebrar o segundo centenário deste grande escrito de Kant. Tentou-se nela a todo o custo a fidelidade ao espírito, à letra e ao estilo de Kant.

No fim do volume, propõe-se uma bibliografia selecta sobre a filosofia kantiana da religião e um pequeno glossário que inclui as correspondências entre os termos alemães e os portugueses.

Nesta versão, não se indicam nem as páginas da edição original, nem os acrescentos da segunda edição, quer no texto quer nas notas.

Artur Morão

PRÓLOGO À PRIMEIRA EDIÇÃO

A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. Pelo menos é culpa sua se nele se encontra uma tal necessidade a que por nada mais se pode então prestar auxílio; porque o que não procede dele mesmo e da sua liberdade não faculta compensação alguma para a deficiência da sua moralidade. – Por conseguinte, a Moral, em prol de si própria (tanto objectivamente, no tocante ao querer, como subjectivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática. – Com efeito, visto que as suas leis obrigam pela mera forma da legalidade universal das máximas que hão-de assumir-se de acordo com ela – como condição suprema (também esta incondicionada) de todos os fins, a Moral não necessita em geral de nenhum outro fundamento material de determinação do livre arbítrio[1], isto é, de nenhum fim, nem para reconhecer

[1] Aqueles a quem o fundamento de determinação somente formal (da legalidade) em geral no conceito do dever não satisfaz como tal fundamento admitem, no entanto, que este não pode encontrar-se no *amor a si mesmo*, o qual se rege pelo próprio *bem-estar*. Restam, pois, então apenas dois fundamentos de determinação; um, que é racional, a própria *perfeição*, e

o que seja dever, nem ainda para impelir a que ele se leve a cabo; mas pode e até deve, quando se trata de dever, abstrair de todos os fins. Assim, por exemplo, para saber se devo (ou também posso) ser veraz no meu testemunho perante o tribunal, ou ser leal na reclamação de um bem alheio a mim confiado, não é necessária a busca de um fim que eu, porventura, na minha declaração, pudesse decidir de antemão vir para mim a conseguir, pois não interessa se é de um ou de outro tipo; pelo contrário, quem, ao ser-lhe pedida legitimamente a sua declaração, acha ainda necessário buscar um fim qualquer é já nisso um indigno.

Mas embora a Moral não precise, em prol de si própria, de nenhuma representação de fim que tivesse de preceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim *tenha* uma referência *necessária a um tal fim,* a saber, não como ao fundamento, mas como às necessárias consequências das máximas que são adoptadas em conformidade com as leis. – Pois sem qualquer relação de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação da vontade, já que tal determinação não pode dar-se sem algum efeito, cuja representação tem de se poder admitir, se não como fundamento de determinação do arbítrio e como fim prévio no propósito, decerto como consequência da determinação do arbítrio pela lei em ordem a um fim *(finis in consequentiam veniens);* sem este, um arbítrio que não acrescente no pensamento à acção intentada algum objecto determinado objectiva ou subjectivamente (objecto que ele tem ou deveria ter), sabe porventura *como,* mas não *para onde* tem de agir, não pode bastar-se a si

outro, que é empírico, a *felicidade* alheia. – Ora se pela primeira não entendem já a perfeição moral, que só pode ser uma (a saber, uma vontade que obedece incondicionalmente à lei), caso em que explicariam em círculo, deveriam referir-se à perfeição natural do homem, enquanto ela é susceptível de uma elevação, e da qual muito pode haver (como dexteridade nas artes e nas ciências, gosto, agilidade do corpo e quejandos). Mas isto é bom sempre de modo condicionado, ou seja, apenas sob a condição de que o seu uso não esteja em conflito com a lei moral (a única que incondicionalmente ordena); por conseguinte, esta perfeição, posta como fim, não pode ser princípio dos conceitos de dever. O mesmo se aplica igualmente ao fim dirigido à felicidade de outros homens. Com efeito, uma acção deve primeiro ponderar-se em si mesma segundo a lei moral, antes de se dirigir à felicidade de outros. Fomentar esta felicidade é, pois, dever só de modo condicionado e não pode servir de princípio supremo de máximas morais.

mesmo. Pelo que não é necessário à Moral, em ordem ao recto agir, fim algum, mas basta-lhe a lei que contém a condição formal do uso da liberdade em geral. Da Moral, porém, promana um fim; pois não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão *«que resultará deste nosso recto agir»*, e para que – na suposição de que tal não estivesse de todo em nosso poder – poderíamos dirigir como para um fim o nosso fazer e deixar de maneira a com ele pelo menos concordar. É apenas uma ideia de um objecto que contém em si a condição formal de todos os fins, como os devemos ter (o dever), e ao mesmo tempo todo o condicionado com ele concordante de todos os fins que temos (a felicidade adequada à observância do dever), ou seja, a ideia de um bem supremo no mundo, para cuja possibilidade *devemos* supor um ser superior, moral, santíssimo e omnipotente, o único que pode unir os dois elementos desse bem supremo; mas esta ideia (considerada praticamente) não é vazia, porque alivia a nossa natural necessidade de pensar um fim último qualquer que possa ser justificado pela razão para todo o nosso fazer e deixar tomado no seu todo, necessidade que seria, aliás, um obstáculo para a decisão moral. Mas, o que aqui é o principal, tal ideia deriva da moral e não constitui o seu fundamento; é um fim cuja autoproposta pressupõe já princípios morais. Não pode, pois, ser indiferente à moral que ela forme ou não para si o conceito de um fim último de todas as coisas (concordar a seu respeito não aumenta o número dos seus deveres, mas proporciona-lhes, no entanto, um particular ponto de referência da união de todos os fins); só assim se pode proporcionar realidade objectiva prática à combinação da finalidade pela liberdade com a finalidade da natureza, combinação de que não podemos prescindir. Suponde um homem que venera a lei moral e a quem ocorre (coisa que dificilmente consegue iludir) pensar que mundo ele, guiado pela razão prática, *criaria* se estivesse em seu poder, e decerto de maneira que ele próprio se situasse nesse mundo como membro; não só elegeria precisamente tal como implica a ideia moral do bem supremo, se lhe fosse simplesmente confiada a eleição, mas também quereria que um mundo em geral existisse, pois a lei moral quer que se realize por meio de nós o mais elevado bem possível; [e assim quereria] embora, segundo essa ideia, se veja em perigo de perder muito em felicidade para a sua pessoa,

porque é possível que ele talvez não possa ajustar-se à exigência da felicidade, exigência que a razão põe como condição; por conseguinte, ele sentir-se-ia obrigado pela razão a reconhecer ao mesmo tempo como seu este *juízo*, pronunciado de modo totalmente imparcial, como se fora por um estranho; o homem mostra assim a necessidade, nele moralmente operada, de pensar ainda em relação com os seus deveres um fim último como resultado seu.

A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende[2], fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem.

---

[2] Se a proposição «Há um Deus», por conseguinte, «Há um bem supremo no mundo» tiver (como proposição de fé) de provir somente da moral, é uma proposição sintética *a priori* que, embora se aceite apenas na referência prática, vai além do conceito do dever que a moral contém (e que não pressupõe nenhuma matéria do arbítrio, mas somente leis formais suas) e, portanto, não pode desenvolver-se a partir da moral. *Mas como é possível semelhante proposição a priori?* A consonância com a simples ideia de um legislador moral de todos os homens é, decerto, idêntica ao conceito moral de dever em geral, e assim a proposição que ordena tal consonância seria analítica. Mas a aceitação da existência de um objecto diz mais do que a sua mera possibilidade. A chave para a solução deste problema, tanto quanto a julgo discernir, só a posso aqui indicar, sem a desenvolver.

Fim é sempre o objecto de uma *inclinação*, i.e., de um apetite imediato para a posse de uma coisa por meio da sua acção; assim como a *lei* (que ordena praticamente) é um objecto do *respeito*. Um fim objectivo (i.e., o que devemos ter) é aquele que nos é dado como tal pela simples razão. O fim que contém a condição iniludível e, ao mesmo tempo, suficiente de todos os outros é o *fim último*. A felicidade própria é o fim último subjectivo de seres racionais do mundo (fim que cada um deles *tem* em virtude da sua natureza dependente de objectos sensíveis, e do qual seria absurdo dizer: que se *deve* ter), e todas as proposições práticas que têm como fundamento este fim último são sintéticas, mas ao mesmo tempo empíricas. Mas que todos devam fazer para si do supremo *bem* possível no mundo o *fim último* – eis uma proposição prática sintética *a priori* e, decerto, uma proposição objectivo-prática dada por meio da pura razão, porque é uma proposição que vai mais além do conceito dos deveres no mundo e acrescenta uma consequência sua (um efeito) que não está contido nas leis morais e, portanto, não pode desenvolver-se analiticamente a partir delas. De facto, estas leis ordenam absolutamente, seja qual for o seu resultado, mais ainda, obrigam até a dele abstrair totalmente, quando se trata de uma acção particular; e, por isso, fazem do dever o objecto do maior respeito, sem nos apresentar e propor um fim (e fim último), que teria porventura de constituir a recomendação delas e o móbil para cumprir o nosso dever.

* * *

Se a Moral, na santidade da sua lei, reconhece um objecto do maior respeito, então, ao nível da religião, na causa suprema que cumpre essas leis, propõe um objecto de *adoração*, e aparece na sua majestade. Mas tudo, até o mais sublime, se degrada nas mãos dos homens, quando estes empregam para uso seu a ideia daquele. O que só verdadeiramente se pode venerar na medida em que é livre o respeito para com ele é obrigado a submeter-se a formas às quais só se pode proporcionar prestígio mediante leis coercivas, e o que por si mesmo se expõe à crítica pública de todo o homem tem de sujeitar-se a uma crítica que possui força, ou seja, a uma censura.

Todos os homens poderiam com isto ter bastante, se (como deviam) se ativessem unicamente à prescrição da razão pura na lei. Que necessidade têm de saber o resultado do seu fazer e deixar moral, que o curso do mundo suscitará? Para eles é suficiente que façam o seu dever; mesmo que com a vida terrena tudo acabasse e nesta, porventura, jamais coincidissem felicidade e dignidade. Ora uma das limitações inevitáveis do homem e da sua faculdade racional prática (talvez igualmente de todos os outros seres do mundo) é buscar em todas as acções o seu resultado para neste encontrar algo que lhe pudesse servir de fim e demonstrar também a pureza do seu propósito, fim que é, sem dúvida, o último na execução *(nexu effectivo)*, mas o primeiro na representação e no propósito *(nexu finali)*. Ora bem, neste fim, embora lhe seja proposto pela simples razão, o homem busca algo que possa *amar;* por isso, a lei, que só inspira *reverência*, embora não reconheça aquele como necessidade, estende-se em vista dele ao acolhimento do fim último moral da razão entre os seus fundamentos de determinação, ou seja, a proposição «faz do sumo bem possível no mundo o teu fim último» é uma proposição sintética *a priori*, que é introduzida pela própria lei moral e pela qual, no entanto, a razão prática se estende para lá desta última; tal é possível em virtude de a lei se referir à propriedade natural do homem de ter de pensar para todas as acções, além da lei, ainda um fim (propriedade do homem que faz dele um objecto da experiência), e (como as proposições teoréticas e, ao mesmo tempo, sintéticas *a priori*) é só possível por ele conter o princípio *a priori* do conhecimento dos fundamentos de determinação de um livre arbítrio na experiência em geral, enquanto esta, que apresenta os efeitos da moralidade nos seus fins, subministra ao conceito da moralidade, como causalidade no mundo, realidade objectiva, embora somente prática. – Ora bem, se a mais estrita observância das leis morais se deve pensar como causa da produção do bem supremo (como fim), então, visto que a capacidade humana não chega para tornar efectiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, há que aceitar um ser moral omnipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isto acontece, i.e., a moral conduz inevitavelmente à religião.

No entanto, visto que o mandamento – obedece à autoridade! – também é moral, e a sua observância, tal como a de todos os deveres, se pode referir à religião, fica bem a um tratado que está dedicado ao conceito determinado desta última fornecer ele próprio um exemplo de semelhante obediência, a qual, porém, não deve ser demonstrada só pela atenção à lei de uma única ordenança do Estado, e permanecer cego em relação a todas as outras, mas só pelo respeito conjunto por todas elas reunidas. Ora bem, o teólogo que pronuncia um juízo sobre livros ou pode estar em tal lugar como alguém que vela simplesmente pela salvação das almas, ou ainda como quem deve ao mesmo tempo ocupar-se da salvação das ciências; o primeiro juíz só como eclesiástico, o segundo simultaneamente como erudito. Ao último, como membro de uma instituição pública à qual (sob o nome de Universidade) estão confiadas todas as ciências para o seu cultivo e preservação contra preconceitos, incumbe-lhe restringir as pretensões do primeiro à condição de que a sua censura não cause qualquer perturbação no campo das ciências; e se ambos são teólogos bíblicos, a censura superior caberá então ao último como membro universitário daquela Faculdade que foi encarregada de tratar desta teologia; pois, no tocante ao primeiro assunto (a salvação das almas), ambos têm igual missão; mas, quanto ao segundo (a salvação das ciências), o teólogo como sábio universitário tem ainda de desempenhar uma função especial. Se se abandona esta regra, então ir-se-á, por fim, desembocar necessariamente no ponto em que já noutro tempo se esteve (por exemplo, na época de *Galileu*), a saber: que o teólogo bíblico, para humilhar o orgulho das ciências e se poupar ao esforço delas, permita a si mesmo incursões na Astronomia ou noutras ciências, por exemplo, a história antiga da terra, e – como aqueles povos que não encontraram em si mesmos capacidade ou seriedade suficiente para se defender contra ataques perigosos transformam em deserto tudo o que os rodeia – esteja autorizado a embargar todos os intentos do entendimento humano.

Mas, no campo das ciências, contrapõe-se à teologia bíblica uma teologia filosófica, que é o bem confiado a outra Faculdade. Esta, contanto que permaneça apenas dentro dos limites da mera razão e utilize para confirmação e elucidação das suas teses a história, as línguas, os livros de todos os

povos, inclusive a Bíblia, mas só para si, sem introduzir tais proposições na teologia bíblica e sem pretender alterar os seus ensinamentos públicos, para o que o eclesiástico detém o privilégio, deve ter plena liberdade para se estender até onde chegue a sua ciência; e embora, quando se confirmou que o primeiro ultrapassou efectivamente as suas fronteiras e se intrometeu na teologia bíblica, não possa constestar-se ao teólogo (considerado simplesmente como eclesiástico) o direito à censura, contudo, enquanto a intromissão está ainda em dúvida e, por conseguinte, surge a questão de se aquela teve lugar por meio de um escrito ou outra exposição pública do filósofo, cabe a censura superior somente ao teólogo bíblico como *membro da sua Faculdade,* pois este está encarregado de cuidar também do segundo interesse da comunidade, a saber, o florescimento das ciências, e está no seu posto tão validamente como o primeiro.

E decerto corresponde, neste caso, a censura primeira à Faculdade teológica, não à filosófica; pois só aquela tem privilégio no tocante a certas doutrinas, ao passo que esta exerce com as suas um tráfico aberto e livre; por isso, só aquela se pode queixar por ter havido uma violação do seu direito exclusivo. Mas uma dúvida a propósito da intromissão é fácil de evitar, não obstante a proximidade das duas doutrinas na sua totalidade e o temor de ultrapassar os limites por parte da teologia filosófica, se se considerar apenas que semelhante desordem não acontece em virtude de o filósofo ir *buscar* algo à teologia bíblica para o utilizar segundo o seu propósito (pois a última não negará que ela própria contém muito em comum com as doutrinas da mera razão e, além disso, muitos elementos pertencentes à história ou ao conhecimento das línguas e convenientes para a sua censura), ainda no caso de utilizar o que a ela vai buscar numa acepção conforme à simples razão, mas talvez não aprazível à teologia bíblica; a desordem só tem lugar quando ele *introduz* algo nesta teologia e pretende assim dirigi-la para outros fins diversos dos que lhe permite a sua organização. – Não pode, pois, dizer-se, por exemplo, que o professor de Direito natural, ao ir buscar ao código dos Romanos, para a sua doutrina filosófica do direito, muitas expressões e fórmulas clássicas, leve a cabo neste uma intromissão, inclusive se – como muitas vezes acontece – não se serve delas exactamente no mesmo sentido em que teria de as

tomar segundo os intérpretes do Direito Romano, contanto que não pretenda que os genuínos juristas ou até os tribunais as devam assim também utilizar. Pois se tal não fosse da sua competência, poder-se-ia também, inversamente, culpar os teólogos bíblicos ou os juristas estatutários de cometer inumeráveis intromissões nos domínios da filosofia, pois uns e outros, visto que não podem prescindir da razão e – onde se trata da ciência – da filosofia, a ela devem ir muitíssimas vezes pedir algo de empréstimo, se bem que apenas em proveito seu. Mas se, no caso do teólogo bíblico, se atendesse a não ter nada a ver – quanto possível – com a razão nas coisas da religião, facilmente se pode prever de que lado estaria a perda; com efeito, uma religião que, sem hesitações, declara a guerra à razão não se aguentará, durante muito tempo, contra ela. – Inclusive arrisco-me a propor se não seria bom, após o cumprimento da instrução académica na teologia bíblica, acrescentar sempre para conclusão, como necessário para o completo equipamento do candidato, um curso especial sobre a pura doutrina *filosófica* da religião (que utiliza tudo, inclusive a Bíblia), segundo um fio condutor como, por exemplo, este livro (ou também outro, se se conseguir dispor de outro melhor da mesma índole). – Pois as ciências avançam só mediante a separação, na medida em que cada qual constitui primeiro por si um todo, e só então se empreende com elas a tentativa de as considerar em união. O teólogo bíblico pode assim estar de acordo com o filósofo ou crer que o deve refutar; se, contudo, o escutar. Com efeito, só deste modo pode ele estar de antemão armado contra todas as dificuldades que o filósofo lhe vier a apresentar. Mas ocultá-las, inclusive boicotá-las como ímpias, é um recurso miserável que não convence; misturar os dois campos e, por parte do teólogo bíblico, lançar-lhes só ocasionalmente um olhar furtivo é uma falta de solidez, com a qual ninguém, em última análise, sabe bem em que situação se encontra no tocante à doutrina religiosa na sua totalidade.

Dos quatro tratados seguintes – nos quais, para tornar manifesta a relação da religião com a natureza humana, sujeita em parte a disposições boas e em parte a disposições más, represento a relação do princípio bom e do mau como uma relação de duas causas operantes por si subsistentes e que influem no homem – o primeiro foi já inserido na *Revista*

Mensal de Berlim (Abril 1792); mas não podia ficar de lado por causa da exacta conexão das matérias deste escrito que contém nos três tratados, agora acrescentados, o pleno desenvolvimento do primeiro.

PRÓLOGO À SEGUNDA EDIÇÃO

Afora as gralhas e umas quantas expressões que foram emendadas, nada se alterou nesta edição. Os aditamentos que tiveram lugar foram assinalados com uma cruz, debaixo do texto.

A propósito do título desta obra (pois se expressaram dúvidas quanto ao desígnio nela oculto) faço a seguinte observação: visto que a *revelação* pode pelo menos compreender também em si a *religião racional* pura, ao passo que esta, ao invés, não pode conter o histórico da primeira, ser-me-á possível considerar aquela como uma esfera *mais ampla* da fé, que encerra em si a última como uma esfera *mais estreita* (não como dois círculos exteriores um ao outro, mas como concêntricos); o filósofo deve manter-se dentro do último destes círculos como puro mestre da razão (a partir de meros princípios *a priori*), portanto, deve abstrair de toda a experiência. Posso, deste ponto de vista, fazer também a segunda prova, a saber, partir de qualquer revelação tida por tal e, abstraindo da religião racional pura (enquanto constitui um sistema por si subsistente), considerar a revelação, como *sistema histórico*, em conceitos morais só de modo fragmentário e ver se este não remeterá para o mesmo *sistema racional* puro da religião, que seria por si subsistente – não decerto num desígnio teorético (no qual se deve incluir igualmente o propósito técnico-prático do método de ensino como *tecnologia*), mas com um fito moral-prático e suficiente para

a genuína religião, a qual, enquanto conceito racional *a priori* (que permanece após a eliminação de todo o elemento empírico), só tem lugar nesta conexão. Se assim é, pode dizer-se que, entre a razão e a Escritura, existe não só compatibilidade, mas também harmonia, de modo que quem segue uma (sob a direcção dos conceitos morais) não deixará de coincidir com a outra. Se assim não acontecesse, ter-se-iam uma ou duas religiões numa só pessoa – o que é absurdo –, ou uma *religião* e um *culto*, caso em que por o último (como a religião) não ser fim em si, mas ter valor como meio, ambos deveriam ser conjuntamente agitados com muita frequência, para se associarem por pouco tempo e, logo a seguir, como azeite e água, de novo se separarem, e deixar flutuar o elemento moral puro (a religião racional).

Adverti, no primeiro prólogo, que esta união ou a tentativa de a ela chegar é um negócio que compete com pleno direito ao investigador filosófico da religião, e não uma intromissão nos direitos exclusivos do teólogo bíblico. Desde então, encontrei esta afirmação enunciada na Moral do falecido *Michaelis* (I Parte, p. 5-11), homem muito versado em ambas as especialidades), e elaborada através de toda a sua obra, sem que a Faculdade superior aí tivesse encontrado algo de prejudicial para os seus direitos.

Quanto aos juízos de homens dignos, nomeados ou anónimos, sobre esta obra, por chegarem (como toda a literatura que vem de fora) muito tarde às nossas regiões, não os pude tomar em consideração nesta segunda edição, como eu bem desejara, sobretudo em relação às *Annotationes quaedam theologicae etc.* do célebre Sr. *Storr* de Tubinga, que examinou esta obra com a sua habitual perspicácia e, ao mesmo tempo, com diligência e equidade merecedoras do maior agradecimento; tenho certamente o propósito de responder a este escrito, embora não me atreva a tal prometer por causa dos inconvenientes que a idade em particular opõe ao manejo de ideias abstractas. – Há uma apreciação crítica, a saber, a publicada nas Notícias críticas novas de Greiswald, Nº 29, que posso despachar tão brevemente, como fez o crítico com a minha obra. Pois esta, segundo o seu juízo, nada mais é do que a resposta à questão por mim proposta: «como é possível, de acordo com a razão pura (teorética e prática), o sistema eclesial da Dogmática nos seus conceitos e enunciados doutrinais?» – «Este ensaio não

concerne, pois, de modo algum aos que conhecem e compreendem o seu sistema (o de Kant) tão pouco como desejam conhecê-lo e, por isso, há que considerá-lo para eles como inexistente.» A tal respondo: «Para compreender este escrito segundo o seu conteúdo essencial, é apenas necessária a moral comum, sem se aventurar pela crítica da razão prática, e menos ainda da teorética; e quando, por exemplo, a virtude, como prontidão em *acções* conformes ao dever (segundo a sua legalidade), é chamada *virtus phaenomenon*, enquanto a virtude, como *disposição anímica* constante de tais acções *por dever* (por causa da sua moralidade) se denomina *virtus noumenon*, estas expressões usam-se só por razões de escola, mas a própria coisa está contida, se bem que com outras palavras, na mais popular instrução de crianças, ou na prédica, e é facilmente compreensível. Oxalá o mesmo se pudesse ponderar a propósito dos mistérios da natureza divina, inseridos na doutrina religiosa, os quais, como se fossem totalmente populares, foram introduzidos nos catecismos, mas, mais tarde, devem transmutar-se, antes de mais, em conceitos morais, se é que hão-de tornar-se compreensíveis para todos!

Königsberg, 26 de Janeiro de 1794.

PRIMEIRA PARTE

DA MORADA DO PRINCÍPIO MAU AO LADO DO BOM OU SOBRE O MAL RADICAL NA NATUREZA HUMANA

Que o mundo está no mal é uma queixa tão antiga como a história, e até como a arte poética, ainda mais antiga, sim, igualmente vetusta como a mais antiga de todas as poesias, a religião sacerdotal. No entanto, todos fazem começar o mundo pelo bem: pela Idade de Ouro, pela vida no paraíso, ou por uma vida ainda mais afortunada, em comunidade com seres celestes. Mas depressa deixam esta ventura esvanecer-se como um sonho; e apressam então, com declive acelerado, a queda no mal (no moral, com o qual sempre andou a par o mal físico) para a desgraça[3], de maneira que agora (mas este *agora* é tão antigo como a história) vivemos no tempo derradeiro, o último dia e o declínio do mundo estão à porta, e em algumas regiões do Hindustão o juiz e o devastador *Ruttren* (também chamado *Siba* ou *Siwen*) é venerado já como o deus que agora tem o poder, depois de o preservador do

[3] *Aetas parentum, peior avis, tulit / Nos nequiores, mox daturos / Progeniem vitiosiorem.* Horácio («A época dos nossos pais, pior do que a dos avós, produziu-nos a nós, mais perversos, que em breve suscitaremos uma descendência ainda mais depravada. *Odes* III, 6).

mundo, *Vixnu*, cansado do seu cargo, que recebera do criador do mundo, *Brahma*, dele já ter abdicado há séculos.

Mais nova, mas muito menos difundida, é a opinião heróica contrária que encontrou assento só entre filósofos e, na nossa época, sobretudo entre pedagogos: que o mundo progride precisamente na direcção contrária, a saber, do mau para o melhor, de forma ininterrupta (se bem que dificilmente perceptível), que pelo menos se encontra no homem a disposição para tal. Decerto não foram buscar esta opinião à experiência, se se fala do bem ou do mal *moral* (não da civilização), pois a história de todos os tempos fala contra ela com força excessiva; é provavelmente apenas um pressuposto benévolo dos moralistas, de Séneca a Rousseau, para incitar ao cultivo infatigável do germen do bem, porventura ínsito em nós, contanto que para tal se pudesse contar no homem com um fundamento natural. Acrescente-se ainda que, dado ser imperioso aceitar o homem por natureza (i.e., tal como ele habitualmente nasce) como são quanto ao corpo, não há causa alguma para não o aceitar igualmente como são e bom por natureza, segundo a alma. Pelo que a própria natureza nos seria propícia para em nós desenvolver esta disposição moral para o bem. *Sanabilibus aegrotamus malis nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat,* diz Séneca.

Mas visto que poderia ter acontecido que alguém se tivesse enganado nas duas pretensas experiências, surge a questão de se não será ao menos possível um termo médio, a saber: poderia o homem, na sua espécie, não ser nem bom nem mau ou, quando muito, tanto uma coisa como a outra, em parte bom e em parte mau? – Chama-se, porém, mau a um homem não porque pratique acções que são más (contrárias à lei), mas porque estas são tais que deixam incluir nele máximas más. Ora podendo decerto observar-se pela experiência acções contrárias à lei, e também (pelo menos em si mesmo) com consciência contrárias à lei; mas não se podem observar as máximas, nem sequer todas as vezes em si próprio, por conseguinte, o juízo de que o autor seja um homem mau não pode com segurança basear-se na experiência. Assim pois, para chamar mau a um homem, haveria que poder inferir-se de algumas acções conscientemente más, e inclusive de uma só, *a priori* uma máxima má subjacente, e desta um fundamento, universalmente presente no sujeito, de todas as

máximas particulares moralmente más, fundamento esse que, por seu turno, é também uma máxima.

Mas para que não se tropece logo no termo *natureza*, o qual, se (como habitualmente) houvesse de significar o contrário do fundamento das acções por *liberdade*, estaria em contradição directa com os predicados de *moralmente* bom e *moralmente* mau, importa observar que, por natureza do homem, se entenderá aqui apenas o fundamento subjectivo do uso da sua liberdade em geral (sob leis morais objectivas), que precede todo o facto que se apresenta aos sentidos, onde quer que tal fundamento resida. Mas este fundamento subjectivo deve, por sua vez, sempre ser um *actus* da liberdade (pois de outro modo o uso ou abuso do arbítrio do homem, no tocante à lei moral, não se lhe poderia imputar, e o bem ou o mal chamar-se nele moral). Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objecto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima. Ora acerca desta não há que inquirir mais qual é no homem o fundamento subjectivo da sua adopção, e não antes da máxima oposta. Se, com efeito, este fundamento não fosse também, por último, uma máxima, mas um mero impulso natural, o uso da liberdade poderia reduzir-se inteiramente à determinação por meio de *causas naturais* – o que contradiz a liberdade. Quando, pois, dizemos «o homem é bom por natureza» ou «o homem é mau por natureza», tal significa tanto como: «contém um primeiro fundamento[4] (para nós impenetrável) da adopção de máximas boas ou da aceitação de máximas más (contrárias à lei); e [contém-no] de modo universal enquanto homem, portanto, de forma que por essa mesma

[4] Que o primeiro fundamento subjectivo da aceitação de máximas morais é insondável transparece entretanto já do seguinte: visto que esta aceitação é livre, o seu fundamento (porque adoptei, por exemplo, uma máxima má, e não antes uma boa?) não se deve buscar em nenhum motivo impulsor da natureza, mas sempre de novo numa máxima; e uma vez que também esta deve ter o seu fundamento, mas, fora da máxima, não deve nem pode indicar-se qualquer *fundamento de determinação* do livre arbítrio, há uma recondução sempre mais para além na série dos fundamentos de determinação subjectivos, sem se conseguir chegar ao primeiro fundamento.

adopção expressa simultaneamente o carácter da sua espécie.»

Diremos, pois, a propósito de um destes caracteres (da distinção do homem quanto a outros possíveis seres racionais): é-lhe *inato*; e, no entanto, aquiescemos sempre em que não é a natureza que carrega com a culpa (se o homem é mau) ou com o mérito (se é bom), mas o próprio homem é dele autor. Mas porque o primeiro fundamento da adopção das nossas máximas, que, por seu turno, deve residir sempre no livre arbítrio, não pode ser facto algum susceptível de ser dado na experiência, o bem ou o mal no homem (como primeiro fundamento subjectivo da adopção desta ou daquela máxima no tocante à lei moral) diz-se inato simplesmente no sentido de que é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (na mais tenra juventude retrocedendo até ao nascimento) e, por isso, é representado como presente no homem à uma com o nascimento; não que o nascimento seja precisamente a causa dele.

OBSERVAÇÃO

Subjacente ao conflito das duas hipóteses acima propostas está uma proposição disjuntiva: *o homem é* (por natureza) *ou moralmente bom ou moralmente mau*. Mas a quem quer que seja facilmente ocorre perguntar se haverá justeza nesta disjunção, e se alguém não poderá afirmar que o homem nenhuma das duas coisas é por natureza, e um outro asserir que ele é ambas ao mesmo tempo, a saber, bom em certas partes, mau noutras. A experiência parece inclusive confirmar este termo médio entre os dois extremos.

Mas, em geral, interessa muito à doutrina dos costumes não admitir, enquanto for possível, nenhum termo médio moral, nem nas acções *(adiaphora)* nem nos caracteres humanos; porque em semelhante ambiguidade todas as máximas correm o perigo de perder a sua precisão e firmeza. Comummente, os que são afectos a este modo estrito de pensar apelidam-se (com um nome que deve englobar em si uma censura, mas que de facto é um encómio) de *rigoristas*; e os seus antípodas podem, pois, denominar-se *latitudinários*. Pelo que estes são ou latitudinários da neutralidade, e podem alcunhar-se de *indiferentistas*,

ou da coligação, e podem chamar-se *sincretistas*[5]. A resposta à questão imaginária segundo o modo de decisão rigorístico[6] funda-se nesta advertência, relevante para a moral: a liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma acção por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua*

[5] Se o bem = a, o seu oposto contraditório é o não bem. Ora este é consequência de uma simples carência de fundamento do bem = 0, ou então a consequência de um fundamento positivo da sua contrapartida = -a. No último caso, o não bem pode chamar-se igualmente o mal positivo. (Em relação ao prazer e à dor existe um [termo] médio semelhante, de modo que é o prazer = a, a dor = -a, e o estado em que nenhum dos dois é encontrado, a indiferença = 0. Ora se a lei moral não fosse em nós um motivo impulsor do arbítrio seria o bem moral (a consonância do arbítrio com a lei) = a, não bem = 0, sendo este a simples consequência da carência de um motivo impulsor moral = a x 0. Mas a lei moral é em nós motivo impulsor = a; por conseguinte, a falta de consonância do arbítrio com ela (=0) só é possível como consequência de uma determinação *realiter* oposta do arbítrio, i.e., de uma *resistência* deste = -a, isto é, só mediante um arbítrio mau; e, portanto, entre uma má e uma boa disposição de ânimo (princípio interno das máximas), segundo a qual se deve igualmente julgar a moralidade da acção, nada há, pois, de intermédio.

Uma acção moralmente indiferente *(adiaphoron morale)* seria uma acção resultante apenas de leis da natureza, acção que, portanto, não se encontra em nenhuma relação com a lei moral enquanto lei da liberdade, porquanto não é facto algum e por não ter lugar nem ser necessário relativamente a ela nem *mandamento*, nem *proibição* nem sequer *licença* (*autorização* legal).

[6] O *Sr. Prof. Schiller*, na sua dissertação, composta com mão de mestre, sobre *graça* e *dignidade* na moral (Thalia 1793, nº 3) desaprova este modo de representação da obrigação, como se comportasse uma disposição de ânimo própria de um Cartuxo; mas, por estarmos de acordo nos princípios mais importantes, não posso estabelecer neste um desacordo; contanto que nos possamos entender um ao outro. – Confesso de bom grado que não posso associar *graça* alguma ao *conceito de dever*, justamente por mor da sua dignidade. Com efeito, ele contém uma compulsão incondicionada, com a qual a graça se encontra em contradição directa. A majestade da lei (igual à lei do Sinai) inspira veneração (não timidez que repele, também não encanto que convida à confiança), que desperta *respeito* do subordinado ao seu soberano, mas que neste caso, em virtude de o senhor residir em nós próprios, desperta um *sentimento do sublime* da nossa própria determinação, que nos arrebata mais do que toda a beleza. – Mas a *virtude*, i.e., a intenção solidamente fundada de cumprir exactamente o seu dever, é nas suas consequências também mais *benéfica* do que tudo o que no mundo a natureza ou a arte consegue realizar; e a imagem esplêndida da humanidade, apresentada nesta sua figura, permite muito bem a companhia das *Graças*, as quais, porém, quando ainda se fala apenas de dever, se mantêm a uma

máxima (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade). Mas a lei moral é por si mesma, no juízo da razão, móbil, e quem dele faz a sua máxima é *moralmente* bom. Ora se a lei não determina o arbítrio de alguém em vista de uma acção que a ela se refere, então deve ter influência sobre esse arbítrio um móbil oposto à lei; e dado que isto, por força do pressuposto, só pode acontecer em virtude de o homem admitir tal móbil (por conseguinte, também a deflexão da lei moral) na sua máxima (e neste caso é um homem mau), então a sua disposição de ânimo quanto à lei moral nunca é indiferente (jamais deixa de ser uma das duas, boa ou má).

Mas também não pode ser em algumas partes moralmente bom e, ao mesmo tempo, mau noutras. Com efeito, se numa coisa é bom, então admitiu a lei moral na sua máxima; por consequência, se noutra houvesse ao mesmo tempo de ser mau, então, porque a lei moral do seguimento do dever é em geral uma só, única e universal, a máxima a ela referida seria universal, mas simultaneamente seria apenas uma máxima particular – o que se contradiz[7].

distância reverente. Se, porém, se olhar para as consequências amáveis que a virtude, se encontrasse acesso em toda a parte, estenderia no mundo, então a razão moralmente orientada põe em jogo a sensibilidade (por meio da imaginação). Só depois de vencidos os monstros é que Hercules se torna *musageto;* antes de tal trabalho, aquelas boas irmãs recuam. As acompanhantes da Vénus Urânia são cortesãs no séquito da Vénus Díone, logo que se intrometem no negócio da determinação do dever e para tal querem subministrar os motivos. – Se agora se perguntar qual é a qualidade *estética,* por assim, dizer, o *temperamento da virtude,* denodado, por conseguinte, *alegre,* ou dobrado pelo medo e deprimido, dificilmente é necessária uma resposta. A última disposição de ânimo, própria de um escravo, nunca pode ter lugar sem um *ódio* oculto à lei, e o coração alegre no seguimento do seu dever (não a comodidade no seu *reconhecimento*) é um sinal da autenticidade da intenção virtuosa, inclusive na *piedade,* que não consiste na autotortura do pecador arrependido (a qual é muito equívoca e, comummente, é apenas a censura interna de ter infringido a regra da prudência), mas no firme propósito de agir melhor no futuro, propósito que alentado pela boa progressão deve produzir uma alegre disposição de ânimo, sem a qual nunca se está certo de *amar* o bem, i.e., de o ter acolhido na sua máxima.

[7] Os antigos filósofos morais que quase esgotaram tudo o que de virtude se pode dizer não deixaram sem tocar as duas questões acima

Ter por natureza uma ou outra disposição de ânimo como qualidade inata também aqui não significa que ela não tenha sido adquirida pelo homem que a cultiva, i.e., que ele não seja autor; mas que unicamente não foi adquirida no tempo (que o homem, *desde a sua juventude,* é um ou outro *para sempre*). A disposição de ânimo, i.e., o primeiro fundamento subjectivo da adopção das máximas, só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade. Mas ela própria deve ter sido adoptada também pelo livre arbítrio, pois de outro modo não poderia ser imputada. Ora o fundamento subjectivo, ou a causa, desta adopção não pode, por sua vez, ser conhecido (embora seja inevitável perguntar por ele; porque se deveria, de novo, aduzir uma máxima em que se tivesse inserido esta disposição de ânimo, a qual deve, por seu turno, ter o seu fundamento). Por conseguinte, dado que não conseguimos derivar esta disposição de ânimo, ou antes o seu fundamento supremo, de qualquer primeiro *actus* temporal do arbítrio, apelidamo-la de propriedade do arbítrio, que lhe advém por natureza (embora esteja de facto fundada na liberdade). Que, porém, estejamos autorizados a entender por homem, a cujo propósito asserimos que é bom ou mau por natureza, não o indivíduo particular (pois então um poderia considerar-se bom por natureza, e outro mau), mas toda a espécie, só mais à frente se pode demonstrar, quando, na indagação antropológica, se mostra que as razões que nos permitem atribuir a um homem um dos dois caracteres como inato são tais que não há fundamento algum para dele exceptuar um só homem, e ele se aplica à espécie.

mencionadas. A primeira expressaram-na assim: deve a virtude ensinar-se (portanto, será o homem por natureza indiferente à virtude e ao vício)? A segunda era: haverá mais de uma virtude (por conseguinte, acontecerá porventura que o homem seja virtuoso numas partes e vicioso noutras)? Ambas foram por eles negadas com precisão rigorística, e com razão; pois consideravam a virtude *em si* na ideia da razão (como o deve ser o homem). Mas quando se quer julgar moralmente este ser moral, o homem, no *fenómeno,* i.e., como no-lo deixa conhecer a experiência, então pode responder-se afirmativamente às duas perguntas aduzidas. Com efeito, o homem não é então julgado pela balança da razão (diante de um tribunal divino), mas segundo um critério empírico (por um juiz humano). De tal se tratará ainda na sequência.

I. Da Disposição Originária para o Bem na Natureza Humana

Quanto ao seu fim, podemos com justiça reduzi-la a três classes como elementos da determinação do homem:

1) A disposição para a *animalidade* do homem como ser *vivo;*

2) A sua disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e *racional,*

3) A disposição para a sua *personalidade*, como ser racional e, simultaneamente, *susceptível de imputação*[8].

1. A disposição para a *animalidade* no homem pode pôr-se sob o título geral de amor a si mesmo físico e simplesmente *mecânico*, i.e., de um amor a si mesmo para o qual não se requer a razão. É tríplice: *primeiro*, em vista da conservação de si próprio; *em segundo lugar*, em ordem à propagação da sua espécie por meio do impulso ao sexo e à conservação do que é gerado pela mescla com o mesmo; *em terceiro lugar*, em vista da comunidade com outros homens, i.e., o impulso à sociedade. – Em tal disposição podem enxertar-se vícios de todo o tipo (os quais, porém, não brotam por si mesmos daquela disposição como raiz). Podem chamar-se vícios da *brutalidade* da natureza e denominam-se, no seu mais intenso desvio do fim natural, *vícios bestiais:* os vícios da *gula*, da *luxúria* e da *selvagem ausência de lei* (na relação a outros homens).

[8] Não pode considerar-se esta disposição como já contida no conceito da anterior, mas importa olhá-la necessariamente como uma disposição particular. Com efeito, por um ser ter razão não se segue que esta contenha uma faculdade de determinar incondicionadamente o arbítrio, mediante a simples representação da qualificação das suas máximas para a legislação universal e, por isso, de ser por si própria prática: pelo menos, tanto quanto conseguimos discernir. O mais racional de todos os seres do mundo poderia necessitar sempre de certos motivos impulsores que provêm dos objectos da inclinação para determinar o seu arbítrio, e empregar para tal a reflexão mais racional, tanto no tocante à maior soma de motivos impulsores como também ao meio de assim alcançar o fim determinado, sem sequer pressentir a possibilidade de algo como a lei moral que absolutamente ordena, a qual se anuncia como ela própria motivo impulsor e, decerto, o supremo. Se esta lei não estivesse dada em nós, não a extraíríamos, subtilizando, mediante razão alguma, nem pelo palavreado a imporíamos ao arbítrio; e, no entanto, só esta lei nos torna conscientes da independência do nosso arbítrio quanto à determinação por todos os outros motivos impulsores (da nossa liberdade) e, deste modo, ao mesmo tempo da imputabilidade de todas as acções.

2. As disposições para a *humanidade* podem referir-se ao título geral do amor de si, sem dúvida, físico, mas *que compara* (para o que se exige a razão), a saber: julgar-se ditoso ou desditado só em comparação com outros. Do amor de si promana a inclinação *para obter para si um valor na opinião dos outros;* e originalmente, claro está, apenas o da *igualdade:* não conceder a ninguém superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que os outros possam a tal aspirar; daí surge gradualmente um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre outros. – Aqui, a saber, na *inveja* e na *rivalidade* podem implantar-se os maiores vícios de hostilidades secretas ou abertas contra todos os que para nós consideramos estranhos, vícios, que, no entanto, não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações para alguém, por mor da segurança, a si mesmo a proporcionar sobre outros, como meio de precaução: já que a natureza só queria utilizar a ideia de semelhante emulação (que em si não exclui o amor recíproco) como móbil para a cultura. Os vícios que se enxertam nesta propensão podem, pois, denominar-se também vícios da *cultura;* e no mais alto grau da sua malignidade (pois então são simplesmente a ideia de um máximo de mal, que ultrapassa a humanidade), por exemplo, na *inveja;* na *ingratidão*, na *alegria malvada*, etc., chamam-se *vícios diabólicos.*

3. A disposição para a *personalidade* é a susceptibilidade da reverência pela lei moral *como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio.* A susceptibilidade da mera reverência pela lei moral em nós seria o sentimento moral, que, no entanto, não constitui por si ainda um fim da disposição natural, mas só enquanto é móbil do arbítrio. Ora visto que tal é possível unicamente porque o livre arbítrio o admite na sua máxima, é propriedade de semelhante arbítrio o carácter bom; o qual, como em geral todo o carácter do livre arbítrio, é algo que unicamente se pode adquirir, mas para cuja possibilidade deve, no entanto, estar presente na nossa natureza uma disposição em que absolutamente nada de mau se pode enxertar. A mera ideia da lei moral, com o respeito dela inseparável, não pode em justiça denominar-se uma *disposição* para a *personalidade*; é a própria personalidade (a ideia da humanidade considerada de modo

plenamente intelectual). Mas o fundamento subjectivo para admitirmos nas nossas máximas esta reverência como móbil parece ser um aditamento à personalidade e merecer, por isso, o nome de uma disposição em vista dela.

Se consideramos as três disposições mencionadas segundo as condições da sua possibilidade, descobrimos que a *primeira* não tem por raiz razão alguma, a *segunda* tem decerto por raiz a razão prática, mas ao serviço apenas de outros móbiles; só a *terceira* tem como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionalmente legisladora: todas estas disposições no homem são não só (negativamente) *boas* (não são contrárias à lei moral), mas são igualmente disposições para o bem (fomentam o seu seguimento). São *originárias*, porque pertencem à possibilidade da natureza humana. O homem pode, sem dúvida, servir-se da duas primeiras contrariamente ao seu fim, mas a nenhuma delas pode extirpar. Por disposições de um ser entendemos tanto as partes constituintes para ele requeridas como também as formas da sua conexão para ser semelhante ser. São *originárias*, se pertencem necessariamente à possibilidade de um tal ser; *contingentes*, porém, se o ser for possível também sem elas. Importa ainda observar que aqui não se fala de nenhumas outras disposições excepto das que imediatamente se referem à faculdade de desejar e ao uso do arbítrio.

II. Da Propensão para o Mal na Natureza Humana

Por *propensão (propensio)* entendo o fundamento subjectivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral[9]. Distingue-se de uma disposição por

[9] *Propensão* é, em rigor, apenas a *predisposição* para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a *inclinação* para ela. Assim todos os homens grosseiros têm uma propensão para coisas inebriantes; pois, embora muitos deles não conheçam a embriaguez e, portanto, não tenham apetite algum das coisas que a produzem, contudo, basta deixar-lhes provar só uma vez tais coisas para neles produzir um apetite dificilmente extirpável. – Entre a propensão e a inclinação, que pressupõe conhecimento do objecto do apetite, encontra-se ainda o *instinto*, que é uma necessidade sentida de fazer ou saborear algo de que não se tem ainda conceito algum (como o impulso industrioso nos

poder, sem dúvida, ser inata; não obstante, é *permitido* não representá-la como tal, podendo igualmente pensar-se (quando é boa) como *adquirida* ou (quando é má) como *contraída* pelo próprio homem. – Mas aqui trata-se somente da inclinação para o mal propriamente dito, isto é, para o mal moral; o qual, já que é possível só como determinação do livre arbítrio, mas este pode ser julgado como bom ou mau unicamente pela suas máximas, deve consistir no fundamento subjectivo da possibilidade da deflexão das máximas a respeito da lei moral, e, se tal propensão se pode aceitar como universalmente inerente ao homem (logo, como pertencente ao carácter da sua espécie), chamar-se-á uma inclinação *natural* do homem para o mal. – Pode acrescentar-se ainda que a capacidade ou a incapacidade do arbítrio para acolher ou não a lei moral na sua máxima – capacidade ou incapacidade que brota da propensão natural – se denomina *bom ou mau coração*.

Podem distinguir-se três diferentes graus de tal propensão. *Primeiro*, é a debilidade do coração humano na observância das máximas adoptadas em geral, ou a *fragilidade* da natureza humana; *em segundo lugar*, a inclinação para misturar móbiles imorais com os morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem), i.e., a *impureza; em terceiro lugar*, a inclinação para o perfilhamento de máximas más, i.e., a *malignidade* da natureza humana ou do coração humano.

Primeiramente, a fragilidade *(fragilitas)* da natureza humana encontra-se, inclusive, expressa na queixa de um Apóstolo: Tenho, sem dúvida, o querer, mas falta o cumprir, i.e., admito o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio; mas o que objectivamente na ideia *(in thesi)* é um móbil insuperável é, subjectivamente *(in hypothesi)* quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação).

Em segundo lugar, a *impureza (impuritas, improbitas)* do coração humano consiste em que a máxima é decerto boa segundo o objecto (o seguimento intentado da lei) e,

animais ou o impulso para o sexo). Partindo da inclinação, há ainda, por fim, um grau da faculdade apetitiva, a *paixão* (não o *afecto*, pois este pertence ao sentimento do prazer e desprazer), a qual é uma inclinação que exclui o domínio sobre si mesmo.

porventura, também assaz forte para a execução, mas não puramente moral, i.e., não acolheu em si, como deveria ser, a *mera* lei como móbil *suficiente*; na maioria dos casos (talvez sempre), precisa ainda de outros móbiles além deste a fim de por eles determinar o arbítrio àquilo que o dever exige. Por outras palavras, que acções conformes ao dever não são feitas puramente por dever.

Em terceiro lugar, a *malignidade (vitiositas, pravitas)* ou, se se preferir, o *estado de corrupção (corruptio)* do coração humano, é a inclinação do arbítrio para máximas que pospõem o móbil dimanante da lei moral a outros (não morais). Pode igualmente chamar-se a *perversidade (perversitas)* do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móbiles de um livre arbítrio e, embora assim possam ainda existir sempre acções boas segundo a lei (legais), o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau.

Advertir-se-á que a propensão para o mal se estabelece aqui no homem, inclusive no melhor (segundo as acções), o que deve também acontecer, se houver de se demonstrar a universalidade da inclinação para o mal entre os homens ou, o que aqui significa a mesma coisa, se houver de se comprovar que tal inclinação está entrosada na natureza humana.

Mas no tocante à consonância das acções com a lei não há (pelo menos, não deve haver) diferença alguma entre um homem de bons costumes *(bene moratus)* e um homem moralmente bom *(moraliter bonus)*; só que num as acções nem sempre, porventura nunca, têm a lei como único e supremo móbil, mas no outro a têm *sempre*. Do primeiro pode dizer-se que segue a lei segundo a *letra* (i.e., quanto à acção que a lei ordena); do segundo, porém, que observa a lei segundo o *espírito* (o espírito da lei moral consiste em que ela só seja suficiente como móbil). *O que não acontece em virtude desta fé é pecado* (segundo o modo de pensar). Com efeito, se para determinar o arbítrio a acções *conformes à lei*, são necessários outros móbiles diferentes da própria lei (e.g. ânsia de honras, amor de si em geral, ou inclusive um instinto benévolo, como é a compaixão), então é simplesmente casual que eles concordem com a lei; pois poderiam igualmente impelir à sua transgressão. A máxima, segundo cuja bondade se deve apreciar todo o valor moral da pessoa, é, no entanto,

contrária à lei, e o homem, embora faça só acções boas, é, contudo, mau.

É ainda necessária a elucidação seguinte para especificar o conceito desta inclinação. Toda a propensão ou é física, i.e., pertence ao arbítrio do homem como ser natural, ou é moral, i.e., pertence ao arbítrio do mesmo como ser moral. – Na primeira acepção, não há qualquer inclinação para o mal moral, pois este deve derivar da liberdade; e uma inclinação física (que se funda em impulsos sensíveis) para qualquer uso da liberdade, seja para o bem ou para o mal, é uma contradição. Por conseguinte, uma inclinação para o mal só pode estar ligada à faculdade moral do arbítrio. Ora nada é moralmente (i.e. imputavelmente) mau excepto o que é nosso próprio *acto*. Em contrapartida, pelo conceito de inclinação entende-se um fundamento subjectivo de determinação do arbítrio, fundamento que *precede todo o acto*, portanto, ele não é ainda um acto; haveria, pois, uma contradição no conceito de uma simples propensão para o mal se tal expressão não pudesse, porventura, tomar-se em dois significados diferentes que, no entanto, se deixam unir com o conceito da liberdade. Mas a expressão «um acto» em geral pode aplicar-se tanto ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a máxima suprema (conforme ou adversa à lei), como também àquele em que as próprias acções (segundo a sua matéria, i.e., no tocante aos objectos do arbítrio) se levam a cabo de acordo com aquela máxima. A inclinação para o mal é, pois, um acto no primeiro significado *(peccatum originarium)* e, ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo o acto – tomado na segunda acepção – contrário à lei, acto que, quanto à matéria, é antagónico à mesma lei e se chama vício *(peccatum derivativum)*; e a primeira falta permanece, embora a segunda (em virtude de móbiles que não consistem na própria lei) seja de múltiplos modos evitada. Aquela é um acto inteligível, cognoscível unicamente pela razão sem qualquer condição de tempo; esta é sensível, empírica, dada no tempo *(factum phaenomenon)*. Ora a primeira, sobretudo em comparação com a segunda, diz-se uma simples propensão, e propensão inata, porque não pode ser extirpada (para tal a máxima suprema deveria ser a do bem, a qual, porém, nessa própria propensão, é acolhida como má); mas sobretudo pela razão seguinte: em relação a porque é que em nós o mal corrompeu precisamente a

máxima suprema, embora tal seja um acto próprio nosso, tampouco podemos indicar uma causa como acerca de uma propriedade fundamental inerente à nossa natureza. – No que agora se disse encontrar-se-á a razão por que, nesta secção, buscámos desde o início as três fontes do mal moral unicamente naquilo que, segundo leis da liberdade, afecta o fundamento supremo da adopção ou seguimento das nossas máximas; não no que afecta a sensibilidade (como receptividade).

III. O Homem é mau por Natureza

Vitiis nemo sine nascitur. Horat.

A proposição «o homem é *mau*», segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito.» O homem é mau por *natureza* «significa tanto como: isto aplica-se a ele considerado na sua espécie; não como se tal qualidade pudesse deduzir-se do seu conceito específico (o conceito de um homem em geral) (pois então seria necessária), mas o homem, tal como se conhece pela experiência, não se pode julgar de outro modo, ou: pode pressupor-se como subjectivamente necessário em todo o homem, inclusive no melhor. Ora visto que esta própria inclinação se deve considerar como moralmente má, portanto, não como disposição natural, mas como algo que pode ser imputado ao homem, e, consequentemente, deve consistir em máximas do arbítrio contrárias à lei; estas, porém, por causa da liberdade devem por si considerar-se como contingentes, o que por seu turno não se coaduna com a universalidade deste mal, se o supremo fundamento subjectivo de todas as máximas não estiver, seja como se quiser, entretecido na humanidade e, por assim dizer, nela radicado: podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um *mal radical* inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana.

Ora a prova formal de que semelhante propensão corrupta tem de estar radicada no homem podemos a nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes que, *nos actos* dos

homens, a experiência põe diante dos olhos. Se alguém os pretende obter daquele estado em que alguns filósofos esperavam encontrar em especial a bondade natural da natureza humana, a saber, do chamado *estado de natureza,* então pode comparar com esta hipótese as manifestações de crueldade não provocada nas cenas sanguinárias de *Tofoa, Nova Zelândia, Ilhas dos Navegantes* e as que nunca cessam nos amplos desertos da América norte-ocidental (mencionadas pelo capitão Hearne), onde nem sequer homem algum obtém a mínima vantagem[10], e ter-se-ão vícios de brutalidade, mais do que é nécessário, para se afastar daquela opinião. Mas se alguém se decidiu pela opinião de que a natureza humana se deixa conhecer melhor no estado civilizado (em que as suas disposições se podem desfraldar de modo mais completo), deverá então ouvir uma longa ladaínha melancólica de acusações à humanidade: de secreta falsidade, mesmo na mais íntima amizade, de modo que a moderação da confiança na notificação recíproca, inclusive dos melhores amigos, se conta como máxima geral de prudência no trato; de uma propensão para odiar aquele a quem se está obrigado, para o que deve estar sempre preparado o benfeitor; de uma benevolência cordial que, no entanto, acata a observação de que «há na infelicidade dos nossos melhores amigos algo que de todo nos não desagrada»; e de muitos outros vícios escondidos sob a aparência de virtude, sem falar daqueles que nem sequer se mascaram porque, para nós, se apelida já de bom quem é *um homem mau da classe geral;* e satisfazer-se-á com os vícios da *cultura* e da civilização (entre todos os mais mortificantes) para preferir desviar os olhos da conduta dos

[10] Como a guerra permanente entre os índios Arathavescau e os índios Costelas de Cão não tem nenhum outro fito a não ser a simples matança. A valentia guerreira é a suprema virtude dos selvagens, na sua opinião. Inclusive no estado civilizado, é um objecto de admiração e um fundamento do respeito especial que aquela posição exige, em que ela é o único mérito; e isto não sem fundamento algum na razão. De facto, que o homem possa ter e estabelecer como fim algo que aprecia ainda mais altamente do que a sua vida (a honra), em que renuncia a todo o egoísmo, demonstra, apesar de tudo, uma certa sublimidade na sua disposição. Mas na facilidade com que os vencedores enaltecem as suas façanhas (da trucidação, do derrubar sem remissão, e quejandos) vê-se que só a sua superioridade e a destruição que conseguiram causar, sem qualquer outro fim, é aquilo de que propriamente se ufanam.

homens, a fim de ele próprio não contrair um outro vício, o da misantropia. Mas se ainda assim não está satisfeito, pode tomar em consideração o estado dos povos nas suas relações externas, estranhamente composto de ambos, pois povos civilizados estão uns frente aos outros na situação do grosseiro *estado de natureza* (de um *estado* em constante disposição de guerra) e estabeleceram também firmemente na sua cabeça nunca dele sair; e discernirá os princípios das grandes sociedades, chamadas *Estados*[11], princípios directamente contraditórios com o que publicamente se alega e que, no entanto, nunca se devem abandonar, os quais ainda nenhum filósofo conseguiu pôr em consonância com a moral, nem também (o que é grave) sugerir outros melhores que se deixassem unir com a natureza humana: de modo que o *quiliasmo filosófico*, que espera o estado de uma paz perpétua fundada numa liga de povos como república mundial, justamente como o teológico, que aguarda o melhoramento moral completo de todo o género humano, é universalmente ridicularizado como fanatismo.

Ora, 1) o fundamento deste mal não pode pôr-se, como se costuma habitualmente declarar, *na sensibilidade* do homem e nas inclinações naturais dela decorrentes. Pois, além de não terem qualquer relação directa com o mal (pelo contrário, proporcionam a ocasião para aquilo que a disposição moral

[11] Se esta sua história se olhar simplesmente como o fenómeno da disposição interna – em grande parte a nós oculta – da humanidade, é possível cair na conta de um certo curso maquinal da natureza segundo fins que não são fins deles (dos povos), mas fins da natureza. Cada Estado, enquanto tem a seu lado outro que pode esperar dominar, tende a engrandecer-se mediante esta sujeição e, portanto, aspira à monarquia universal, constituição em que toda a liberdade e, com ela (o que é consequência sua), toda a virtude, gosto e ciência se deveriam extinguir. Mas este monstro (em que as leis perdem, pouco a pouco, a sua força), após ter devorado todos os vizinhos, acaba por se dissolver a si próprio e, graças à insurreição e à discórdia, divide-se em muitos Estados mais pequenos, os quais, em vez de tender para uma associação de Estados (república de povos livres aliados), começam cada um por seu lado o mesmo jogo, para não deixar que cesse a guerra (esse flagelo do género humano), guerra que, embora não seja tão incuravelmente má como o sepulcro da monarquia universal (ou também uma liga de povos para não deixar desaparecer o despotismo em nenhum Estado), contudo, como dizia um antigo, faz mais homens maus do que os que arrebata.

pode mostrar na sua força, para a virtude), nós não temos de responder pela sua existência (nem sequer podemos, porque, enquanto congénitas, não nos têm como autores), mas sim pela inclinação para o mal, a qual, enquanto concerne à moralidade do sujeito, por conseguinte, nele se encontra como num sujeito livremente operante, tem de poder ser-lhe imputada como algo de que ele é culpado, não obstante a profunda radicação de tal propensão no arbítrio, pelo que se deve dizer que se encontra no homem por natureza. – 2) O fundamento deste mal também não pode pôr-se numa *corrupção* da razão moralmente legisladora, como se esta pudesse aniquilar em si a autoridade da própria lei e negar a obrigação dela dimanante; pois isso é pura e simplesmente impossível. Pensar-se como um ser que age livremente e, no entanto, desligado da lei adequada a semelhante ser (a lei moral) equivaleria a pensar uma causa que actua sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis naturais fica excluída por causa da liberdade): o que se contradiz. – Por conseguinte, para fornecer um fundamento do mal moral no homem, a *sensibilidade* contém demasiado pouco; efectivamente, faz do homem, enquanto remove os motivos que podem proceder da liberdade, um ser simplesmente *animal*; em contrapartida, porém, uma *razão* que liberta da lei moral, uma razão de certo modo *maligna* (uma vontade absolutamente má), contém demasiado, porque assim a oposição à própria lei se elevaria a móbil (já que sem qualquer motivo impulsor se não pode determinar o arbítrio) e, por isso, se faria do sujeito um ser *diabólico*. – Mas nenhuma das duas coisas é aplicável ao homem.

Embora a existência desta inclinação para o mal na natureza humana se possa demonstrar através de provas empíricas do antagonismo, efectivamente real no tempo, do arbítrio humano à lei, no entanto, estas provas não nos ensinam a genuína qualidade de tal propensão e o fundamento deste antagonismo; pelo contrário, esta qualidade, visto que concerne a uma relação do livre arbítrio (portanto, de um arbítrio cujo conceito não é empírico) à lei moral como móbil (cujo conceito é também puramente intelectual), deve ser conhecida *a priori* a partir do conceito do mal, enquanto este é possível segundo leis da liberdade (da obrigação e da susceptibilidade de imputação). O que se segue é o desenvolvimento do conceito.

O homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (como recusa da obediência). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral; e, se nenhum outro móbil actuasse em sentido contrário, ele admiti-la-ia na sua máxima suprema como motivo determinante suficiente do arbítrio, i.e., seria moralmente bom. Mas ele depende também, em virtude da sua disposição natural igualmente inocente, de móbiles da sensibilidade e acolhe-os outrossim na sua máxima (de acordo com o princípio subjectivo do amor de si). Se, porém, admitisse tais móbiles na sua máxima como *suficientes por si sós* para a determinação do arbítrio, sem se virar para a lei moral (que, no entanto, em si tem), então seria moralmente mau. Ora uma vez que ele acolhe de modo natural ambas as coisas na sua máxima, uma vez que acharia também cada uma por si, se estivesse só, suficiente para a determinação da vontade, assim, se a diferença das máximas dependesse simplesmente da diferença dos motivos (da máteria das máximas), a saber, de se é a lei, ou o impulso dos sentidos, o que proporciona tal móbil, então o homem seria ao mesmo tempo moralmente bom e moralmente mau – o que (segundo a introdução) se contradiz. Portanto, a diferença de se o homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móbiles, que ele acolhe na su máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): *de qual dos dois móbiles ele transforma em condição do outro*. Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfilhá-los nas suas máximas: acolhe decerto nelas a lei moral juntamente com a do amor de si; porém, em virtude de perceber que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas uma deve estar subordinada à outra como à sua condição suprema, o homem faz dos móbiles do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, quando, pelo contrário, é a última que, enquanto *condição suprema* da satisfação do primeiro, se deveria admitir como motivo único na máxima universal do arbítrio.

Nesta inversão dos motivos, graças à sua máxima, contra a ordem moral, as acções podem, apesar de tudo, ocorrer de modo tão conforme à lei como se tivessem promanado de princípios legítimos: quando a razão se serve da unidade das

máximas em geral, que é peculiar à lei moral, simplesmente para introduzir nos móbiles da inclinação, sob o nome de *felicidade*, uma unidade das máximas que, aliás, não lhes pode caber (por exemplo, que a veracidade, se se adoptar como princípio, nos dispensa da inquietude de manter a consonância das nossas mentiras e de não nos enredarmos a nós mesmos nas suas sinuosidades), já que então o carácter empírico é bom, mas o inteligível é, porém, sempre mau.

Se na natureza humana reside para tal uma propensão, então há no homem uma inclinação natural para o mal; e esta própria tendência, por ter finalmente de se buscar num livre arbítrio, por conseguinte, poder imputar-se, é moralmente má. Este mal é *radical*, pois corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo, como propensão natural, não *exterminar* por meio de forças humanas, porque tal só poderia acontecer graças a máximas boas – o que não pode ter lugar se o supremo fundamento subjectivo de todas as máximas se supõe corrompido; deve, no entanto, ser possível *prevalecer*, uma vez que ela se encontra no homem como ser dotado de acção livre.

A malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se *maldade*, se esta palavra se toma em sentido estrito, a saber, como uma disposição de ânimo (*princípio* subjectivo das máximas) de admitir como móbil o mal *enquanto mal* na própria máxima (pois ela é diabólica), mas antes *perversidade* do coração, o qual, por consequência, se chama um *mau coração*. Este pode coexistir com uma vontade boa em geral e provém da fragilidade da natureza humana – de não ser assaz robusta para a observância dos princípios que adoptou – associada à impureza de não separar uns dos outros, segundo uma pauta, os motivos (mesmo em acções bem intencionadas) e, portanto, em última análise, olhar só – quando muito – para a conformidade das acções com a lei, e não para a sua derivação a partir dela mesma, i.e., para esta como o único móbil. Embora nem sempre daqui derive uma acção contrária à lei e uma tendência para tal, i.e., para o *vício*, o modo de pensar que consiste em interpretar a sua ausência já como adequação da *disposição de ânimo* à lei do dever (como *virtude*), (pois então não se atende aos motivos ínsitos na máxima, mas unicamente à observância da lei segundo a letra) deve ele próprio já designar-se como uma radical perversidade do coração humano.

Esta culpa *inata (reatus)* – que assim se chama porque se deixa perceber tão cedo como no homem se manifesta o uso da liberdade e deve, no entanto, ter dimanado da liberdade e, por isso, lhe pode ser imputada – pode ajuizar-se, nos seus dois primeiros graus (o da fragilidade e o da impureza), como culpa impremeditada *(culpa)* mas no terceiro, como premeditada *(dolus)*, e tem por carácter seu uma certa *perfídia* do coração humano *(dolus malus)*, que consiste em enganar-se a si mesmo acerca das intenções próprias boas ou más e, contanto que as acções não tenham por consequência o mal que, segundo as suas máximas, decerto poderiam ter, em não se inquietar por mor da sua disposição de ânimo, mas antes em se considerar justificado perante a lei. Daqui procede a tranquilidade de consciência de tantos homens (escrupulosos, segundo a sua opinião) quando, no meio de acções em que a lei não foi consultada ou, pelo menos, não foi o que mais valeu, se esquivaram felizmente apenas às consequências más, e decerto a imaginação de mérito, que consiste em não se sentir culpado das ofensas com que outros se vêem afectados, sem indagar se tal não será porventura mérito da sorte e se, de acordo com o modo de pensar que eles poderiam descobrir no seu íntimo, no caso de simplesmente quererem, não teriam sido por eles exercidos os mesmos vícios, se a impotência, o temperamento, a educação, as circunstâncias de tempo e de lugar, que induzem à tentação (puramente coisas que não nos podem ser imputadas) disso os não tivessem mantido afastados. Esta desonestidade de lançar poeira nos próprios olhos, que nos impede a fundação de uma genuína intenção moral, estende-se então também exteriormente à falsidade e ao engano de outros, o que, se não houver de se chamar maldade, merece pelo menos apelidar-se de indignidade, e reside no mal radical da natureza humana; este (em virtude de perturbar a faculdade moral de julgar quanto àquilo por que um homem se deve ter e torna de todo incerta, interior e exteriormente, a imputação) constitui a mancha pútrida da nossa espécie, mancha que, enquanto a não tiramos, estorva o desenvolvimento do germen do bem, como, sem dúvida, o faria noutro caso.

Um membro do Parlamento inglês, no calor da discussão, proferiu esta afirmação: «Cada homem tem o seu preço, pelo qual se entrega». Se for verdade (o que cada qual pode junto de si decidir), se não existir em parte alguma uma virtude para

a qual não possa encontrar-se um grau de tentação capaz de a derrubar; se a nossa adesão, conseguida pelo espírito bom ou mau, ao seu partido depende apenas de quem mais oferece e realiza o mais pronto pagamento, então poderia ser universalmente verdadeiro a propósito do homem o que diz o Apóstolo: «Não há aqui diferença alguma, todos são, sem excepção, pecadores – não há ninguém que faça o bem (segundo o espírito da lei), nem sequer um»[12].

IV. Da Origem do Mal na Natureza Humana

Origem (o primeiro) é a derivação de um efeito da sua primeira causa, i.e., daquela que, por seu turno, não é efeito de outra causa da mesma espécie. Pode trazer-se à consideração como *origem racional* ou como *origem temporal*. No primeiro significado, tem-se em conta apenas a *existência* do efeito; no segundo, o *acontecer* do mesmo, por conseguinte, o efeito como ocorrência é referido à sua *causa no tempo*. Se o efeito é referido a uma causa que a ele está ligada segundo leis da liberdade, como acontece com o mal moral, então a determinação do arbítrio à sua produção é pensada não como ligada ao seu fundamento de determinação, mas somente na representação da razão, e não pode ser derivada de qualquer estado *precedente* – o que, pelo contrário, deve ocorrer sempre que a má acção é referida como *ocorrência* no mundo à sua causa natural. Demandar a origem temporal das acções livres como tais (como se fossem efeitos

[12] A autêntica prova deste juízo condenatório da razão que julga moralmente não está contida neste capítulo, mas no anterior; o presente encerra apenas a sua confirmação pela experiência, a qual, porém, jamais pode descobrir a raiz do mal na suprema máxima do livre arbítrio na referência à lei, raiz que, como *acto inteligível*, precede toda a experiência. – A partir daqui, i.e., da unidade da máxima suprema, na unidade da lei a que se refere, pode divisar-se porque é que o princípio da exclusão do [termo] médio entre bem e mal deve estar subjacente ao julgamento intelectual puro do homem ao passo que, para o julgamento empírico a partir do *acto sensível* (do efectivo fazer e deixar), se pode tomar como base o princípio de que não há um médio entre estes extremos, por um lado, um negativo da indiferença antes de toda a formação, por outro, um positivo da mescla: ser em parte bom, e em parte mau. Mas o último julgamento é apenas o da moralidade do homem no fenómeno, e está submetido, no juízo final, ao primeiro.

da natureza) é, pois, uma contradição; portanto, também o é buscar a origem temporal da qualidade moral do homem enquanto é considerada como contingente, pois esta significa o fundamento do *uso* da liberdade, fundamento que se deve procurar unicamente nas representações da razão (como o fundamento de determinação do livre arbítrio em geral).

Seja como for que a origem do mal moral no homem possa estar constituída, entre todos os modos de representação da sua difusão e continuação através de todos os membros da nossa espécie e de todas as gerações, o mais inconveniente é representá-lo como chegado a nós a partir dos primeiros pais por *herança*; de facto, pode dizer-se do mal moral o que o poeta afirma do bem: – *genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto*[13] – importa ainda observar que, ao indagarmos a origem do mal, não temos inicialmente em conta a inclinação para ele (como *peccatum in potentia*), mas só consideramos o mal efectivo de acções dadas, segundo a sua possibilidade interna e quanto àquilo que, para o exercício delas, se deve encontrar juntamente no arbítrio.

Toda a acção má, se se buscar a sua origem racional, deve ser considerada como se o homem tivesse imediatamente incorrido nela a partir do estado de inocência. Com efeito,

[13] As três Faculdades chamadas superiores (nas escolas superiores) tornam para si compreensível, cada qual à sua maneira, esta herança: ou como *enfermidade hereditária*, ou como *culpa hereditária*, ou como *pecado original*. I) A *Faculdade de Medicina* conceberia o mal hereditário porventura como a bicha solitária, a cujo respeito efectivamente alguns naturalistas opinam que, por não se encontrar nem num elemento fora de nós nem (do mesmo género) em qualquer outro animal, deve já ter estado nos primeiros antepassados. 2) A *Faculdade de Direito* considerá-lo-ia como a consequência jurídica da tomada de posse de uma herança que por eles nos foi deixada, mas lastrada com um pesado crime (pois ter nascido nada mais é do que adquirir o uso dos bens da Terra, enquanto são imprescindíveis à nossa permanência). Temos, pois, de pagar (expiar) e, todavia, somos no fim arrojados (pela morte) desta posse. Quão justo é em conformidade com o direito! 3) A *Faculdade teológica* consideraria este mal como participação pessoal dos nossos primeiros pais na defecção de um rebelde réprobo; quer nós próprios (se bem que agora de tal conscientes) tenhamos então cooperado, quer agora, nascidos sob o seu domínio (como príncipe deste mundo), deixemos apenas que nos agradem mais os seus bens do que o mandamento supremo do soberano celeste, e não possuamos fidelidade suficiente para nos arrancarmos a esse domínio, e por isso termos também de partilhar no futuro a sua sorte.

fosse qual fosse o seu comportamento anterior e quaisquer que tenham sido as causas naturais que nele tiveram influência, quer se encontrem dentro ou fora dele, a sua acção é, apesar de tudo, livre e não está determinada por nenhuma destas causas, portanto, pode e deve ser sempre julgada como um uso *originário* do seu arbítrio. Ele deveria tê-la omitido, em quaisquer circunstâncias temporais e vínculos em que tenha estado; pois, por nenhuma causa no mundo pode deixar de ser um ser livremente operante. Sem dúvida, afirma-se com razão que ao homem são imputadas as *consequências* resultantes das suas acções livres passadas, mas contrárias à lei; com isso, porém, pretende dizer-se apenas que não é preciso enveredar por tal subterfúgio e averiguar se as consequências são ou não livres, porque já na acção reconhecidamente livre, que foi causa delas, há um fundamento suficiente para a imputação. Mas por mau que alguém tenha sido até à altura de uma acção livre imediatamente iminente (chegando mesmo ao hábito como segunda natureza), ainda assim não só foi seu dever ser melhor, mas ainda agora é dever seu melhorar-se; deve, portanto, poder fazê-lo e, se não o faz, é tão susceptível no momento da acção de que esta lhe seja imputada, e está a ela tão submetido, como se, dotado da natural disposição para o bem (que é inseparável da liberdade), tivesse transitado do estado de inocência para o mal. – Portanto, não podemos perguntar pela origem temporal deste acto, mas devemos indagar somente a sua origem racional, a fim de determinar e, se possível, explicar por ela a propensão, i.e., o fundamento subjectivo universal da admissão de uma transgressão na nossa máxima, se é que existe tal fundamento.

Ora com isto se harmoniza plenamente o modo de representação de que se serve a Escritura para pintar a origem do mal como um *começo* seu no género humano, porquanto o apresenta numa história em que surge como primeiro segundo o tempo aquilo que, quanto à natureza da coisa (sem atender à condição de tempo), se deve pensar como o primeiro. Segundo ela, o mal não começa por uma subjacente propensão para ele – pois de outro modo o começo do mal não brotaria da liberdade – mas pelo *pecado* (entendendo por este a transgressão da lei moral como *mandamento divino*); mas o estado do homem, antes de toda a inclinação para o mal, chama-se estado de *inocência*. A lei

moral ia à frente como *proibição* (Moisés II, 16, 17), como deve ser num homem enquanto ser ainda não puro, mas tentado por inclinações. Ora em vez de seguir lhanamente esta lei como móbil suficiente (o único incondicionalmente bom e em que não tem lugar qualquer escrúpulo), o homem foi em busca de outros motivos (III, 6) que só condicionalmente (a saber, enquanto por eles nenhum dano acontece à lei) podem ser bons, e, se se pensar a acção como derivada conscientemente da liberdade, tomou por máxima sua seguir a lei do dever não por dever, mas sempre também em vista de outros propósitos. Por conseguinte, começou a pôr em dúvida o rigor do mandamento que exclui a influência de todo o outro motivo, após com subtilezas rebaixar a obediência a ele a uma obediência meramente condicionada (sob o princípio do amor de si) de um meio[14]; a partir de então foi, por último, acolhida na máxima da acção a preponderância dos impulsos sensíveis sobre o móbil derivado da lei, e assim se cometeu o pecado (III, 6). *Mutato nomine de te fabula narratur.* Que fazemos isto diariamente, que, por conseguinte, «todos pecámos em Adão» e ainda pecamos, é claro a partir do que antes se disse; só que em nós se pressupõe já uma inclinação inata para a transgressão, ao passo que no primeiro homem não se conjectura tal coisa, mas, segundo o tempo, a inocência, portanto, a transgressão denomina-se nele *queda.* – Enquanto em nós é apresentada como resultado da malignidade já inata da nossa natureza. Esta propensão, porém, significa apenas que, se quiséssemos explicar o mal segundo o seu *começo temporal*, deveríamos, em cada transgressão premeditada, perseguir as causas num tempo prévio da nossa vida recuando até àquele em que o uso da razão ainda não estava desenvolvido, portanto, perseguir a fonte do mal até chegar a uma propensão (como base natural) para ele, que por isso se diz inata: o que no primeiro homem, representado já com a

[14] Toda a deferência atestada para com a lei moral sem, no entanto, lhe conceder na sua máxima a preponderância sobre todos os outros fundamentos de determinação do arbítrio, como o motivo impulsor por si suficiente, é fingida, e a propensão para tal é interna falsidade, i.e., uma propensão para mentir a si próprio na interpretação da lei moral em dano desta (III, 5); por isso, também a Bíblia (na sua parte cristã) chama, desde o começo, ao autor do mal (que em nós próprios habita) o mentiroso, e assim caracteriza o homem no tocante ao que nele parece ser o fundamento capital do mal.

plena capacidade do seu uso da razão, não é necessário, nem sequer exequível; porque de outro modo aquela base (a propensão má) deveria ter sido criada; por isso, o seu pecado é aduzido imediatamente como suscitado a partir da inocência. – Mas de uma qualidade moral que nos deve ser imputada não devemos buscar origem temporal alguma, por inevitável que tal origem seja, se queremos *explicar* a sua existência contingente (por isso mesmo é que a Escritura, de harmonia com a nossa fraqueza, a pôde assim representar).

Mas a origem racional desta dissonância do nosso arbítrio quanto ao procedimento de acolher nas suas máximas de posição mais elevada motivos subordinados, i.e., origem racional desta propensão para o mal, permanece-nos impérvia, porque ela própria tem de nos ser imputada, por consequência, aquele fundamento supremo de todas as máximas exigiria, por seu turno, a adopção de uma máxima má. O mal só pôde dimanar do mal moral (não das simples limitações da nossa natureza); e a disposição originária (que ninguém mais, excepto o próprio homem, conseguiu corromper, se tal corrupção lhe deve ser imputada) é, no entanto, uma disposição para o bem; por conseguinte, não existe para nós nenhum fundamento concebível a partir do qual nos possa ter chegado pela primeira vez o mal moral. – Tal inconceptibilidade, juntamente com a determinação mais próxima da malignidade da nossa espécie, expressa-a a Escritura no seu relato histórico[15], ao antecipar o mal, decerto no princípio do mundo, não todavia no homem, mas

[15] O que aqui foi dito não se deve, por isso, considerar como se houvesse de ser uma interpretação da Escritura, interpretação que está fora dos limites da competência da simples razão. Pode alguém explicar a si mesmo como utiliza moralmente uma exposição histórica sem por isso decidir se é esse também o sentido do escritor ou se apenas nós o estabelecemos; contanto que por si seja verdadeiro e sem nenhuma prova histórica e que, ao mesmo tempo, seja o único sentido segundo o qual podemos para nós, decerto em ordem à melhoria, tirar algo de uma passagem da Escritura que, de outro modo, seria um aumento inútil do nosso conhecimento histórico. Não há que discutir sem necessidade sobre algo – e a sua autoridade histórica – que, quer se entenda de um ou de outro modo, em nada contribui para um homem se tornar melhor, se o que para tal pode contribuir se conhece também sem prova histórica e, inclusive, sem ela se deve conhecer. O conhecimento histórico, que a tal não tem nenhuma referência interna, válida para toda a gente, pertence aos *adiaphora*, com que cada qual pode lidar do modo como para si achar edificante.

num *espírito* de determinação originariamente sublime: por isso, o *primeiro* começo de todo o mal em geral é representado como para nós inconcebível (pois, donde surge o mal naquele espírito?), mas o homem é representado somente como caído no mal *mediante a sedução*, portanto, *não* corrompido *desde o fundamento* (inclusive segundo a disposição primeira para o bem), mas susceptível ainda de um melhoramento, em contraste com um *espírito* sedutor, i.e., um ser a que não se pode imputar a tentação da carne como atenuante da sua culpa; e assim ao homem que, além de um coração corrupto, continua ainda a ter uma boa vontade, deixou-se a esperança de um retorno ao bem de que se desviara.

Observação Geral

DO RESTABELECIMENTO DA DISPOSIÇÃO ORIGINÁRIA PARA O BEM NA SUA FORÇA

O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau *moralmente*. Quando se diz que ele foi criado bom, tal nada mais pode significar do que foi criado para o *bem*, e a *disposição* originária do homem é boa; não o é ainda, por isso, o homem, mas, conforme admita ou não na sua máxima os motivos impulsores que tal disposição encerra (o que se deve deixar inteiramente à sua livre eleição), é quem faz que ele próprio seja bom ou mau. Supondo que para se tornar bom ou melhor seja ainda necessária uma cooperação sobrenatural, e que esta consista unicamente na redução dos obstáculos ou seja também uma assistência positiva, o homem deve, no entanto, tornar-se digno de a receber, e de *aceitar* esta ajuda (o que não é pouco), i.e., acolher na sua máxima um aumento positivo de força, graças ao qual unicamente se torna possível que o bem lhe seja imputado e que ele seja reconhecido como um homem bom.

Ora como é possível que um homem naturalmente mau se faça a si mesmo um homem bom, tal ultrapassa todos os nossos conceitos; pois como pode uma árvore má dar bons frutos? Mas visto que, segundo o que antes se reconheceu,

uma árvore originariamente boa (quanto à disposição) produziu frutos maus[16], e a queda do bem para o mal (se se tiver bem em conta que este promana da liberdade) não é mais concebível do que o ressurgimento para o bem a partir do mal, então a possibilidade desta última não pode ser contestada. Efectivamente, não obstante a queda, ressoa sem diminuição na nossa alma o mandamento: *devemos* tornar-nos homens melhores; por conseguinte, devemos também poder fazê-lo, inclusive se o que conseguimos fazer houvesse de por si só ser insuficiente e nos tornássemos assim apenas susceptíveis de uma assistência superior para nós imperscrutável. – Importa, sem dúvida, pressupor aqui que um gérmen do bem, que persistiu na sua total pureza, não pôde ser extirpado ou corrompido, gérmen que não pode certamente ser o amor de si[17]; tal amor, aceite como princípio das nossas máximas, é precisamente a fonte de todo o mal.

[16] A árvore boa segundo a disposição não o é ainda segundo o acto; pois se o fosse, não poderia, sem dúvida, produzir maus frutos; só quando o homem acolheu na sua máxima o motivo impulsor nele estabelecido para a lei moral é que se chama um homem bom (a árvore simplesmente uma árvore boa).

[17] Palavras, que podem aceitar dois sentidos inteiramente distintos, detêm com maior frequência a convicção derivada dos mais claros fundamentos. Como o *amor* em geral, assim também o *amor de si mesmo* se pode dividir em amor de *benevolência* e amor de *complacência (benevolentiae et complacentiae)*, e ambos devem (como é evidente) ser racionais. Acolher o primeiro na sua máxima é natural (pois quem não quererá que as coisas lhe corram sempre bem?). Mas este amor só é racional na medida em que, por um lado, no tocante ao fim, se escolhe apenas o que pode coexistir com o maior e mais duradoiro bem-estar e, por outro, se escolhem os meios mais aptos em ordem a cada uma das partes constitutivas da felicidade. A razão ocupa aqui unicamente o lugar de uma serva da inclinação natural; mas a máxima que por isso se adopta não tem qualquer referência à moralidade. Se, porém, dela se fizer o princípio incondicionado do arbítrio, então é a fonte de um conflito imensamente grande face à moralidade. – Ora um amor racional de *complacência em si mesmo* pode entender-se de modo que nos comprazamos nas máximas, já mencionadas, orientadas para a satisfação da inclinação natural (enquanto aquele fim é alcançado graças ao seu seguimento); e então é o mesmo como um comerciante para o qual foram bem sucedidas as suas especulações mercantis e que, por causa das máximas nelas adoptadas, se regozija com o seu bom discernimento. Mas só a máxima do amor a si de *complacência incondicionada* (não dependente do ganho ou perda como consequências da acção) seria o princípio interno de um contentamento que unicamente nos é possível sob a condição da subordinação das nossas máximas à lei moral. Não pode comprazer-se em si, nem estar sequer sem um amargo desgosto

O restabelecimento da originária disposição para o bem em nós não é, portanto, aquisição de um móbil *perdido* para o bem; pois tal móbil, que consiste na reverência pela lei moral, jamais o podemos perder e, se tal fosse possível, nunca o reconquistaríamos. Este restabelecimento é, portanto, apenas a instauração da *pureza* da lei como fundamento supremo de todas as nossas máximas, segundo a qual a lei deve ser acolhida no arbítrio, não só vinculada a outros motivos ou, inclusive, subordinada a estes (às inclinações) como condições, mas na sua plena pureza como motivo impulsor *suficiente* por si da determinação do arbítrio. O bem originário é a *santidade das máximas* no seguimento do dever próprio; o homem acolhe deste modo na sua máxima tal pureza, embora não seja por isso já ele próprio santo (pois entre a máxima e o acto há ainda um grande hiato); contudo, está a caminho de se aproximar da santidade no progresso infinito. O intento firme, feito prontidão, no seguimento do dever chama-se também *virtude*, segundo a legalidade como seu *carácter empírico (virtus phaenomenon)*. Tem, pois, a máxima persistente de acções *conformes à lei;* os motivos de que o arbítrio para tal necessita podem ir buscar-se onde se

em si próprio um homem, ao qual a moralidade não é indiferente, que é consciente de tais máximas não serem nele consonantes com a lei moral. Este amor poderia chamar-se o *amor racional* de si mesmo que impede toda a mescla de outras causas de contentamento, derivadas das consequências das suas acções (sob o nome de uma felicidade por este meio para si conseguida), com os motivos impulsores do arbítrio. Ora bem, visto que tal significa o respeito incondicionado pela lei, porque se quererá, mediante a expressão *amor racional a si mesmo,* mas *moral* só sob a última condição, dificultar desnecessariamente a compreensão clara do princípio, andando às voltas num círculo (pois só é possível alguém amar-se a si mesmo do modo moral enquanto é consciente da sua máxima de fazer do respeito pela lei o supremo motivo impulsor do seu arbítrio)? A felicidade, segundo a nossa *natureza,* é para nós, como seres dependentes de objectos da sensibilidade, o primeiro e o que incondicionalmente desejamos. De acordo com a nossa natureza (se assim se pretender em geral denominar o que nos é inato), enquanto seres dotados de razão e de liberdade, a felicidade não é de longe o primeiro, nem sequer é incondicionalmente um objecto das nossas máximas; mas tal é a *dignidade de ser feliz,* a saber, a consonância de todas as nossas máximas com a lei moral. Que esta consonância seja objectivamente a condição sob a qual o desejo da felicidade se pode coadunar com a razão legisladora, eis em que consiste toda a prescrição moral; e somente na intenção de desejar com esta condição é que consiste o modo de pensar moral.

quiser. Por isso, a virtude neste sentido adquire-se *pouco a pouco* e, para alguns, designa um longo costume (na observância da lei) graças ao qual o homem, através de reformas graduais do seu comportamento e da consolidação das suas máximas, transitou da inclinação ao vício para uma propensão oposta. Ora para tal não é necessária sequer uma *mudança do coração,* mas unicamente uma transformação dos *costumes*. O homem acha-se virtuoso quando se sente consolidado em máximas de observância do seu dever; embora não a partir do fundamento supremo de todas as máximas, a saber, por dever, mas o imoderado, e.g., retorna à moderação por mor da saúde, o mentiroso regressa à verdade por mor da honra, o injusto à honradez civil por causa do descanso ou do lucro, etc.. Todos segundo o celebrado princípio da felicidade. Mas que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), i.e., virtuoso segundo o carácter inteligível *(virtus noumenon)*, um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (Jo III, 5; cf. I Moisés, 2) e uma transformação do coração.

Mas se o homem estiver corrompido no fundamento das suas máximas, como é possível que leve a cabo pelas suas próprias forças esta revolução e se faça por si mesmo um homem bom? E, no entanto, o dever manda que seja tal, o dever nada nos ordena que não nos seja factível. Isto só pode conciliar-se assim: para o modo de pensamento, é necessário a revolução, e por isso deve também ao homem ser possível, mas para o modo do sentido (que opõe obstáculos àquela) requer-se a reforma gradual. Isto é: quando o homem inverte o fundamento supremo das suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única decisão imutável (e se reveste assim de um homem novo), é nessa medida, segundo o princípio e modo de pensar, um sujeito susceptível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom; i.e.,

pode esperar que, com semelhante pureza do princípio que adoptou para máxima suprema do seu arbítrio e com a firmeza do mesmo, se encontre no caminho bom (embora estreito) de uma constante *progressão* do mau para o melhor. *Isto,* para aquele que *perscruta* o fundo inteligível do coração (de todas as máximas do arbítrio), para quem, portanto, esta infinitude do progresso é unidade, i.e., para Deus, é tanto como ser efectivamente um homem bom (a Ele agradável); e esta transformação pode assim considerar-se uma revolução. Mas, para o juízo dos homens, que só podem apreciar-se a si mesmos e a força das suas máximas segundo o domínio que obtêm sobre a sensibilidade no tempo, tal mudança só deve divisar-se como um permanente anelo ao melhor, portanto, como reforma gradual da propensão para o mal enquanto modo de pensar perverso.

Donde se segue que a formação moral do homem não deve começar pela melhoria dos costumes, mas pela conversão do modo de pensar e pela fundação de um carácter; embora habitualmente se proceda, sem dúvida, de outro modo, e se combata contra vícios em particular, deixando, porém, intacta a sua raiz universal. Ora até o homem mais limitado é susceptível da impressão de um respeito tanto maior por uma acção conforme ao dever quanto mais lhe subtrai no pensamento outros motivos que, mediante o amor de si, pudessem ter influência sobre a máxima da acção; e inclusive as crianças são capazes de encontrar o mais pequeno vestígio de mescla de motivos espúrios, perdendo então para elas a acção instantaneamente todo o valor moral. Esta disposição para o bem é cultivada de modo incomparável e implanta-se paulatinamente no modo de pensar, se se aduzir o *exemplo* de homens bons (no tocante à sua conformidade com a lei) e se permitir aos aprendizes morais julgar a impureza de algumas máximas a partir dos móbiles das suas acções; de maneira que o *dever* começa, simplesmente por si mesmo, a adquirir um peso notável nos seus corações. Mas ensinar a *admirar* acções virtuosas, por muito sacrifício que elas possam ter custado, não é ainda a têmpera adequada que o ânimo do educando deve receber quanto ao bem moral. Com efeito, por muito virtuoso que alguém seja, tudo o que, no entanto, pode fazer é simplesmente dever; fazer o próprio dever, porém, nada mais é do que fazer o que está na ordem moral habitual, por conseguinte, não merece ser admirado. Pelo contrário, tal

admiração é uma dissonância do nosso sentimento relativamente ao dever, como se prestar a este obediência fosse algo de extraordinário e de meritório.

Mas há na nossa alma uma coisa que, se a pusermos convenientemente diante dos olhos, a não podemos deixar de considerar com a mais alta admiração; esta admiração é aqui justa e eleva também simultaneamente a alma; e tal é em nós a originária disposição moral em geral. – Que é isto que há em nós (pode alguém interrogar-se) graças ao que nós, seres constantemente dependentes da natureza por tantas necessidades, nos elevamos, todavia, ao mesmo tempo na ideia de uma disposição originária (em nós) tão longe acima delas que na totalidade as temos por nada, e nos olharíamos a nós mesmos como indignos de existir se tivéssemos de permanecer absortos na sua fruição, a qual, porém, é a única que nos pode tornar desejável a vida – contra uma lei pela qual a nossa razão ordena poderosamente sem, no entanto, nada prometer ou ameaçar? O peso desta pergunta deve senti-lo intimamente todo o homem, da capacidade mais comum, que de antemão tenha sido instruído acerca da santidade ínsita na ideia do dever, mas que não se aventurou até à indagação do conceito de liberdade, que é o primeiro a promanar desta lei[18]; e

[18] Que o conceito da liberdade do arbítrio não precede a consciência da lei moral em nós, mas se deduz apenas da determinabilidade do nosso arbítrio por meio desta, enquanto mandamento incondicionado – de tal pode alguém convencer-se logo que se interroga se é segura e imediatamente consciente de uma faculdade de poder vencer, graças a um firme propósito, todos os motivos – por grandes que sejam – que impelem à transgressão *(Phalaris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet perjuria tauro)*. Toda a gente deverá confessar que *não sabe* se, no caso de tal ocorrer, não vacilaria no seu propósito. Mas o dever ordena-lhe incondicionalmente que ele *deve* permanecer fiel àquele propósito; e daí *conclui* com razão que também deve *poder* e que, por conseguinte, o seu arbítrio é livre. Os que fazem passar esta propriedade insondável por totalmente compreensível originam, por meio da palavra *determinismo* (para a proposição da determinação do arbítrio por fundamentos suficientes internos), uma ilusão, como se a dificuldade consistisse em conciliar tal proposição com a liberdade, coisa em que ninguém pensa, mas no modo como o *predeterminismo*, segundo o qual acções voluntárias, enquanto ocorrências, têm os seus fundamentos determinantes *no tempo que as precede* (que, com o que em si tem, já não está em nosso poder), pode coexistir com a liberdade, segundo a qual a acção, bem como o seu contrário, deve estar no poder do sujeito no instante do acontecer: eis o que se pretende discernir, e jamais se discernirá.

inclusive a inconceptibilidade desta disposição proclamadora de uma procedência divina deve actuar sobre o ânimo até ao entusiasmo e fortalecê-lo para os sacrifícios que lhe possa impor a reverência pelo seu dever. Estimular frequentemente este sentimento da sublimidade da sua própria determinação moral deve sobretudo preconizar-se como meio de despertar intenções morais, pois actua directamente contra a propensão inata para a perversão dos motivos nas máximas do nosso arbítrio, a fim de restabelecer – no respeito incondicionado pela lei como condição suprema de todas as máximas a adoptar – a ordem moral originária entre os motivos impulsores e, deste modo, restabelecer na sua pureza a disposição para o bem no coração humano.

Mas opor-se-á directamente a este restabelecimento mediante o emprego das nossas próprias forças a proposição relativa à corrupção inata dos homens para todo o bem? Sem dúvida, no tocante à conceptibilidade, isto é, ao nosso *discernimento* da possibilidade, de tal restabelecimento, e também de tudo o que se deve representar como acontecimento no tempo (mudança) e, nessa medida, como necessário segundo leis naturais, e cujo contrário se deve, porém, representar ao mesmo tempo sob leis morais como possível pela liberdade, mas não se opõe à possibilidade deste próprio restabelecimento. Pois se a lei moral ordena que *devemos* agora ser homens melhores, segue-se de modo ineludível que devemos também *poder* sê-lo. A proposição acerca do mal inato não tem uso algum na *dogmática* moral; com efeito, as prescrições desta contêm os mesmos deveres e permanecem igualmente na mesma força, quer exista ou não em nós uma propensão inata para a transgressão. Na *ascética* moral, porém, tal proposição pretende dizer mais, mas nada mais do

Conciliar o conceito da *liberdade* com a ideia de Deus como um Ser *necessário* não tem dificuldade alguma; porque a liberdade não consiste na contingência da acção (no facto de esta não ser determinada mediante fundamentos), i.e., não no indeterminismo (que a Deus houvesse de ser igualmente possível fazer o bem ou o mal, se a sua acção tivesse de se designar como livre), mas na espontaneidade absoluta, que só corre perigo no predeterminismo, no qual o fundamento de determinação da acção está *no tempo anterior*, portanto, de tal modo que agora a acção já não está em *meu* poder, mas na mão da natureza, me determina de um modo irresistível; assim, visto que em Deus nenhuma sucessão temporal se deve pensar, esta dificuldade desaparece.

que isto: na formação moral da inata disposição moral para o bem, não podemos partir de uma inocência que nos seria natural, mas temos de começar pelo pressuposto de uma malignidade do arbítrio na adopção das suas máximas contra a disposição moral originária, e visto que a propensão para tal é inextirpável, começar por agir incessantemente contra ela. Ora visto que isto leva somente a uma progressão, que se continua até ao infinito, do mal para o melhor, segue-se que a transformação da disposição de ânimo do homem mau na de um homem melhor se deve colocar na mudança do supremo fundamento interior da adopção de todas as suas máximas segundo a lei moral, na medida em que este novo fundamento (o coração novo) é agora ele próprio imutável. Mas, sem dúvida, o homem não pode chegar a convencer-se disto de modo natural, nem por consciência imediata nem mediante a prova da sua conduta de vida levada até então; pois a profundidade do coração (o fundamento primeiro subjectivo das suas máximas) é a ele inacessível; mas, mediante o emprego das suas *próprias* forças, ele deve poder *esperar* chegar ao caminho que a tal conduz e que lhe é indicado por uma disposição de ânimo melhorada no seu fundamento: pois deve tornar-se um homem bom, mas só deve ser julgado como *moralmente* bom quanto ao que lhe pode ser imputado como por ele próprio feito.

Ora a razão, que por natureza se encontra desencorajada em relação ao trabalho moral, mobiliza contra a exigência de melhoria de si mesmo, sob o pretexto da incapacidade natural, toda a classe de ideias religiosas impuras (entre as quais se conta a ideia de que o próprio Deus propõe o princípio da felicidade como condição suprema dos seus mandamentos). Mas todas as religiões se podem dividir em: religião da *petição de favor* (do simples culto), e religião *moral*, i.e., a religião da boa *conduta de vida*. Segundo a primeira, o homem bajula-se a si mesmo, pensando que Deus o pode fazer eternamente feliz sem que ele tenha necessidade de se *tornar um homem melhor* (mediante a remissão das suas culpas); ou também, se tal não se lhe afigura ser possível, que Deus o pode *fazer um homem melhor* sem que ele próprio tenha de fazer algo mais a não ser *suplicar-lhe*, o que – perante um ser que tudo vê, nada mais é, pois, do que *desejar* – nada em rigor seria de feito; efectivamente, se com o simples desejo se conseguisse, todos os homens seriam bons. Porém, segundo a

religião moral (entre todas as religiões públicas que houve, só a cristã é assim), é um princípio o que se segue: que cada um deve fazer tanto quanto está nas suas forças para se tornar um homem melhor; e só quando não enterrou a moeda que lhe foi dada ao nascer (Lc XIX, 12-16), quando se serviu da disposição originária para o bem a fim de se tornar um homem melhor, pode esperar que será completado mediante uma cooperação superior o que não está na sua capacidade, e também não é absolutamente necessário que o homem saiba em que esta consiste; talvez seja até inevitável que, se o modo como ela ocorre foi revelado a uma certa época, homens diferentes façam para si conceitos diversos e, claro está, com toda a sinceridade. Mas então vale igualmente o princípio: «não é essencial e, portanto, não é necessário a cada qual saber o que é que Deus faz ou fez em ordem à sua beatitude»; mas sim saber *o que ele próprio deve fazer,* para se tornar digno desta assistência[19].

[19] Esta observação geral é a primeira das quatro que foram respectivamente acrescentadas a uma parte desta obra, e que podiam levar os rótulos seguintes: 1) Dos efeitos da graça, 2) Dos milagres, 3) Dos mistérios, 4) Dos meios da graça. São, por assim dizer, *parerga* da religião dentro dos limites da razão pura; não se encontram dentro dela, mas embatem nela. A razão, na consciência da sua incapacidade de satisfazer a sua necessidade moral, estende-se até ideias hiperbólicas que poderiam suprir tal deficiência, mas sem delas se apropriar como de uma posse ampliada. Não contesta a possibilidade ou a realidade efectiva dos objectos dessas ideias, mas não pode acolhê-las nas suas máximas de pensar e de agir. Espera até que, se no campo insondável do sobrenatural existe ainda algo mais do que o que ela para si consegue tornar compreensível, algo que todavia seria necessário para suplemento da sua impotência moral, este, embora incógnito, virá em ajuda da sua boa vontade, com uma fé que se poderia denominar (acerca da sua possibilidade) fé *reflexionante*, já que a fé *dogmática,* que se proclama como um *saber*, lhe parece dissimulada ou temerária; pois arrojar com as dificuldades contra o que por si mesmo (praticamente) se mantém firme, quando elas concernem a questões transcendentes, é só um afazer acidental *(parergon)*. No tocante ao dano derivado de tais ideias, também *moralmente* transcendentes, se as quiséssemos introduzir na religião, o efeito consequente, segundo a ordem das quatro classes mencionadas, seria: 1) para a suposta experiência interna (efeitos da graça), o *fanatismo;* 2) para a pretensa experiência externa (milagres), a *superstição;* 3) para a imaginária iluminação intelectual quanto ao sobrenatural (mistérios), o *iluminismo,* a ilusão sectária; 4) para os ousados intentos de actuar sobre o sobrenatural (meios da graça), a *taumaturgia*: puros extravios de uma razão que vai além das suas fronteiras

e, decerto, com um propósito supostamente moral (grato a Deus). – Mas no que em particular diz respeito a esta observação geral à primeira parte do presente tratado, a apelação para os *efeitos da graça* é desta índole e não pode admitir-se nas *máximas* da razão, se esta se mantém no interior dos seus limites; como em geral nada de sobrenatural, pois justamente neste cessa todo o uso da razão. – Com efeito, torná-los cognoscíveis *teoreticamente* em algo (que são efeitos da graça, não efeitos naturais internos) é impossível porque o nosso uso do conceito de causa e efeito não se pode alargar além dos objectos da experiência, por conseguinte, além da natureza; mas o pressuposto de uma utilização *prática* desta ideia é de todo autocontraditório. De facto, como utilização, suporia uma regra do bem que nós próprios temos de *fazer* (num certo intento) para obter algo; mas esperar um efeito da graça significa justamente o contrário, a saber, que o bem (o bem moral) não é acto nosso, mas de outro ser, portanto, só podemos obter tal acto graças ao *nada fazer,* o que se contradiz. Podemos, por consequência, admitir esses efeitos como algo de incompreensível, mas não acolhê-los na nossa máxima, nem para uso teórico nem para o prático.

SEGUNDA PARTE DA DOUTRINA FILOSÓFICA DA RELIGIÃO

SEGUNDA PARTE

DA LUTA DO PRINCÍPIO BOM COM O MAU PELO DOMÍNIO SOBRE O HOMEM

Que para chegar a ser um homem moralmente bom não basta apenas deixar que se desenvolva sem obstáculos o gérmen do bem implantado na nossa espécie, mas importa também combater uma causa antagónica do mal que em nós se encontra, foi o que deram a conhecer, entre todos os moralistas antigos, sobretudo os Estóicos, por meio do seu lema *virtude*, palavra que (tanto em grego como em latim) significa denodo e valentia e, portanto, supõe um inimigo. A este respeito, o termo *virtude* é um nome magnífico e não lhe pode causar dano o facto de muitas vezes dele se ter abusado com jactância e de ter sido objecto de desdém (como aconteceu recentemente com a palavra *Ilustração*). – Pois incentivar à coragem é já a meias tanto como infundi-la; pelo contrário, o modo de pensar preguiçoso, pusilânime, que desconfia inteiramente de si mesmo e aguarda uma ajuda externa (na moral e na religião), distende todas as forças do homem e, inclusive, torna-o indigno de tal ajuda.

Aqueles homens esforçados desconheceram, todavia, o seu inimigo, que não se deve buscar nas inclinações naturais, apenas indisciplinadas, as quais se apresentam, porém, às claras e sem disfarce à consciência de todos, mas é um

inimigo, por assim dizer invisível, que se esconde por detrás da razão e, por isso, é tanto mais perigoso. Intimaram a *sabedoria* contra a *estultícia;* esta deixa-se apenas iludir de modo imprevidente pelas inclinações, em vez de a ela recorrer contra a *maldade* (do coração humano) que, com princípios ruinosos para alma, mina em segredo a disposição de ânimo[20]. As inclinações naturais, *consideradas em si mesmas,* são *boas*, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade. Mas a razão que tal leva a cabo chama-se *prudência.* Só o moralmente contrário à lei é em si mau, absolutamente reprovável e deve ser exterminado; só a razão que tal ensina, e mais ainda quando o põe em obra, merece o nome de *sabedoria*, em comparação com a qual o vício se pode denominar *estultícia,* mas só enquanto a razão sente em

[20] Estes filósofos iam buscar à liberdade (como independência do poder das inclinações) o seu princípio moral universal da dignidade da natureza humana; não podiam pôr como fundamento outro melhor e mais nobre. As leis morais iam buscá-las imediatamente à razão, a única que legisla deste modo e ordena absolutamente por meio de tais leis, e assim estava tudo muito justamente indicado, objectivamente, no que diz respeito à regra, e também subjectivamente, no que concerne ao motivo impulsor, se se atribuir ao homem uma vontade não corrompida de acolher sem vacilação estas leis nas suas máximas. Mas no último pressuposto é que precisamente residia o erro. De facto, logo que queremos dirigir a nossa atenção para o nosso estado moral, descobrimos que já não se trata de *res integra,* mas temos de começar por expulsar o mal, já instalado (e não poderia ter de o fazer, se não o houvéssemos acolhido nas nossas máximas), da sua posse: i.e., o primeiro bem verdadeiro que o homem pode fazer é sair do mal, o qual não se deve buscar nas inclinações, mas na máxima pervertida e, portanto, na própria liberdade. Aquelas dificultam somente a *execução* da máxima boa oposta; o mal genuíno, porém, consiste em não querer resistir às inclinações quando incitam à transgressão, e esta disposição de ânimo é, em rigor, o verdadeiro inimigo. As inclinações são apenas adversários dos princípios em geral (sejam bons ou maus); e em tal medida o nobre princípio da moralidade é, como exercício prévio (disciplina das inclinações em geral), proveitoso para a ductilidade do sujeito mediante princípios. Mas enquanto tem de haver princípios específicos do *bem moral*, e todavia não existem como máxima, há que pressupor no sujeito ainda outro adversário seu, com que a virtude deve travar a luta, sem a qual todas as virtudes seriam, não como quer aquele Padre da Igreja, *vícios* brilhantes, mas *misérias brilhantes;* porque com frequência se acalma, sem dúvida, a rebelião, mas o próprio rebelde nunca é vencido e exterminado.

si força bastante para o *desprezar* (e enjeitar todos os incitamentos a ele), e não apenas o *odiar* como um ser que é necessário recear, e se armar contra ele.

Portanto, quando o *estóico* pensava a luta moral do homem simplesmente como luta contra as suas inclinações (em si inocentes), enquanto devem ser superadas como obstáculos para a observância do seu dever, só podia, em virtude de não admitir nenhum princípio positivo particular (em si mau), pôr a causa da transgressão na *omissão* de àquelas dar luta; mas visto que esta própria omissão é contrária ao dever (transgressão), não simples falha natural, e já que a causa da mesma se não pode buscar nas inclinações (sem explicar em círculo), mas somente naquilo que determina o arbítrio como livre arbítrio (no primeiro fundamento interior das máximas que estão em harmonia com as inclinações), facilmente se deixa compreender como é que filósofos, para quem um fundamento explicativo permanece eternamente envolto em obscuridade[21] e, embora impérvio, e no entanto importuno, puderam desconhecer o verdadeiro adversário do bem, que julgavam superar na luta.

Não é, pois, de espantar que um Apóstolo represente este inimigo *invisível*, só cognoscível pelos seus efeitos sobre nós, corruptor dos princípios, como fora de nós e, claro está, como *espírito* mau: «Não temos de lutar contra a carne e o sangue (as inclinações naturais), mas contra príncipes e poderosos». Uma expressão que não parece ter sido intentada para alargar o nosso conhecimento além do mundo sensível, mas apenas com o fito de tornar intuível, *para uso prático*, o conceito do

[21] É um pressuposto inteiramente habitual da filosofia moral que a existência do mal moral no homem se deixa explicar com facilidade e, claro está, a partir do poder dos motivos impulsores da sensibilidade, por um lado, e da impotência do motivo impulsor da razão (do respeito pela lei), por outro, ou seja, por *debilidade*. Mas então o bem moral (na disposição moral) deveria nele deixar-se explicar ainda mais facilmente, já que a conceptibilidade de um não é pensável sem a do outro. Ora bem, a faculdade de a razão se tornar senhora, graças à simples ideia de uma lei, sobre todos os motivos impulsores antagónicos é pura e simplesmente inexplicável; portanto, é também incompreensível como é que os motivos da sensibilidade se podem tornar donos por cima de uma razão que ordena com tal autoridade. Com feito, se todo o mundo procedesse em conformidade com a prescrição da lei, dir-se-ia que tudo acontecia segundo a ordem natural, e a ninguém ocorreria sequer indagar a causa.

que para nós é insondável; efectivamente, quanto ao mais, é-nos indiferente, em vista deste último, situar o sedutor só em nós próprios ou também fora de nós, porque a culpa não nos concerne menos no último caso do que no primeiro, e não seríamos por ele seduzidos se não nos encontrássemos com ele em secreta harmonia[22]. – Dividiremos toda esta consideração em duas secções.

Primeira Secção

Do Direito do Princípio bom ao domínio sobre o Homem

a) *Ideia personificada do Princípio bom*

O que unicamente pode fazer de um mundo o objecto do decreto divino e o fim da criação é a *humanidade* (o ser mundano racional em geral) *na sua plena perfeição moral*, da qual, como suma condição, a felicidade é a consequência imediata na vontade do Ser supremo. – Este homem, o único agradável a Deus, «está nele desde a eternidade»; a sua ideia respectiva promana do seu ser; não é, por isso, uma coisa criada, mas o seu Filho unigénito; «a *palavra* (o «faça-se»!), pela qual todas as coisas são e sem a qual nada do que foi feito existe» (pois por mor dele, i.e., do ser racional no mundo, tudo foi feito, tal como se pode pensar segundo a sua determinação moral). – «Ele é o reflexo da sua glória». – «Deus amou nele o mundo» e só nele e mediante a adopção

[22] É uma peculiaridade da moral cristã representar o bem moral distinto do mal moral, não como o céu da *terra*, mas como o céu do inferno; uma representação que, embora figurativa e como tal revoltante, nem por isso é menos justa filosoficamente, quanto ao seu sentido. – Serve, de facto, para evitar que o bem e o mal, o reino da luz e o reino das trevas, sejam pensados como confinando um com o outro e perdendo-se um no outro mediante estádios graduais (de maior e menor claridade), em vez de serem representados como separados entre si por um abismo incomensurável. A total heterogeneidade dos princípios com que se pode ser súbdito de um ou outro destes dois reinos, e ao mesmo tempo o perigo que está ligado à imaginação de um parentesco próximo das propriedades que qualificam para um ou outro, autorizam este modo de representação que, ao lado do horrífico que em si contém, é ao mesmo tempo muito elevado.

das suas intenções podemos esperar «tornar-nos filhos de Deus», etc.

Ora *elevar-nos* a este ideial da perfeição moral, i.e., ao arquétipo da intenção moral na sua total pureza, é dever humano universal, para o que também a própria ideia que nos é proposta pela razão a fim de a ela aspirarmos nos pode dar força. Porém, justamente porque não somos os seus autores, mas ela se implantou no homem sem compreendermos como é que a natureza humana conseguiu também dela ser apenas susceptível, pode dizer-se melhor que aquele arquétipo *desceu* do céu a nós, que tomou a humanidade (pois não é possível imaginar nem como é que o *homem, mau* por natureza, depõe por si mesmo o mal e se *eleva* ao ideal de santidade, nem que o último adopta a *humanidade* – que por si não é má – e nela *condescende*). – Esta união connosco pode, pois, olhar-se como um estado de *humilhação* do Filho de Deus, se imaginarmos aquele homem de intenções divinas como arquétipo para nós, da mesma forma que, sendo todavia ele próprio santo e, como tal, não sujeito a suportar nenhuns padecimentos, os toma sobre si na máxima medida para fomentar o bem do mundo; em contrapartida, o homem, que nunca está livre de culpa, nem sequer quando adoptou a mesma disposição de ânimo, pode considerar os padecimentos que, seja por que caminho for, o venham talvez a atingir como algo de que ele tem a culpa, por conseguinte, deve considerar-se indigno da união da sua disposição de ânimo com uma tal ideia, embora esta lhe sirva de arquétipo.

Ora o ideal da humanidade agradável a Deus (portanto, de uma perfeição moral, tal como ela é possível num ser mundano dependente de necessidades e de inclinações) não o podemos pensar de outro modo a não ser sob a ideia de um homem que estaria pronto não só a cumprir ele próprio todo o dever do homem e a difundir ao mesmo tempo à sua volta, pela doutrina e pelo exemplo, o bem no maior âmbito possível, mas também, embora tentado pelas maiores atracções, a tomar sobre si todos os sofrimentos, até a morte mais ignominiosa, pelo bem do mundo e, inclusive, pelos seus inimigos. – Pois o homem não pode para si fazer conceito algum do grau e do vigor de uma força como é a de uma intenção moral, a não ser que a imagine lutando contra obstáculos e, apesar de tudo, vencendo no meio das maiores tentações possíveis.

Ora bem, na *fé prática deste Filho de Deus* (enquanto se representa como tendo assumido a natureza humana) pode o homem esperar tornar-se agradável a Deus (e deste modo também bem-aventurado); i.e., quem é consciente de uma intenção moral tal que pode *crer* e pôr em si mesmo uma confiança fundada em que, no meio de tentações e penas análogas (tal como elas se transformam na pedra de toque daquela ideia), permaneceria invariavelmente pendente do arquétipo da humanidade e semelhante, em fiel imitação, ao seu exemplo, um homem tal, e só ele, está autorizado a ter-se por aquele que é um objecto não indigno da complacência divina.

b) *Realidade objectiva desta ideia*

Na referência prática, esta ideia tem a sua realidade plenamente em si mesma. De facto, reside na nossa razão moralmente legisladora. *Devemos* ser-lhe conformes e, portanto, também o devemos *poder*. Se houvesse de se demonstrar com antecedência a possibilidade de ser um homem adequado a este arquétipo (como é ineludivelmente necessário nos conceitos de natureza para não corrermos o risco de nos entreter com conceitos vazios), deveríamos igualmente duvidar de conceder à lei moral a consideração de constituir um fundamento de determinação incondicionado e, no entanto, suficiente, do nosso arbítrio; de facto, o modo como é possível que a simples ideia de uma conformidade à lei em geral possa ser um motivo mais poderoso do que todos os motivos somente imagináveis, tirados de vantagens, não pode ser discernido pela razão nem documentado por exemplos da experiência, porque, no tocante ao primeiro, a lei ordena incondicionalmente, e no que respeita ao segundo, embora nunca tivesse havido um homem que houvesse prestado obediência incondicionada a esta lei, é, no entanto, óbvia sem diminuição e por si mesma a necessidade objectiva de ser um homem assim, por conseguinte, não se requer exemplo algum da experiência a fim de, para nós, estabelecer como modelo a ideia de um homem moralmente agradável a Deus; ela reside já como tal modelo na nossa razão. – Mas quem, para reconhecer um homem como semelhante exemplo a seguir, em consonância com aquela ideia, exige algo mais do que o que

ele vê, i.e., mais do que uma conduta totalmente irrepreensível e, inclusive, tão cheia de méritos quanto se pode exigir; quem, ademais, exige ainda como autenticação, por exemplo, milagres que deveriam ter acontecido por ou para aquele homem, confessa assim, ao mesmo tempo, a sua *incredulidade* moral, a saber, a falta de fé na virtude, fé que não pode ser substituída por nenhuma outra (que é somente histórica) fundada em provas mediante milagres; pois só tem valor moral a fé na validade prática daquela ideia que reside na nossa razão (a única que, em todo o caso, pode comprovar os milagres como milagres que poderiam dimanar do princípio bom, mas não ir a eles buscar a sua própria garantia).

Justamente por isso, deve ser possível uma experiência em que seja proporcionado o exemplo de semelhante homem (na medida em que de uma experiência externa em geral se podem esperar e exigir provas da íntima disposição de ânimo moral); com efeito, segundo a lei, cada homem deveria em justiça oferecer em si um exemplo desta ideia, para a qual o arquétipo persiste sempre apenas na razão; pois nenhum exemplo lhe é adequado na experiência externa, como aquele que não descobre o íntimo da disposição de ânimo, mas só permite inferi-la, embora não com estrita certeza (inclusive, a experiência interna do homem em si mesmo não lhe permite perscrutar as profundidades do seu coração de modo a conseguir alcançar por auto-observação um conhecimento inteiramente seguro acerca do fundamento das suas máximas, que reconhece como suas, e a propósito da sua respectiva pureza e firmeza).

Se, numa certa época, tivesse descido, por assim dizer, do céu à Terra semelhante homem de intenção verdadeiramente divina, que, pela doutrina, pela conduta e pelo sofrimento, tivesse em si facultado o *exemplo* de um homem agradável a Deus, tanto quanto se pode exigir da experiência externa (contanto que o *arquétipo* de alguém assim se não deva procurar em lado algum a não ser na nossa razão), se houvesse suscitado por tudo isto um bem moral ilimitadamente grande no mundo graças a uma revolução no género humano, não teríamos, apesar de tudo, motivo algum para nele supormos algo mais do que um homem gerado de modo natural (porque também este se sente obrigado a proporcionar em si um tal exemplo), embora assim se não negasse pura e simplesmente que ele podia, sem dúvida, ser um homem

gerado de modo sobrenatural. Com efeito, no propósito prático, o pressuposto do último não pode oferecer-nos qualquer vantagem, porque o arquétipo que pomos na base deste fenómeno se deve buscar sempre em nós mesmos (embora homens naturais), e a sua existência na alma humana é já por si mesma bastante inconcebível para que não haja sequer necessidade de, além da sua origem sobrenatural, a acolhermos ainda hipostasiada num homem particular. Pelo contrário, a elevação de um tal santo acima de toda a fragilidade da natureza humana seria antes, tanto quanto podemos discernir, um obstáculo à aplicação prática da ideia do mesmo ao seu seguimento por nós. De facto, embora a natureza daquele homem grato a Deus fosse pensada como humana a tal ponto que ele se representasse justamente com as mesmas necessidades, por conseguinte, com as mesmas inclinações, logo, também com as mesmas tentações de transgressão que nos afectam, mas se concebessse, no entanto, como tão remotamente sobre-humana que uma pureza imutável da vontade, não adquirida, mas inata, tornasse para ele absolutamente impossível qualquer transgressão, então, esta distância quanto ao homem natural tornar-se-ia tão infinitamente grande que aquele homem divino já não se poderia propor a este como *exemplo*. O último diria: que me seja dada uma vontade inteiramente santa e, então, toda a tentação para o mal fracassará em mim por si mesma; que me seja dada a mais perfeita certeza interior de que, após uma curta vida terrena, devo de imediato (em virtude daquela santidade) tornar-me participante de toda a eterna glória do Reino dos céus, e suportarei então todos os padecimentos, por mais pesados que seja, até a morte mais ignominiosa, não só docilmente, mas também com alegria, pois vejo diante de mim com os olhos o desenlace magnífico e iminente. Sem dúvida, o pensamento de que aquele homem divino estava desde a eternidade na posse efectiva desta grandeza e beatitude (e não tinha de, primeiro, a merecer graças a tais padecimentos), que dela se despojou com docilidade em favor de simplesmente indignos, e até dos seus inimigos, para os salvar da perdição eterna, deveria dispor o nosso ânimo à admiração, ao amor e à gratidão para com ele; igualmente a ideia de um comportamento segundo uma regra da moralidade tão perfeita poderia, decerto, ser para nós representada validamente como preceito a seguir,

mas *não* ele próprio *como exemplo* de imitação, por conseguinte, também não como prova da praticabilidade e acessibilidade *para nós* de um bem moral tão puro e elevado[23]. O mesmo mestre, de intenção divina, mas, em rigor, inteiramente humano, poderia não obstante falar com verdade de si como se o ideal do bem estivesse nele corporalmente representado (em doutrina e conduta). Então, porém, falaria somente da disposição de ânimo que ele toma para si mesmo como regra das suas acções, mas que – em virtude de as poder tornar visíveis como exemplo para os

---

[23] É, sem dúvida, uma limitação da razão humana, que nem sequer dela se há-de separar, o facto de não podermos pensar valor moral algum de importância nas acções de uma pessoa sem, ao mesmo tempo, tornar humanamente representável esta pessoa ou a sua manifestação, embora deste modo não se pretenda afirmar que isso também assim é em si (κατ' ἀλήθειαν); com efeito, a fim de para nós tornarmos apreensíveis qualidades sobrenaturais, precisamos sempre de uma certa analogia com seres naturais. Por isso, um poeta filosófico atribui ao homem, enquanto tem de combater em si uma propensão para o mal, e inclusive por isso mesmo, contanto que a saiba vencer, uma posição mais elevada na escada moral dos seres do que aos próprios habitantes do céu, os quais, em virtude da santidade da sua natureza, estão subtraídos a toda a sedução possível. (O mundo com as suas deficiências – é melhor do que um reino de anjos sem vontade. *Haller*). – A este modo de representação acomoda-se igualmente a Escritura, para nos tornar apreensível, quanto ao seu grau, o amor de Deus ao género humano, ao atribuir-lhe o sacrifício supremo que só um ser amante pode fazer para tornar ditosos até os indignos («Deus amou tanto o mundo», etc.); embora pela razão não consigamos fazer para nós conceito algum de como um ser que se basta por completo possa sacrificar algo do que pertence à sua beatitude e privar-se de uma posse. Tal é o *esquematismo da analogia* (para a explicação) de que não podemos prescindir. Mas transformá-lo num *esquematismo da determinação do objecto* (para a ampliação do nosso conhecimento) é *antropomorfismo*, que num propósito moral (na religião) tem as mais prejudiciais consequências.

Quero aqui apenas observar de passagem que, na ascensão do sensível para o supra-sensível, se pode decerto *esquematizar* (fazer apreensível um conceito por meio da analogia com algo de sensível), mas de nenhum modo se pode *inferir*, de acordo com a analogia, sobre o que pertence ao sensível, que ele deva atribuir-se igualmente ao supra-sensível (e *alargar* assim o seu conceito); e isto, sem dúvida, pela razão inteiramente simples de que iria *contra* toda a analogia semelhante raciocínio, o qual, em virtude de usarmos necessariamente um esquema para um conceito a fim de no-lo tornar compreensível (documentá-lo mediante um exemplo), quereria tirar a consequência de que ele há-de por força corresponder ao próprio objecto, como seu predicado. Não posso dizer: assim como não consigo para mim *tornar apreensível* a causa de uma planta (ou de toda a criatura orgânica e,

outros, não para si próprio – põe exteriormente diante dos olhos só graças às suas doutrinas e acções: «Quem dentre vós me pode acusar de um pecado?». Mas é conforme à equidade não atribuir o exemplo irrepreensível de um mestre em relação ao que ensina, se tal é, sem mais, dever para todos, a nenhuma outra intenção excepto à mais pura da sua parte, se não se tem prova alguma do contrário. Ora semelhante intenção, com todo o sofrimento assumido pelo bem do mundo, que se pensa no ideal da humanidade, é plenamente válida perante a justiça suprema, para todos os homens em todos os tempos e em todos os mundos, se o homem fizer, como deve, a sua disposição de ânimo semelhante àquela. Permanecerá sempre, sem dúvida, uma justiça que não é a nossa, enquanto esta deveria consistir numa conduta de vida plena e indefectivelmente conforme àquela disposição de ânimo. Mas deve, no entanto, ser possível uma adjudicação da primeira por mor da última, se esta estiver unida à intenção do arquétipo, se bem que tornar para si concebível tal adjudicação esteja ainda sujeito a grandes dificuldades, que agora pretendemos expor.

c) *Dificuldades contra a realidade desta ideia e sua solução*

A *primeira* dificuldade que torna duvidosa a acessibilidade daquela ideia da humanidade agradável a Deus em nós, em relação à *santidade* do legislador juntamente com a carência da nossa própria justiça, é a seguinte. A lei diz: «Sede santos (na vossa conduta de vida) como santo é vosso Pai que está no céu! «Tal é efectivamente o ideal do filho de Deus, ideal que nos é proposto como modelo. Mas a distância entre o bem, que em nós devemos efectuar, e o mal, de que partimos, é infinita, e nessa medida, no tocante ao acto, i.e., à adequação

em geral, do mundo repleto de finalidade) de nenhum outro modo a não ser segundo a analogia de um artista em relação à sua obra (um relógio), a saber, atribuindo-lhe entendimento, assim também a própria causa (da planta, do mundo em geral) há-de *ter* entendimento, ou seja, atribuir-lhe entendimento não é apenas uma condição da minha apreensibilidade, mas da própria possibilidade de ser causa. Entre a relação de um esquema ao seu conceito e a relação deste esquema do conceito à própria coisa não há qualquer analogia, mas um salto enorme (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), que conduz directamente ao antropomorfismo, de que já forneci as provas noutro lugar.

da conduta de vida com a santidade da lei, não é alcançável em época alguma. Contudo, a qualidade moral do homem deve com ela concordar, por conseguinte, tal qualidade deve pôr-se na intenção, na máxima universal e pura da consonância do comportamento com a lei, como no gérmen a partir do qual se deve desenvolver todo o bem; intenção essa que promana de um princípio santo, acolhido pelo homem na sua máxima suprema. Uma mudança de tenção, que também deve ser possível porque é dever. – Ora a dificuldade consiste em como a disposição de ânimo pode valer pelo acto, o qual é *sempre* (não em geral, mas em cada momento) deficiente. A sua solução, porém, funda-se em que o acto, como progressão – contínua até ao fim – do bem deficiente para o melhor, continua a ser sempre deficiente, segundo a nossa avaliação, enquanto estamos inevitavelmente confinados a condições de tempo nos conceitos da relação de causa e efeitos; de modo que o bem no fenómeno, i.e., segundo o *acto*, o devemos *a toda a hora* considerar como insuficiente para uma lei santa, mas o seu progresso até ao infinito para a conformidade com esta lei, podemos, por causa da disposição de ânimo de que ela é derivada e que é supra-sensível, pensá-lo julgado como um todo completo, também segundo o acto (a conduta de vida), por um perscrutador do coração na sua pura intuição intelectual[24]; pelo que o homem, pese à sua constante deficiência, pode esperar ser *em geral* agradável a Deus, seja qual for o momento em que a sua existência se interrompa.

A *segunda* dificuldade que aqui sobressai quando se considera o homem na sua aspiração ao bem, tendo em conta o próprio bem moral em relação *à bondade* divina, concerne à *felicidade moral;* por tal não se entende aqui a garantia de uma posse perpétua do contentamento com o seu *estado físico* (libertação dos males e fruição de um prazer

[24] Importa não ignorar que com isto não se quer dizer que a intenção deva servir para *reparar* a falta de conformidade com o dever, por conseguinte, o mal efectivo nesta série infinita (antes se pressupõe que a qualidade moral agradável a Deus do homem se deve efectivamente nela encontrar); mas que a intenção, que representa o lugar da totalidade desta série da aproximação prosseguida ao infinito, supre apenas a deficiência – inseparável da existência de um ser no tempo em geral – que consiste em jamais ser plenamente aquilo que no conceito está para chegar a ser; pois no tocante à reparação das transgressões que ocorrem neste progresso, tratar-se-á dela na solução da *terceira* dificuldade.

sempre crescente) como *felicidade física*, mas trata-se da realidade efectiva e da *persistência* de uma disposição de ânimo que impele incessantemente ao bem (nunca dele se apartando); pois o constante «aspirar ao reino de Deus», *contanto que se estivesse firmemente seguro da inalterabilidade de semelhante disposição de ânimo*, equivaleria a saber-se já na posse deste reino, pois o homem assim radicado em tal intenção confiaria já por si mesmo em que «tudo o mais (no tocante à felicidade física) lhe seria dado».

Ora bem, o homem que com isto se preocupa poderia decerto remeter-se com o seu desejo para: «O seu espírito (de Deus) dá testemunho ao nosso espírito, etc.», i.e., quem possui uma tão pura disposição de ânimo como se exige sentirá já por si mesmo que jamais pode cair tão baixo que venha de novo a amar o mal; mas com tais supostos sentimentos de origem supra-sensível a coisa está só precariamente disposta; em nenhuma parte alguém se engana mais facilmente do que naquilo que favorece a boa opinião acerca de si mesmo. Também nem sequer parece oportuno ser estimulado a semelhante confiança; pelo contrário, afigura-se mais proveitoso (para a moralidade) «criar a própria beatitude *com temor e tremor*» (palavra dura que, mal entendida, pode incitar ao mais tenebroso fanatismo); sem *nenhuma* confiança, porém, na sua disposição de ânimo uma vez adoptada dificilmente seria possível uma perseverança para nela mesma perdurar. Mas tal confiança encontra-se, sem se entregar ao fanatismo doce ou angustiado, na comparação da conduta que até então se levou com o seu propósito expresso. – Pois o homem que, desde a época em que adoptou os princípios do bem, percepcionou durante uma vida bastante longa o efeito destes princípios sobre a acção, i.e., sobre a sua conduta que progride para o sempre melhor, e encontra por isso motivo para inferir, só à maneira de conjectura, um melhoramento radical na sua intenção, pode, com circunspecção – em virtude de semelhantes progressos, contanto que o seu princípio seja bom , aumentarem sempre de novo a *força* para os ulteriores – esperar também que nesta vida terrena não mais abandonará esta senda, avançará nela sempre com maior denodo; inclusive, se após esta vida está ainda iminente uma outra, ele, sob outras circunstâncias e segundo toda a aparência, prosseguirá em frente, quanto ao mesmo princípio, e aproximar-se-á cada vez mais da meta,

embora inatingível, da perfeição porque, de acordo com o que em si já percepcionou até então pode considerar a sua disposição de ânimo como melhorada de raiz. Em contrapartida, quem, mesmo no propósito muitas vezes intentado em prol do bem, não descobriu, apesar de tudo, que nele se mantivesse, que sempre recaiu no mal ou até, na progressão da sua vida, teve de notar em si que caíra cada vez mais fundo, do mal para o pior, por assim dizer, como numa escarpa, não pode sensatamente forjar para si esperança alguma de que, se tivesse de viver ainda mais tempo aqui ou lhe estivesse iminente também uma vida futura, o fará melhor, porque, com tais indícios, teria de considerar a corrupção como arraigada na sua disposição de ânimo. Ora o primeiro é um olhar lançado a um futuro *ilimitado*, mas desejado e ditoso; pelo contrário, o segundo, a uma *miséria interminável*, i.e., em ambos os casos, para os homens, segundo o que eles podem julgar, a uma *eternidade* bem-aventurada ou infeliz; representações que são bastante poderosas para, a uma parte, servir de apaziguamento e confirmação no bem, e à outra de estimulação da consciência judicativa, a fim de cortar tanto quanto possível com o mal; por conseguinte, para servir de móbiles, sem que seja necessário pressupor também objectivamente *de maneira dogmática*, como proposição doutrinal, uma eternidade do bem ou do mal relativamente ao destino do homem[25]; com tais supostos conhecimentos e afirmações, a

[25] Entre as perguntas a cujo respeito o inquiridor, mesmo se lhes pudesse responder, nada saberia fazer de sensato (e que, por isso, se poderiam denominar *perguntas pueris*), conta-se também a de se os castigos do inferno seriam finitos ou eternos. Se se ensinar o primeiro, é de recear que alguns (como todos os que acreditam no purgatório, ou aquele marinheiro das Viagens de *Moore*) diriam: «Então, espero poder suportá-lo». Mas se se afirmar o outro e se incluir no símbolo da fé, poderia, contra o propósito que assim se tem, surgir a esperança de uma completa impunidade após a vida mais infame. Com efeito, visto que no instante do arrependimento tardio, no final dessa vida, o eclesiástico a que se recorre em busca de conselho e de consolação, achará, contudo, cruel e desumano anunciar-lhe a sua reprovação eterna, e não estabelece nenhum termo médio entre esta e a plena absolvição (mas ou é castigado eternamente ou não é castigado em absoluto), terá de infundir-lhe a esperança do último, ou seja, fazer-lhe a promessa de o converter a toda a pressa num homem agradável a Deus; então, porque já não há tempo para ingressar numa boa conduta, confissões cheias de arrependimento, fórmulas de fé, e também promessas solenes de uma nova vida no caso de um adiamento talvez ainda maior do

razão unicamente ultrapassa as fronteiras do seu discernimento. A intenção boa e pura (que se pode denominar um espírito bom que nos rege), de que cada qual é consciente, traz também consigo, embora só de modo mediato, a confiança na sua persistência e firmeza, e é o consolador (paráclet o) quando os nossos tropeções nos tornam apreensivos por causa da sua constância. A certeza a seu respeito não é possível no homem nem, tanto quanto discernimos, moralmente salutar. Pois (importa advertir) não podemos fundar esta confiança numa consciência imediata da inalterabilidade das nossas intenções porque não as podemos perscrutar, mas

fim da vida presente, ocupam o lugar de meios. – Eis a consequência inevitável quando a *eternidade* do destino futuro conforme à conduta que aqui se tenha levado é apresentada como *dogma*, e já não se ensina o homem a fazer para si, a partir do seu estado moral até então, um conceito do futuro e a inferi-la *ele próprio* como as consequências naturalmente previsíveis daquela; pois então a *imensidade* da série de tais consequências sob o domínio do mal terá para ele efeito moral (incitá-lo a fazer, tanto quanto lhe é possível, por reparação ou compensação, não acontecido segundo os seus efeitos o acontecido, ainda antes do termo da vida) que se pode esperar daquela anunciada eternidade, e sem trazer consigo as desvantagens de semelhante dogma (a que de qualquer modo não autoriza nem o discernimento da razão nem a interpretação da Escritura): pois o homem mau na vida conta já de antemão com este perdão facilmente alcançável ou acredita que, no fim dela, tem apenas de lidar com as pretensões da justiça divina sobre ele, as quais satisfaz com simples palavras, enquanto os direitos dos homens nada assim alcançam nem ninguém recupera o seu (um desenlace tão habitual deste tipo de expiação que um exemplo do contrário é quase inaudito). – Mas se alguém receia que a sua razão, mediante a consciência moral, o julgará com excessiva brandura, muito se engana, como creio. Com efeito, justamente por ser livre e ter de se pronunciar sobre ele, o homem, ela é incorruptível, e se em semelhante estado lhe diz apenas que, pelo menos, é possível que bem depressa se encontrará diante de um juiz, pode ele abandonar-se à sua própria reflexão que, segundo toda a probabilidade, o julgará com maior severidade. – Quero ainda acrescentar algumas observações. O moto habitual *«Final bom, tudo bom»* pode decerto aplicar-se a *casos morais*, mas só se por final bom se entender aquele em que o homem se torna um homem verdadeiramente bom. Mas em que é que se reconhecerá como tal, visto que só pode inferir tal coisa a partir da conduta permanentemente boa subsequente mas, no fim da vida, já não há tempo para tal conduta? *Da felicidade* pode admitir-se este mote, mas unicamente em referência ao ponto de vista sob o qual o homem olha a sua vida, não a partir do começo, mas do seu termo, ao fazer uma retrospectiva dali para o início. Padecimentos suportados não deixam nenhuma recordação torturante, quando alguém se sente já protegido, mas antes um contentamento que torna tanto mais gostosa a fruição da dita que

devemos em todo o caso inferi-las só a partir das suas consequências na conduta; tal inferência, no entanto, por se ter obtido somente a partir de percepções como fenómenos da boa e má disposição de ânimo, nunca dá a conhecer com segurança sobretudo a *força* de tais disposições, e muito menos quando, para o fim da vida, que se prevê próximo, alguém julga ter melhorado a sua intenção, pois faltam justamente aquelas provas empíricas da sua genuinidade, porquanto já não existe nenhuma conduta de vida para a fundamentação da sentença acerca do nosso valor moral, e a mágoa (mas a natureza do homem, na obscuridade de todas

agora tem lugar; pois prazer ou dor (enquanto atinentes à sensibilidade), contidos na série do tempo, desvanecem-se também com ela e não constituem um todo com a fruição da vida agora existente, mas são deslocados por esta enquanto subsequente. Mas se se aplicar a mesma proposição ao julgamento do valor moral da vida até aqui levada, o homem pode estar muito enganado em julgá-la assim, embora a tenha concluído com uma conduta inteiramente boa. Pois o princípio moralmente subjectivo da *intenção*, segundo o qual se deve avaliar a sua vida, não é (enquanto algo de supra-sensível) de índole tal que a sua existência possa pensar-se como divisível em fases temporais, mas só como unidade absoluta, e visto que só podemos inferir a intenção a partir das acções (como seus fenómenos), assim a vida, por causa de tal apreciação, considerar-se-á apenas como *unidade temporal*, ou seja, como um *todo*; e então as censuras derivadas da primeira parte da vida (antes da melhoria) poderiam justamente falar tão alto como a aprovação na *última*, e esbater muito o tom triunfante: final bom, tudo bom. – Por último, aparentada muito de perto com a doutrina da duração dos castigos no outro mundo, há outra que, todavia, não se confunde com ela, a saber: «Que todos os pecados hão-de aqui ser perdoados»; que a conta deve estar totalmente fechada com o termo da vida e ninguém pode esperar introduzir ainda ali, porventura, o aqui omitido. Mas esta doutrina, como a anterior, também não pode anunciar-se como dogma, é unicamente um princípio pelo qual a razão a prática prescreve a si a regra no uso dos seus conceitos do supra-sensível, enquanto se resigna a nada saber da qualidade objectiva do último. Tal doutrina diz tanto como: Da conduta que tivemos podemos unicamente inferir se somos ou não homens agradáveis a Deus e, uma vez que essa conduta chega ao fim com esta vida, assim também se fecha para nós a conta, cujo resultado é o único que permite se nos podemos ou não ter por justificados. – Em geral, se em vez dos princípios *constitutivos* do conhecimento de objectos supra-sensíveis, cujo discernimento nos é impossível, restringíssemos o nosso juízo aos princípios *regulativos*, que se contentam com o possível uso prático dos mesmos, as coisas estariam melhor quanto à sabedoria humana em muitos pontos, e um pretenso saber sobre o que, no fundo, nada se sabe não incubaria subtilezas raciocinantes sem fundamento, embora durante algum tempo brilhantes, para, no fim de contas, daí resultar desvantagem para a moralidade.

as perspectivas que vão além das fronteiras desta vida, cuida por si mesma de que tal mágoa não vá desembocar em selvagem desespero) é a consequência inevitável da apreciação razoável do seu estado moral.

A *terceira* dificuldade, e aparentemente a maior, que representa todo o homem, ainda que tenha enveredado pelo caminho do bem, como reprovável no julgamento de toda a sua conduta de vida perante uma *justiça* divina, é a seguinte. – Seja o que for que nele tenha ocorrido com a adopção de uma disposição de ânimo boa e, inclusive, seja qual for a constância com que em tal prossegue numa conduta conforme a essa disposição, *começou, no entanto, pelo mal* e jamais lhe é possível extinguir esta dívida. Que após a sua transformação de coração não cometa mais culpas novas nem assim pode considerar que com isso tenha pago as antigas. De igual modo, numa conduta boa que leve avante, não pode obter qualquer excedente sobre o que, em todo o caso, está em si obrigado a fazer; pois a toda a hora o seu dever é fazer todo o bem que está em seu poder. – Esta culpa original, ou que antecede em geral todo o bem que ele possa fazer – culpa que é também aquilo, e nada mais, que entendemos por mal *radical* (ver a Primeira Parte) – também não pode, tanto quanto discernimos segundo o nosso direito racional, ser por outro anulada; com efeito, não é uma obrigação *transmissível* que, por exemplo, como uma dívida monetária (na qual é indiferente para o credor que pague o próprio devedor ou outro por ele), possa ser transferida para outrem, mas é a *mais pessoal* de todas as dívidas, a saber, uma dívida de pecado, que só o culpável, não o inocente, pode pagar, ainda que o último fosse tão generoso que a quisesse assumir em vez daquele. – Ora bem, uma vez que o mal moral (transgressão da lei moral como *mandamento divino*, chamado *pecado*) – não tanto por causa da *infinitude* do supremo legislador, cuja autoridade foi assim lesada (nada compreendemos da relação hiperbólica do homem ao Ser supremo), mas como um mal na *disposição de ânimo* e nas máximas em geral (enquanto *princípios universais* comparativamente face a transgressões particulares) – traz consigo uma *infinitude* de violações da lei, por conseguinte, uma infinitude da culpa (o que é diferente perante um tribunal humano, que considera unicamente o crime particular, por consequência, só o acto e a intenção que a ele se refere, mas não a intenção universal), todo o homem

teria de se sujeitar a um *castigo infinito* e à exclusão do reino de Deus.

A solução desta dificuldade funda-se no seguinte: a sentença de alguém que perscruta o coração deve conceber-se como a sentença tirada da intenção universal do acusado, não das manifestações dela, das acções que se desviam da lei ou com ela concordam. Aqui, porém, pressupõe-se no homem uma disposição de ânimo boa prevalecente sobre o princípio mau que antes nele imperava, e a questão é agora se a consequência moral da primeira intenção, o castigo (por outras palavras, o efeito do desgosto que Deus tem no sujeito), se poderá igualmente referir ao seu estado na intenção melhorada, estado em que o homem é já um objecto da complacência divina. Pois a questão não é aqui se, antes da mudança de intenção, o castigo imposto ao homem concordaria com a justiça divina (do que ninguém duvida), por isso, ele não *deve* pensar-se (na presente investigação) como levado a cabo no homem antes do melhoramento. Mas, *depois dele*, também não se deve aceitar – em virtude de o homem caminhar já na nova vida e ser moralmente outro homem – como adequado a esta sua nova qualidade (de homem agradável a Deus); deve, todavia, haver uma satisfação da justiça suprema, perante a qual alguém culpável jamais pode ficar sem castigo. Portanto, uma vez que o castigo não é conforme à sabedoria divina nem *antes* nem *depois* da mudança de intenção e, no entanto, é necessário, deveria pensar-se como a ela adequado e executado no próprio estado de mudança de intenção. Devemos, pois, ver se, graças ao conceito de uma mudança de tenção moral, se podem pensar como contidos já neste estado aqueles males que o homem novo, de intenção boa, pode considerar como algo de que ele (noutra relação) tem a culpa, e como tais *castigos*[26], pelos quais tem lugar uma satisfação da justiça

[26] A hipótese segundo a qual todos os males do mundo se devem em geral olhar como castigos para transgressões cometidas não pode aceitar-se como excogitada quer em vista de uma teodiceia, quer como invenção em prol da religião sacerdotal (do culto) (pois é demasiado comum para ter sido imaginada de modo tão artificioso), mas reside provavelmente muito perto da razão humana, a qual é propensa a entrosar o curso da natureza com as leis da moralidade e, por isso, produz muito naturalmente o pensamento de que, primeiro, devemos tentar tornar-nos homens melhores antes de podermos exigir ser libertos dos males da vida ou compensá-los por meio

divina. – A mudança de tenção é uma saída do mal e um ingresso no bem, o despir-se do homem velho e o revestir-se do novo, pois o sujeito morre para o pecado (por consequência, também para todas as inclinações enquanto a ele conduzem), a fim de viver para a justiça. Na mudança de tenção, porém, enquanto determinação intelectual não estão contidos dois actos morais separados por um intervalo de tempo, mas ela é somente um acto único, porque o abandono do mal só é possível mediante a disposição de ânimo boa que opera o ingresso no bem, e inversamente. Por conseguinte, o princípio bom está contido tanto no abandono da intenção má como na adopção da disposição de ânimo boa, e a dor que legitimamente acompanha o primeiro brota por completo da segunda. O êxodo da intenção corrompida para a intenção boa (enquanto «morte no homem velho, crucificação da carne») é já em si sacrifício e começo de uma longa série de males da vida, que o homem novo toma sobre si na intenção do Filho de Deus, i.e., somente por mor do bem, mas que em rigor correspondiam como *castigo* a outro, a saber, ao homem velho (pois trata-se moralmente de outro). – Por conseguinte, embora *fisicamente* (considerado segundo o seu carácter empírico como ser sensível) seja o mesmo homem punível, e como tal deve ser julgado perante um tribunal moral, por conseguinte, também por ele próprio, contudo, na sua nova disposição de ânimo (como ser inteligível) perante um juiz divino, diante do qual tal disposição representa o acto, é *moralmente* outro, e esta intenção na sua pureza – como a do Filho de Deus, a qual o homem em si acolheu, ou (se personificarmos esta ideia) é o próprio Filho de Deus que, em lugar de tal homem, e também em vez de todos os que nele (praticamente) crêem, carrega como *substituto* a culpa do

de um bem de maior peso. – Por isso (na sagrada Escritura, o primeiro homem é representado como condenado ao trabalho, se queria comer, a sua mulher a ter de dar à luz os filhos na dor, e ambos à morte, *por causa da sua transgressão*, embora não se divise – inclusive se esta não tivesse sido cometida – como é que criaturas animais equipadas de tais membros teriam podido esperar outro destino. Entre os *Hindus*, os homens nada mais são do que espíritos (chamados *deva*) aprisionados em corpos animais como castigo por crimes perpetrados noutro tempo, e inclusive um filósofo *(Malebranche)* preferiu não atribuir aos animais irracionais almas e, com isso, também sentimentos, a admitir que os cavalos houvessem de suportar tantos tormentos «sem, no entanto, terem comido do feno proibido».

pecado – satisfaz mediante padecimentos e morte a justiça suprema como redentor e, enquanto *advogado*, faz que os homens possam aparecer como justificados diante do seu juiz; só que (neste modo de representação) o padecimento que o homem novo, ao morrer para o *velho*, deve incessantemente na vida tomar sobre si[27] é posto no representante da humanidade como uma morte suportada de uma vez por todas. – Ora aqui está o excedente para além do mérito das obras, excedente que acima não se divisou, e um mérito que nos é imputado por *graça*. Com efeito, não temos direito algum (segundo o autoconhecimento empírico)[28] a que nos

[27] Também a mais pura intenção moral nada mais produz no homem, enquanto ser mundano, do que um contínuo devir de um sujeito agradável a Deus, segundo a acção (com que se depara no mundo sensível). Quanto à qualidade (já que esta se deve pensar como supra-sensivelmente *fundada*), deve e pode ela ser santa e conforme à do seu arquétipo; segundo o grau – como se manifesta nas acções – continua a ser sempre deficiente e infinitamente distante da primeira. Não obstante, esta intenção, por conter o fundamento do progresso contínuo no complemento desta deficiência, ocupa, como unidade intelectual do todo, o *lugar do acto* na sua consumação. Mas então pergunta-se: Pode aquele «em que nada há de condenável» ou deve haver, julgar-se justificado e, todavia, imputar a si *como castigo* os sofrimentos que se lhe deparam no caminho para um bem sempre maior, confessando, por isso, uma culpabilidade e, portanto, uma disposição de ânimo não agradável a Deus? Sim, mas só na qualidade do homem de que ele continuamente se despe. O que lhe corresponderia naquela qualidade (na do homem velho) como castigo (e tal constituem todos os padecimentos e males da vida em geral) toma-o alegremente sobre si na qualidade do homem novo, só por mor do bem; por conseguinte, nesta medida e como tal não lhe são imputados como castigos, mas a expressão equivale a dizer simplesmente que todos os males e padecimentos que vêm ao seu encontro, que o homem haveria de a si ter atribuído como castigo e que ele, inclusive, a si imputa efectivamente como castigo ao morrer para o homem velho, ele os aceita de bom grado, na qualidade do homem novo, como outras tantas ocasiões de provar e examinar a sua intenção para o bem, de que aquele castigo é o efeito e ao mesmo tempo a causa, portanto, também o é o contentamento e da *felicidade moral*, a qual consiste na consciência do seu progresso no bem (que, com o abandono do mal, é um acto); pelo contrário, os mesmos males na velha disposição de ânimo não só teriam valido como castigo, mas deveriam igualmente ser *sentidos* como tais, porque, inclusive considerados como simples males, são justamente opostos àquilo de que o homem, em semelhante disposição de ânimo, faz a sua única meta como *felicidade física*.

[28] Mas só *susceptibilidade*, que é tudo o que podemos por nossa parte a nós atribuir; mas o decreto de um superior em ordem à concessão de um bem para o qual o subordinado nada mais tem do que a susceptibilidade (moral) chama-se *graça*.

seja imputado, como se já estivéssemos na sua plena posse, aquilo que entre nós, na vida terrena (talvez também em todas as épocas futuras e em todos os mundos), se encontra sempre apenas no simples *devir* (ou seja, ser um homem agradável a Deus), na medida em que nós mesmos nos conhecemos (não avaliamos a nossa disposição de ânimo imediatamente, mas só segundo os nossos actos), de maneira que o acusador em nós exigiria antes uma sentença condenatória. Se, pois, somos aliviados de toda a responsabilidade por mor do bem que há na fé, tal é sempre apenas uma sentença por graça, embora ela (enquanto fundada numa satisfação que, para nós, reside unicamente na suposta intenção melhorada, porém, só de Deus conhecida) seja de todo conforme à justiça eterna.

Pode perguntar-se ainda se esta dedução da ideia de uma *justificação* do homem – culpável, decerto, mas que transitou para uma disposição de ânimo agradável a Deus – terá algum uso prático, e qual poderá ele ser. Não se divisa que uso *positivo* dela se deva fazer para a religião e a conduta; uma vez que àquela investigação está subjacente a condição de que aquele a quem ela concerne se encontre já efectivamente na boa intenção exigida, para cujo interesse (desenvolvimento e fomento) se orienta, em rigor, todo o uso prático de conceitos morais; de facto, no tocante à consolação, já a traz consigo uma tal disposição de ânimo para quem dela é consciente (como consolação e esperança, não como certeza). Nesta medida, pois, semelhante dedução é apenas a resposta a uma pergunta especulativa que, porém, não pode ser passada em silêncio já que, de outro modo, a razão lhe poderia lançar a censura de ser absolutamente incapaz de conciliar a esperança na absolvição do homem relativamente à sua culpa com a justiça de Deus, censura que poderia ser prejudicial em vários aspectos, sobretudo na perspectiva moral. Mas a utilidade *negativa* que daí se pode tirar para a religião e os costumes no interesse de cada homem estende-se muito longe. Com efeito, a partir da dedução pensada, vê-se que só é possível conceber uma absolvição perante a justiça celeste para o homem carregado com a culpa sob o pressuposto da total mudança de coração, portanto, todas as expiações, sejam de índole penitencial ou festiva, todas as invocações e glorificações (inclusive a do ideal vicário do Filho de Deus) não podem compensar a ausência de tal mudança ou, se esta existe, não podem aumentar minimamente a sua validade diante daquele

tribunal; pois este ideal deve ser acolhido na nossa intenção para ter valor em vez do acto. Uma outra coisa contém a questão sobre o que o homem deve a si prometer ou recear a propósito da vida que levou, *no fim desta*. Aqui, deve ele sobretudo conhecer o seu carácter, pelo menos em certa medida; portanto, embora acredite que teve lugar uma melhoria na sua intenção, deve ao mesmo tempo trazer à consideração a antiga (corrompida) de que partiu, e poder examinar o que dela deitou fora e em que medida, e que *qualidade* (se pura ou ainda impura) e *grau* tem a suposta nova disposição de ânimo, para superar a primeira e impedir a recaída na mesma; terá, pois, de a buscar ao longo de toda a sua vida. Por conseguinte, visto que não pode obter por consciência imediata nenhum conceito seguro e determinado acerca da sua intenção efectiva, mas só o pode ir buscar à conduta que realmente teve, não poderá, para o juízo do futuro juiz (da consciência que nele mesmo desperta, juntamente com o autoconhecimento empírico induzido), conceber outro estado em ordem à sua convicção excepto o de que *toda a sua vida* há-de um dia ser posta diante dos seus olhos, e não apenas uma sua parte, talvez a última e, para ele, ainda a mais favorável; mas com isto enlaçaria ele por si mesmo a perspectiva de uma vida ainda ulteriormente prosseguida (sem aqui pôr a si limites), se ela tivesse durado ainda mais tempo. Ora não pode aqui deixar que a disposição de ânimo antes reconhecida represente o acto mas, pelo contrário, é ao acto a ele apresentado que deve ir buscar a sua disposição de ânimo. Que pensará o leitor: só o pensamento que traz de novo à memória do homem (que nem sequer precisa de ser o pior) muitas coisas a que ele, com ligeireza, deixou há muito de prestar atenção, quando unicamente se lhe dizia que tinha motivo para crer que algum dia estaria perante um juiz, só este pensamento julgará sobre o seu futuro destino segundo a vida que até então levou? Se no homem se interpela o juiz que nele próprio há, então ele julga-se com rigor, pois não pode subornar a sua razão; porém, se se apresenta perante outro juiz, como a seu respeito se pretende ter notícia por outras informações, então o homem tem muitas desculpas a opor ao seu rigor, derivadas da fragilidade humana, e em geral pensa haver-se com ele: quer julgue, mediante compungidas autotorturas que não derivam de uma verdadeira intenção de melhoramento, adiantar-se ao castigo

imposto pelo juiz, que pense abrandá-lo por meio de rogos e súplicas, também por meio de fórmulas e confissões que se fazem passar por fiéis; e se a este respeito lhe é dada esperança (segundo o mote: final bom, tudo bom), cedo faz já em relação a tal o seu cálculo para, sem necessidade, não perder demasiado na vida prazenteira e, ao aproximar-se o fim desta, rapidamente fechar a conta em vantagem sua[29].

Segunda Secção

Do direito do princípio mau ao domínio sobre o homem, e da luta de ambos os princípios entre si.

A Sagrada Escritura (na parte cristã) expõe esta relação moral inteligível na forma de uma história, em que dois princípios entre si opostos no homem, como céu e inferno, representados como pessoas fora dele, não só testam o seu poder um contra o outro, mas também (uma parte como acusador, a outra como advogado do homem) querem fazer valer *por direito* as suas pretensões, por assim dizer, diante de um juiz supremo.

O homem foi originariamente instituído como proprietário de todos os bens da Terra (I Moisés I, 28), mas de modo que os devia possuir só como propriedade sua em dependência *(dominium utile)* relativamente ao seu Criador e Senhor, como proprietário superior *(dominus directus)*. Estabelece-se

[29] O propósito dos que, no fim da vida, deixam chamar um eclesiástico consiste habitualmente em querer ter nele um *consolador*, não por causa dos sofrimentos *físicos* que a última enfermidade, mais ainda, também o simples medo natural da morte, consigo traz (pois a este respeito a própria morte, a que lhe põe termo, pode ser consoladora), mas por causa dos sofrimentos *morais*, a saber, dos remorsos da consciência moral. Ora bem, aqui a consciência moral deveria antes *excitar-se* e *afinar-se* para não descuidar o que ainda há de bom por fazer, ou de mau por anular (reparar) nas consequências restantes, segundo a advertência: «Sê complacente com o teu adversário (com o que tem contra ti um direito) enquanto ainda estás no caminho (ou seja, enquanto ainda vives) para que ele te não entregue ao juiz (após a morte), etc.». Mas em vez disto, fornecer à consciência, por assim dizer, ópio é cometer uma injustiça nele próprio e nos outros que lhe sobrevivem; inteiramente contra o propósito final para o qual semelhante assistência de consciência se pode considerar como necessária no final da vida.

ao mesmo tempo um ser mau (não se sabe como ele chegou a ser mau até ser tornar infiel ao seu Senhor, pois primigeniamente era bom) que, pela sua defecção, perdeu toda a propriedade que podia ter possuído no céu e pretende agora apossar-se de outra na Terra. Ora, visto que os objectos terrenos e corpóreos não lhe podem proporcionar a ele, como ser de índole superior, como espírito, nenhuma fruição, procura alcançar um domínio *sobre os ânimos* levando os progenitores de todos os homens a apostatar do seu Senhor e a aderir a ele, conseguindo então estabelecer-se como dono de todos os bens da Terra, i.e., como príncipe deste mundo. Poderiam decerto levantar-se dúvidas a este respeito: porque é que Deus não se serviu do seu poder contra este traidor[30] e não aniquilou, nos seus primórdios, o reino que ele intentara fundar? Mas a dominação e o governo da suprema sabedoria sobre os seres racionais procede com eles de acordo com o princípio da sua respectiva liberdade, e o bem ou o mal que os devem afectar terão eles de a si mesmos o atribuir. Por conseguinte, não obstante o princípio bom, erigiu-se aqui um reino do mal a que se submeteram todos os homens que descendem (naturalmente) de Adão, e decerto com o seu próprio consentimento, porque a ilusão dos bens deste mundo desviou o seu olhar do abismo de perdição, para que ficaram reservados. Sem dúvida, o princípio bom reservou-se o direito ao domínio sobre os homens mediante a erecção da forma de um governo ordenada simplesmente à veneração pública exclusiva do seu nome (na teocracia *judaica*), mas, em virtude de os ânimos dos súbditos desta não estarem dispostos para quaisquer outros motivos excepto os bens deste mundo e, portanto, não quererem ser governados de outro modo a não ser mediante recompensas e castigos nesta vida, não sendo, aliás, aptos para outras leis senão aquelas que, em parte, impunham cerimónias e usos molestos e, em parte, eram decerto morais, mas unicamente leis em que tinha lugar uma coacção externa, por conseguinte, leis somente civis, em que

[30] O P. *Charlevoix* refere que, ao contar ao seu catecúmeno iroquês todo o mal que o espírito mau introduziu na criação, inicialmente boa, e como intenta ainda constantemente frustar as melhores disposições divinas, aquele perguntou com indignação: «Mas porque é que Deus não mata o diabo?», pergunta para a qual confessa com franqueza que, na pressa, não conseguiu encontrar resposta alguma.

não se tinha em consideração o íntimo da disposição de ânimo moral, por isso, tal ordenamento não suscitou qualquer interrupção essencial ao reino das trevas, mas serviu somente para manter sempre na memória o inextinguível direito do primeiro proprietário. – Pois bem, neste mesmo povo, numa época em que ele sentia plenamente todos os males de uma constituição hierárquica, e em que tanto por isto como, porventura, pelas doutrinas morais da liberdade – que abalavam o espírito de escravidão –, enunciadas pelos filósofos gregos e que pouco a pouco alcançaram influência sobre este povo, ele próprio fora em grande parte levado a reflectir e, portanto, estava maduro para uma revolução, surgiu de súbito uma pessoa cuja sabedoria era ainda mais pura do que a dos filósofos até então existentes, como que descida do céu, e que se anunciava também a si mesma, no tocante às suas doutrinas e ao exemplo, seguramente como verdadeiro homem, mas no entanto como um enviado de tal origem, que, na inocência originária, não estava incluído no acordo em que entrara, com o princípio mau, o resto do género humano por meio do seu representante, o primeiro progenitor[31] e, portanto, como alguém «em que o príncipe

[31] Imaginar um pessoa isenta da propensão inata para o mal como possível de tal modo que se faça nascer de uma mãe virgem é uma ideia da razão que se acomoda a um instinto, por assim dizer, moral difícil de explicar e que, todavia, também se não deve negar; pois consideramos a geração natural, já que não pode acontecer sem prazer sensual de ambas as partes e parece, no entanto, levar-nos (para a dignidade da humanidade) a um parentesco demasiado próximo com o universal género animal, como algo de que nos temos de *envergonhar* – representação que foi certamente a causa genuína da pretensa santidade do estado monacal – o que nos parece ser algo de imoral, de inconciliável com a perfeição de um homem, apesar de tudo, enxertado na sua natureza e que, por isso, se transmite em herança à sua posteridade como uma disposição má. – A esta representação obscura (por um lado, meramente sensível, por outro, moral, por conseguinte, intelectual) é muito adequada a ideia de um nascimento independente de toda a comunidade sexual (nascimento virginal) de uma criança não afectada por qualquer falta moral, ideia que, no entanto, não carece de dificuldade na teoria (mas determinar a seu respeito algo com um propósito prático não é sequer necessário). Com efeito, segundo a hipótese da epigénese, a mãe, que procede dos seus pais por geração *natural*, estaria afectada por aquela falta moral e legá-la-ia a seu filho, pelo menos em metade, inclusive numa geração sobrenatural; portanto, para que tal não seja a consequência, haveria que supor o sistema da *preexistência* dos germes nos pais, mas não o do seu desenvolvimento na parte *feminina*

deste mundo não tinha parte alguma». Assim foi posto em perigo o domínio deste último. Pois se este homem agradável a Deus resistia às suas tentações de entrar também naquele contrato, e se outros homens adoptavam igualmente a mesma disposição de ânimo, o príncipe mau perdia outros tantos súbditos e o seu reino expunha-se ao perigo de ser inteiramente destruído. Por isso, ofereceu a este homem torná-lo feudatário de todo o seu reino, contanto que quisesse prestar-lhe homenagem como ao seu proprietário. Visto que tal intento não foi bem sucedido, não só subtraiu a este estrangeiro no seu solo tudo o que lhe podia tornar agradável a sua vida terrena (até à máxima pobreza), mas suscitou contra ele todas as perseguições, pelas quais homens maus a podem tornar amarga, padecimentos que só o homem de boa tenção sente verdadeiramente a fundo, difamação do propósito puro das suas doutrinas (para o privar de todos os adeptos), e perseguiu-o até à morte mais ignominiosa, sem nada conseguir com este assalto à sua constância e franqueza na doutrina e no exemplo para o bem de gente simplesmente indigna. E agora o resultado desta luta! O seu desenlace pode considerar-se quer como *jurídico*, quer igualmente como *físico*. Se se tem tem vista o último (que cai sob os sentidos), o princípio bom é a parte que fica por baixo; neste combate, teve de entregar a sua vida[32] depois de suportar muitos

(porque não se evitaria assim aquela consequência), mas apenas na parte *masculina* (não na dos *ovula*, mas na dos *animalcula espermatica*), parte esta que desaparece numa gravidez sobrenatural, e assim este modo de representação podia defender-se teoreticamente conforme àquela ideia. – Mas para que todas estas teorias pro ou contra, se, para o prático, nos basta representar por modelo tal ideia como símbolo da humanidade que se eleva acima da tentação para mal (a este vitoriosamente resistindo)?

[32] Não que (como imaginou de modo novelesco D. *Bahrdt*) *buscasse* a morte para fomentar um bom propósito graças a um exemplo brilhante que chamasse a atenção; tal teria sido um suicídio. Pode, decerto, ousar-se algo com risco de perder a própria vida, ou inclusive sofrer a morte às mãos de outro, se não se puder evitar sem se tornar infiel a um dever inadiável, mas não dispor de si e da sua vida como meio, seja para que fim for, e ser assim o *autor* da sua morte. – Mas também não que (como suspeita o fragmentista de Wolfenbuttel) tenha *arriscado* a sua vida com um propósito não moral, mas apenas político, e ilícito, para derrubar o governo dos sacerdotes e, em seu lugar, se estabelecer a si mesmo com o poder supremo mundano; pois a isso se opõe a sua exortação aos discípulos na ceia, após ter abandonado a esperança de conservar a sua vida, a fazê-lo em sua memória – o que se

padecimentos, porque suscitou uma insurreição num domínio estrangeiro (que possui força). Mas porque o reino em que têm poder *princípios* (sejam eles bons ou maus) não é um reino da natureza, mas da liberdade, i.e., um reino em que se pode dispor das coisas só enquanto se domina nos ânimos, em que, por conseguinte, ninguém é escravo (servo) excepto quem o quer ser e enquanto o quer ser, esta morte (o mais alto grau de sofrimento de um homem) foi justamente a apresentação do princípio bom, a saber, da humanidade, na sua perfeição moral, como exemplo a seguir para todos. A representação de tal princípio devia e podia ser da maior influência sobre os ânimos humanos para o seu tempo, mais ainda, pode sê-lo para cada época, ao deixar ver no mais conspícuo contraste a liberdade dos filhos do céu e a servidão de um simples filho da terra. O princípio bom, porém, não desceu simplesmente do céu à humanidade num certo tempo, mas invisivelmente desde o começo do género humano (como deve confessar todo o que toma em consideração a sua santidade e, ao mesmo tempo, a inconceptibilidade do nexo de tal santidade com a natureza sensível do homem na disposição moral) e tem por direito na humanidade o seu primeiro domicílio. Portanto, uma vez que apareceu num homem efectivamente real como exemplo para todos os outros, «veio à sua propriedade e os seus não o acolheram, mas aos que o receberam deu-lhes o poder de se chamar filhos de Deus, que crêm no seu nome», i.e., pelo seu exemplo (na ideia moral) abre a porta da liberdade a todos os que, como ele, querem morrer para tudo o que os mantém acorrentados à vida terrena em desvantagem da moralidade, e reúne para si entre estes «um povo que seria diligente nas obras boas, para propriedade sua» e sob o seu domínio,

houvesse por força de ser a recordação de um fito mundano fracassado, teria sido uma exortação ofensiva, suscitando a indignação contra o seu autor e, portanto, a si mesma se contradiria. No entanto, semelhante recordação podia concernir ao fracasso de um propósito puramente moral muito bom do mestre, a saber, o de levar a cabo, ainda durante a sua vida, por meio do derrube da fé cerimonial, que reprimia toda a disposição de ânimo moral, e da autoridade dos sacerdotes, uma revolução *pública* (na religião) (a que se podiam dirigir as suas disposições para reunir na Páscoa os seus discípulos dispersos pelo país), propósito a cujo respeito se pode, sem dúvida, ainda hoje lamentar que não tenha tido êxito. Não foi, porém, frustrado; depois da sua morte, transformou-se numa mutação religiosa que se difundiu em silêncio, e também com muitos sofrimentos.

enquanto aos que preferem a servidão moral os abandona ao seu próprio.

Por isso, o resultado moral de semelhante luta por parte do herói desta história (até à sua morte) não é, em rigor, a *derrota* do princípio mau; pois o seu reino ainda persiste e, em todo o caso, há-de ainda ter lugar uma época nova em que deve ser destruído – mas somente uma rotura do seu poder, de modo a não reter contra sua vontade os que durante tanto tempo lhe estiveram sujeitos, porquanto lhes foi aberto um outro domínio moral (já que o homem deve estar sob algum) como lugar livre em que possam encontrar protecção para a sua moralidade, se pretenderem abandonar o antigo domínio. Ademais, o princípio mau continua a chamar-se o príncipe deste mundo, em que os adeptos do princípio bom podem estar preparados para sofrimentos físicos, sacrifícios, mortificações do amor próprio, coisas que aqui são representadas como perseguições do princípio mau, porque ele só tem no seu reino recompensas para os que fizeram do bem-estar terreno a sua meta derradeira.

Se se despir do seu envoltório místico este modo de representação animado, e provavelmente o único *popular* para o seu tempo, é fácil de ver que ele (o seu espírito e o seu sentido racional) foi praticamente válido e obrigatório para todo o homem e em todo o tempo, pois está bastante próximo de cada homem para este nele reconhecer o seu dever. Tal sentido consiste em que não há em absoluto salvação alguma para os homens a não ser no mais íntimo acolhimento de genuínos princípios morais na sua disposição de ânimo; que a este acolhimento não se opõe, porventura, a tantas vezes incriminada sensibilidade, mas uma certa perversidade em si mesma culpada ou, seja qual for aliás a designação que se queira dar a esta malignidade, uma impostura *(fausseté)* (astúcia satânica, pela qual o mal veio ao mundo); uma depravação que habita em todos os homens e por nada pode ser vencida excepto pela ideia do bem moral em toda a sua pureza, com a consciência de que ela pertence efectivamente à nossa originária disposição, e importa somente zelar por mantê-la isenta de toda a mescla impura e acolhê-la profundamente na nossa intenção para, mediante o efeito que ela pouco a pouco tem no ânimo, se convencer de que os temidos poderes do mal nada podem contra ela («as portas do inferno não prevalecem sobre ela»), e de que, para não suprir

supersticiosamente a falta desta confiança, graças a expiações que não pressupõem qualquer mudança de tenção, ou *fanaticamente*, por meio de supostas iluminações interiores (meramente passivas), e se manter assim sempre afastado do bem fundado na autoactividade, não devemos atribuir a tal confiança outra característica a não ser a de uma conduta de vida bem orientada. – Além disso, um esforço, como o presente, por indagar na Escritura o sentido que está em harmonia com o *mais santo*, que a razão ensina, não só deve ter-se por lícito, mas antes por dever[33]; e pode a este respeito recordar-se o que o mestre *sábio* disse aos seus discípulos a propósito de alguém que seguia o seu caminho particular pelo qual, no fim, deveria chegar justamente à mesma meta: «Não o estorveis, pois quem não é contra vós, é por vós».

Observação Geral

Quando se tem de fundar uma religião moral (que não deve estabelecer-se em estatutos e observâncias, mas na intenção do coração de cumprir todos os deveres humanos como mandamentos divinos), todos os *milagres* que a história associa à sua introdução hão-de, por fim, tornar em geral supéflua a fé em milagres; com efeito, se alguém não reconhecer às prescrições do dever, tal como se encontram originariamente escritas no coração do homem pela razão, uma autoridade suficiente excepto se forem autenticadas por milagres, isso revela um grau repreensível de incredulidade moral: «Se não virdes sinais de milagres não acreditais». Ora, é totalmente adequado ao comum modo de pensar dos homens que, quando uma religião de simples culto e de observâncias chega ao seu fim, e em seu lugar se deve introduzir uma religião fundada no espírito e na verdade (na intenção moral), a introdução desta última, embora de tal não precise, é na história acompanhada ainda por milagres e, por assim dizer, por eles adornada, para anunciar o fim da primeira, a qual sem milagres não teria tido qualquer autoridade; inclusive, de modo tal que, a fim de ganhar os adeptos da primeira para a nova revolução, ela é interpretada

[33] Pode admitir-se que não é o único.

como um modelo mais antigo, chegado agora à realização, do que na última constituía o fim derradeiro da Providência, e sob tais circunstâncias de nenhum proveito pode ser discutir agora aquelas narrações ou interpretações, se a verdadeira religião aí está e se consegue manter, agora e doravante, graças a fundamentos racionais, ela que no seu tempo teve de ser introduzida por tais meios; deveria então aceitar-se que o simples crer e repetir coisas incompreensíveis (o que cada qual pode fazer sem que por isso seja um homem melhor ou alguma vez o venha a ser) é um modo, e inclusive o único, de agradar a Deus; asserção contra a qual importa lutar com toda a força. Pode, pois, ser que a pessoa do mestre da única religião válida para todos os mundos seja um mistério, que a sua manifestação na terra bem como a sua remoção dela, que a sua vida cheia de acções e a sua paixão sejam puros milagres, mais ainda, que a história que tem de autenticar a narração de tais milagres seja também ela um milagre (revelação sobrenatural): podemos abandonar todos esses milagres ao seu valor, podemos até honrar o envoltório que serviu para pôr publicamente em andamento uma doutrina, cuja autenticação se funda num documento que persiste inextinguível em toda a alma e não necessita de milagre algum; contanto que, relativamente ao uso destes relatos históricos, não tomemos como elemento de religião que o saber, a fé e a confissão acerca dos mesmos seja algo com que nos podemos tornar agradáveis a Deus.

Quanto aos milagres em geral, porém, descobre-se que homens sensatos, embora não pensem em renunciar à fé nos milagres, contudo, jamais querem, no plano prático, tolerar tal fé, o que equivale a dizer que acreditam seguramente, no tocante à *teoria*, que há milagres, mas em *negócios* não estabelecem nenhum. Por isso, governos sábios admitiram sempre e, inclusive, admitiram legalmente entre as doutrinas religiosas públicas a opinião de que *em tempos passados* teria havido milagres, mas não autorizaram milagres *novos*[34].

[34] Até mestres de religião, que ajustam os seus artigos de fé à autoridade do governo (Ortodoxos), seguem aqui a mesma máxima que este último. Por isso, o Sr. *Pfenninger*, ao defender o seu amigo, o Sr. *Lavater*, a propósito da sua afirmação de que é ainda sempre possível uma fé em milagres, censurou-lhes com razão a incompetência de terem afirmado a existência efectiva de taumaturgos na comunidade cristã há cerca de

Efectivamente, os milagres antigos tinham já, pouco a pouco, sido determinados e delimitados pela autoridade de modo que não pudesse, por eles, causar-se qualquer confusão na comunidade, mas, por causa de novos taumaturgos, os milagres tiveram de ser objecto de preocupação devido aos efeitos que podiam ter sobre a tranquilidade pública e a ordem estabelecida. Mas, se se perguntar que importa entender pela palavra *milagre*, então (já que propriamente só nos interessa saber que é que eles são *para nós*, i.e., para o nosso uso prático da razão) pode explicar-se que há acontecimentos no mundo de cuja causa nos são e hão-de permanecer de todo desconhecidas as *leis de acção*. Podem, pois, imaginar-se milagres *teísticos* ou milagres *daimónicos*, e os últimos podem dividir-se em *angélicos* (agatodaimónicos) e *diabólicos* (cacodaimónicos), dos quais, porém, só os últimos vêm, em rigor, a ser objecto de inquirição, pois os *anjos bons* (não sei porquê) pouco ou nada dão que falar de si.

No tocante aos milagres *teísticos*, podemos decerto fazer para nós um conceito das leis de acção da sua causa (como um ser todo poderoso, etc., e ao mesmo tempo moral), mas só um conceito *universal*, na medida em que o pensamos como criador e governador do mundo tanto segundo a ordem da

dezassete séculos (mas ele exceptuava expressamente os que neste ponto pensavam de modo *naturalístico*), e não quererem agora estabelecer já milagre algum sem que, no entanto, possam provar, a partir da Escritura, que os milagres deviam cessar de todo algum dia e quando (pois sofismar que agora já não são precisos é arrogar-se um discernimento maior do que aquele que um homem a si deve atribuir), e ainda lhe são devedores desta prova. Portanto, não admitir e permitir agora milagres era apenas uma máxima da razão, não o discernimento objectivo de que não os há. Mas a mesma máxima que, desta vez, olha para a desordem preocupante na coisa civil, não valerá também para o temor de semelhante dano na comunidade filosofante e que, em geral, racionalmente medita? – Os que não admitem milagres *grandes* (que causam sensação), mas permitem liberalmente milagres *pequenos* sob o nome de *direcção extraordinária* (porque os últimos, como simples direcção, exigem da causa sobrenatural apenas escassa aplicação de força), não caem na conta de que aqui não se trata do efeito e da sua grandeza, mas da forma do curso do mundo, i.e., do *modo como o efeito acontece*, se natural ou sobrenaturalmente, e de que quanto a Deus não há que pensar diferença alguma entre o fácil e o difícil. Mas no tocante ao *segredo* dos influxos sobrenaturais, semelhante ocultamento intencional da importância de um acontecimento deste género é ainda menos adequado.

natureza como segundo a ordem moral, porque destas suas leis podemos obter conhecimento imediatamente e por si, conhecimento de que, em seguida, a razão se pode servir para uso seu. Mas se supusermos que Deus permite, de vez em quando e em casos especiais, que a natureza se aparte das suas leis, então não temos o menor conceito, e jamais podemos esperar obter algum, da lei segundo a qual Deus procede na realização de semelhante acontecimento (afora a lei *moral geral* de acordo com a qual tudo o que Ele faz será bom; mas assim nada se determina em relação a este incidente particular). A razão fica aqui como que paralisada, porquanto é detida na sua ocupação segundo leis conhecidas, mas sem ser instruída mediante uma lei nova, e também jamais no mundo pode esperar vir a tal respeito ser ilustrada. Mas os milagres daimónicos são os mais incompatíveis com o uso da nossa razão. Com efeito, quanto aos *teísticos*, ela poderia ao menos ter um critério negativo para o seu uso, a saber, que se algo se conceber como ordenado por Deus numa manifestação imediata sua e que, no entanto, se opõe directamente à moralidade, não pode então – pese a toda a aparência de um milagre divino – ser tal (por exemplo, se a um pai se ordenasse matar o seu filho que, pelo que ele sabe, é inteiramente inocente); mas num milagre que se toma como daimónico falta este critério positivo oposto para o uso da razão, a saber, que quando assim ocorre uma incitação a uma acção boa, que em si já reconhecemos como dever, ela não aconteceria em virtude de um espírito mau – então poderia alguém enganar-se, pois, o espírito mau dissimula-se muitas vezes, como se diz, em anjo da luz.

Por conseguinte, em negócios é impossível contar com milagres ou tê-los em conta no próprio uso da razão (e este é necessário em todos os casos da vida). O juiz (por muito crente em milagres que seja na igreja) escuta a alegação do delinquente acerca de tentações diabólicas que ele pretende ter sofrido como se nada tivesse sido dito; não obstante, se considerasse este caso como possível, sempre valeria a pena prestar alguma atenção ao facto de um simplório homem vulgar ter ido cair na armadilha de um insidioso patife; mas não pode intimar este a comparecer, confrontar ambos, em suma, absolutamente nada de racional pode daí fazer. O eclesiástico racional guardar-se-á, pois, de encher a cabeça dos que foram confiados à sua cura de alma com histórias tiradas

do *Proteu infernal* e de embrutecer a sua imaginação. Mas, no tocante aos milagres de índole boa, são usados pela gente em negócios somente como frases. Assim o médico afirma: Se não acontecer um milagre, não há remédio para o doente, i.e., vai certamente morrer. Nos negócios integra-se também o do investigador da natureza, buscar as causas dos acontecimentos nas suas respectivas leis naturais; digo: nas leis naturais destes acontecimentos que ele pode, pois, ilustrar mediante a experiência, embora deva renunciar ao conhecimento do que actua em si mesmo segundo tais leis, ou do que elas poderiam ser para nós relativamente a outro sentido possível. De igual modo, a melhoria moral do homem é um negócio que a ele incumbe, ainda que nele possam cooperar influências celestes ou ser consideradas necessárias para a explicação da sua possibilidade: não é perito em distingui-las com segurança das naturais nem, por assim dizer, em fazê-las descer do céu a si; portanto, visto que de imediato nada sabe encetar com tais influências, não *estabelece*[35] neste caso nenhum milagre, mas, se prestar ouvidos ao preceito da razão, procede como se toda a mudança de tenção e todo o melhoramento dependessem simplesmente do seu próprio esforço aplicado. Mas que pelo dom de crer teoreticamente e com firmeza em milagres alguém os possa realizar e assaltar assim o céu ultrapassa demasiado as fronteiras da razão, para nos determos longamente em semelhante incidência absurda[36].

[35] Significa tanto como: não acolhe a fé nos milagres nas suas máximas (nem da razão teórica nem da razão prática) sem, todavia, impugnar a sua possibilidade ou efectiva realidade.

[36] É um subterfúgio habitual dos que simulam artes *mágicas* para os crédulos ou, pelo menos, pretendem em geral levá-los a acreditar em tais coisas apelar para a confissão que os investigadores da natureza fazem da sua *ignorância*. Não conhecemos, dizem, a *causa* da gravidade, da força magnética, etc. – Mas, apesar de tudo, conhecemos as suas leis com suficiente pormenor, sob determinadas restrições às condições sob as quais apenas acontecem certos efeitos; e basta, tanto para um curso racional seguro destas forças como também para a explicação dos seus fenómenos, *secundum quid*, descendo ao uso destas leis para ordenar sob elas experiências, embora não *simpliciter* e *subindo* para examinar, inclusive, as causas das forças que operam segundo estas leis. – Torna-se assim também compreensível o fenómeno interno do entendimento humano: porque é que os chamados prodígios da natureza, a saber, fenómenos assaz certificados, se bem que paradoxais, ou qualidades das coisas ressalientes inesperadas e desviando-se das leis naturais até então conhecidas, são apreendidos com

ânsia e *estimulam* o ânimo, enquanto são tidos por naturais, ao passo que, ao invés, mediante o anúncio de um verdadeiro milagre, o ânimo é *abatido*. De facto, os primeiros abrem a perspectiva de uma nova aquisição de alimento para a razão; proporcionam a *esperança* de descobrir novas leis naturais; pelo contrário, o segundo suscita *apreensão* de perder inclusive a confiança para com as já aceites como conhecidas. Mas se a razão é privada das leis da experiência, em semelhante mundo encantado ela já não será útil para nada, nem sequer para o uso moral nesse mundo em ordem ao seguimento do próprio dever; pois já não se sabe se até com os motivos impulsores morais, sem o sabermos, não ocorrerão por milagre modificações em que ninguém pode distinguir se as deve atribuir a si mesmo ou a uma outra causa insondável. —Aqueles cujo juízo está a este respeito de tal modo disposto que pensam não poder aguentar sem milagres julgam atenuar o escândalo com que a razão aí depara, supondo que eles só raramente acontecem. Se pretendem assim dizer que isto já reside no conceito de um milagre (pois se tal acontecimento tivesse lugar habitualmente não se enunciaria como milagre), pode deixar-se-lhes esta sofisticaria (a de transformar uma questão objectiva sobre o que a coisa é numa questão subjectiva do que significa a palavra com que a designamos) e perguntar de novo: Com que raridade? Porventura, um em cada cem anos? Ou talvez em tempos passados, mas já não agora? Nada é aqui determinável para nós a partir do conhecimento do objecto (pois este é para nós hiperbólico, segundo a nossa própria confissão), mas só pelas máximas necessárias do uso da nossa razão: admitir os milagres como algo que acontece *diariamente* (embora dissimulados sob a aparência de ocorrências naturais) ou *nunca* e, neste último caso, não os estabelecer com base nem das nossas explicações racionais, nem das medidas das nossas acções; e visto que o primeiro não se coaduna com a razão, resta somente adoptar a última máxima, pois este princípio permanece sempre unicamente máxima do julgamento, não afirmação teórica. Ninguém consegue levantar tão alto a imagem que tem do seu discernimento para querer enunciar de modo definitivo que, por exemplo, a conservação das espécies nos reinos vegetal e animal, sumamente admirável porque cada nova geração apresenta de novo sem diminuição, em cada Primavera, o seu original com toda a interior perfeição do mecanismo e (como no reino vegetal), inclusive, toda a beleza da cor, aliás, tão delicada, sem que as forças, por outro lado tão destruidoras, da natureza inorgânica possam no mau tempo do Outono e do Inverno, fazer neste ponto algo contra a sua semente, para querer enunciar, digo eu, que isto é uma mera consequência segundo leis naturais, e não querer *examinar* se não se exigirá antes, em cada caso, um influxo imediato do Criador. – Mas trata-se de experiências; portanto, *para nós*, nada mais são do que efeitos naturais e *não devem* igualmente julgar-se de outro modo; pois tal é o que exige a modéstia da razão nas suas pretensões. Ir além destas fronteiras é temeridade e imodéstia nas pretensões, embora na afirmação dos milagres se pretenda, na maioria das vezes, demonstrar um modo de pensar humilde, que se despoja de si mesmo.

TERCEIRA PARTE DA DOUTRINA FILOSÓFICA DA RELIGIÃO

TERCEIRA PARTE

O TRIUNFO DO PRINCÍPIO BOM SOBRE O MAU E A FUNDAÇÃO DE UM REINO DE DEUS NA TERRA

O combate que todo homem moralmente bem intencionado deve vencer nesta vida sob a direcção do princípio bom contra os ataques do princípio mau nenhuma vantagem maior lhe pode proporcionar, por muito que se esforce, do que a libertação do *domínio* deste último. Ser *livre*, «libertar-se da servidão sob a lei do pecado a fim de viver para a justiça», tal é o ganho supremo que ele pode alcançar. Mas nem por isso deixa de estar sempre exposto aos assaltos do princípio do mal; e a fim de afirmar a sua liberdade, que é constantemente atacada, deve doravante manter-se sempre preparado para a luta.

No entanto, o homem encontra-se nesta situação pejada de perigos por sua culpa própria; por conseguinte, está *obrigado*, enquanto é capaz, pelo menos a empregar força para dela se desenvencilhar. Mas como? – Eis a questão. – Se buscar as causas e as circunstâncias que o arrastam para este perigo e nele o mantêm, pode então facilmente convencer-se de que não procedem da sua própria natureza rude, enquanto ele existe isoladamente, mas dos homens com que está em relação ou em ligação. Não é pelos estímulos da primeira que nele se agitam as *paixões*, que assim importa em rigor chamar, e que

tão grandes devastações ocasionam na sua disposição originariamente boa. As suas necessidades são só pequenas e o seu estado de ânimo no cuidado delas é moderado e tranquilo. Ele só é pobre (ou por tal se tem) na medida em que receia que outros homens assim o considerem e possam por isso desprezá-lo. A inveja, a ânsia de domínio, a avareza e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens,* e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros. Ora se não pudesse encontrar-se meio algum de erigir uma união de todo verdadeiramente encaminhada à prevenção deste mal e ordenada ao fomento do bem no homem, como uma sociedade consistente e sempre em expansão, que tem em vista simplesmente a manutenção da moralidade e que, com forças unidas, se oporia ao mal, então, por muito que o homem singular pudesse ter feito para se subtrair ao domínio do mal, este mantê-lo-ia sempre no perigo da recaída sob o seu domínio. – O império do princípio bom, na medida em que os homens para ele podem contribuir, só é alcançável, pois, tanto quanto discernimos, mediante a erecção e a extensão de uma sociedade segundo leis de virtude e em vista delas; uma sociedade cuja conclusão em toda a sua amplitude se torna, pela razão, tarefa e dever para todo o género humano. – Pois só assim se pode esperar uma vitória do princípio bom sobre o mau. Pela razão moralmente legisladora, além das leis que ela prescreve a todo o indivíduo, foi também alçada uma bandeira da virtude como ponto de união para todos os que amam o bem, a fim de sob ela se reunirem e conseguirem assim, antes de mais, prevalecer sobre o mal que sem descanso os ataca.

A uma associação dos homens sob simples leis de virtude, segundo a prescrição desta ideia, pode dar-se o nome de sociedade *ética* e, enquanto estas leis são públicas, sociedade *civil ética* (em oposição à sociedade *civil de direito*), ou uma *comunidade ética.* Esta pode existir em plena comunidade política e, inclusive, consistir em todos os membros dela (seja como for, se esta última não estiver na base, não podia ser levada a cabo pelos homens). Mas tem um princípio de união (a virtude) particular e a ela peculiar, e portanto também uma

forma e constituição que se distingue essencialmente da forma e da constituição da comunidade política. Existe, no entanto, entre ambas, consideradas em geral como duas comunidades, uma certa analogia, em atenção à qual a primeira se pode chamar também *Estado ético,* i.e., um *reino* da virtude (do princípio bom), cuja ideia tem na razão humana a sua realidade objectiva inteiramente bem fundada (como dever de se unir em semelhante Estado), embora subjectivamente jamais se pudesse esperar da boa vontade dos homens que eles se decidiriam a trabalhar em concórdia em ordem a tal fim.

Primeira Secção

Representação filosófica do triunfo do princípio bom sob a forma de fundação de um reino de Deus na Terra

I. Do estado de natureza ético

Um *estado civil de direito* (político) é a relação dos homens entre si, enquanto estão comunitariamente sob *leis de direito públicas* (que são no seu todo leis de coacção). Um estado *civil ético* é aquele em que os homens estão unidos sob leis não coactivas, i.e., sob simples *leis de virtude.*

Ora assim como ao primeiro se contrapõe o legal estado de natureza (mas nem por isso sempre conforme ao direito), i.e., o *estado de natureza jurídico,* assim se distingue do último o *estado de natureza ético.* Em ambos cada homem proporciona a si mesmo a lei, e não há nenhuma lei externa a que ele se reconheça submetido juntamente com todos os outros. Em ambos, cada homem é o seu próprio juiz, e não há nenhuma autoridade *pública* detentora de poder, que, segundo leis, determine com força de direito o que, nos casos que se apresentam, é dever de cada um e leve tal dever a geral execução.

Numa comunidade política já existente, todos os cidadãos políticos como tais se encontram, no entanto, no *estado de natureza ético* e estão autorizados a nele permanecer; com efeito, seria uma contradição *(in adiecto)* que a comunidade política tivesse de forçar os seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última já no seu conceito traz

consigo a liberdade quanto a toda a coacção. Toda a comunidade política pode decerto desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde os seus meios de coacção não chegam – porque o juíz humano não pode perscrutar o interior dos outros homens – ali operariam o requerido as disposições de ânimo virtuosas. Mas ai do legislador que, pela boa acção, pretendesse levar a cabo uma constituição orientada para fins éticos! Efectivamente, produziria assim não só o contrário da constituição ética, mas também minaria e tornaria insegura a sua constituição política. – O cidadão da comunidade política permanece, pois, plenamente livre, no que toca à competência legisladora da última, quer queira, além disso, ingressar numa união ética com outros concidadãos, quer pretenda antes permanecer no estado de natureza desta índole. No entanto, só na medida em que uma comunidade ética tem de se fundar em leis *públicas* e conter uma constituição que nelas se funda, os que livremente se associam para ingressar em tal estado terão não de se deixar ordenar pelo poder político como devem dispor ou não dispor interiormente tais leis, mas sim tolerar restrições, a saber, relativamente à condição de que nada exista na comunidade ética que esteja em conflito com o dever dos seus membros como *cidadãos do Estado;* embora, se a primeira vinculação é de índole genuína, de nenhum modo há que preocupar-se do último.

Além disso, visto que os deveres de virtude dizem respeito a todo o género humano, o conceito de uma comunidade ética está sempre referido ao ideal de uma totalidade de todos os homens e nisso se distingue do de uma comunidade política. Por conseguinte, uma multidão de homens unidos nesse propósito não pode, todavia, chamar-se a própria comunidade ética, mas somente uma sociedade particular que tende para a unanimidade com todos os homens (inclusive, com todos os seres racionais finitos) a fim de erigir um todo ético absoluto, de que toda a sociedade parcial é apenas uma representação ou um esquema, porque cada uma em cada relação com as outras deste tipo pode, por seu turno, representar-se como encontrando-se no estado de natureza ético, com todas as imperfeições do mesmo (como acontece também com diversos Estados políticos, que não se encontram em nenhuma ligação por meio de um público direito das gentes).

II. O homem deve sair do estado de natureza ético para se tornar membro de uma comunidade ética

Assim como o estado de natureza jurídico é um estado de guerra de todos contra todos, assim também o estado de natureza ético é um estado de incessante assédio pelo mal, que se encontra no homem e, ao mesmo tempo, em todos os outros – os quais (como acima se assinalou) corrompem uns aos outros e de modo mútuo a sua disposição moral – e, inclusive na boa vontade de cada um em particular, em virtude da ausência de um princípio que os una, como se fossem *instrumentos do mal,* se afastam do fim comunitário do bem e se põem uns aos outros em perigo de cair de novo sob o domínio do mal. Ora bem, assim com o estado de uma liberdade externa desprovida de lei (brutal) e de uma independência em relação a leis coactivas constitui um estado de injustiça e de guerra de todos contra todos, de que o homem deve sair, para ingressar num estado civil político[37], assim o estado de natureza ético é um *público* assédio recíproco dos princípios de virtude e um estado de interna amoralidade, de que o homem natural se deve, logo que possível, aprontar a sair.

Temos, pois, aqui um dever de índole peculiar, não dos homens para com homens, mas do género humano para consigo mesmo. Toda a espécie de seres racionais está objectivamente determinada, na ideia, a saber, ao fomento do bem supremo como bem comunitário. Mas porque o

[37] A proposição de Hobbes: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* não tem nenhum outro defeito a não ser o de que deveria dizer: *est status belli,* etc., mas embora não se admita que entre os homens que não se encontram sob leis externas e públicas dominem sempre efectivas *hostilidades,* contudo, o seu *estado (status iuridicus),* i.e., a relação em e pela qual eles são susceptíveis de direitos (da sua aquisição ou conservação), é um estado em que cada qual quer ele próprio ser juiz sobre o que é o seu direito frente a outros, mas não tem por parte dos outros nenhum segurança quanto a direito frente a outros, a não ser cada um a sua própria força; é um estado de guerra em que todos devem constantemente estar armados contra todos. A segunda proposição de Hobbes – *exeundum esse e statu naturali,* é uma consequência da primeira; pois este estado é uma lesão contínua dos direitos de todos os outros por meio da pretensão de ser juiz nos seus próprios afazeres, e não deixar a outros homens nenhuma segurança acerca do que é seu, mas apenas o seu próprio arbítrio.

supremo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem à sua própria perfeição moral, mas exige uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, em ordem a um sistema de homens bem intencionados, no qual apenas, e graças à sua unidade, se pode realizar o bem moral supremo, e, por outro lado, a ideia de semelhante todo, como república universal segundo leis de virtude, é uma ideia completamente diversa de todas as leis morais (que concernem àquilo que, pelo que sabemos, está em nosso poder), a saber, a actuar em vista de um todo a cujo respeito não podemos saber se ele está, como tal, também em nosso poder; por isso, este dever, quanto à índole e ao princípio, é diferente de todos os outros. – Suspeitar-se-á já de antemão que este dever necessitará do pressuposto de uma outra ideia, a saber, da de um ser moral superior, mediante cuja universal organização as forças, por si insuficientes, dos particulares são unidas em vista de um efeito comum. Mas, antes de mais, temos de seguir o fio condutor daquela necessidade moral e ver aonde nos conduz.

III. O conceito de uma comunidade ética é o conceito de um povo de Deus sob leis éticas

Se houver de se realizar uma comunidade ética, então todos os particulares se devem submeter a uma legislação pública, e todas as leis que os ligam se devem olhar como mandamentos de um legislador comunitário. Ora se a comunidade a fundar tivesse de ser uma comunidade *jurídica*, então a própria multidão que se congrega num todo é que deveria ser o legislador (das leis constitucionais), porque a legislação brota do princípio – *restringir a liberdade de cada um às condições sob as quais pode coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei geral*[38] – e, portanto, neste caso, a vontade geral institui uma coacção externa legal. Mas se a comunidade deve ser uma comunidade *ética*, então não há que considerar o próprio povo como legislador. Pois, em semelhante comunidade, todas as leis estão, em rigor, ordenadas a fomentar a *moralidade* das acções

[38] Tal é o princípio de todo o direito externo.

(que é algo de *interior*, por conseguinte, não pode estar sob leis humanas públicas), já que, pelo contrário, estas últimas – o que constituiria uma comunidade jurídica – estão ordenadas unicamente à *legalidade* das acções, que surge diante dos olhos, e não à moralidade (interior, de que unicamente aqui se fala). Por conseguinte, importa haver alguém, diferente do povo que, para uma comunidade ética, se possa aduzir como publicamente legislador. No entanto, leis éticas não se podem pensar como só provenientes *originariamente* da vontade desse ser superior (como estatutos que, porventura, não poderiam ser obrigatórios sem que uma ordem tenha antes sido publicada), porque então não seriam leis éticas, e o dever a elas conforme não seria virtude livre, mas dever jurídico susceptível de coacção. Portanto, só pode conceber-se como legislador supremo de uma comunidade ética um ser relativamente ao qual todos os *verdadeiros deveres*, portanto, também os éticos[39], se hão-de representar *ao mesmo tempo* como mandamentos seus; o qual, por isso, deve igualmente ser um conhecedor dos corações, para penetrar no mais íntimo das disposições de ânimo de cada qual e, como deve acontecer em toda a comunidade, proporcionar a cada um aquilo que os seus actos merecem. Mas este é o conceito de Deus como soberano moral do mundo. Por conseguinte, uma comunidade ética só pode pensar-se como um povo sob mandamentos divinos, i.e., como um *povo de Deus* e, claro está, de acordo com *leis de virtude*.

Poderia, decerto, conceber-se também um povo de Deus *segundo leis estatutárias*, i.e., segundo leis em cuja observância

[39] Logo que algo se reconhece como dever, ainda que seja um dever imposto pelo simples arbítrio de um legislador humano, é ao mesmo tempo mandamento divino obedecer-lhe. As leis civis estatutárias não podem, sem dúvida, chamar-se mandamentos divinos, mas, se são justas, a sua *observância* é simultaneamente mandamento divino. A proposição «Importa mais obedecer a Deus do que aos homens» significa apenas que, quando os últimos ordenam algo que em si é mau (imediatamente contrário à lei moral), não se lhes pode nem deve obedecer. Mas, inversamente, se a uma lei civil política, em si não imoral, se opõe algo que se tem por lei divina estatutária, há fundamento para considerar a última como espúria, porque está em antagonismo com um dever claro e, inclusive, nunca pode autenticar-se de modo suficiente que ela seja efectivamente mandamento divino, para se estar autorizado a transgredir, de harmonia com ela, um dever, aliás, consistente.

não se trata da moralidade, mas apenas da legalidade das acções; tal povo seria uma comunidade jurídica, de que Deus seria certamente o legislador (portanto, a sua *constituição* seria teocracia), mas homens, como sacerdotes que dele receberam imediatamente os seus mandatos, dirigiriam um *governo* aristocrático. Mas semelhante constituição, cuja existência e forma se alicerça inteiramente em fundamentos históricos, não é a que constitui a tarefa da pura razão moralmente legisladora, cuja solução unicamente aqui temos de realizar; tal constituição será considerada na secção histórica como instituição segundo leis civis políticas, cujo legislador – embora seja Deus – é, no entanto, externo, ao passo que aqui temos a ver apenas com uma constituição cuja legislação é simplesmente interna, de uma república sob leis de virtude, i.e., de um povo de Deus (que seria diligente nas obras boas).

A tal povo de Deus pode contrapor-se a ideia de uma *horda* do princípio mau como união dos que são do seu partido em vista da extensão do mal, ao qual importa não permitir que se leve a cabo aquela união; se bem que também aqui o princípio que combate as disposições de ânimo virtuosas reside em nós mesmos, e só figuradamente é representado como poder extremo.

IV. A ideia de um povo de Deus só é (sob organização humana) realizável na forma de uma Igreja

A ideia sublime, nunca plenamente alcançável, de uma comunidade ética mingua muito em mãos humanas, a saber, para chegar a ser uma instituição que, capaz em todo o caso de representar somente a forma daquela, está, no tocante aos meios de erigir semelhante todo, muito restringida sob condições da natureza sensível do homem. Mas como pode esperar-se que de um lenho tortuoso se talhe algo de plenamente recto?

Instituir um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus. Contudo, não é permitido ao homem estar inactivo quanto a este negócio e deixar que a Providência actue, como se a cada qual fosse permitido perseguir somente o seu interesse moral privado, deixando a uma sabedoria

superior o todo do interesse do género humano (segundo a sua determinação moral). Pelo contrário, há-de proceder como se tudo dele dependesse, e só sob esta condição pode esperar que uma sabedoria superior garantirá ao seu esforço bem intencionado a consumação.

O desejo de todos os bem-intencionados é, pois, «que o Reino de Deus venha, que se faça a sua vontade na Terra»; mas que devem eles organizar para que isto lhes aconteça? Uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma *Igreja*, que, na medida em que não é objecto algum de experiência possível, se chama a *Igreja invisível* (uma mera ideia da união de todos os homens rectos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens). A *visível* é a união efectiva dos homens num todo que concorda com aquele ideal. Na medida em que toda a sociedade sob leis públicas traz consigo uma subordinação dos seus membros (na relação dos que obecedem às suas leis com os que se atêm à observância das mesmas), a multidão unida naquele todo (a Igreja) é a *congregação* sob os seus superiores, que (chamados também mestres ou pastores de almas) administram somente os negócios do seu chefe invisível e se chamam conjuntamente, a este respeito, *servidores* da Igreja, do mesmo modo que na comunidade política o chefe visível se denomina a si mesmo, de vez em quando, o supremo servidor do Estado, embora não reconheça decerto acima de si nenhum homem (em geral, nem sequer a própria totalidade do povo). A verdadeira Igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus na Terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens. Os requisitos, por conseguinte, as notas características, da verdadeira Igreja são os seguintes:

1. A *universalidade*, por conseguinte, a sua *unidade* numérica; deve em si conter a disposição para tal, a saber, embora dividida em opiniões contingentes e desunida, encontra-se, apesar de tudo, quanto ao fito essencial, erigida sob princípios que devem necessariamente levá-la à universal unificação numa única Igreja (portanto, nenhuma divisão em seitas).

2. A *característica* (qualidade) de tal Igreja; i.e., a *pureza*, a união sob nenhuns outros motivos a não ser os *morais*. (Purificada da imbecilidade da superstição e da loucura do fanatismo.)

3. A *relação* sob o princípio da *liberdade*, tanto a relação interna dos seus membros entre si como a externa da Igreja com o poder político, ambas as coisas num *Estado livre* (por conseguinte, nem *hierarquia*, nem *iluminismo*, uma espécie de *democracia* mediante inspirações particulares, que podem ser diferentes de outras, segundo a cabeça de cada qual).

4. A *modalidade* de tal Igreja, a *imutabilidade* quanto à sua *constituição*, com a reserva, porém, dos ordenamentos contingentes, respeitantes só à *administração* da Igreja, as quais podem mudar segundo o tempo e as circunstâncias, embora ela tenha para tal de conter já *a priori* em si mesma (na ideia do seu fim) os princípios seguros. (Portanto, sob leis originais, como que prescritas publicamente por um código, não sob símbolos arbitrários que, por lhes faltar a autenticidade, são contingentes, expostos à contradição e mutáveis).

Por conseguinte, uma comunidade ética considerada como Igreja, i.e., como simples *representante* de um Estado de Deus, não tem, em rigor, nenhuma constituição análoga, quanto aos seus princípios, à constituição política. Tal constituição não é nela nem *monárquica* (sob um Papa ou Patriarca), nem *aristocrática* (sob Bispos e Prelados), nem *democrática* (como de iluminados sectários). Quando muito, poderia ainda comparar-se a uma comunidade doméstica (família) sob um pai moral comunitário, embora invisível, enquanto o seu filho santo, que conhece a sua vontade e, ao mesmo tempo, está em parentesco de sangue com todos os seus membros, ocupa o seu lugar de maneira a tornar conhecida mais em pormenor a sua vontade àqueles que, por isso, nele honram o pai e deste modo ingressam uns com os outros numa voluntária, universal e duradoira união de coração.

V. A constituição de cada Igreja parte sempre de qualquer fé histórica (revelada) que se pode denominar fé eclesial, e esta funda-se, no melhor dos casos, num Escritura sagrada

A *fé religiosa pura* é decerto a única que pode fundar uma Igreja universal; pois é uma simples fé racional que se deixa comunicar a cada qual em vista da convicção, ao passo que uma fé histórica, fundada unicamente em factos, só pode alargar a sua influência até onde conseguem chegar, segundo

circunstâncias de tempo e lugar, os relatos relacionados com a capacidade de julgar a sua credibilidade. Mas uma particular debilidade da natureza humana tem a culpa de nunca se poder contar com essa fé pura tanto como ela merece, a saber, fundar somente nela uma Igreja.

Os homens, conscientes da sua impotência no conhecimento de coisas supra-sensíveis, embora tributem toda a honra a essa fé (como a que para eles deve ser convincente de modo universal), não são, contudo, fáceis de convencer de que o zelo constante votado a uma conduta moralmente boa seja tudo o que Deus dos homens exige, a fim de serem súbditos agradáveis a Ele no seu reino. Só podem para si pensar a sua obrigação como obrigação de um *serviço* que devem prestar a Deus, onde não interessa tanto o valor moral interior das acções quanto, pelo contrário, o facto de serem prestadas a Deus para, por moralmente indiferentes que tais acções possam ser em si mesmas, lhe agradar, pelo menos mediante a obediência passiva. Não lhes entra na cabeça que, ao cumprirem os seus deveres para com homens (eles próprios e outros), executam também justamente por isso mandamentos divinos, portanto, em todo o seu fazer e deixar, na medida em que tem relação com a moralidade, estão *constantemente no serviço de Deus*, e que é também absolutamente impossível servir de mais perto a Deus de outro modo (pois os homens não podem ter qualquer acção e influência sobre outros seres excepto os do mundo, mas não sobre Deus). Porque todo o grande senhor do mundo tem uma particular necessidade de ser *honrado* pelos seus súbditos e *enaltecido* mediante manifestações de submissão, sem o que não pode esperar deles tanta docilidade às suas ordens como necessita para os conseguir dominar; além disso, o homem, por razoável que seja, encontra sempre nas demonstrações de honra uma complacência imediata, trata-se então o dever, na medida em que é ao mesmo tempo mandamento divino, como *afazer* de Deus, não do homem, e assim surge o conceito de uma religião *do serviço de Deus*, em vez do conceito de uma religião moral pura.

Visto que toda a religião consiste em olharmos Deus, em relação a todos os nossos deveres, como o legislador que há-de ser universalmente venerado, importa, na determinação da religião em vista da nossa conduta a ela conforme, saber *como* é que Deus *quer ser* venerado (e obedecido). – Mas uma

vontade divina legisladora ordena ou mediante uma lei que é em si *meramente estatutária,* ou por meio de uma lei *puramente moral.* Quanto à última, cada um pode conhecer por si mesmo, graças à sua própria razão, a vontade de Deus que está na base da sua religião; de facto, o conceito da divindade promana, em rigor, apenas da consciência destas leis e da necessidade racional de aceitar um poder que lhes pode proporcionar todo o efeito possível num mundo, efeito consonante com o fim último moral. O conceito de uma vontade divina determinada segundo meras leis morais puras permite-nos pensar, assim como um só Deus, também apenas *uma* religião que é puramente moral. Mas se aceitarmos leis estatutárias de Deus e fizermos consistir a religião na nossa observância delas, então o conhecimento das mesmas não é possível por meio da nossa simples razão, mas unicamente por revelação, a qual, quer tenha sido dada a cada um em segredo ou publicamente para ser propagada entre os homens graças à tradição ou à Escritura, seria uma fé *histórica,* não uma *fé racional pura.*

Mas, embora se aceitem também leis divinas estatutárias (que se deixam reconhecer como tais não por si mesmas enquanto obrigatórias, mas só enquanto vontade divina revelada), contudo, a legislação *moral pura,* graças à qual a vontade divina está originariamente escrita no nosso coração, não é só a condição ineludível de toda a verdadeira religião em geral, mas é igualmente o que em rigor constitui esta mesma, e em vista do que a lei estatutária unicamente pode conter o meio do seu fomento e extensão.

Por conseguinte, se a questão de como Deus quer ser honrado houver de ser respondida de modo universalmente válido para todo o homem *considerado apenas como homem,* não há dúvida alguma de que a legislação da sua vontade devia ser simplesmente *moral*; pois a legislação estatutária (que pressupõe uma revelação) só pode considerar-se como contingente e como uma legislação que não chegou ou pode chegar a todo o homem, portanto, como não vinculatória do homem em geral. Logo: «não os que dizem 'Senhor, senhor!, mas os que fazem a vontade de Deus»; por conseguinte, os que não procuram ser-lhe agradáveis pela glorificação dele (ou do seu enviado como um ser de procedência divina) segundo conceitos revelados, que nem todo o homem pode ter, mas pela boa conduta, em relação à qual todos conhecem

a sua vontade, é que serão os que lhe prestam a verdadeira veneração por Ele exigida.

Se, porém, nos considerarmos obrigados a comportar-nos não só como homens, mas também como *cidadãos* num Estado divino sobre a Terra e a agir para a existência de semelhante associação sob o nome de Igreja, parece que a questão de como é que Deus pretende ser venerado *numa Igreja* (enquanto congregação de Deus) não é susceptível de resposta mediante a simples razão, mas necessita de uma legislação estatutária que só se torna conhecida por revelação, por conseguinte, de uma fé histórica, a qual, em contraste com a pura fé religiosa, se pode chamar fé eclesial. Efectivamente, no caso da primeira, trata-se apenas do que constitui a matéria da veneração de Deus, a saber, a observância – que ocorre numa disposição de ânimo moral – de todos os deveres como seus mandamentos; mas uma Igreja, enquanto reunião de muitos homens sob tais disposições de ânimo em ordem a uma comunidade moral, precisa de uma obrigação *pública,* uma certa forma eclesial que se funda em condições de experiência, forma que é em si contingente e múltipla, por conseguinte, não pode ser conhecida como dever sem leis divinas estatutárias. Mas nem por isso a determinação desta forma se deve logo considerar como um afazer do legislador divino; pelo contrário, pode com fundamento supor-se que a vontade divina é que nós próprios realizemos a ideia racional de semelhante comunidade e, embora os homens tenham decerto intentado com sequelas infelizes várias formas de Igreja, contudo, não devem cessar de perseguir este fim, se necessário for, por meio de novas tentativas que evitem o melhor possível os erros das anteriores; tal afazer, que é simultaneamente um dever seu, foi de todo a eles próprios confiado. Por conseguinte, para a fundação e a forma de qualquer Igreja, não há motivo para ter as leis justamente por leis divinas *estatutárias*; pelo contrário, é presunção fazê-las passar por tais a fim de se dispensar do esforço de continuar ainda a melhorar na forma delas, ou até usurpação de uma reputação superior de modo a impor à multidão, com estatutos eclesiais, um jugo, mediante o pretexto de autoridade divina; contudo, seria também presunção negar sem mais que o modo como uma Igreja está ordenada pode também ser porventura um ordenamento divino particular se, tanto quanto discernimos, se encontra na maior consonância

com a religião moral e, além disso, acresce ainda que não pode compreender-se bem como, sem os progressos convenientemente preparados do público em conceitos religiosos, conseguiu alguma vez aparecer. Ora bem, no carácter duvidoso do problema de se é Deus ou os homens quem deve fundar uma Igreja revela-se a propensão dos últimos para uma *religião do serviço de Deus (cultus)* e, porque esta se baseia em prescrições arbitrárias, para a fé em leis divinas estatutárias, sob o pressuposto de que à melhor conduta (que o homem pode sempre seguir de acordo com a prescrição da religião moral pura) deverá acrescentar-se ainda uma legislação divina não cognoscível pela razão, mas necessitada de revelação; tem-se assim de imediato em vista a veneração do ser supremo (não pela observância dos seus mandamentos, já a nós prescrita pela razão). Por isso, acontece que os homens nunca terão a união numa Igreja e o acordo quanto à forma que se lhe há-de dar, e igualmente as instituições *públicas* para o fomento do moral na religião, por algo de em si necessário, mas só com o fim de, como eles dizem, servir o seu Deus mediante cerimónias, profissões de fé em leis reveladas e observância das prescrições que pertencem à forma da Igreja (a qual, no entanto, é somente um meio); embora todas estas observâncias sejam, no fundo, acções moral-mente indiferentes, tornam-se, justamente por isso, tanto mais agradáveis a Deus, porque só por mor d'Ele devem ter lugar. Por consequência, no esforço do homem em vista de uma comunidade ética, a fé eclesial precede naturalmente[40] a fé religiosa pura; templos (edifícios consagrados ao serviço público de Deus) existiram antes das *Igrejas* (lugares de reunião para a instrução e a estimulação nas disposições de ânimo morais), *sacerdotes* (administradores consagrados dos usos piedosos) antes dos *espirituais* (mestres da religião moral pura), e encontram-se ainda, na maior parte dos casos, na posição e no valor que a grande multidão lhes concede.

Se, pois, é inevitável que uma *fé eclesial* estatutária se acrescente à fé religiosa pura como veículo e meio da união pública dos homens para fomento da última, então é preciso confessar que a permanência imutável da mesma, a sua extensão universal uniforme e, inclusive, o respeito pela

[40] Moralmente deveria ser ao invés.

revelação nela aceite, dificilmente podem ser objecto de suficiente cuidado mediante a *tradição*, mas só por meio da *Escritura*, a qual, por seu turno, como revelação, deve ela própria ser para os contemporâneos e a descendência um objecto de grande reverência; pois tal exige a necessidade dos homens de estarem certos no tocante ao seu dever no culto divino. Um livro sagrado obtém para si, mesmo naqueles (e justamente sobretudo nestes) que o não lêem ou, pelo menos, não conseguem a partir dele fazer nenhum conceito religioso coerente, o maior respeito, e todo o arrazoado não interessa nada perante a sentença peremptória que esmaga todas as objecções: *Está escrito*. Por isso, as passagens do livro sagrado que devem representar um ponto de fé chamam-se pura e simplesmente *sentenças*. Os intérpretes designados de semelhante Escritura são, por assim dizer, pessoas consagradas em virtude deste seu próprio afazer e a história demonstra que nenhuma fé baseada na Escritura pôde ser exterminada nem sequer pelas mais desvastadoras revoluções de Estado, ao passo que a fé fundada na tradição e nas antigas observâncias públicas encontrou simultaneamente a sua ruína na desorganização do Estado. Que sorte[41], se um tal livro chegado às mãos dos homens, ao lado dos seus estatutos como leis de fé, contém ao mesmo tempo a mais pura doutrina religiosa moral, que possa entrar na melhor harmonia com aqueles estatutos (enquanto veículos da sua introdução): em semelhante caso, tanto por causa do fim que assim se deve alcançar como em virtude da dificuldade de para si tornar concebível, segundo leis naturais, a origem de uma tal iluminação do género humano, ocorrida graças ao mesmo livro, pode ele asserir a reputação, idêntica a uma revelação.

Ainda algo que, todavia, se encontra em ligação com este conceito de uma fé de revelação.

Há somente *uma* (verdadeira) *religião*; mas pode haver múltiplos tipos de *fé*. – Pode, no entanto, acrescentar-se que nas diversas Igrejas separadas umas das outras pela diversidade dos seus modos de crença é possível deparar

[41] Expressão para tudo o que é desejado ou desejável que, no entanto, não podemos nem prever nem suscitar pelo nosso esforço segundo leis da experiência; a seu respeito, portanto, se pretendemos indicar um fundamento, não podemos aduzir nenhum outro excepto uma providência bondosa.

com uma única e mesma verdadeira religião. – É, pois, mais conveniente (e também, de facto, mais usual) afirmar «Este homem é desta ou daquela *fé*» (judaica, maometana, cristã, católica, luterana) do que dizer «É desta ou daquela religião». A última expressão não deveria sequer utilizar-se, quando se fala ao grande público (em catecismos e sermões); pois é para este demasiado erudita e incompreensível; de igual modo, as línguas modernas não subministram para ela nenhuma palavra com o mesmo significado. O homem comum entende sempre por religião a sua fé eclesial que se lhe apresenta aos sentidos, ao passo que a religião é interiormente oculta e depende de disposições de ânimo morais. À maior parte das pessoas concede-se honra excessiva ao dizer a seu respeito que professam esta ou aquela religião; de facto, não conhecem nem exigem nenhuma; a fé eclesial estatutária é tudo o que eles entendem por tal palavra. Também as chamadas controvérsias de religião, que tantas vezes abalaram e regaram com sangue o mundo, jamais passaram de pelejas em torno da fé eclesial, e o oprimido não se queixava propriamente de o impedirem de estar ligado à sua religião (pois isso não o consegue poder externo algum), mas de não lhe ser permitido seguir publicamente a sua fé eclesial.

Ora bem, quando uma Igreja, como habitualmente acontece, se faz passar pela única universal (embora se encontre fundada numa particular fé revelada, que, enquanto histórica, jamais pode a todos ser exigida), então quem não reconhece a sua fé eclesial (particular) é por ela denominado *infiel* e odiado de todo o coração; quem só em parte (no não essencial) dela se desvia é apelidado de *heterodoxo* e, pelo menos, evitado como contagioso. Por fim, se ele se reconhece membro da mesma Igreja mas, no entanto, se afasta dela no essencial da fé (a saber, naquilo de que se faz o essencial), chama-se então – sobretudo quando ele difunde a sua crença errónea – *herege*[42], e como um agitador é considerado ainda

[42] Os Mongóis chamam ao *Tibete* (segundo Georgii, Alphab. Tibet., pg. II) *Tangut-Chadzar*, i.e., o país dos habitantes de casas, para os distinguir de si mesmos enquanto nómadas que vivem no deserto debaixo de tendas; daí vem o nome de Chadzar e, a partir deste, o de *herejes* (al. *Ketzer*), porque aqueles eram adeptos da fé tibetana (dos Lamas) que concorda com o Maniqueísmo e talvez tenha neste a sua origem, e difundiram-na nas suas incursões pela Europa; por isso, também durante muito tempo os nomes *haeretici* e *manichaei* foram usados como sinónimos.

mais punível do que um inimigo externo, expulso da Igreja por uma anátema (semelhante aos que os Romanos pronunciaram sobre quem atravessou o Rubicão contra a acquiescência do Senado), e entregue a todos os deuses infernais. A pretensa e única inteireza de fé dos doutores ou cabeças de uma Igreja em matéria de fé eclesial chama-se *ortodoxia*, e poderia dividir-se em *despótica (brutal)* e *liberal*. – Se uma Igreja que faz passar por universalmente obrigatória a sua fé eclesial se deve chamar *católica*, então a que pugna contra tais pretensões da outra (se bem que ela própria, com frequência, as exerceria de bom grado, se pudesse) deve denominar-se uma Igreja *protestante:* um observador atento deparará com vários exemplos louváveis de católicos protestantes e, comparativamente, ainda com mais exemplos chocantes de protestantes arquicatólicos; os primeiros são homens cujo modo de pensar (embora não seja, sem dúvida, o da sua Igreja) se *alarga*, face aos quais os últimos, com o seu modo de pensar *limitado*, contrastam muito, mas de nenhum modo para vantagem sua.

VI. A fé eclesial tem por seu intérprete supremo a fé religiosa pura

Observámos que, embora uma Igreja careça da mais importante característica da sua verdade, a saber, a de uma pretensão legítima à universalidade, quando se funda numa fé revelada, a qual, como histórica (embora muito difundida mediante a Escritura, e assegurada à mais tardia posteridade), não é todavia susceptível de uma comunicação universal convincente; contudo, por causa da necessidade natural de todos os homens de, para os supremos conceitos e fundamentos da razão, exigir sempre algum *apelo sensível*, alguma corroboração empírica e quejandos (a que, de facto, importa atender no intento de *introduzir* universalmente uma fé), deve utilizar-se qualque fé eclesial histórica, que em geral alguém encontra já diante de si.

Mas para a semelhante fé empírica, que, segundo parece, um acaso pôs nas nossas mãos, juntar a base de uma fé moral (seja ela fim ou apenas meio), exige-se uma interpretação da revelação que até nós chegou, i.e., uma sua explicação geral num sentido que concorde com as regras práticas universais

de uma pura religião racional. Com efeito, o teorético da fé eclesial não nos pode interessar moralmente se não actuar em prol do cumprimento de todos os deveres humanos como mandamentos divinos (o que constitui o essencial de toda a religião). Esta interpretação pode, inclusive, parecer-nos muitas vezes forçada quanto ao texto (da revelação), pode, com frequência, sê-lo de facto e, todavia, contanto que seja possível que o texto a aceite, há-de preferir-se a uma interpretação literal que ou não contém absolutamente nada para a moralidade, ou actua mesmo contras os móbiles desta última[43]. – Descobrir-se-á igualmente que sempre assim se fez com todos os modos de fé antigos e modernos, em parte formulados em livros sagrados, e que mestres populares racionais e de bom pensamento os interpretaram durante muito tempo até os trazer pouco a pouco à consonância, quanto ao seu conteúdo essencial, com os universais princípios de fé morais. Os filósofos morais entre os *Gregos* e, em seguida, entre os *Romanos* fizeram isso, pouco a pouco, com a sua doutrina fabulosa dos deuses. Souberam, por último, explicar o mais grosseiro politeísmo como simples representação simbólica das propriedades do ser divino uno, e

[43] Para tal ilustrar com um exemplo, tome-se o Salmo 59, v. 11-19, onde se depara com uma *oração pedindo vingança,* que chega ao horror. *Michaelis* (Moral, 2ª parte, p. 202) aprova esta oração e acrescenta: «Os Salmos são *inspirados:* se neles se pede um castigo, não se trata de algo injusto, e *não devemos ter nenhuma moral mais santa do que a Bíblia*». Atenho-me aqui à última expressão e pergunto se a moral deverá ser interpretada segundo a Bíblia ou antes a Bíblia segundo a moral? – Sem atender sequer à passagem do Novo Testamento «Foi dito aos antigos, etc: mas eu digo-vos: Amai os vossos inimigos, *abençoai os que vos maldizem*», etc. – como esta passagem, que também é inspirada, se poderá conciliar com aquela – tentarei ou acomodá-la aos meus princípios morais por si consistentes (dizendo que, por exemplo, não se entende aqui inimigos corporais mas, sob o seu símbolo, os inimigos invisíveis, que nos são muito mais perniciosos, a saber, as más inclinações, que devemos desejar reprimir por completo) ou, se isto não puder ser, suporei antes que tal passagem não se deve entender em sentido moral, mas de acordo com a relação em que os Judeus se consideravam com Deus enquanto seu regente político; como também outra passagem da Bíblia onde se diz «A vingança é minha; eu retribuirei, diz o Senhor», que comummente se interpreta como advertência moral contra a vingança por mão própria, se bem que verosimilmente indica só a lei, válida em todo o Estado, de buscar satisfação pelas ofensas no tribunal do soberano, onde a sede de vingança do acusador não pode considerar-se como aprovada quando o juiz lhe permite propor um castigo tão duro como quiser.

atribuir às diversas acções viciosas ou, inclusive, às fantasias bárbaras mas, apesar de tudo, belas dos seus poetas um sentido místico que aproximava uma crença popular (que não teria sido oportuno extirpar, porque poderia assim suscitar porventura um ateísmo ainda mais perigoso para o Estado) de uma doutrina moral compreensível a todos os homens e a única salutar. O *judaísmo* tardio e, inclusive, o cristianismo constam de tais interpretações, em parte muito forçadas, mas em ambos os casos para fins indubitavelmente bons e necessários para todos os homens. Os *maometanos* sabem (como mostra *Reland*) atribuir muito bem à descrição do seu paraíso, consagrado a toda a sensualidade, um sentido espiritual, e o mesmo fazem justamente os *Indianos* com a interpretação dos seus *Vedas*, pelo menos no tocante à parte mais ilustrada do seu povo. — Que isto, porém, se possa fazer sem faltar sempre muito ao sentido liberal da crença popular deve-se a que, muito antes desta, estava oculta na razão humana a disposição para a religião moral, disposição cujas primeiras manifestações rudes se encaminhavam apenas para o uso do culto divino e, para tal fim, ocasionaram aquelas pretensas revelações, mas puseram outrossim nestes poemas – embora não de propósito – algo do carácter da sua origem supra-sensível. Não se pode acusar de deslealdade a semelhantes interpretações, no pressuposto de que não se pretende afirmar que o sentido, por nós dado aos símbolos da crença popular ou também aos livros sagrados, tenha por eles também sido absolutamente intentado, pois isso fica por decidir e apenas se aceita a *possibilidade* de assim compreender os seus autores. Pois até a leitura dos livros sagrados ou a inquirição do seu conteúdo tem como intuito final tornar os homens melhores; mas o histórico, que em nada contribui para tal, é algo em si de totalmente indiferente, com o qual se pode lidar como se quiser. (A fé histórica é «morta em si mesma», i.e., por si, olhada como confissão, nada contém, a nada induz que tenha para nós um valor moral.)

Por isso, embora se tenha aceite uma Escritura como revelação divina, o seu critério supremo enquanto tal será: «Toda a Escritura inspirada por Deus é útil para a doutrina, para o castigo, para a melhoria, etc.» e, visto que o último, a melhoria do homem, constitui o fim genuíno de toda a religião racional, esta conterá igualmente o princípio supremo de toda a interpretação da Escritura. Esta religião é «o

Espírito de Deus que nos conduz a toda a verdade». Mas semelhante Espírito é aquele que, ao *instruir-nos*, nos *vivifica* ao mesmo tempo com princípios em ordem a acções, e refere inteiramente às regras e aos motivos da pura fé racional – a única que em toda a fé eclesial constitui o que nela é a genuína religião – tudo o que a Escritura ainda pode conter para a fé histórica. Toda a investigação e interpretação da Escritura deve partir do princípio de nela buscar tal Espírito, e «somente nela se pode encontrar a vida eterna enquanto dá testemunho deste princípio».

Ora a este intérprete da Escritura está associado, mas subordinado, outro, a saber, o *erudito escriturista*. A autoridade da Escritura como o mais digno – e agora, na parte mais ilustrada do mundo, o único – instrumento de união de todos os homens numa Igreja constitui a fé eclesial que, como crença popular, não se pode descurar, pois, para o povo, nenhuma doutrina que esteja fundada na simples razão parece ser boa para constituir uma norma imutável, e ele exige uma revelação divina, portanto, também uma autenticação histórica da sua autoridade, mediante a dedução da sua origem. Ora visto que a humana arte e sabedoria não pode elevar-se ao céu para examinar a credencial da missão do primeiro mestre, mas se deve contentar com os sinais que, além do conteúdo, se podem tirar do modo como se introduziu uma tal fé, i.e., contentar-se com relatos humanos, que importa pouco a pouco buscar em tempos muito antigos e em línguas agora mortas, para os apreciar segundo a sua credibilidade histórica: exige-se a *erudição escriturística* a fim de manter na autoridade uma Igreja baseada numa Escritura sagrada, não uma religião (pois esta, para ser universal, deve fundar-se sempre na simples razão); embora tal erudição decida unicamente que a origem daquela Escritura nada em si contém que torne impossível a sua adopção como imediata revelação divina; o que seria suficiente para não estorvar os que pensam encontrar nesta ideia um fortalecimento particular da sua fé moral e, por isso, de bom grado a aceitam. – Não é só, porém, a *documentação*, mas também a *interpretação* da Escritura sagrada que, pela mesma causa, precisa de uma erudição. De facto, como quer o não erudito, que só a pode ler em traduções, estar certo do seu sentido? Por isso, o intérprete conhecedor da língua básica deve ainda possuir um amplo conhecimento e crítica

históricos para ir buscar às condições, aos costumes e às opiniões (crença popular) daquela época os meios graças aos quais se pode patentear a compreensão à comunidade eclesial.

Religião racional e erudição escriturística são, pois, os intérpretes e depositários genuínos e competentes de um documento sagrado. Salta aos olhos que elas, no uso público dos seus conhecimentos e descobertas neste campo, não podem pura e simplesmente ser estorvadas pelo braço secular, nem por ele ser vinculadas a certas proposições de fé porque, de outro modo, os *leigos* obrigariam os *clérigos* a ingressar na sua opinião, que aqueles, no entanto, só têm pelo ensino destes. Quando o Estado vela apenas por que não faltem eruditos e homens de boa reputação no tocante à sua moralidade que administrem o todo da Igreja, confiando à sua consciência este cuidado, fez tudo o que o seu dever e a sua competência implicam. Mas introduzir estes homens na escola e ocupar-se das suas controvérsias (que, contanto que não se façam a partir dos púlpitos, deixam em plena paz o público eclesial) é uma exigência que o público não pode fazer sem impertinência ao legislador, porque está sob a dignidade deste.

Apresenta-se, porém, ainda um terceiro pretendente ao cargo de intérprete, que não necessita nem da razão, nem da erudição, mas só de um *sentimento* interno, para conhecer o verdadeiro sentido da Escritura e, ao mesmo tempo, a sua origem divina. Ora não se pode negar que «quem segue a doutrina da Escritura e *faz* o que ela prescreve descobrirá, sem dúvida, que ela é de Deus», nem que o próprio impulso para as boas acções e para a honradez na conduta, que o homem que a lê ou ouve a sua exposição, o deve persuadir da sua divindade; porque tal impulso nada mais é do que o efeito da lei moral que enche o homem de um íntimo respeito – lei moral que, por isso, se deve igualmente considerar como mandamento divino. Mas assim como, a partir de qualquer sentimento, se não pode inferir e desvendar o conhecimento das leis e que estas são morais, assim também, e menos ainda, se pode, mediante um sentimento, inferir e descobrir o sinal seguro de uma influência divina imediata; pois para o mesmo efeito pode haver mais de uma causa, mas, neste caso, a simples moralidade da lei (e da doutrina), conhecida pela razão, é a causa de tal efeito, e inclusive no caso da mera possibilidade desta origem é um dever dar-lhe a última

interpretação, se não se quiser abrir as portas de par em par a todo o fanatismo e, inclusive, fazer perder ao sentimento moral não ambíguo a sua dignidade, aparentando-o a todo o outro sentimento fantástico. – Sentimento, quando a lei, pela qual ou também segundo a qual ele se produz, é antes conhecida, tem-no cada qual só para si, e não o pode exigir a outros, portanto, não o pode também apregoar como uma pedra de toque da genuinidade de uma revelação, uma vez que o sentimento não ensina absolutamente nada, mas contém apenas o modo como o sujeito é afectado quanto ao seu prazer ou desprazer, em que não se pode fundar conhecimento algum.

Não há, portanto, nenhuma norma da fé eclesial excepto a da Escritura, nem outros intérpretes seus a não ser a pura *religião racional* e a *erudição escriturística* (que diz respeito ao elemento histórico da mesma), dos quais só o primeiro é *autêntico* e válido para todo o mundo, ao passo que o segundo é só *doutrinal,* com o fito de converter a fé eclesial para um certo povo numa certa época num sistema determinado que se mantém de maneira constante. Mas quanto a este segundo, é irremediável que a fé histórica venha, por fim, a tornar-se uma simples fé em eruditos escrituristas e no seu discernimento – o que decerto não redunda particularmente em honra da natureza humana, mas se remediará, por seu turno, mediante a pública liberdade de pensamento; por isso, esta estará para tal tanto mais habilitada quanto só os eruditos expõem as suas interpretações ao exame de todos, mas permanecem ao mesmo tempo eles próprios abertos e receptivos a um melhor discernimento, e podem contar com a confiança da comunidade em relação às suas decisões.

VII. A transição gradual da fé eclesial para o domínio público da fé religiosa pura é a aproximação do Reino de Deus

A marca da verdadeira Igreja é a sua *universalidade;* mas o sinal desta é, por seu turno, a sua necessidade e a sua determinabilidade só possível de um modo. Ora a fé histórica (que está fundada na revelação como experiência) tem somente validade particular, a saber, para aqueles a quem chegou a história em que ela se baseia, e contém em si, como todo o conhecimento de experiência, não a consciência de que

o objecto criado *tenha* de ser assim e não de outro modo, mas só que é assim; por conseguinte, inclui ao mesmo tempo a consciência da sua contingência. Portanto, pode, sem dúvida, chegar para a fé eclesial (de que é possível haver várias), mas unicamente a fé religiosa pura, que de todo se alicerça na razão, pode ser reconhecida como necessária, logo, como a única que distingue a Igreja *verdadeira.* – Por conseguinte, embora (de acordo com a limitação inevitável da razão humana) uma fé histórica afecte como meio condutor a religião pura, contudo, com a consciência de que é apenas um meio condutor, e se esta fé, enquanto fé eclesial, traz consigo um princípio de aproximação contínua à pura fé religiosa para, finalmente, poder prescindir desse meio condutor, semelhante Igreja pode, pois, chamar-se sempre a *verdadeira*; porém, visto que sobre doutrinas de fé históricas jamais se pode evitar a disputa, chamar-se-á apenas a Igreja *militante;* mas com a perspectiva de, por último, chegar a ser a Igreja *triunfante,* imutável e tudo congregando! À fé de cada um em particular, que traz consigo a susceptibilidade moral (dignidade) de ser eternamente feliz, dá-se o nome de fé *beatificante.* Por conseguinte, esta só pode ser também uma única, e em toda a diversidade da fé eclesial pode, no entanto, encontrar-se em todo aquele em que ela, ao referir-se à sua meta, a pura fé religiosa, é prática. Pelo contrário, a fé de uma religião do culto de Deus é um fé de *serventia* e de *recompensa (fides mercenaria, servilis)* e não pode ter-se por fé beatificante, porque não é moral. Pois esta última há-de ser uma fé livre, baseada nas puras disposições do coração *(fides ingenua).* A primeira presume tornar-se agradável a Deus mediante acções (do culto) que (embora trabalhosas) não têm por si qualquer valor moral, portanto, são acções extorquidas por temor ou esperança, acções que também um homem mau pode executar, ao passo que a segunda pressupõe para tal como necessária uma disposição de ânimo moralmente boa.

A fé beatificante encerra duas condições da sua esperança de beatitude: uma em relação ao que o próprio homem não pode realizar, a saber, fazer que as suas acções ocorridas sejam de direito (perante um juiz divino) não ocorridas; a outra quanto ao que o próprio homem pode e deve fazer, a saber, levar uma vida nova, conforme ao seu dever. A primeira é a fé numa satisfação (pagamento da dívida própria, redenção, reconciliação com Deus), a segunda é a fé numa

conduta boa que importa levar avante para se tornar agradável a Deus. – Ambas as condições constituem uma só fé e estão necessariamente conexas. Mas não se pode discernir de outro modo a necessidade de uma ligação a não ser que se admita que uma se deixa derivar da outra, por conseguinte, que ou a fé na absolvição da culpa que sobre nós pesa produz a boa conduta de vida, ou então a intenção verdadeira e activa de uma conduta boa que sempre se deve levar suscita, segundo a lei de causas moralmente operantes, a fé naquela absolvição.

Aqui se mostra, pois, uma notável antinomia da razão humana consigo própria, cuja solução – ou, se esta não houvesse de ser possível, pelo menos, o apaziguamento – é que unicamente pode decidir se à fé religiosa pura se há-de acrescentar sempre uma fé histórica (eclesial) como parte essencial da fé beatificante, ou se a fé eclesial, como simples meio condutor, poderá enfim, por mais longe que tal futuro esteja, transformar-se em fé religiosa pura.

I. No pressuposto de que tem lugar uma satisfação pelos pecados do homem, é decerto bem compreensível como todo o pecador a quereria de bom grado a si referir e, se tal depende apenas de *crer* (o que equivale a declarar que ele quer que a satisfação devia também para ele ter ocorrido), não duvidaria sequer um instante. Mas não se compreende como é que um homem razoável, que se sabe culpável, pode pensar seriamente que apenas precisa de acreditar na mensagem de uma satisfação prestada em seu favor e aceitá-la *utiliter* (como dizem os juristas) para considerar a sua culpa como anulada, e tanto (inclusive com a sua raiz) que também para o futuro uma boa conduta, em vista da qual não se fez até agora o mínimo esforço, será a consequência inevitável desta fé e da aceitação do benefício oferecido. Nenhum homem que reflicta consegue fazer surgir em si esta fé, por mais que o amor de si transmute com frequência em esperança o simples desejo de um bem em vista do qual nada se faz ou pode fazer, como se o seu objecto fosse por si mesmo imaginar isto pelo simples anelo. De nenhum outro modo se consegue imaginar isto como possível excepto se o homem olhar esta fé como a ele celestialmente inspirada e, portanto, como algo a cujo respeito não precisa de dar conta alguma à sua razão. Se tal não consegue, ou é ainda demasiado franco para fingir em si uma tal confiança como simples meio de insinuação, então, com

todo o respeito por semelhante satisfação hiperbólica, com todo o desejo de que uma tal satisfação também lhe possa estar patente, não poderá deixar de a considerar apenas como condicionada, a saber, que a sua conduta melhorada, quanto está em seu poder, deve ir à frente para dar ainda que seja só o mínimo fundamento à esperança de que semelhante mérito superior lhe possa valer. – Por consequência, se o conhecimento histórico acerca deste último pertence à fé eclesial, mas a primeira como condição pertence à fé moral pura, então *esta deverá preceder aquela.*

2. Mas, se o homem está por natureza corrompido, como pode ele crer, seja qual for o seu esforço, fazer de si, como pretende, um homem novo agradável a Deus se, consciente das transgressões de que até aqui se tornou culpável, se encontra ainda sob o poder do princípio mau e não depara em si com nenhuma faculdade suficiente para de futuro melhor o fazer? Se não pode considerar a justiça que contra si próprio provocou como reconciliada por uma satisfação alheia e olhar-se a si mesmo de certo modo como nascido de novo mediante esta fé, e empreender assim, antes de mais, uma nova conduta que seria a consequência do princípio bom a ele associado, em que é que quererá fundar a sua esperança de se tornar um homem agradável a Deus? – Por isso, a fé num mérito que não é o seu e pelo qual se reconcilia com Deus deve preceder todo o esforço em ordem a obras boas – o que contradiz a proposição anterior. Este conflito não se pode resolver mediante o exame da determinação causal da liberdade do ser humano, i.e., das causas que fazem que um homem se torne bom ou mau, portanto, não pode ter uma solução teorética; com efeito, esta questão ultrapassa toda a capacidade especulativa da nossa razão. No campo prático, porém, em que não se indaga o que é o primeiro física, mas sim moralmente, para o uso do nosso livre arbítrio, a saber, donde devemos partir, se da fé no que Deus por nós fez ou do que, para de tal nos tornarmos dignos (consista ele no que quiser) devemos nós fazer, não há qualquer dúvida em se decidir pelo último.

Com efeito, a aceitação do primeiro requisito para a beatificação, a saber, da fé numa satisfação vicária, é em todo o caso necessária só para o conceito teorético; de nenhum outro modo conseguimos *tornar* para nós *compreensível* a

libertação do pecado. Pelo contrário, a necessidade do segundo princípio é prática e, claro está, puramente moral: não podemos seguramente esperar tornar-nos participantes da apropriação de um mérito alheio satisfatório e, assim, participantes da beatitude, a não ser que para tal nos qualifiquemos, graças ao nosso esforço no seguimento de todo o dever humano, o qual deve ser efeito do nosso próprio trabalho e não, por seu turno, uma influência estranha, em que somos passivos. De facto, por ser incondicionado este último mandamento, é também necessário que o homem o tome, enquanto máxima, por base da sua fé, a saber, que comece pelo melhoramento da sua vida como condição suprema sob a qual unicamente pode ter lugar uma fé beatificante.

A fé eclesial, como fé histórica, começa justamente pelo primeiro; mas em virtude de conter apenas o veículo para a fé religiosa pura (na qual reside o fim genuíno), o que nesta enquanto fé prática é a condição, a saber, a máxima do *fazer*, deve constituir o começo, e a do *saber*, ou fé teorética, há-de operar unicamente a consolidação e o cumprimento da primeira.

Pode ainda observar-se que, segundo o primeiro princípio, a fé (ou seja, a fé numa satisfação vicária) seria atribuída ao homem como dever e, em contrapartida, a fé da boa conduta de vida, enquanto operada mediante influência superior, lhe seria creditada como graça. – Mas, de acordo com o segundo princípio, é ao invés. – Pois da harmonia com este, a boa *conduta de vida* é, enquanto suprema condição da graça, *dever* incondicionado, ao passo que a satisfação superior é um simples *afazer da graça*. – Ao primeiro princípio censura-se (muitas vezes, não sem razão) a *superstição* do culto divino, que sabe associar uma conduta repreensível à religião; ao segundo reprova-se a *incredulidade naturalística* que liga a uma conduta, aliás porventura exemplar, a indiferença ou, inclusive, a oposição frente a toda a revelação. – Mas isto seria cortar o nó (por meio de uma máxima prática), em vez de (teoreticamente) o desatar – o que em questões de religião é, sem dúvida, também permitido... – Contudo, o que se segue pode servir para a satisfação da última exigência. – A fé viva no arquétipo da humanidade agradável a Deus (no Filho de Deus) encontra-se *em si mesma* referida a uma ideia moral da razão, na medida em que esta nos serve não só de regra, mas

também de móbil e, portanto, é a mesma coisa quer eu parta desta fé como *racional*, quer do princípio da conduta boa. Pelo contrário, a fé no mesmo arquétipo *no fenómeno* (a fé no Homem-Deus), enquanto fé *empírica* (histórica), não é o mesmo que o princípio da conduta boa (a qual deve ser inteiramente racional), e seria algo de todo diverso querer começar por semelhante[44] fé empírica e derivar dela a conduta boa. Haveria então um antagonismo entre as duas proposições acima mencionadas. No fenómeno do Homem-Deus, porém, o objecto da fé beatificante não é o que dele incide nos sentidos ou se pode conhecer por experiência, mas em rigor o arquétipo ínsito na nossa razão, arquétipo que estabelecemos como base do último (pois, tanto quanto se deixa perceber no seu exemplo, ele se divisa como conforme a tal arquétipo), e semelhante fé identifica-se com o princípio de uma conduta agradável a Deus. – Por conseguinte, não há aqui dois princípios em si diversos, de modo que começar por um ou por outro fosse enveredar por caminhos opostos, mas apenas uma só e mesma ideia prática de que partimos, uma vez, enquanto representa o arquétipo como sito em Deus e d'Ele promanando, uma outra vez, enquanto o representa como em nós situado, ambas as vezes, porém, enquanto o representa como pauta da nossa conduta; e a antinomia é, pois, apenas aparente. De facto, por um mal-entendido considera como dois princípios diferentes a mesma ideia prática, tomada simplesmente em aspectos diversos. – Mas se da fé histórica na realidade efectiva de semelhante fenómeno, ocorrido uma vez no mundo, se pretendesse fazer a condição da única fé beatificante, então haveria decerto dois princípios inteiramente distintos (um empírico, outro racional) a cujo respeito, se importa partir e começar por um ou por outro, surgiria um verdadeiro antagonismo das máximas, que nenhuma razão conseguiria alguma vez arbitrar. – A proposição «É preciso crer que houve uma vez um homem que, pela sua santidade e mérito, satisfez tanto por si (relativamente ao seu dever) como por todos os outros (e pela sua deficiência no tocante ao seu dever) (a razão nada acerca de tal nos diz) para esperar que nós, inclusive numa conduta boa, possamos, no entanto, ser

[44] Que deve fundar em provas históricas a existência de semelhante pessoa.

felizes unicamente em virtude daquela fé», semelhante proposição diz algo de todo diverso do seguinte: «Há que aspirar com todas as forças à disposição de ânimo santa de uma conduta de vida agradável a Deus para poder crer que o amor (a nós garantido já pela razão) de Deus à humanidade, enquanto esta, segundo toda a sua capacidade, se esforça por cumprir a vontade daquele, em consideração da recta disposição de ânimo, suplementará, seja de que modo for, a deficiência do acto». – Mas o primeiro não está em poder de todos os homens (inclusive do não erudito). A história mostra que em todas as formas de religião imperou o conflito dos dois princípios da fé; efectivamente, todas as religiões tiveram expiações, onde quer que as tenham pretendido situar. Mas, por seu lado, a disposição moral também não deixou em todo o homem de fazer ouvir as suas exigências. No entanto, em todas as épocas os sacerdotes se lamentaram mais do que os moralistas; aqueles em voz alta (intimando as autoridades a remediar o dano), por causa da negligência do culto divino, que fora introduzido para reconciliar o povo com o céu e remover do Estado a desgraça; os moralistas, pelo contrário, por causa da decadência dos costumes que, em grande parte, atribuíam aos meios de descarrego de pecado pelos quais os sacerdotes facilitavam a todos reconciliar-se com a divindade no tocante aos mais grosseiros vícios. De facto, quando já existe um fundo inesgotável para o pagamento das culpas feitas ou ainda por fazer, basta apenas lançar-lhe a mão (e é o que, decerto, antes de mais se fará em todas as reclamações que a consciência faz) para se isentar das culpas, ao passo que o propósito da boa conduta se pode suspender até que primeiro a situação esteja clara quanto àquele pagamento; não se podem, pois, pensar facilmente outras consequências de semelhante fé. Mas mesmo se esta fé se concebesse como dotada de uma força tão particular e de uma influência mística (ou mágica) tal que – embora tivesse, pelo que sabemos, de se considerar como meramente histórica –, se alguém se entregasse a ela e aos sentimentos a ela adscritos, fosse capaz de melhorar o homem inteiro desde a raiz (fazer dele um homem novo), semelhante fé deveria então olhar-se como concedida e inspirada directamente pelo céu (com e sob a fé histórica); neste caso, tudo, inclusive a qualidade moral do homem, vai finalmente desembocar num decreto

incondicionado de Deus: «Ele compadece-se de quem quer, e endurece quem quer»[45] – o que, tomado à letra, é o *salto mortale* da razão humana.

É, pois, uma consequência necessária da disposição física e, juntamente, da disposição moral em nós – sendo a última a base e, ao mesmo tempo, a intérprete de toda a religião – que esta seja, por fim, gradualmente liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação e de todos os estatutos que se apoiam na história e que, por meio de uma fé eclesial, reúnem provisoriamente os homens em ordem ao fomento do bem, e assim reine enfim sobre todos a pura religião racional «para que Deus seja tudo em todos». – Os envoltórios sob os quais se formou primeiro o embrião em vista do homem devem despir-se, se é que ele deve agora vir à luz do dia. O fio condutor da tradição sagrada que, com os seus acessórios, com os estatutos e observâncias, prestou no seu tempo um bom serviço, torna-se pouco a pouco supérfluo, mais ainda, acaba por ser uma cadeia, quando o homem entra na adolescência. Enquanto ele (o género humano) «era uma criança, tinha a inteligência de uma criança» e sabia ligar com os estatutos que lhe foram impostos sem a sua ajuda uma erudição, mais ainda, até uma filosofia subserviente à Igreja; «mas agora torna-se um homem, despe-se do que é infantil». A degradante distinção entre *leigos* e *clérigos* cessa, e a igualdade brota da verdadeira liberdade, porém, sem anarquia, porque cada qual obedece à lei (não estatutária) que ele próprio a si prescreve, mas que há-de ao mesmo tempo

[45] Isto pode interpretar-se assim: Nenhum homem pode dizer com certeza a que se deve que (comparativamente) este seja um homem bom, e aquele um homem mau, visto que muitas vezes a disposição para esta diferença parece já encontrar-se no nascimento, por vezes, também as contingências da vida, a cujo respeito ninguém pode fazer nada, são aqui determinantes; não mais do que o que dele pode chegar a ser. A este respeito temos de deixar o juízo para O que tudo vê, o qual é aqui expresso como se, antes de os homens nascerem, o seu decreto se tivesse acerca deles já expresso e houvesse assinalado a cada qual o papel que um dia deveria desempenhar. Na ordem dos fenómenos, a *previsão*, para o autor do mundo, mesmo se aqui se pensa de um modo antropomórfico, é um *prè-decidir*. Mas na ordem supra-sensível das coisas segundo leis da liberdade, em que o tempo desaparece, é somente um *saber que tudo vê*, sem que possa explicar porque é que um homem procede assim, e outro, segundo princípios opostos, e estabelecer ao mesmo tempo uma conciliação com a liberdade da vontade.

considerar como a vontade, a ele revelada pela razão, do soberano do mundo, o qual congrega invisivelmente todos sob um governo comunitário num Estado que, antes, fora pobremente representado e preparado mediante a Igreja visível. – Tudo isto não deve esperar-se de uma revolução externa, que leva a cabo o seu efeito – muito dependente de circunstâncias afortunadas – de modo tempestuoso e violento, e em que o descuido que uma vez teve lugar na fundação de uma nova constituição se mantém com pesar ao longo de séculos, porque já não se pode modificar ou, pelo menos, já não o pode ser de outro modo excepto por uma nova revolução (sempre perigosa). – No princípio da pura religião racional como revelação divina (embora não empírica) que acontece incessantemente a todos os homens deve residir o fundamento da transição para a nova ordem das coisas, transição que, uma vez apreendida por uma meditação pura, é levada a execução por meio de uma reforma gradual progressiva, na medida em que deve ser uma obra humana; com efeito, quanto às revoluções que podem encurtar tal progressão, deixam-se a cargo da Providência e não é possível introduzi-las segundo planos, sem dano da liberdade.

Pode, porém, dizer-se com justeza «que o Reino de Deus veio até nós», conquanto só o princípio da transição gradual da fé eclesial para a universal religião da razão, e assim para um Estado ético (divino) sobre a Terra, tenha lançado raízes de modo universal e algures também de modo *público*: se bem que a erecção efectiva de tal Estado ainda se encontra de nós afastada numa infinita amplitude. De facto, porque semelhante princípio contém o fundamento de uma aproximação incessante desta perfeição, nele, como num gérmen que se desenvolve e, em seguida, de novo se fecunda, reside (de modo invisível) o todo que um dia deve iluminar e dominar o mundo. Mas o verdadeiro e o bom, em vista do qual habita na disposição natural de todo o homem o fundamento tanto do discernimento como da participação pelo coração, não deixa, se uma vez se tornou público, de se comunicar universalmente, em virtude da afinidade natural em que se encontra com a disposição moral dos seres racionais em geral. A restrição por meio de causas civis políticas, que podem deter, de tempos a tempos, a sua difusão serve apenas para tornar ainda mais íntima a união dos ânimos em prol do bem (que, após nele

terem posto os seus olhos, jamais abandona o seus pensamentos)[46].

Tal é, pois, o trabalho, inconspícuo aos olhos humanos, mas constantemente em progresso, do princípio bom em ordem a erigir-se no género humano, enquanto comunidade segundo leis de virtude, um poder e um reino que afirma o triunfo sobre o mal e garante ao mundo, sob o seu domínio, uma paz eterna.

---

[46] Para a fé eclesial, pode conservar-se o influxo útil que tem como veículo, sem lhe retirar o serviço ou a combater, e tirar-lhe, no entanto, como a uma ilusão de dever de serviço de Deus, toda a influência sobre o conceito da verdadeira religião (a saber, a religião moral); assim, com a diversidade de modos de fé estatutários, pode instituir-se uma tolerância recíproca dos seus adeptos graças aos princípios da religião racional única, em ordem à qual os mestres hão-de interpretar todos os dogmas e observâncias; até que com o tempo, em virtude da verdadeira ilustração prevalecente (de uma legalidade que brota da liberdade moral), se consiga com o acordo de todos substituir a forma de uma degradante fé coerciva por uma fé eclesial, que seja adequada à dignidade de uma religião moral, a saber, a forma de uma fé livre. – Coadunar a unidade eclesial da fé com a liberdade em matérias de fé é um problema a cuja solução a ideia da unidade objectiva da religião nacional impele continuamente por meio do interesse moral que nela temos; mas, se a este respeito interrogarmos a natureza humana, pouca esperança há de levar a cabo semelhante coisa numa Igreja visível. É uma ideia da razão, cuja apresentação numa intuição a ela adequada *nos é impossível, mas que tem, como princípio regulativo prático*, realidade objectiva para actuar em ordem ao fim da unidade da religião racional pura. Ocorre com isto o que se passa com a ideia política de um direito de Estado, enquanto deve ao mesmo tempo referir-se a um direito dos povos universal e *com poder*. A experiência nega-nos a este respeito toda a esperança. Parece ser implantada no género humano (talvez intencionalmente) uma propensão para que cada Estado particular, se as coisas não lhe correrem de feição, aspire a submeter os outros e a erigir uma monarquia universal; mas quando alcançou uma certa grandeza cinde-se por si mesmo em pequenos Estados. Assim cada Igreja alberga a orgulhosa pretensão de ser tornar uma Igreja universal; mas depois que se alargou e tornou dominante depressa se manifesta um princípio de dissolução e separação em diferentes seitas.

A fusão demasiado temporã e, por isso (por chegar antes de os homens se terem tornado moralmente melhores), nociva dos Estados é impedida – se nos for permitido supor aqui um propósito da Providência – sobretudo por meio de duas causas que actuam poderosamente, a saber, a diversidade das línguas e a diversidade das religiões.

Segunda Secção

Representação histórica da fundação gradual do domínio do princípio bom sobre a Terra

Não se pode exigir à religião sobre a Terra (no significado mais estrito da palavra) uma *história universal* do género humano; pois enquanto fundada na fé moral pura, a religião não é nenhum estado público, mas cada qual só por si mesmo se pode tornar consciente dos progressos que nela fez. Portanto, só da fé eclesial se pode esperar uma exposição histórica geral, porquanto se compara, no tocante às suas formas diferentes e mutáveis, com a fé religiosa pura, única e imutável. A partir do momento em que a primeira reconhece publicamente a sua dependência das condições restritivas da última e da necessidade da consonância com ela, a *Igreja universal* começa a constituir-se num Estado ético de Deus e a avançar para a consumação de tal Estado segundo um princípio firme, que é um e o mesmo para todos os homens e todas as épocas. – Pode prever-se que esta história nada mais será do que a narração da luta incessante entre a fé religiosa do culto de Deus e a fé religiosa moral, das quais o homem está constantemente inclinado a pôr por cima a primeira, enquanto fé histórica, ao passo que a última nunca abandonou a sua pretensão à preferência, que lhe cabe como única fé que melhora a alma, e finalmente afirmará com segurança semelhante direito.

Mas esta história só pode ter unidade se se restringir à parte do género humano em que agora a disposição para a unidade da Igreja universal já se abeirou do seu desenvolvimento, enquanto por ela foi ao menos publicamente levantada a questão relativa à diferença entre a fé racional e a fé histórica, e a sua decisão se tornou o máximo afazer moral; pois a história dos dogmas de povos diferentes, cuja crença não se encontra entre eles em ligação alguma, não proporciona nenhuma unidade da Igreja. Mas não pode avaliar-se como unidade da Igreja o facto de que num e mesmo povo tenha alguma vez surgido uma certa nova fé, que se distinguia substancialmente da que antes predominara, embora esta trouxesse consigo as causas que *induziram* à produção da nova.

Efectivamente, tem de haver unidade do princípio, se a sucessão de diversos tipos de crença uns após outros houver de se contar entre as modificações de uma e mesma Igreja, e é da história da última que, em rigor, nos vamos agora ocupar.

Por conseguinte, com este propósito, só podemos lidar com a história daquela Igreja que, desde o seu primeiro começo, trazia em si o gérmen e os princípios em ordem à unidade objectiva da fé religiosa verdadeira e *universal*, de que paulatinamente se acerca. – Mostra-se então, em primeiro lugar, que a fé *judaica* não se encontra em nenhuma ligação essencial, i.e., numa unidade segundo conceitos, com a fé eclesial cuja história queremos considerar, embora a tenha imediatamente precedido e facultado a ocasião física para a fundação de tal Igreja (a cristã).

A fé *judaica*, quanto à sua organização original, é uma complexão de leis simplesmente estatutárias em que se baseava uma constituição estatal; de facto, os aditamentos morais que ou já então, ou também subsequentemente, lhe foram *acrescentados*, não pertencem pura e simplesmente ao judaísmo como tal. Este não é em rigor uma religião, mas apenas a união de uma multidão de homens que, por pertencerem a uma estirpe particular, se transformaram numa comunidade sob leis apenas políticas, portanto, não numa Igreja; *devia* antes ser um Estado meramente mundano de maneira que, se este viesse porventura a ser desmembrado por contingências adversas, lhe restava ainda sempre a crença política (a ele peculiar de modo essencial) de que um dia seria restaurado (com a vinda do Messias). Que tal constituição estatal tenha por base a teocracia (obviamente uma aristocracia dos sacerdotes ou chefes, que se enalteciam de ter recebido instruções directas de Deus) e, portanto, o nome de Deus, que aqui é venerado como governante do mundo e não faz nenhuma reivindicação sobre e à consciência moral, não a transforma numa constituição religiosa. A prova de que ela não deve ser tal é clara. *Primeiro,* todos os mandamentos são de feição a que também uma constituição política neles se possa apoiar e impo-los como leis coactivas, porque concernem simplesmente a acções externas, e embora os dez mandamentos – ainda que não estivessem publicamente promulgados – figuram já perante a razão como éticos, não foram dados naquela legislação com a exigência da *disposição de ânimo moral* no seu seguimento (em que ulteriormente o

cristianismo estabeleceu o ponto principal), mas se dirigiam apenas à observância externa; o que se esclarece também pelo facto de que, *em segundo lugar,* todas as consequências do cumprimento ou transgressão destes mandamentos, toda a recompensa ou castigo, se limitam às que neste mundo se podem dispensar a todos, e inclusive nem sequer de acordo com conceitos éticos; porquanto a recompensa e o castigo deviam igualmente atingir a descendência que não havia tido participação prática alguma naqueles feitos ou crimes – o que numa constituição política pode, sem dúvida, ser um meio sagaz de obter equidade. Ora bem, visto que não se pode pensar religião alguma sem fé numa vida futura, o judaísmo como tal, tomado na sua pureza, não contém nenhuma fé religiosa. Isto é ainda corroborado pela seguinte observação. Dificilmente se duvidará que os Judeus, como outros povos, inclusive os mais bárbaros, devem ter tido uma fé numa vida futura, portanto, o seu céu e o seu inferno; pois esta fé impõe-se por si mesma a cada qual, por força da universal disposição moral ínsita na natureza humana. Por conseguinte, aconteceu decerto *intencionalmente* que o legislador deste povo, embora seja representado como o próprio Deus, não *quis* tomar na mínima consideração a vida futura – o que demonstra que ele pretendeu fundar somente uma comunidade política, não uma comunidade ética; mas falar na primeira de recompensas e castigos que não podem tornar-se visíveis aqui na vida teria sido, em tal suposição, um procedimento de todo inconsequente e destoante. Embora não se deva duvidar de que os Judeus tenham ulteriormente, cada qual por si mesmo, instituído uma certa fé religiosa que se imiscuiu nos artigos da sua fé estatutária, semelhante fé religiosa, contudo, nunca constituiu um elemento peculiar à legislação do judaísmo. *Em terceiro lugar,* é erróneo que o judaísmo tenha constituído uma época pertencente à condição da *Igreja universal,* ou inclusive esta própria Igreja em relação ao seu tempo; pelo contrário, excluiu da sua comunidade todo o género humano, como um povo particular para si escolhido por Jeová, povo que foi hostil a todos os outros povos e, por isso, por todos foi hostilizado. Não se deve, a tal respeito, sobrestimar o facto de que este povo estabelecesse como universal soberano do mundo um Deus único e não representável por qualquer imagem visível. Com efeito, na maioria dos outros povos, descobre-se que a sua doutrina de fé também aí foi

desembocar e só pela *veneração* de certos deuses menores, subordinados àquele, se tornou suspeita de politeísmo, pois um Deus que só pretende o seguimento de tais mandamentos, não é em rigor o ser moral de cujo conceito precisamos para uma religião. Esta teria ainda mais lugar numa fé em muitos seres invisíveis poderosos deste tipo – se porventura os imaginasse de modo a, na diversidade dos seus departamentos, coincidirem todos em julgar digno da sua complacência só quem aderisse com todo o coração à virtude – do que se a fé está apenas votada a um único ser que faz de um culto mecânico o ponto essencial.

Por conseguinte, a história universal da Igreja, enquanto deve constituir um sistema, só a podemos iniciar a partir da origem do cristianismo, o qual, como abandono total do judaísmo, de que brotou, baseado num princípio inteiramente novo, operou uma revolução total nas doutrinas de fé. O esforço a que os mestres do cristianismo se entregam ou puderam, no começo, entregar-se para, a partir de ambas as crenças, atar um fio condutor que as unisse, por quererem que a nova fé fosse tida só por uma continuação da antiga, que contivera em figuras todos os acontecimentos daquela, mostra com demasiada claridade que para eles se trata, ou tratava, aqui apenas do meio mais conveniente para *introduzir* uma religião moral pura, em vez de um antigo culto a que o povo estava demasiado fortemente acostumado sem, no entanto, ir chocar de chofre com os seus preconceitos. Já a abolição subsequente da marca corporal, que servia para separar inteiramente de outros aquele povo, permite julgar que a nova fé, não ligada aos estatutos em geral, teve de conter uma religião válida para o mundo, e não para um único povo.

Do judaísmo – não já, porém, patriarcal e sem mescla, fincado apenas na sua própria constituição política (que também já estava muito transtornada), mas do judaísmo misturado já com uma fé religiosa por meio de doutrinas morais que, pouco a pouco, ali se tinham tornado públicas, numa situação em que a este povo, outrora ignorante, chegara já muita sabedoria estrangeira (grega), que provavelmente também contribuiu, mediante conceitos de virtude, para o ilustrar e preparar, não obstante a carga opressora da sua fé estatutária, para revoluções, por ocasião da diminuição do poder dos sacerdotes, graças à sua submissão ao domínio de um povo que olhava com indiferença toda a fé popular

estrangeira – de semelhante judaísmo brotou de repente, embora não sem preparação, o cristianismo. O mestre do Evangelho anunciou-se como enviado do céu, pois, como digno de semelhante missão, declarava ao mesmo tempo que a fé servil (em dias de culto divino, confissões de fé e usos) é por si nula, e que em contrapartida a fé moral, a única que santifica os homens, «como santo é o vosso Pai que está nos céus», e que mostra a sua genuinidade através da boa conduta, é a única beatificante; depois de ter dado na sua pessoa, pela doutrina e pela paixão até à morte não merecida e, simultaneamente, meritória[47], um exemplo adequado ao

[47] Com a qual termina a sua história pública (que, por isso, pôde servir universalmente de exemplo a seguir). A história, mais secreta, acrescentada como apêndice, ocorrida simplesmente ante os olhos dos seus íntimos, da sua *ressurreição* e *ascensão* (que, tomadas apenas como ideias racionais, significariam o começo de outra vida e a entrada no assento da beatitude, i.e., na comunidade com todos os bons) não pode, sem dano da sua valoração histórica, ser utilizada para a religião dentro das fronteiras da simples razão. Não, porventura, por ser um relato histórico (pois também o é a história precedente), mas porque, tomada à letra, adopta um conceito decerto muito adequado ao modo de representação sensível dos homens, mas muito gravoso para a razão na sua fé no futuro, a saber, o conceito da materialidade de todos os seres mundanos, tanto o *materialismo* da *personalidade* do homem (materialismo psicológico), que só poderia ter lugar sob a condição do mesmíssimo *corpo*, como igualmente o da *presença* num mundo em geral (materialismo cosmológico), mundo que, segundo este princípio, só poderia ser *espacial*. Em contrapartida, a hipótese do espiritualismo de seres mundanos racionais, segundo a qual o corpo pode permanecer morto na Terra e, todavia, a mesma pessoa estar viva, e igualmente o homem segundo o espírito (na sua qualidade não sensível) obter o assento dos bem-aventurados sem ser transportado para qualquer lugar no espaço infinito que rodeia a Terra (e que também chamamos céu), é mais auspiciosa para a razão não só pela impossibilidade de para si tornar compreensível uma matéria pensante, mas sobretudo pela contingência, a que está exposta a nossa existência após a morte, de ter de se fundar apenas na coerência de uma certa porção de matéria em certa forma, em vez de poder pensar a permanência de uma substância simples como fundada na sua natureza. – Mas, na última pressuposição (a do espiritualismo), a razão não pode encontrar nem um interesse em arrastar eternamente consigo um corpo que, por muito purificado que possa estar, há-de (se a personalidade se funda na sua identidade) constar, no entanto, sempre do mesmo material, que constitui a base da sua organização e que o próprio homem nunca, na vida, verdadeiramente apreciou, nem pode chegar a compreender o que esta terra calcárea, em que ele consiste, deve fazer no céu, i.e., numa outra região cósmica em que provavelmente outras matérias poderiam constituir a condição da existência e da conservação de seres vivos.

arquétipo da única humanidade agradável a Deus, é representado como retornando ao céu donde viera; deixou oralmente a sua última vontade (como num testamento) e, no tocante à força da recordação do seu mérito, doutrina e exemplo, pôde dizer que «ele (o ideal da humanidade agradável a Deus) permanece junto dos seus discípulos até ao fim do mundo». – A esta doutrina que, se porventura se lidasse com uma *fé histórica* acerca da vinda e, provavelmente, da qualidade supraterrena da sua pessoa, precisava decerto da confirmação por milagres, mas que, enquanto relativa só à fé moral aperfeiçoadora da alma, pode dispensar todas estas provas da sua verdade, estão ainda associados, num livro sagrado, milagres e mistérios, cuja divulgação é, por seu turno, um milagre, e exige uma fé histórica; esta só mediante a erudição pode ser certificada e garantida quanto à sua significação e ao seu sentido.

Mas toda a fé que, enquanto fé histórica, se funda em livros necessita, para a sua garantia, de um *público erudito* no qual possa, por assim dizer, ser controlada por escritores enquanto contemporâneos, que não são suspeitos de uma particular concordância com os primeiros difusores da fé e cuja conexão com a nossa literatura actual se manteve ininterrupta. Pelo contrário, a pura fé racional não carece de semelhante autenticação, mas demonstra-se a si própria. Ora no tempo daquela revolução, no povo que dominava os Judeus e, inclusive, se estendera ao seu país (no povo romano), havia já um público erudito pelo qual também a história daquele tempo, quanto aos acontecimentos na constituição política, nos foi transmitida por uma série ininterrupta de escritores; este povo, embora pouco se preocupasse com as crenças religiosas dos seus súbditos não romanos, de nenhum modo era incrédulo em relação aos milagres que no meio deles publicamente teriam acontecido; só que os Romanos, como contemporâneos, nada mencionaram nem acerca de tais milagres nem também da revolução publicamente ocorrida que eles suscitaram (no tocante à religião) num povo a eles submetido. Só tarde, após mais de uma geração, realizaram investigações sobre a qualidade desta alteração de crenças, que até então lhes permanecera desconhecida (que não tivera lugar sem movimento público), mas nenhuma acerca da história do seu primeiro começo, para a buscar nos seus próprios anais. Desde então até à

época em que o cristianismo constituiu para si próprio um público erudito, é obscura a sua história e, portanto, continuamos a desconhecer que efeito teve a sua doutrina sobre a moralidade dos seus fiéis, se os primeiros cristãos foram de facto homens moralmente melhorados ou gente de cunho habitual. Mas desde que o próprio cristianismo se tornou um público erudito ou ingressou no público universal, a sua história, quanto ao efeito benéfico que, com razão, se pode esperar de uma religião moral, de nenhum modo lhe serve de recomendação. – Assim como os devaneios místicos na vida eremítica e monacal e o enaltecimento da santidade do estado célibe tornaram inútil para o mundo um grande número de homens; assim como pretensos milagres a tal associados oprimiram o povo com pesadas cadeias sob uma cega superstição; assim como com uma hierarquia impondo-se aos homens livres se elevou a voz terrível da *ortodoxia* na boca de arrogantes intérpretes da Escritura qualificados como únicos e dividiu o mundo cristão em partidos exasperados por causa de opiniões de fé (a cujo respeito, se a razão pura se não proclamar como intérprete, não pode suscitar-se absolutamente nenhum acordo universal); assim como no Oriente, onde o Estado se ocupava ridiculamente dos estatutos de fé dos sacerdotes e da clerezia, em vez de os manter nos estreitos limites de uma simples condição de mestres (da qual estiveram sempre inclinados a passar à de governantes), assim como, digo, este Estado haveria, por fim e de modo inevitável, tornar-se presa de inimigos externos que acabaram com a sua fé dominante; assim como no Ocidente, em que a fé erigiu o seu próprio trono, independente do poder mundano, a ordem civil, juntamente com as ciências (que a sustentam), foi transtornada e privada de força por um pretenso lugar-tenente de Deus; assim como ambas as partes do mundo cristão, quais plantas e animais que, próximos da decomposição em virtude de uma enfermidade, atraem insectos destruidores que a levam a cabo, foram atacadas pelos bárbaros; assim como na última o chefe espiritual dominava e castigava os reis como crianças por meio da varinha mágica da excomunhão prenunciada, os incitava a guerras externas (as Cruzadas) que despovoavam outra parte do mundo, à luta de uns com os outros, à rebelião dos súbditos contra a sua autoridade, e ao ódio sedento de sangue contra os companheiros de um só e mesmo cristianismo, chamado universal,

que pensavam de outro modo; assim como a raiz desta discórdia, que também agora só pelo interesse político é refreada de erupções violentas, se encontra escondida no princípio de uma fé eclesial que despoticamente ordena e deixa sempre recear cenas semelhantes: – esta história do cristianismo (que, na medida em que este se devia erigir sobre uma fé histórica, também não podia ter ocorrido de outro modo), quando se abrange num olhar como um quadro, poderia decerto justificar a exclamação: *tantum religio potuit suadere malorum!*, se da instituição do mesmo cristianismo se não depreendesse com clareza bastante que o seu verdadeiro fito primeiro foi unicamente o de introduzir uma pura fé religiosa, acerca da qual não pode haver opiniões em conflito; todo este tumulto, porém, pelo qual o género humano foi perturbado e é ainda dividido, brota simplesmente do facto de que, em virtude de uma deletéria propensão da natureza humana, o que no princípio devia servir para introduzir a fé religiosa pura, a saber, para conquistar a nação acostumada à antiga fé histórica para a nova através dos seus próprios preconceitos, se transformou em seguida no fundamento de uma religião universal do mundo.

Se agora se perguntar qual é a melhor época de toda a história da Igreja até hoje conhecida, não tenho qualquer dúvida em dizer: *é a actual*, e de tal modo que se pode simplesmente deixar que se desenvolva mais e mais, sem obstáculo, o gérmen da verdadeira fé religiosa, tal como agora foi estabelecido, decerto só por alguns, mas publicamente, na cristandade, a fim de esperar daí uma contínua aproximação da Igreja que une para sempre todos os homens, a qual constitui a representação visível (o esquema) de um reino invisível de Deus sobre a Terra. – Ao libertar-se, nas coisas que segundo a sua natureza devem ser morais e melhorar a alma, do peso de uma fé exposta constantemente ao arbítrio do intérprete, a razão aceitou universalmente em todos os países da nossa parte do mundo entre os verdadeiros veneradores da religião (se bem que não de modo público em todos os casos), *em primeiro lugar*, o princípio da justa *moderação* nas asserções sobre tudo o que se chama revelação: que, em virtude de ninguém poder contestar a uma Escritura, a qual segundo o seu conteúdo prático contém apenas algo de divino, a *possibilidade* de ser de facto tida por revelação divina (a saber, em relação ao que nela é histórico), e que também a

ligação dos homens numa religião não pode convenientemente levar-se a cabo e consolidar-se sem um livro sagrado e uma fé eclesial nele radicada; pois, tal como é o estado presente do discernimento humano, com dificuldade alguém esperará uma nova revelação, introduzida por meio de novos milagres – o mais razoável e o mais justo é então usar este livro, já que existe, como base da instrução eclesial, e não enfraquecer o seu valor mediante ataques inúteis ou petulantes, sem ao mesmo tempo impor a homem algum a fé nele como exigida para a beatitude. O *segundo* princípio é este: visto que a história sagrada, estabelecida unicamente por causa da fé eclesial, não pode nem deve absolutamente ter por si só influência alguma sobre a aceitação de máximas morais, mas lhe foi dada só em ordem à apresentação viva do seu verdadeiro objecto (da virtude que aspira à santidade), deve sempre ser ensinada e explicada como tendo em vista o moral; deve assim inculcar-se também com cuidado e (porque o homem comum tem em si sobretudo uma propensão constante para passar à fé passiva)[48] reiteradamente que a verdadeira religião se não deve situar no saber ou no professar o que Deus faz ou fez para a nossa beatitude, mas no que nós devemos fazer a fim de nos tornarmos de tal dignos – o que nunca pode ser algo de diverso daquilo que tem por si mesmo um valor *incondicionado* indubitável e é, portanto, o único que nos pode tornar agradáveis a Deus, e de cuja necessidade todo o homem pode ao mesmo tempo vir a tornar-se plenamente certo sem qualquer erudição escriturística. – Ora é dever do governante não impedir estes princípios, para que se tornem públicos; pelo contrário, torna-se muito arriscado e compromete muito a própria responsabilidade interferir no curso da Providência divina e, para agradar a certas doutrinas eclesiais históricas que por si têm, quando muito, apenas uma

[48] Uma das causas desta propensão reside no princípio de segurança, segundo o qual os erros de uma religião em que nasci e fui educado, cuja instrução não depende da minha eleição, e na qual nada modifiquei por meio da minha argumentação subtil, não devem pôr-se na minha conta, mas na dos meus educadores ou dos mestres publicamente para tal indigitados: eis uma razão por que não se aprove com facilidade a mudança pública de religião de um homem, à qual se junta decerto ainda outra razão (mais profundamente arreigada), a saber, que na insegurança, que cada qual em si sente, de que fé (entre as históricas) seja a correcta, enquanto a fé moral é em toda a parte a mesma, vê-se que é muito desnecessário chamar a atenção a tal respeito.

probabilidade a discutir por eruditos, induzir à tentação a consciência dos súbditos mediante a proposta ou a negação de certas vantagens civis, em geral a todos patentes[49] – o que, sem contar o dano que assim acontece a uma liberdade, neste caso santa, dificilmente pode procurar ao Estado bons cidadãos. Se entre os que se oferecem para impedir semelhante livre desenvolvimento de disposições divinas em ordem ao bem do mundo ou, inclusive, sugerem tal impedimento há quem desejaria, se reflectir a este respeito consultando a sua consciência, responder por todo o mal que pode brotar de tais intromissões violentas, ou das quais a progressão no bem, intentada pelo governo do mundo, poderia ser por muito tempo impedida, mais ainda, forçada a retroceder, embora jamais possa de todo ser suprimida por qualquer poder e instituição dos homens.

[49] Quando um governo não quer que se considere como coacção de consciência o facto de proibir *dizer publicamente* a minha própria opinião religiosa, embora não impeça ninguém de *pensar* em segredo na sua casa o que achar bem, costuma gracejar-se a tal respeito e dizer que isso não é nenhuma liberdade por ele concedida, pois é algo que, de qualquer modo, não pode impedir. Mas o que não consegue o poder supremo mundano realiza-o, no entanto, o poder espiritual, a saber, proibir inclusive o pensar, e impedi-lo efectivamente, a ponto de ser até capaz de impor semelhante coacção, ou seja, a proibição de pensar de modo diverso do que tal poder prescreve, aos seus poderosos superiores. – Com efeito, em virtude da propensão do homem para a fé servil no culto divino, à qual estão por si inclinados a dar não só a maior importância antes da fé moral (que consiste em servir a Deus mediante a observância dos seus deveres), mas até a única importância, que compensa todas as outras deficiências, é fácil aos guardiões da ortodoxia, como pastores de almas, inspirar um devoto temor face ao menor desvio de certos enunciados de fé, fundados na história e, inclusive, face a toda a investigação, de tal modo que não se atrevem a deixar subir em si, nem sequer no pensamento, uma dúvida contra as proposições que lhes são impostas, porque tal equivaleria a dar ouvidos ao espírito mau. É verdade que, para se libertar desta coerção, basta *querer* (o que não acontece na coacção exercida pelo soberano quanto à profissão pública); mas este querer é justamente aquele a que no íntimo se põe um ferrolho. Esta genuína coacção de consciência é, sem dúvida, bastante má (pois conduz à hipocrisia interior), mas ainda não tão má como o entorpecimento da liberdade exterior de fé, porque aquela desvanecer-se-á por si mesma pouco a pouco, graças ao progresso do discernimento moral e à consciência da própria liberdade, da qual apenas pode surgir o verdadeiro respeito pelo dever, ao passo que o segundo impede todos os progressos voluntários na comunidade ética dos crentes, que constitui a essência da verdadeira Igreja, e submete a sua forma a prescrições totalmente políticas.

Por fim, o reino dos Céus, quanto à direcção da Providência, é representado nesta história, não só como numa aproximação, detida talvez em certas épocas, nunca porém de todo interrompida, mas igualmente na sua entrada. Pode interpretar-se como uma representação simbólica intentada só para maior estimulação da esperança, da coragem e da aspiração a tal reino, se a esta narração histórica se acrescentar ainda uma profecia (como nos livros sibilinos) acerca da consumação desta grande transformação do mundo no espectáculo de um Reino visível de Deus sobre a Terra (sob o governo do seu representante e lugar-tenente de novo descido) e da felicidade que, sob ele, após a separação e a expulsão dos rebeldes que tentam mais uma vez a resistência, se deve saborear aqui na Terra, juntamente com a total exterminação daqueles e do seu caudilho (no Apocalipse), e assim o *fim do mundo* constitui a resolução da História. O mestre do Evangelho mostrou aos seus discípulos o Reino de Deus sobre a Terra só do lado magnífico, que eleva a alma, do lado moral, a saber, do lado da dignidade de ser cidadão de um Estado divino, e indicou-lhes o que teriam de fazer, não só para eles mesmos lá chegarem, mas se unirem nisso com outros da mesma intenção e, se possível, com todo o género humano. Mas no tocante à felicidade, que constitui a outra parte dos inevitáveis desejos humanos, disse-lhes de antemão que não poderiam contar com ela na sua vida terrena. Pelo contrário, preparou-os de modo a estarem dispostos para as maiores tribulações e sacrifícios; no entanto (porque não se pode exigir ao homem, enquanto existe, uma renúncia total ao [elemento] físico da felicidade), acrescentou: «Alegrai-vos e confiai, ser-vos-á dada no céu a recompensa». A mencionada adição à história da Igreja, que concerne ao seu destino futuro e último, representa-a agora, por fim, como *triunfante*, i.e., como coroada ainda aqui na Terra de felicidade, após a superação de todos os obstáculos. – A separação dos bons e dos maus, que, durante a progressão da Igreja para a sua perfeição, não teria sido conveniente a este fim (porquanto a mescla de bons e maus era necessária, em parte para servir aos primeiros de pedra de afiar da virtude, em parte para desviar os outros do mal pelo exemplo), é representada após a erecção consumada do Estado divino, como a sua última consequência; acrescenta-se ainda então a última prova da sua firmeza,

considerada como poder, a sua vitória sobre todos os inimigos externos, também eles olhados como num Estado (o Estado infernal), com que então chega ao fim toda a vida terrena, porquanto «o último inimigo (dos homens bons), a morte, é eliminado», e começa a imortalidade para ambas as partes, para uma como salvação, para outra como condenação, a própria forma de uma Igreja é dissolvida, o lugar-tenente na Terra entra numa classe com os homens, elevados a ele como cidadãos do céu, e assim Deus é tudo em tudo[50].

Esta representação de um relato histórico do mundo futuro, que não é em si história alguma, constitui um belo ideal da época moral do mundo, suscitada pela introdução da verdadeira religião universal, época *prevista* na fé até à sua consumação, que não *antevemos* como consumação empírica, mas a *vislumbramos*, ou seja, podemos em vista dela fazer preparativos, só na contínua progressão e acercamento do sumo bem possível na Terra (em que nada há de místico, mas tudo acontece naturalmente de modo moral). A aparição do Anticristo, o quiliasmo, o anúncio da proximidade do fim do mundo podem, perante a razão, adoptar o seu bom significado simbólico, e o último, representado como um acontecimento imprevisível (como o fim da vida, se está perto ou longe), expressa muito bem a necessidade de para ele estar sempre preparado, mas, na realidade (se a este símbolo se põe como base o sentido intelectual), a de nos considerarmos em todo o tempo como efectivamente chamados a ser cidadãos de um Estado divino (ético). «Quando virá, pois, o Reino de Deus?» – «O Reino de Deus não vem em figura visível. Também não se dirá:

[50] Esta expressão (se se puser de lado o misterioso, o que ultrapassa todas as fronteiras da experiência possível, atinente apenas à *história* sagrada da humanidade e que, portanto, nada interessa no plano *prático*) pode compreender-se no sentido de que a fé histórica, que, como fé eclesial, necessita de um livro sagrado para guia dos homens, mas justamente por isso impede a unidade e a universalidade da Igreja, cessará por si mesma e se transformará numa fé religiosa pura, igualmente plausível para todo o mundo; com esse fito devemos já agora trabalhar com diligência, por meio do incessante desdobramento da religião racional pura a partir daquele envoltório que agora ainda não é dispensável.

Não que ele cesse (pois talvez possa sempre ser útil e necessário como veículo), mas pode cessar; e assim apenas se alude à firmeza interna da pura fé moral.

Olha, está aqui, ou ali. *Pois vêde, o Reino de Deus está dentro de vós!»* (Luc 17, 21 a 22)[51].

[51] Aqui não se representa um reino de Deus segundo uma aliança particular (um reino messiânico), mas um reino *moral* (reconhecível pela simples razão). O primeiro *(regnum divinum pactitium)* devia ir buscar à história a sua prova, e divide-se então no reino *messiânico* segundo a *antiga* aliança ou de acordo com a *nova*. Ora é digno de nota que os veneradores do primeiro (os Judeus) se mantiveram como tais, se bem que dispersos por todo o mundo ao passo que, no caso dos adeptos de outras religiões, a sua fé se misturou, diluindo-se, com a fé do povo em cujo seio se dispersaram. Este fenómeno afigura-se a muitos tão maravilhoso que não o julgam possível segundo o curso da natureza, mas como disposição extraordinária em ordem a um propósito divino particular. – Mas um povo que tem uma religião escrita (livros sagrados) nunca se confunde na fé com outro que (como o Império romano – na altura todo o mundo civilizado) não tem uma religião assim, mas apenas usos; pelo contrário, faz, mais cedo ou mais tarde, prosélitos. Por isso, os Judeus, após o cativeiro de Babilónia, a seguir ao qual, segundo parece, os seus livros sagrados se tornaram leitura pública, já não são inculpados por causa da sua propensão a correr atrás de deuses estranhos; e sobretudo a cultura alexandrina, que também sobre eles teve de exercer influência, lhes pôde ser favorável para proporcionar aos seus livros sagrados uma forma sistemática. Assim, os *Parsis*, adeptos da religião de Zoroastro, conservaram até hoje a sua fé, não obstante a sua dispersão; porque os seus *desturs* tinham o Zendavesta. Pelo contrário, os *Hindus*, amplamente dispersos sob o nome de ciganos, por serem da escumalha do povo (os *párias*) (aos quais está mesmo proibido ler nos seus livros sagrados), não se subtraíram à mescla com crenças estranhas. Mas o que os Judeus por si sós não teriam feito, fê-lo a religião cristã e, mais tarde, a religião maometana, sobretudo a primeira; estas pressupõem a fé judaica e os livros sagrados a ela pertencentes (embora a última os considere falsificados). Os Judeus podiam sempre encontrar os seus antigos documentos entre os cristãos, deles derivados, contanto que nas suas migrações, em que a aptidão para os ler e, por conseguinte, o deleite de os possuir poderia de múltiplos modos ter-se extinto, conservassem ao menos a recordação de outrora os terem possuído. Por isso, fora dos países aludidos, não se encontram Judeus, se se exceptuarem os poucos que há na costa de Malabar e, porventura, uma comunidade na China (dos quais os primeiros podiam estar em constante relação comerical com os seus companheiros de fé na Arábia), embora não seja de duvidar que também se devem ter difundido naqueles ricos países; mas, por ausência de todo o parentesco da sua fé com os modos de crença ali existentes, chegaram ao total esquecimento da sua. É muito precário fundar considerações edificantes nesta conservação do povo judeu, juntamente com a sua religião, sob condições para eles tão prejudiciais, porque cada uma das duas partes julga encontrar aí a sua justificação. Uma vê na conservação do povo a que pertence e da sua antiga fé, que permanece sem mescla, não obstante a dispersão entre povos tão diferentes, a prova de uma particular Providência bondosa que reserva este povo para um futuro reino terreno; a outra divisa somente as ruínas admoestadoras de um Estado que se opôs à irrupção do reino dos céus destruído, ruínas que uma Providência particular continua a conservar, em parte para manter na recordação a antiga profecia de um Messias extraído deste povo, em parte para nele estabelecer um exemplo da justiça punitiva, porque tal povo quis obstinadamente fazer para si do Messias um conceito político, e não moral.

Observação geral

Em todos os tipos de fé que se referem à religião, a investigação choca inevitavelmente, por detrás da qualidade interna dos mesmos, com um *mistério*, i.e., com algo de *sagrado* que, sem dúvida, pode ser *conhecido* por cada um, mas não publicamente *professado*, i.e., universalmente comunicado. – Como algo de *sagrado*, deve ser um objecto moral, portanto, um objecto da razão e poder ser assaz reconhecido interiormente para o uso prático, mas não, enquanto algo de *misterioso*, para o uso teorético; pois então deveria igualmente ser comunicável a qualquer um e, portanto, poder ser também externa e publicamente professado.

A fé em algo que, no entanto, devemos ao mesmo tempo considerar como mistério santo pode olhar-se ou como *divinamente inspirada* ou como uma *fé racional pura*. Sem sermos forçados pela necessidade maior a aceitar o primeiro, tomaremos como máxima ater-nos ao segundo. – Sentimentos não são conhecimentos e, portanto, também não designam qualquer mistério, e visto que este último tem uma referência à razão, e não pode ser universalmente comunicado, cada qual terá, pois, de o buscar (se é que tal existe) apenas na sua própria razão.

É impossível decidir *a priori* e objectivamente se há ou não tais mistérios. Portanto, temos de investigar imediatamente no íntimo, no subjectivo da nossa disposição moral, para ver se tal coisa se encontra em nós. Todavia, não podemos contar entre os mistérios sagrados os *fundamentos*, para nós insondáveis, do moral que, decerto, se deixa publicamente comunicar, para o qual, porém, nos não é dada a causa, mas somente o que nos é dado para o conhecimento, e que não é

susceptível de uma comunicação pública. Assim a liberdade, uma propriedade conhecida do homem a partir da determinabilidade do seu arbítrio pela lei moral incondicionada, não é nenhum mistério, porque o seu conhecimento pode ser *comunicado* a cada qual; mas o fundamento, para nós insondável, desta propriedade é um mistério, porque *não* nos é *dado* em ordem ao conhecimento. Mas justamente esta liberdade, quando se aplica ao objecto último da razão prática, a realização da ideia do fim último moral, é o que nos conduz inevitavelmente a mistérios sagrados[52].

Visto que o homem não pode realizar a ideia do bem supremo inseparavelmente ligada à intenção moral pura (pelo lado da felicidade inerente e também pelo da necessária união dos homens em ordem ao fim total) mas, apesar de tudo, depara em si com o dever de em tal trabalhar, acha-se induzido à fé na cooperação ou organização de um soberano moral do mundo pelo qual unicamente é possível este fim, e então abre-se diante dele o abismo de um mistério a propósito do que Deus aqui faz, se em geral *algo* e o *quê* se lhe (a Deus)

[52] Assim é-nos de tal modo desconhecida a *causa* da universal gravidade de toda a matéria do mundo que, além disso, se pode discernir que jamais por nós poderá ser conhecida; pois o seu conceito já pressupõe uma força motriz primeira e a ela incondicionalmente inerente. Não é, porém, mistério algum, mas pode a cada qual tornar-se manifesta, porque a sua *lei* é suficientemente conhecida. Quando *Newton* a representa, por assim dizer, como a omnipresença divina no fenómeno *(omnipraesentia phaenomenon)*, não se trata de nenhuma tentativa para a explicar (pois a existência de Deus no espaço encerra uma contradição), mas sim de uma sublime analogia em que apenas se olha para a união de seres corpóreos num todo mundano, ao supor-lhe uma causa incorpórea; e assim aconteceria igualmente à tentativa de examinar, num Estado ético, o princípio autónomo da união dos seres mundano racionais, e explicar a partir daí esta união. Só conhecemos o dever que a tal nos atrai; a possibilidade do efeito intentado, embora obedeçamos àquele dever, está para além das fronteiras de todo o nosso discernimento. – Há mistérios, arcanos *(arcana)* da natureza, pode haver segredos (coisas mantidas em sigilo, *secreta*) da política, que não *devem* ser publicamente conhecidos; mas uns e outros, enquanto se fundam em causas empíricas, *podem* ser-nos conhecidos. Quanto ao que é dever humano universal conhecer (ou seja, o moral), não pode haver segredo algum; no tocante ao que só Deus pode fazer, em ordem ao qual o fazer algo sobrepuja a nossa capacidade, portanto, também o nosso dever, só pode haver um genuíno, i.e., santo, mistério *(mysterium)* da religião. A seu respeito, poderia ser-nos útil unicamente saber que há um mistério assim e compreendê-lo, mas não discerni-lo.

há-de atribuir em particular, ao passo que o homem, em todo o dever, nada mais conhece a não ser o que ele próprio tem de fazer a fim de ser digno daquele complemento, para ele incógnito ou, pelo menos, inapreensível.

A ideia de um soberano moral do mundo é uma tarefa para a nossa razão prática. Não se trata tanto de saber o que é Deus em si mesmo (a sua natureza), mas o que para nós é como ser moral; se bem que em vista desta relação temos de pensar e aceitar a qualidade natural divina, tal como é necessária a esta relação em toda a perfeição exigida para a execução da sua vontade (por exemplo, como ser imutável, omnisciente, omnipotente, etc.) e, sem esta relação, nada n'Ele podemos conhecer.

De harmonia com esta necessidade da razão prática, a universal fé religiosa verdadeira é I) a fé em Deus como o criador todo-poderoso do céu e da Terra, i.e., moralmente como legislador *santo;* 2) a fé n'Ele, conservador do género humano, como seu governante *bondoso* e moral providenciador; 3) a fé em Deus, administrador das suas próprias leis santas, i.e., como juiz *recto.*

Esta fé não contém, em rigor, mistério algum, porque expressa simplesmente o comportamento moral de Deus para com o género humano; além disso, oferece-se por si mesma a toda a razão humana e, por isso, encontra-se na religião da maior parte dos povos civilizados[53]. Reside no conceito de um povo como comunidade, em que se deve pensar sempre um tal tríplice poder superior *(pouvoir)*, só que esta comunidade é

[53] Na sagrada história profética das coisas últimas, o *Juiz do mundo* (em rigor, aquele que tomará sob o seu domínio, como seus, os que pertencem ao reino do princípio bom, e os porá à parte) não é representado como Deus, mas como Filho do Homem, e assim é chamado. Isto parece indicar que *a própria humanidade,* consciente da sua limitação e fragilidade, pronunciará a sentença nesta selecção; o que é uma bondade que, no entanto, não causa dano à justiça. – Pelo contrário, o juiz dos homens, na sua divindade, i.e., como fala à nossa consciência moral segundo a sua lei santa, por nós reconhecida, e segundo a nossa própria imputação (o Espírito Santo) só pode ser pensado como julgando de acordo com o rigor da lei. Nós próprios não sabemos pura e simplesmente quanto favor nos pode caber em consideração da nossa fragilidade, mas só temos diante dos olhos a nossa transgressão com a consciência da nossa liberdade e da infracção do dever, de que somos inteiramente culpados e, por isso, não temos fundamento algum para supor bondade na sentença do juiz a nosso respeito.

aqui representada como ética; por isso, pode pensar-se unida nesta tríplice qualidade do chefe moral do género humano, que, num Estado civil jurídico, terá necessariamente de se repartir por três sujeitos distintos[54].

Mas porque esta fé, a qual, em vista de uma religião em geral, purificou a relação moral dos homens com o ser supremo de antropomorfismos nocivos e a ajustou à genuína moralidade de um povo de Deus, foi apresentada publicamente ao mundo numa doutrina de fé (a cristã) e só nela, pois, chamar-se à sua proclamação a revelação do que para o homem, por culpa própria sua, era até então mistério.

Nela se diz, *em primeiro lugar*, que não se deve representar o legislador supremo enquanto tal nem como *clemente*, logo, *indulgente (indulgent)* para com a fraqueza dos homens, nem como *despótico* e imperando apenas segundo o seu direito ilimitado, e as suas leis não devem representar-se como arbitrárias, não aparentadas com os nossos conceitos da moralidade, mas como leis referidas à santidade do homem. *Em segundo lugar*, não se deve pôr a sua bondade numa *benevolência* incondicionada para com as suas criaturas, mas no facto de Ele olhar primeiro à sua qualidade moral, pela qual lhe podem *agradar*, e só então supre a sua incapacidade de satisfazerem por si mesmas tal condição. *Em terceiro lugar*, a sua justiça não pode representar-se como *bondosa* e

[54] Não se pode indicar o fundamento por que tantos povos antigos coincidiram nesta ideia, a não ser que ela reside na razão humana universal, quando se quer conceber o governo de um povo e (por analogia) o governo do mundo. A religião de *Zoroastro* tinha estas três pessoas divinas: Ormuzd, Mitra e Ahriman; a *hindu*: Brama, Vixnu e Siwen (só com a diferença de que *aquela* religião representa a terceira pessoa não só como autor do *mal*, enquanto é castigo, mas até do *mal moral*, pelo qual o homem é castigado; esta, porém, representa-a como juiz e castigadora). A *egípcia* tem os seus *Phta, Kneph* e *Neith*, princípios dos quais, tanto quanto a obscuridade dos relatos dos tempos mais antigos deste povo permite adivinhar, o primeiro deve representar o espírito distinto da matéria como *criador do mundo*, o segundo a bondade que conserva e *governa*, o terceiro a sabedoria que restringe tal bondade, i.e., a *justiça*. A *gótica* venerava o seu *Odin* (pai de tudo), *Freya* (também *Freyer*, a bondade) e *Thor*, o deus que julga (castiga). Inclusive, os *Judeus*, nos últimos tempos da sua constituição hierárquica, parecem ter seguido estas ideias. Com efeito, na acusação dos fariseus de que Cristo se chamava *Filho de Deus*, não parece que sobre a doutrina de que Deus tem um filho pusessem qualquer peso particular da inculpação, mas apenas sobre o facto de Ele ter querido ser esse filho de Deus.

susceptível de se lhe pedir perdão (o que encerra uma contradição), e menos ainda como exercida na qualidade da *santidade* do legislador (em cuja presença nenhum homem é recto), mas somente como restrição da bondade à condição da consonância dos homens com a lei santa, na medida em que como *filhos dos homens* possam ser conformes à exigência desta última. – Numa palavra, Deus quer ser servido numa qualidade moral tríplice especificamente diversa, para a qual a denominação da personalidade diferente (não física, mas moral) de um só e mesmo ser não é uma expressão inconveniente, símbolo de fé que expressa ao mesmo tempo toda a religião moral pura, a qual, sem tal distinção, corre o perigo, segundo a propensão do homem para imaginar a divindade como um chefe humano (porque este não dissocia em geral, no seu governo, as três qualidades, mas muitas vezes as mistura ou confunde), de degenerar numa fé antropomórfica servil.

Se esta fé (numa Trindade divina) se considerar não só como representação de uma ideia prática, mas como uma fé que deve representar o que Deus em si mesmo é, seria então um mistério que sobrepujaria todos os conceitos humanos, por conseguinte, um mistério não susceptível de uma revelação para a capacidade humana de apreensão, e como tal poderia a este respeito notificar-se. A fé nesse mistério como ampliação do conhecimento teorético da natureza divina seria apenas a confissão relativa a um símbolo de todo incompreensível aos homens e, se eles pretendem compreendê-lo, antropomórfico de uma fé eclesial, mediante o qual não se conseguiria sequer o mínimo para a melhoria moral. – Só o que se pode inteiramente compreender e discernir numa relação prática, mas que num propósito teorético (em vista da determinação da natureza do objecto em si) ultrapassa todos os nossos conceitos, é um mistério (numa relação) e, no entanto, pode (numa outra) ser revelado. Desta última índole é o mistério acima mencionado, que se pode dividir em três mistérios a nós revelados por meio da nossa própria razão:

1. O mistério da *vocação* (dos homens como cidadãos a um Estado ético). – Não podemos imaginar a submissão universal *incondicionada* do homem à legislação divina de outro modo a não ser enquanto nos consideramos ao mesmo tempo como *criaturas* suas; assim como Deus só pode olhar-

se como autor de todas as leis da natureza por ser o criador das coisas naturais. Mas é pura e simplesmente inconcebível para a nossa razão como devem ser *criados* seres em vista do livre uso das suas forças; pois, segundo o princípio da causalidade, a um ser que se supõe como produzido não podemos atribuir nenhum outro fundamento interno das suas acções excepto o que nele depositou a causa produtora, pelo qual (logo, por uma causa externa) estaria então determinada toda a acção de tal ser, por consequência, este não seria livre. Portanto, a legislação divina, santa, que concerne só a seres livres, não se pode conciliar pelo nosso discernimento racional com o conceito de uma criação de tais seres, mas importa considerar estes como seres livres já existentes; não são determinados por meio da sua dependência natural em virtude da sua criação, mas por uma compulsão simplesmente moral, possível segundo leis da liberdade, isto é, uma vocação à cidadania no Estado divino. Por isso, a vocação a este fim é moralmente de todo clara, mas para a especulação a possibilidade destes chamados é um mistério impenetrável.

2. O mistério da *satisfação*. O homem, tal como o conhecemos, está pervertido e de nenhum modo é por si mesmo adequado àquela lei santa. No entanto, se a bondade de Deus o chamou, por assim dizer, à existência, i.e., o convidou para uma maneira particular de existir (a fim de ser membro do reino dos céus), Ele deve também ter um meio de suprir pela plenitude da sua própria santidade a deficiência da aptidão do homem para isso requerida. Mas tal é contrário à espontaneidade (que se supõe em todo o bem ou mal moral, que um homem em si pode ter), de acordo com a qual semelhante bem não deve emanar de outro, mas dele próprio, se houver de se lhe poder imputar. – Por conseguinte, tanto quanto a razão discerne, nenhum outro o pode substituir mediante o excesso do seu bom comportamento e por meio do seu mérito; ou então, se tal se aceitar, só num propósito moral pode ser necessário *aceitá-lo;* pois, para o raciocinar, é um mistério inapreensível.

3. O mistério da *eleição*. Embora se admita como possível a satisfação vicária, contudo, a sua aceitação pela fé moral é uma determinação da vontade ao bem, a qual já pressupõe no homem uma disposição de ânimo agradável a Deus, disposição que por si mesmo aquele, segundo a perversão

natural, não pode em si produzir. Mas que nele deva actuar uma *graça* celeste, a qual, não segundo o mérito das obras mas por um *decreto* incondicionado, outorga esta assistência a um homem e a nega a outro, e que uma parte da nossa espécie seja escolhida para a beatitude e a outra para a reprovação eterna, tal não proporciona, por seu turno, conceito algum de uma justiça divina, mas deveria em todo o caso referir-se a uma sabedoria cuja regra é, para nós, absolutamente um mistério.

Ora acerca destes mistérios, enquanto concernem à história moral da vida de cada homem – a saber, como é possível que haja em geral no mundo um bem ou um mal moral, e (se há mal moral em todos e em cada época) como é que, no entanto, do mal surge o bem e é suscitado num homem qualquer; ou porque é que se *isto* acontece em alguns, outros, no entanto, permanecem de tal excluídos – nada nos revelou Deus e nada nos pode também revelar, porque não o *compreenderíamos*[55]. É como se quiséssemos *explicar* e tornar para nós *compreensível* o que acontece no homem a partir da sua liberdade; a tal respeito Deus revelou, sem dúvida, a sua vontade mediante a lei moral em nós, mas as *causas* pelas quais acontece ou não uma acção livre na Terra deixou-as na obscuridade em que, para a indagação humana, deve permanecer tudo o que, enquanto história, se tem de conceber a partir da liberdade, em conformidade com a lei

[55] Comummente, não se tem escrúpulo algum em exigir aos noviços da religião a fé em mistérios, já que por não os conseguirmos *conceber*, i.e., discernir a possibilidade do seu objecto, não pode autorizar-nos a recusar a sua aceitação como, por exemplo, no caso da faculdade de reprodução das matérias orgânicas, que nenhum homem apreende e, no entanto, nem por isso se pode negar a sua aceitação, embora seja e permaneça para nós um mistério. *Compreendemos,* porém, muito bem o que esta expressão quer dizer, e temos um conceito empírico do objecto, com a consciência de que nele não há contradição alguma. – De cada mistério proposto à fé pode, com razão, exigir-se que se *compreenda* o que por ele se intenta; o que não acontece porque se entendam *isoladamente* as palavras pelas quais é indicado, i.e., se associe a elas um sentido, mas porque elas, reunidas num conceito, devem ainda admitir um sentido e não se esgota em tal todo o pensar. – Não é concebível que Deus, se alguém não permitir por seu lado que falte o desejo sério, nos possa fazer chegar este conhecimento por *inspiração*; com efeito, este não nos pode ser inerente, porque a natureza do nosso entendimento é incapaz de tal.

das causas e dos efeitos[56]. Mas acerca da regra objectiva do nosso comportamento foi-nos assaz revelado (pela razão e pela Escritura) tudo o que necessitamos, e esta revelação é ao mesmo tempo compreensível a todos os homens.

Que o homem seja, pela lei moral, chamado à boa conduta, que, graças à reverência inextinguível que pela mesma nele há, encontre em si uma promessa em ordem à confiança no espírito bom e à esperança de, seja como for, lhe poder dar satisfação, que, por último, unindo esta derradeira espera ao mandamento estrito da lei moral, se tenha de examinar constantemente como intimado a prestar contas diante de um juiz: a esse respeito ensinam-no e a tal o impelem ao mesmo tempo a razão, o coração e a consciência moral. É impertinente exigir que nos seja manifestado ainda mais e, se tal houvesse de acontecer, não se deveria contar como necessidade humana universal.

Mas embora aquele grande mistério que abarca numa fórmula todos os mencionados se possa tornar concebível a todo o homem, graças à sua razão, como ideia religiosa praticamente necessária, pode, contudo, dizer-se que para se tornar fundamento moral da religião, em especial de uma religião pública, foi antes de mais revelado, ao ser *publicamente* ensinado e feito símbolo de uma época religiosa inteiramente nova. *Fórmulas solenes* contêm habitualmente a sua linguagem própria, só para os que pertencem a uma associação particular (uma corporação ou comunidade), linguagem determinada, por vezes mística, não por todos compreendida, de que justamente alguém se deve servir (por respeito) só em vista de um acção solene (como, por exemplo, quando alguém deve ser admitido como membro numa sociedade que se distingue de outras). Mas a meta suprema, nunca plenamente atingível pelos homens, da perfeição moral de criaturas finitas é o amor da lei.

De harmonia com esta ideia, seria na religião de um princípio de fé o seguinte: «Deus é o amor»; nele se pode *venerar* o que ama (com o amor da *complacência* moral nos

[56] Por isso, entendemos muito bem o que é liberdade na referência prática (quando se fala do dever); no propósito teorético, porém, quanto à sua causalidade (por assim dizer, à sua natureza), nem sequer podemos pensar sem contradição em querer compreendê-la.

homens, enquanto estes são adequados à sua lei santa), o *Pai;* nele se pode, ademais, *venerar*, enquanto se apresenta na sua ideia que tudo conserva, o arquétipo da humanidade por Ele gerado e amado, o seu *Filho;* por fim também, enquanto restringe esta complacência à condição da consonância dos homens com a condição daquele amor de complacência e, por isso, a mostra como amor fundado na sabedoria, pode *venerar-se o Espírito Santo;*[57] em rigor, porém, não se pode *invocar* numa personalidade tão múltipla (pois tal indicaria uma diversidade de seres, quando se trata sempre apenas de um objecto único), mas no nome do objecto venerado e amado por ele acima de tudo, com o qual é desejo e ao mesmo tempo dever estar em união moral. De resto, a profissão teórica de fé na natureza divina nesta tríplice qualidade pertence à simples fórmula clássica de uma fé eclesial para a distinguir de outros tipos de fé derivados de fontes históricas; com semelhante confissão poucos homens são capazes de ligar um conceito claro e determinado (não exposto a qualquer má interpretação) e incumbe mais aos mestres na sua relação recíproca (como intérpretes filosóficos e eruditos de um livro sagrado) a sua discussão para se conciliarem quanto ao seu sentido; nele nem tudo é para a comum capacidade de apreensão nem também para a necessidade desta época, mas a simples fé literal corrompe a verdadeira intenção religiosa, em vez de a melhorar.

[57] Este espírito – pelo qual o amor de Deus como beatificante (propriamente o nosso amor de resposta a Ele) se une ao temor como legislador, i.e., o condicionado à condição – pode representar-se «como procedente de ambos»; além de «conduzir a toda a verdade (observância do dever)», Ele é ao mesmo tempo o genuíno juiz dos homens (perante a sua consciência). Com efeito, julgar pode tomar-se em dois significados: ou como julgar sobre o mérito e a carência de mérito, ou sobre culpa e inocência. Deus considerado como o *amor* (no seu Filho) julga os homens na medida em que, por cima da sua obrigação, lhes pode ainda corresponder um mérito, e então a sua sentença é: *digno* ou *indigno*... Separa como seus aqueles a quem tal mérito pode ser imputado. Os outros vão com as mãos vazias. Pelo contrário, a sentença do juiz de acordo com a *justiça* (do que em rigor se deve chamar juiz, sob o nome de Espírito Santo) sobre aqueles a que nenhum mérito pode caber é: *culpado* ou *inocente*, i.e., condenação ou absolvição. – *Julgar* significa, no primeiro caso, separar os merecedores dos não merecedores, que aspiram reciprocamente a um prémio (o da beatitude). Mas por *mérito* não se entende aqui uma vantagem da moralidade em relação à lei (a cujo respeito não pode caber-nos nenhum

excedente da observância do dever sobre a nossa obrigação), mas em comparação com outros homens, no tocante à sua disposição de ânimo moral. A *dignidade* tem sempre também um significado apenas negativo (não indigno, a saber, de susceptibilidade moral a semelhante bem. – Portanto, quem julga na primeira qualidade (como brabeuta) pronuncia o juízo de eleição entre *duas pessoas* (ou partidos) que aspiram ao prémio (da beatitude); mas quem julga na segunda qualidade (o verdadeiro juiz) pronuncia a sentença sobre *uma* e a *mesma* pessoa perante um tribunal (a consciência moral) que decide entre o acusador e o advogado. – Ora bem, se se aceitar que todos homens estão sob a dívida do pecado, mas a alguns deles lhes pode caber um mérito, então tem lugar a sentença do *juiz por amor*, sentença cuja falta arrastaria após si um *juízo de rejeição*, de que o *juízo de condenação* (ao submeter-se então o homem ao juiz por justiça) seria a consequência inevitável. – Deste modo podem, na minha opinião, conciliar-se as proposições aparentemente antagónicas: «O Filho virá julgar os vivos e os mortos» e «Deus não O enviou ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo alcance por Ele a bem-aventurança» (Ev. Jo III; 17); e encontram-se em consonância com aquela em que se diz: «Quem não crê no Filho *já* está julgado» (v. 18), a saber, por aquele Espírito, de quem se diz: «Julgará o mundo por mor do pecado e da justiça». – A angustiante preocupação de tais distinções no campo da simples razão, como as que em rigor aqui se estabelecem para ela, facilmente se poderia ter por subtileza inútil e molesta; até o poderia ser, se se aplicasse à indagação da natureza divina. Mas visto que os homens, no afazer da religião, estão constantemente inclinados, por causa das suas culpas, a voltar-se para a bondade divina, sem todavia conseguirem esquivar-se à sua justiça, e um *juiz bondoso* numa só e mesma pessoa é uma contradição, vê-se bem que, inclusive no aspecto prático, os seus conceitos a este respeito têm de ser muito vacilantes e não em harmonia consigo mesmos, portanto, a sua rectificação e determinação exacta é de grande importância prática.

QUARTA PARTE

DO SERVIÇO E PSEUDO-SERVIÇO SOB O DOMÍNIO DO PRINCÍPIO BOM OU DE RELIGIÃO E CLERICALISMO

É já um começo do domínio do princípio bom e um sinal «de que o Reino de Deus vem até nós» o simples facto de os princípios da sua constituição começarem a tornar-se *públicos*; pois aquilo em ordem ao qual lançaram universalmente raiz os fundamentos, os únicos que o podem suscitar, existe já no mundo do entendimento, embora o pleno desenvolvimento da sua manifestação no mundo sensível se encontre ainda remetido para uma lonjura que não se consegue enxergar. Vimos que a união em vista de uma comunidade ética é um dever de índole particular *(officium sui generis)* e que, embora cada qual obedeça ao seu dever privado, se pode daí seguir uma *concordância contingente* de todos em ordem a um bem comunitário, inclusive sem que, além disso, seja ainda precisa para tal uma organização particular, mas que a consonância de todos não pode ser esperada, se não se fizer um negócio particular da sua união recíproca justamente em vista do mesmo fim e da fundação de uma *comunidade* sob leis morais como poder unido e, por isso, mais forte, para se opor aos ataques do princípio mau (a que, aliás, os homens são tentados uns por outros a servir de instrumentos). – Vimos igualmente que semelhante comunidade, como *Reino de Deus*,

só mediante a *religião* podia ser empreendida pelos homens e que, por último, para que esta seja pública (o que se exige em vista de uma comunidade), aquele reino poderá representar-se na forma sensível de uma *Igreja* cujo ordenamento incumbe aos homens instituir como uma obra que lhes é confiada e se lhes pode exigir.

Mas erigir uma Igreja como comunidade segundo leis religiosas parece requerer mais sabedoria (tanto segundo o discernimento como de acordo com a boa disposição de ânimo) do que a que se pode creditar aos homens; tanto mais que para este fito o bem moral, que é o que se intenta mediante tal organização, parece já dever neles *pressupor-se*. De facto, é também uma expressão absurda a de que os *homens* devem *instituir* um Reino de Deus (assim como deles se pode dizer que podem erigir um reino de um monarca humano); o próprio Deus tem de ser o autor do seu reino. Como, porém, não sabemos o que Deus imediatamente faz para exibir na realidade efectiva a ideia do seu reino, de que encontramos em nós a determinação moral para ser cidadãos e súbditos, embora saibamos decerto o que temos de fazer para de um modo adequado nos tornarmos membros seus, tal ideia – tenha ela sido despertada no género humano e feita *pública* pela razão ou mediante a Escritura – ligar-nos-á em vista do ordenamento de uma Igreja, de cuja *constituição* é, no último caso, autor o próprio Deus enquanto fundador, mas de cuja *organização* os autores são em todos os casos os homens, como membros e cidadãos livres deste reino; pois os que no meio deles, de acordo com esta organização, superintendem os negócios públicos dela constituem a sua *administração* enquanto servidores da Igreja, do mesmo modo que todos os demais formam uma associação submetida às suas leis, a *congregação*. Dado que uma religião racional pura, como fé religiosa pública, dá lugar somente à simples ideia de uma Igreja (a saber, de uma Igreja invisível), e só a visível, fundada em estatutos, necessita e é susceptível de uma organização feita por homens, o serviço sob o domínio do princípio bom na primeira não pode considerar-se como serviço eclesial, e aquela religião não tem servidores legais como *funcionários* de uma comunidade ética; cada membro seu recebe imediatamente as suas ordens do supremo legislador. Mas uma vez que relativamente a todos os nossos deveres (que temos de considerar ao mesmo tempo, na sua totalidade, como

mandamentos divinos) estamos sempre no serviço de Deus, a *religião racional pura* terá como *servidores* (sem ser *funcionários*) todos os homens de bom pensamento; só que em tal medida não poderão chamar-se servidores de uma Igreja (a saber, de uma Igreja visível, a única de que aqui se fala). – Contudo, já que uma Igreja erigida sobre leis estatutárias só pode ser a verdadeira na medida em que contém em si um princípio de avizinhamento incessante da fé racional pural (como aquela que, quando é prática, constitui em rigor, em toda a fé, a religião), e pode com o tempo prescindir da fé eclesial (segundo o que nela é histórico), poderemos estabelecer nestas leis e nos funcionários da Igreja nelas fundada um *serviço (cultus)* eclesial na medida em que orientam em qualquer altura as suas doutrinas e ordenamento para aquele fim último (uma fé religiosa pública). Pelo contrário, os servidores de uma Igreja que a tal não atendem, mais ainda, têm por condenável a máxima da incessante aproximação desse fim e por apenas beatificante a lealdade à parte histórica e estatutária da fé eclesial, podem com razão ser acusados de *falso culto* da Igreja ou (do que por ela se representa) da comunidade ética sob a dominação do princípio bom.

Por pseudo-serviço *(cultus spurius)* entende-se a persuasão de servir alguém mediante acções que, de facto, fazem recuar o seu intento. Mas isto acontece numa comunidade em virtude de o que apenas tem valor de meio para satisfazer a vontade de um superior se fez passar por e substituiu aquilo que nos torna *imediatamente* agradáveis a ele; e assim se frustra o propósito daquele.

Secção primeira

Do serviço de Deus numa religião em geral

A *religião* (subjectivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres *como* mandamentos divinos[58].

[58] Por meio desta definição estorvam-se algumas interpretações viciosas do conceito de uma religião em geral. *Primeiro:* nela, no tocante ao conhecimento e à confissão teoréticos, não se exige saber assertórico algum (nem sequer o da existência de Deus), porque, na deficiência do nosso

Aquela em que eu devo previamente saber que algo é um mandamento divino para o reconhecer como dever meu é a religião *revelada* (ou necessitada de uma revelação); pelo contrário, aquela em que de antemão devo saber que algo é dever, antes de o poder conhecer como mandamento divino, é a *religião natural.* – Quem declara como moralmente necessária, i.e., como dever, somente a religião natural pode também chamar-se *racionalista* (em matérias de fé). Se nega a realidade efectiva de toda a revelação divina sobrenatural, diz-

---

discernimento de objectos supra-sensíveis, esta confissão poderia já ser fingida; unicamente se pressupõe uma suposição (hipótese), *problemática* segundo a especulação, acerca da causa suprema das coisas. Mas em atenção ao objecto em vista do qual a nossa razão, que ordena moralmente, nos ensina a agir, pressupõe-se uma fé prática que promete um efeito para o propósito final desta razão, por conseguinte, uma fé *assertórica* livre – suposição que apenas necessita da *ideia de Deus,* na qual deve inevitavelmente desembocar todo o trabalho moral sério (e, portanto, crente) em prol do bem, sem poder garantir a tal ideia, graças ao conhecimento teorético, a realidade objectiva. Para o que se pode estabelecer como dever a todo o homem, o *minimum* do conhecimento (é possível que exista um Deus) deve ser já subjectivamente suficiente. *Em segundo lugar,* pela definição de uma religião em geral atalha-se a representação errónea de que a religião é um conjunto de deveres *particulares,* imediatamente referidos a Deus, e evita-se assim que aceitemos (como, aliás, os homens estão muito inclinados a fazer), além dos deveres humanos ético-civis (de homem para homem), *serviços de corte* e, em relação a tal, pretendamos reparar, graças a esses últimos, a deficiência dos primeiros. Não há numa religião universal nenhum dever particular para com Deus; pois Deus nada de nós pode receber; não podemos agir nem sobre Ele nem para Ele. Se da reverência que lhe é devida se pretender fazer semelhante dever, não se tem conta que esta reverência não é uma acção particular da religião, mas a disposição de ânimo religiosa em todas as nossas acções conformes ao dever em geral. Se se disser: «Importa obedecer mais a Deus do que aos homens», isto significa apenas que: se mandamentos estatutários, a cujo respeito os homens podem ser legisladores e juízes, entram em conflito com deveres que a razão incondicionalmente prescreve e sobre cujo seguimento ou transgressão somente Deus pode ser juiz, a autoridade daqueles deve ceder perante a destes. Mas se por aquilo em que se deve obedecer mais a Deus do que ao homem se pretendesse entender os mandamentos estatutários de Deus feitos passar por tais por uma Igreja, então, tal princípio facilmente se poderia transformar no grito de guerra, muito ouvido, de clérigos hipócritas e ávidos de poder à insurreição contra a autoridade civil. Com efeito, o lícito que esta última ordena é *decerto* dever: que, porém, algo em si lícito, mas a nós cognoscível só por revelação divina, seja de facto ordenado por Deus é (pelo menos, na maior parte dos casos) sumamente incerto.

-se *naturalista;* se admite tal revelação, mas afirma que conhecê-la e aceitá-la como efectivamente real não se requer com necessidade para a religião, pode então chamar-se *racionalista puro;* mas se considera necessária para a religião universal a fé em tal revelação, poderia chamar-se *sobrenaturalista* em matérias de fé.

O racionalista, em virtude deste seu título, deve já por si mesmo manter-se dentro dos limites do discernimento humano. Por isso, como naturalista, nunca negará nem discutirá a possibilidade interna de uma revelação em geral, nem a necessidade de uma revelação como meio divino para a introdução da religião verdadeira; pois a tal respeito nenhum homem pode decidir algo mediante a razão. Por conseguinte, a questão só pode concernir às pretensões recíprocas do racionalista puro e do sobrenaturalista em matérias de fé, ou àquilo que um ou outro aceita como necessário e suficiente para a única religião verdadeira, ou só como nela contingente.

Se a religião se dividir, não segundo a sua primeira origem e a sua possibilidade interna (já que se divide em natural e revelada), mas somente segundo a qualidade que a torna *susceptível de comunicação externa,* então ela pode ser de dois tipos: ou a *religião natural,* de que (por já existir) cada qual se pode convencer pela sua razão, ou uma *religião erudita,* de que só a outros se pode convencer por meio da erudição (na qual e pela qual devem ser seguidos). – Esta distinção é muito importante, pois a partir apenas da origem de uma religião nada se pode inferir acerca da sua adequação ou inadequação para ser uma religião universal dos homens, mas sim a partir da sua qualidade de ser ou não universalmente comunicável; a primeira propriedade, porém, é que constitui o carácter essencial daquela religião que deve obrigar todo o homem.

Por conseguinte, uma religião pode ser a *natural* e, todavia, ser igualmente a *revelada,* se estivesse constituída de tal modo que os homens, graças ao simples uso da sua razão, *teriam podido* e *devido chegar* a ela por si mesmos, embora não chegassem tão cedo ou em tão vasta extensão, como se exige; portanto, pôde ser sábia e muito proveitosa para o género humano uma revelação de tal religião numa certa época e num certo lugar, mas de maneira que doravante, em virtude de aí já estar e se ter tornado publicamente conhecida a religião assim introduzida, cada qual consiga convencer-se da verdade dela por si mesmo e pela sua própria razão. Neste

caso, a religião é *objectivamente* natural, ainda que *subjectivamente* revelada; por isso, também em rigor se lhe ajusta o primeiro nome. Com efeito, poderia logo chegar-se ao esquecimento total de alguma vez ter ocorrido semelhante revelação sobrenatural sem que, todavia, tal religião perdesse o mínimo quer na sua compreensibilidade, quer em certeza ou ainda na sua força sobre os ânimos. Mas com a religião que, por causa da sua qualidade interna, só pode olhar-se como revelada, as coisas passam-se de um modo diferente. Se não fosse conservada numa tradição inteiramente segura ou em livros sagrados como documentos, desvanecer-se-ia do mundo, e uma revelação sobrenatural teria de ocorrer ou em repetição pública de tempos a tempos, ou no íntimo de cada homem onde de modo incessante persistisse; sem esta revelação, a extensão e a propagação de semelhante fé não seria possível.

Mas pelo menos segundo uma parte, toda a religião, inclusive a revelada, deve conter certos princípios da natural. Efectivamente, a revelação só por meio da razão se pode acrescentar no pensamento ao conceito de uma *religião*, porque este próprio conceito, enquanto derivado de uma obrigação sob a vontade de um legislador *moral*, é um conceito racional puro. Portanto, poderemos considerar uma religião revelada, por um lado, como *natural* e, por outro, como *erudita*, examinar e distinguir o que, ou quanto, lhe pertence a partir de uma ou de outra fonte.

Mas se temos o propósito de falar de uma religião revelada (pelo menos, de uma acolhida como tal), isto não se deixa fazer bem sem ir buscar à história algum exemplo, pois, para nos fazermos entender, teríamos de inventar casos como exemplos cuja possibilidade, aliás, nos poderia ser contestada. Nada de melhor podemos fazer do que pegar num livro que contenha coisas assim, em especial num que esteja intimamente entretecido de doutrinas morais, logo, afins à razão, como recurso intermediário das elucidações da nossa ideia de uma religião revelada em geral, livro que pomos diante de nós como um dos muitos livros que tratam de religião e de virtude sob o crédito de uma revelação, para exemplo do procedimento, útil em si, de seleccionar o que nele pode para nós ser a religião racional pura, portanto, universal, sem nos imiscuirmos no afazer daqueles a quem está confiada a interpretação desse livro como conjunto de doutrinas reveladas positivas, ou

pretendermos impugnar assim a sua interpretação, fundada na erudição. Pelo contrário, é vantajoso para a última, já que com os filósofos desemboca num só e mesmo fim, a saber, o bem moral, levar estes, mediante os seus próprios fundamentos racionais, justamente aonde ela mesma pensa chegar por outra via.

Este livro pode ser aqui o Novo Testamento, como fonte da doutrina de fé cristã. De harmonia com o nosso propósito, vamos apresentar em duas secções, primeiro, a religião cristã como natural e, depois, em segundo lugar, como religião erudita, de acordo com o seu conteúdo e os princípios que nela se encontram.

Capítulo primeiro da Secção primeira

A Religião cristã como religião natural

A religião natural enquanto Moral (relativamente à liberdade do sujeito), conexa com o conceito daquilo que pode obter efeito para o seu último fim (o conceito de *Deus* como autor moral do mundo), e referida a uma duração do homem adequada a este fim pleno (a imortalidade), é um conceito racional prático puro, que, apesar da sua infinita fecundidade, pressupõe apenas uma tão escassa faculdade teórica da razão que dela todo o homem se pode convencer praticamente de modo suficiente e, pelo menos, exigir como dever o efeito dela a quem quer que seja. Ela tem em si o grande requisito da verdadeira Igreja, a saber, a qualificação para a universalidade, enquanto por tal se entende a validade para todos *(universitas vel omnitudo distributiva)*, i.e., a unanimidade universal. Para neste sentido a propagar e manter como religião do mundo precisa, sem dúvida, de uma serventia *(ministerium)* da Igreja meramente invisível, mas não de funcionários *(officiales)*, ou seja, precisa de mestres, mas não de superintendentes, porque ainda não existe, graças à religião racional de cada indivíduo, nenhuma Igreja como *união* universal *(omnitudo collectiva)*, nem propriamente se intenta também por meio daquela ideia. – Visto que semelhante unanimidade não poderia manter-se por si mesma e, por conseguinte, sem se tornar uma Igreja visível, não conseguiria propagar-se na sua universalidade, mas só se

se acrescentar uma universalidade colectiva, i.e., uma união dos crentes numa Igreja (visível) segundo princípios de uma religião racional pura, e uma vez que tal união não brota por si mesma daquela unanimidade ou, inclusive, se ela tivesse sido instituída, não teria sido levada pelos seus livres adeptos (como acima se mostrou) a um estado permanente como *comunidade* dos crentes (porquanto nenhum destes ilustrados julga necessitar, para as suas disposições de ânimo religiosas, da participação de outros em semelhante religião): então, se além das leis naturais, cognoscíveis pela simples razão, não vêm ainda acrescentar-se certas regulações estatutárias, mas ao mesmo tempo acompanhadas de consideração legislativa (autoridade), faltará sempre o que constitui um particular dever dos homens, um meio para o fim supremo deles, a saber, a sua associação permanente numa Igreja universal visível; tal reputação, ser fundador de semelhante Igreja, pressupõe um facto e não apenas o conceito racional puro. Ora se aceitamos um mestre, a cujo respeito uma história (ou, pelo menos, a opinião geral, que importa não contestar de modo exaustivo) afirma que expôs uma religião pura, para todo o mundo perceptível (natural) e penetrante, cujas doutrinas podemos por isso examinar como para nós conservadas, que primeiro a expôs publicamente, e até apesar de uma fé eclesial dominante importuna (cujo culto servil pode valer como exemplo de toda a outra fé meramente estatutária no fundamental, tal como era geral no mundo naquela época), não virada para o propósito moral; se descobrimos que ele fez da religião racional universal a condição suprema inadiável de toda a fé religiosa e acrescentou certos estatutos contendo formas e observâncias que devem servir de meios para levar a cabo uma Igreja, a qual se deve fundar naqueles princípios, então, não obstante o que há de contingente e de arbitrário nas suas instruções a tal fim votadas, não se pode contestar à última o nome de verdadeira Igreja universal, nem a ele próprio a reputação de ter nela chamado os homens à união, sem aumentar a fé com novas disposições gravosas ou querer fazer das disposições primeiramente tomadas por ele acções santas particulares, obrigatórias por si mesmas como elementos da religião.

Após esta descrição, não é possível equivocar-se quanto à pessoa que decerto se pode venerar, não como *fundador da religião* pura de todos os estatutos, escrita no coração de

todos os homens (pois ela não é de origem arbitrária), mas sim da primeira *Igreja* verdadeira. – Para autenticação desta sua dignidade como missão divina, queremos aduzir algumas das suas doutrinas como documentos indubitáveis de uma religião em geral; seja o que for que se passe com a história (pois, na própria ideia, reside já o fundamento suficiente da aceitação), essas doutrinas só podem ser doutrinas racionais puras; são, de facto, as únicas que se demonstram a si próprias e sobre as quais, portanto, deve assentar de preferência a autenticação das outras.

Em primeiro lugar, pretende ele que não é a observância de deveres civis externos ou de deveres eclesiais estatutários, mas apenas a pura intenção moral do coração, o que pode tornar o homem agradável a Deus (Mat V, 20-48); que, diante de Deus, o pecado em pensamento é considerado igual ao acto (V, 28) e que, em geral, a santidade é a meta a que o homem deve aspirar (V, 48); que, por exemplo, odiar no coração equivale a matar (V, 22); que uma injustiça feita ao próximo só pode ser reparada pela satisfação feita a ele mesmo, e não por acções cultuais (V, 24) e, quanto à veracidade, o meio civil de extorsão[59], o juramento, causa antes dano ao respeito pela verdade (V, 34-37); que a propensão natural, mas má, do coração humano se deve totalmente inverter; que o doce sentimento da vingança se tem de converter em paciência (V,

[59] Não se discerne bem porque é que esta clara proibição contra o meio coercivo, fundado na simples superstição e não na seriedade da consciência moral, meio que obriga a confessar perante um tribunal civil, é tida por tão insignificante pelos mestres da religião. Que seja superstição aquilo com cujo efeito aqui mais se conta reconhece-se no facto de a propósito de um homem, a quem não se tem por capaz de dizer a verdade numa proposição solene em cuja verdade se funda a decisão do direito dos homens (do mais sagrado que há no mundo), todavia, se acredita que será induzido a tal por meio de uma fórmula que nada mais contém sobre aquela proposição do que a invocação sobre si dos castigos divinos (aos quais não pode, de qualquer modo, esquivar-se por causa de semelhante mentira), como se dele dependesse prestar contas ou não perante este supremo tribunal. – Na passagem aduzida da Escritura, é representado este modo de asseveração como uma *absurda* impudência de, por assim dizer, tornar a fazer efectivas mediante palavras mágicas coisas que não estão em nosso poder. – Mas vê-se bem que o mestre sábio, ao afirmar que tudo o que vai além do «Sim, sim, não» como asseveração da verdade é do mal, teve diante dos olhos as más consequências que os juramentos arrastam consigo, a saber, que a maior importância a eles atribuída quase torna lícita a mentira comum.

39, 40) e o ódio aos inimigos em beneficência (V, 44). Deste modo, diz ele, intenta satisfazer plenamente a lei judaica (V, 17), mas então a intérprete desta não é obviamente a erudição escriturística, e sim a religião racional pura; com efeito, tomada à letra, a lei judaica permitia justamente o contrário de tudo isto. – Ademais, ao mencionar a porta acanhada e o caminho estreito, não deixa de assinalar a falsa interpretação da lei que os homens se permitem para deixar de lado o seu verdadeiro dever moral e de tal se indemnizar mediante o cumprimento do dever eclesial (VII, 13)[60]. Quanto às puras disposições de ânimo exige, no entanto, que elas se tenham de comprovar em *actos* (V, 16) e, em contrapartida, nega a pérfida esperança aos que pensam substituir a falta de tais actos pela invocação e glorificação do supremo legislador na pessoa do seu enviado e conseguir para si o favor com lisonjas (V, 21). A propósito destas obras afirma ele que devem ter lugar também publicamente para imitação (V, 16) e, claro está, numa disposição de ânimo alegre, não como acções servilmente arrancadas (VI, 16), e que assim de um pequeno começo da comunicação e extensão de tais intenções, como de um grão de semente em bom campo, ou de um fermento do bem, a religião crescerá pela sua força interior, pouco a pouco, em ordem ao reino de Deus (XIII, 31, 32, 33). – Por último, condensa todos os deveres 1) numa regra *universal* (que compreende em si tanto a relação moral interna como a externa do homem), a saber: faz o teu dever pelo motivo exclusivo da imediata estima dele, i.e., ama a Deus (o legislador de todos os deveres) acima de tudo; 2) numa regra *particular*, a saber, a que diz respeito como dever universal à relação externa com os outros homens: ama a cada um como a ti mesmo, i.e., promove o seu bem por uma benevolência imediata, não derivada de motivos de proveito próprio; mandamentos que não são apenas leis de virtude, mas prescrições da *santidade* a que devemos aspirar, em vista da qual, porém, a simples aspiração se chama *virtude*. – Portanto, aos que pensam esperar de modo inteiramente passivo, de

[60] A *porta estreita* e o caminho apertado que conduz à vida é o caminho da boa conduta; a *porta ampla* e o caminho largo que muitos percorrem é a *Igreja*. Não como se a perda dos homens residisse nela e nos seus dogmas, mas porque *ir* à igreja e confessar os seus estatutos ou a celebração dos seus usos se considera como o modo pelo qual Deus quer, em rigor, ser servido.

mãos cruzadas, que do alto desça este bem moral como um dom celeste, nega-lhes a tal respeito toda a esperança. Quem deixa por utilizar a disposição natural para o bem, ínsita na natureza humana (como um talento a ele confiado), na preguiçosa confiança de que uma influência moral superior suprirá a qualidade moral e a perfeição que lhe faltam, é por ele ameaçado de que até o bem que possa ter feito por disposição natural lhe não será de proveito por causa de tal negligência (XXV, 29).

No tocante à espera, muito natural ao homem, de uma sina – quanto à felicidade – adequada à conduta moral do homem, sobretudo em tantos sacrifícios desta última empreendidos por causa da primeira, promete (V, II, 12) a recompensa de um mundo futuro; mas, segundo a diversidade das disposições de ânimo nesta conduta, aos que fizeram o seu dever *em vista da recompensa* (ou também da absolvição de um castigo merecido) de um modo diferente do dos homens melhores, que cumpriram o dever só por si mesmo. Aquele a quem o interesse próprio, o deus deste mundo, domina, quando, sem a ele renunciar, o refina apenas mediante a razão e o estende para lá dos estreitos limites do presente, é representado como um homem (Luc. XVI, 3-9) que engana o seu senhor por meio de si mesmo e obtém dele sacrifícios em vista do dever. Pois quando apreende no pensamento que um dia, porventura brevemente, terá de deixar o mundo, que para o outro nada poderá levar do que aqui possuía, decide-se então a apagar da sua conta o que ele ou o seu senhor, o interesse próprio, teria aqui de exigir legalmente a homens necessitados e, por assim dizer, a agenciar para si remessas que sejam pagáveis num outro mundo; desta maneira procede, sem dúvida, mais *com prudência* do que *moralmente* quanto aos motivos de tais acções benévolas, mas procede ainda assim em conformidade com a lei moral, pelo menos segundo a letra, e é-lhe permitido esperar que tal não pode deixar de lhe ser retribuído no futuro[61]. Se com isto

[61] Nada sabemos do futuro e também não devemos indagar mais do que o que se encontra numa ligação, conforme à razão, com os motivos impulsores da moralidade e com o fim desta última. Aqui se insere igualmente a fé de que não há nenhuma acção boa que não venha a ter no mundo futuro as suas boas consequências para quem a executa; por conseguinte, o homem, por muito condenável que se possa encontrar no

se comparar o que se diz da benevolência para com os necessitados por simples móbiles do dever (Mat. XXV; 35-40) – pois o juiz do mundo declara como autênticos eleitos para o seu reino os que prestaram ajuda aos necessitados sem pensar sequer que algo assim mereça uma recompensa e que, por isso, obrigam de certo modo o céu à recompensa, justamente porque o fizeram sem intuito na recompensa –, então vê-se bem que o mestre do Evangelho, ao falar da recompensa no mundo futuro, não quis fazer dela o motivo das acções, mas apenas (como representação, que eleva a alma, da consumação do bem e da sabedoria divinos na condução do género humano) o objecto da mais pura veneração e da maior complacência moral para uma razão que julga na sua totalidade o destino do homem.

Eis aqui, pois, uma religião integral que pode ser proposta a todos os homens pela sua própria razão de modo apreensível e convincente e que, além disso, se tornou intuível num exemplo quanto à possibilidade e, inclusive, necessidade de ser para nós arquétipo a seguir (tanto quanto os homens disso são capazes), sem que nem a verdade daquelas doutrinas, nem a reputação e a dignidade do mestre necessitem de qualquer outra autenticação (para a qual se requereria a erudição ou milagres, que não são afazer de qualquer um). Se aqui ocorrem apelações para a legislação e a educação prévia mais antigas (mosaicas), como se houvesse de lhe servir de confirmação, não tiveram lugar em vista da própria verdade das doutrinas pensadas, mas apenas da sua introdução entre gentes que se aferravam total e cegamente ao antigo – o que em homens cujas cabeças, cheias de proposições de fé estatutárias, se tornaram quase irreceptivas para a religião racional deverá ser sempre muito mais difícil do que se ela houvesse de ser levada à razão de homens não instruídos, mas também não corrompidos. Por isso, ninguém deve estranhar se uma exposição que se ajusta aos preconceitos daquele tempo a acha enigmática para a época

termo da sua vida, nem por isso se deve coibir de ao menos fazer ainda *uma* boa acção, que esteja em seu poder; tem assim motivo para esperar que, na medida em que acalenta aqui um propósito bom puro, tal acção será sempre ainda de maior valor do que aquelas absolvições inactivas, as quais, sem nada contribuir para a atenuação da culpa, devem suprir a falta de boas acções.

actual e carecida de uma cuidadosa interpretação; embora deixe decerto transparecer por todos os lados uma doutrina religiosa – e, muitas vezes, aponte ao mesmo tempo expressamente para ela – que deve ser compreensível para todos os homens e convincente, sem qualquer ostentação de erudição.

Capítulo Segundo

A Religião cristã como religião erudita

Enquanto uma religião expõe como necessárias proposições de fé que não podem ser reconhecidas como tais pela razão mas que, todavia, devem ser comunicadas sem adulteração (segundo o conteúdo essencial) a todos os homens em todos os tempos futuros, ela (se não se quiser aceitar um milagre contínuo da revelação) deve olhar-se como um bem sagrado confiado à custódia dos *eruditos*. Pois embora tenha conseguido, acolitada *desde o início* por milagres e feitos, encontrar acesso em toda a parte, inclusive naquilo que justamente não é confirmado pela razão, o próprio relato destes milagres, juntamente com as doutrinas que por eles carecem de confirmação, precisa, *na sucessão do tempo,* de uma informação escrita, documental e invariável, para a posteridade.

A aceitação dos princípios de uma religião denomina-se de modo excelente *fé (fides sacra)*. Teremos, portanto, de considerar a fé cristã, por um lado, como uma pura *fé racional*, por outro, como uma *fé de revelação (fides statutaria)*. Ora a primeira pode olhar-se como uma fé livremente aceite por cada qual *(fides elicita)*, a segunda, como uma fé imposta *(fides imperata)*. Do mal que reside no coração humano e de que ninguém está livre; da impossibilidade de alguma vez se ter por justificado diante de Deus graças à sua conduta e, apesar de tudo, da necessidade de semelhante justiça válida diante d'Ele; da inépcia do sucedâneo da honestidade que falta mediante observâncias eclesiais e um culto servil devoto e, por contraste, da obrigação indispensável de se tornar um homem novo – de tudo isso se pode cada qual convencer por meio da sua razão, e cabe à religião convencer-se de tal.

Mas a partir do momento em que a doutrina cristã está edificada sobre factos, não sobre simples conceitos racionais, já não se chama apenas a *religião cristã,* mas a *fé* cristã, que foi estabelecida como fundamento de uma Igreja. O serviço prestado a uma Igreja consagrada a semelhante fé tem, pois, duas facetas: por um lado, o que lhe deve ser prestado segundo a fé histórica e, por outro, o que lhe corresponde segundo a fé racional prática e moral. Nenhum dos dois pode, na Igreja cristã, separar-se do outro como subsistindo por si só; o último não pode separar-se do primeiro porque a fé cristã é uma fé religiosa, e o primeiro não pode isolar-se do último porque a fé cristã é uma fé erudita.

A fé cristã como fé *erudita* funda-se na história e, na medida em que lhe está (objectivamente) subjacente uma erudição, não é em si uma *fé livre* e derivada do discernimento de argumentos teóricos suficientes *(fides elicita)*. Se fosse uma fé racional pura, embora as leis morais em que se funda como fé num legislador divino ordenem incondicionalmente, deveria, contudo, considerar-se como uma fé livre, tal como se apontou no capítulo primeiro. Inclusive, contanto que da fé se não fizesse um dever, poderia, enquanto fé histórica, ser uma fé teoreticamente livre; se todos fossem eruditos. Mas se deve valer para toda a gente, inclusive para os não eruditos, não é apenas uma fé imposta, mas também uma fé que obedece ao mandamento de um modo cego, i.e., sem investigar se, de facto, é um mandamento divino *(fides servilis)*.

Mas na doutrina revelada cristã não se pode de modo algum começar pela fé *incondicionada* em proposições reveladas (por si ocultas à razão) e deixar que se siga logo o conhecimento erudito, porventura apenas como custódia contra um inimigo que ataca a rectaguarda; pois, de outro modo, a fé cristã não seria apenas *fides imperata*, mas até *servilis*. Deve, pois, ensinar-se sempre pelo menos como *fides historice elicita,* i.e., nela – como doutrina de fé revelada – a *erudição* não deve constituir a rectaguarda, mas a vanguarda, e o pequeno número dos escrituristas (clérigos), que também não poderiam dispensar inteiramente a erudição profana, arrastaria atrás de si a comprida coluna dos não eruditos (leigos), que por si não conhecem a Escritura (e entre os quais se encontram, inclusive, os governantes civis do mundo). Ora se tal não houver de suceder, então a razão humana universal

numa religião natural será reconhecida e honrada na doutrina da fé cristã como o supremo princípio imperativo, enquanto doutrina revelada, sobre a qual se funda uma Igreja e que necessita dos eruditos como intérpretes e depositários, será amada e cultivada como simples meio, embora sumamente estimável, para proporcionar à primeira compreensibilidade, inclusive, para os ignorantes, extensão e permanência.

Eis o verdadeiro *serviço* da Igreja sob o domínio do princípio bom; mas aquele em que a fé revelada deve preceder a religião é o *pseudo-serviço*, pelo qual a ordem moral é totalmente invertida, e o que não passa de meio é incondicionalmente imposto (como se fora um fim). A fé em proposições a cujo respeito o não erudito não pode assegurar-se nem pela razão nem pela Escritura (enquanto esta deveria, primeiro, ser documentada) transformar-se-ia no dever absoluto *(fides imperata)* e assim, juntamente com outras observâncias a ela associadas, seria elevada ao estatuto de uma fé que beatifica como culto servil, inclusive sem fundamentos de determinação morais das acções. – Uma Igreja fundada neste último princípio não tem, em rigor, *servidores (ministri)*, como a que tem a constituição primeiramente mencionada, mas altos *funcionários (officiales)* que mandam, os quais, embora (como numa Igreja protestante) não apareçam no brilho da hierarquia como funcionários espirituais investidos de poder externo, e até protestem contra tal por palavras, de facto, porém, desejam saber-se considerados como os únicos intérpretes autorizados de uma Escritura sagrada, depois de terem despojado a religião racional pura da dignidade que lhe corresponde de ser sempre a intérprete suprema dessa Escritura, e terem ordenado que a erudição escriturística se use apenas em vista da fé eclesial. Transformam assim o *serviço* da Igreja *(ministerium)* numa *dominação* sobre os seus membros *(imperium)* embora, para ocultar tal imprudência, se sirvam do modesto título de servidores. Mas esta dominação, que teria sido fácil para a razão, resulta-lhes cara, a saber, pela despesa de uma grande erudição. Com efeito, «cega quanto à natureza, puxa toda a antiguidade para cima da sua cabeça e debaixo dela se enterra». – O caminho que as coisas tomam, trazidas a este ponto, é o seguinte:

Em primeiro lugar, o procedimento prudentemente observado pelos primeiros difusores da doutrina de Cristo

para lhe proporcionar acesso no meio do seu povo foi buscar-se a uma parte da própria religião, válida para todos os tempos e povos, de modo que se deva acreditar que *todo o cristão deve ser um judeu cujo Messias chegou;* mas com isto nada tem a ver o facto de ele não estar propriamente vinculado a nenhuma lei do judaísmo (enquanto lei estatutária), embora deva aceitar fielmente, na sua integridade, o livro sagrado deste povo como revelação divina dada a todos os homens[62]. – Ora surgem logo muitas dificuldades quanto à autenticidade deste livro (que não está, nem de longe, demonstrada pelo facto de passagens suas, inclusive toda a história sagrada que nele se encontra, serem utilizadas nos livros dos cristãos em vista deste seu fim). O judaísmo, antes do começo e até do progresso já considerável do cristianismo, não penetrara ainda no *público erudito,* i.e., não era ainda conhecido dos contemporâneos eruditos de outros povos, a sua história não fora, por assim dizer, ainda controlada e, por isso, o seu livro sagrado não chegara à credibilidade histórica devido à sua antiguidade. Contudo, ainda admitindo isto, não basta conhecê-lo em traduções e transmiti-lo assim à posteridade; para segurança da fé eclesial nele fundada, exige-se também que em todos os tempos

[62] *Mendelssohn* utiliza este lado débil do modo de representação habitual do cristianismo com muita habilidade para de todo rejeitar a exigência a um filho de Israel de mudar de religião. Com efeito – diz ele –, visto que a fé judaica, inclusive segundo a confissão dos cristãos, é o piso inferior em que se apoia o cristianismo como andar superior, seria o mesmo que pretender exigir a alguém a demolição do rés-do-chão para se estabelecer no segundo andar. Mas a sua verdadeira opinião transparece com suficiente claridade. Ele quer dizer: Eliminai primeiro o judaísmo da vossa *religião* (na doutrina histórica da fé pode permanecer como uma antiguidade), e então poderemos reflectir sobre a vossa proposta. (De facto, em tal caso nada mais restaria do que a religião puramente moral, não mesclada de estatutos). O nosso fardo não é minimamente aligeirado com a rejeição de observâncias externas se, em seu lugar, outro nos é imposto, a saber, o da profissão de fé de uma história sagrada, o qual oprime com uma dureza muito maior o homem de consciência. – De resto, os livros sagrados deste povo continuarão sempre a ser conservados e respeitados, se não por mor da religião, ao menos para a erudição; pois de nenhum povo está a história tão remotamente datada como esta, com alguma aparência de credibilidade, até épocas do passado em que toda a história profana, de nós conhecida, se pode situar (inclusive até ao começo do mundo), e assim se pode colmatar, com esta história, o grande vazio que aquela tem de deixar.

futuros e em todos os povos haja eruditos que conheçam a língua hebraica (tanto quanto é possível numa assim, de que apenas se possui um único livro), e não deve ser só um assunto da ciência histórica em geral, mas uma preocupação de que depende a beatitude dos homens, que haja quem conheça bastante tal língua para garantir ao mundo a verdadeira religião.

A religião cristã tem, sem dúvida, um destino semelhante porquanto, embora os seus acontecimentos sagrados tenham ocorrido publicamente diante dos olhos de um povo erudito, a sua história se atrasou, contudo, mais de uma geração antes de penetrar no público erudito desse povo; a sua autenticidade carecerá, pois, da confirmação por meio dos contemporâneos. Tem, porém, sobre o judaísmo a grande vantagem de ter promanado *da boca do primeiro mestre* como uma religião não estatutária, mas moral; ao estabelecer-se assim na mais estreita ligação com a razão, conseguiu mediante ela difundir-se por si mesma e com a maior segurança, sem erudição histórica, a todos os tempos e povos. Mas os primeiros fundadores das *comunidades* acharam necessário entrelaçar com isso a história do judaísmo – o que era, segundo a situação da altura, agir com prudência, mas talvez só para ela – E assim chegou a nós com a sua herança sagrada. Os fundadores da *Igreja*, porém, acolheram estes meios de recomendação episódicos entre os artigos essenciais da fé e aumentaram-nos ou com a tradição, ou com interpretações que obtiveram dos Concílios força legal ou foram documentadas mediante a erudição; destas últimas ou do seu antípoda, a luz interior, que todo o leigo pode igualmente para si presumir, não é possível prever quantas mutações impendem ainda sobre a fé. Eis algo que não se pode evitar, enquanto buscarmos a religião não em nós, mas fora de nós.

Secção segunda

Do pseudo-serviço de Deus numa religião estatutária

A única religião verdadeira contém só leis, i.e., princípios práticos de cuja necessidade nos podemos tornar concientes e que, portanto, reconhecemos como revelados pela razão pura

(não empiricamente). Só em vista de uma Igreja, de que pode haver diferentes formas igualmente boas, é possível dar estatutos, i.e., prescrições tidas por divinas, as quais, para o nosso juízo moral puro, são arbitrárias e contingentes. Ora ter esta fé estatutária (que, em todo o caso, está restringida a um povo e não pode conter a universal religião do mundo) por essencial ao serviço de Deus em geral e fazer dela a condição suprema da complacência divina no homem é uma *ilusão religiosa*[63], cujo seguimento é um *pseudo-serviço*, i.e., uma suposta veneração de Deus pela qual se age justamente contra o culto verdadeiro por Ele exigido.

§ 1. Do fundamento subjectivo geral da ilusão religiosa

O antropomorfismo que, na representação teorética de Deus e da sua essência, a custo é evitável para os homens e, de resto, bastante inocente (contanto que não influa nos conceitos de dever) é sumamente perigoso quanto à nossa relação prática com a vontade de Deus e para a nossa moralidade; de facto, *construímos então para nós um Deus*[64] no

[63] Ilusão é o engano que consiste em ter a simples representação de uma coisa por equivalente à própria coisa. Assim, no caso de um rico mesquinho, a ilusão da *avareza* consiste em que a representação de um dia se poder servir, se quiser, da sua riqueza, ele a tem por compensação suficiente do facto de nunca dela se servir. A *ilusão da honra* põe no louvor de outros que, no fundo, é somente a representação externa da sua consideração (porventura não internamente acalentada) o valor que apenas se deveria atribuir à última; a esta ilusão pertence também a busca de títulos e distinções; pois estas são unicamente representações externas de uma prioridade face aos outros. A própria *loucura* tem este nome porque costuma tomar uma simples representação (da imaginação) pela presença da própria coisa, e também apreciá-la. – Ora bem, a consciência da posse de um meio para qualquer fim (antes de alguém dele se servir) é a posse deste fim só na representação; por conseguinte, contentar-se com o primeiro como se pudesse valer pela posse do fim é uma *ilusão prática* – de que unicamente aqui se fala.

[64] Soa decerto duvidoso, mas de nenhum modo é condenável, dizer que todo o homem *forja* para si um *Deus*, e inclusive segundo conceitos morais (com as propriedades infinitamente grandes que pertencem à capacidade de apresentar no mundo um objecto a eles adequado) deve para si mesmo forjar semelhante Deus a fim de nele venerar *quem o fez*. Pois seja qual for o modo como por outro tenha sido dado a conhecer e descrito um ser como

modo como julgamos poder conquistá-lo com a maior facilidade para nossa vantagem e ser dispensados do oneroso esforço ininterrupto de actuar sobre o mais íntimo da nossa disposição de ânimo moral. O princípio que habitualmente o homem para si estabelece no tocante a esta relação é que por tudo quanto fazemos só para agradar à divindade (se não estiver em oposição com a moralidade, ainda que para ela não concorra o mínimo) demonstramos a Deus, como súbditos obedientes e, por isso, agradáveis, a nossa vontade de O servir, por conseguinte, servimos também a Deus *(in potentia)*. – Não é necessário que os sacrifícios constituam sempre aquilo por que o homem julga levar a cabo o culto de Deus: também solenidades, inclusive jogos públicos, como entre os Gregos e os Romanos, tiveram muitas vezes de servir, e servem ainda, para tornar a divindade propícia a um povo, ou também aos homens particulares, segundo a sua ilusão. No entanto, os sacrifícios (expiações, mortificações, peregrinações e quejandos) foram sempre tidos por mais poderosos, mais eficazes sobre o favor do céu, e mais aptos para a libertação do pecado, porque servem para assinalar com maior vigor a submissão ilimitada (embora não moral) à sua vontade. Quanto mais inúteis são tais autotorturas, tanto menos estão orientadas para a melhoria moral do homem, tanto mais santas parecem ser; porque no mundo não servem absolutamente para nada mas, no entanto, custam esforço é que justamente parecem estar orientadas só para testificar a submissão diante de Deus. Se bem que Deus – diz-se – não tenha assim sido servido com propósito algum. Ele olha aqui a boa vontade, o coração, que é demasiado débil para seguir os seus mandamentos morais, mas, graças à sua prontidão atestada, repara deste modo tal deficiência. É aqui visível a propensão para um procedimento que não tem por si valor moral algum a não ser talvez como meio de intensificar a faculdade de representação sensível para acompanhar as ideias intelectuais do fim ou para a deprimir se, porventura,

Deus, mais ainda, seja qual for o modo como lhe possa surgir um ser assim (se tal é possível) deve, no entanto, comparar primeiro esta representação com o seu ideal para julgar se está autorizado a tê-lo e a venerá-lo como uma divindade. Por mera revelação, sem tomar *de antemão* por base aquele conceito na sua pureza como pedra de toque, não pode, pois, haver religião alguma, e toda a veneração de Deus seria *idolatria*.

pudesse agir contra as últimas[65]; a tal procedimento damos, na nossa opinião, o valor do próprio fim ou, o que é a mesma coisa, atribuímos à disposição do ânimo para a receptividade de intenções votadas a Deus (chamadas *devoção*) o valor das últimas; procedimento que é, portanto, uma mera ilusão religiosa que pode adoptar toda a espécie de formas, numa das quais se assemelha mais à forma moral do que na outra, e que em todas não é um engano meramente impremeditado, mas até uma máxima de atribuir ao meio um valor em si em vez do fim; devido a tal máxima, a ilusão sob todas estas formas é igualmente absurda e reprovável como inclinação oculta para a fraude.

§ 2. O princípio moral da religião oposto à ilusão religiosa

Adopto, em primeiro lugar, a proposição seguinte como um princípio que não necessita de demonstração alguma: *tudo o que o homem, além de uma boa conduta, imagina poder ainda fazer para se tornar agradável a Deus é simples ilusão religiosa e pseudo-serviço de Deus.* – Digo o que o *homem* crê poder fazer; pois não se nega assim que, para lá de tudo o que conseguimos fazer possa haver nos segredos da suprema sabedoria algo que só *Deus* consegue fazer para nos tornar

[65] Aos que, em toda a parte onde as distinções entre ρ sensível e o intelectual lhes não são correntes, julgam encontrar contradições da crítica da razão pura com ela própria, advirto aqui que quando se fala de meios sensíveis para fomentar o intelectual (da pura intenção moral) ou de obstáculos, que os primeiros opõem ao último, este influxo de dois princípios tão heterogéneos nunca se deve pensar como *directo*. Com efeito, como seres sensíveis, podemos actuar sobre os *fenómenos do princípio intelectual*, i.e., sobre a determinação das nossas forças físicas pelo *livre arbítrio*, que se manifesta em acções, contra a lei ou a seu favor; de modo que causa e efeito são representados como efectivamente homogéneos. Mas no tocante ao supra-sensível (o princípio subjectivo da moralidade em nós, que está encerrado na propriedade inconcebível da liberdade), por exemplo, a disposição de ânimo religiosa pura, de tal nada vemos, afora a sua lei (o que, porém, já é bastante), que tenha a ver com a relação de causa e efeito, ou seja, não podemos *explicar* a nós mesmos a possibilidade das acções como acontecimentos no mundo sensíveis, a partir da qualidade moral do homem, enquanto a ele imputáveis, justamente porque são acções livres e os fundamentos de explicação de todos os acontecimentos se devem ir buscar ao mundo sensível.

homens agradáveis a Ele. Mas se a Igreja viesse, porventura, a anunciar como revelado semelhante mistério, a opinião segundo a qual *crer* nessa revelação, como no-la narra a história sagrada, e *professá-la* (interna ou externamente) seja em si algo com que nos tornamos agradáveis a Deus seria uma perigosa ilusão religiosa. Pois tal fé, enquanto confissão interna do seu assentimento firme, é tão verdadeiramente um *fazer* forçado pelo temor que um homem sincero poderia aceitar qualquer outra condição em vez desta, porque em todos os outros serviços forçados faria, em todo o caso, apenas algo de supérfluo, mas aqui realizaria algo de antagónico à consciência moral numa declaração de cuja verdade não está convencido. Por isso, a confissão, a cujo propósito se persuade de que ela (como aceitação de um bem que lhe é oferecido) pode por si mesma torná-lo agradável a Deus, é algo que ele imagina poder fazer para lá da boa conduta, na adesão às leis morais a cumprir no mundo, ao virar-se com o seu serviço directamente para Deus.

Quanto à deficiência na nossa própria justiça (que vale diante de Deus), a razão, *em primeiro lugar*, não nos deixa de todo sem consolação. Assere que quem numa intenção verdadeira, votada ao dever, faz tanto quanto está em seu poder para (pelo menos numa aproximação constante ao pleno ajustamento à lei) cumprir a sua obrigação, pode esperar que o que não está em seu poder será *de qualquer modo* suprido pela suprema sabedoria (que pode tornar imutável a intenção desta aproximação constante), mas sem que a razão presuma determinar e saber em que consiste o modo; este pode porventura ser tão misterioso que Deus, quando muito, no-lo revelará numa representação simbólica em que só o prático nos é compreensível, ao passo que teoricamente não podemos sequer compreender o que em si é tal relação de Deus ao homem, e associar-lhe conceitos, ainda que Ele quisesse descobrir-nos semelhante mistério. – Ora bem, supondo que uma certa Igreja afirma saber determinadamente o modo como Deus supre a deficiência moral no género humano e, ao mesmo tempo, condena à reprovação eterna todos os homens que desconhecem aquele meio de justificação naturalmente ignorado da razão e que, portanto, o não aceitam e professam como princípio de religião, quem é que, em semelhante caso, é aqui o incrédulo: o que confia sem saber como acontecerá o que ele espera, ou aquele que por

todos os meios quer saber a índole da redenção do homem do mal e, no caso contrário, renuncia a toda a esperança em tal redenção? – No fundo, ao último não interessa tanto saber este mistério (pois já a sua razão lhe ensina que lhe é de todo inútil saber algo em vista do qual nada pode fazer), mas unicamente o quer conhecer a fim de se poder fazer (embora tal só interiormente aconteça) *da fé*, da aceitação, da confissão e glorificação de toda esta revelação, um serviço de Deus que lhe possa assegurar o favor do céu, antes do dispêndio das suas próprias forças em ordem a uma boa conduta, portanto, de modo inteiramente gratuito, serviço de Deus que possa, inclusive, produzir esta boa conduta de modo sobrenatural ou, onde porventura contra ela se actue, possa ao menos reparar a transgressão.

Em segundo lugar, quando o homem se afasta, ainda que só no mínimo, da máxima acima mencionada, o pseudo-serviço de Deus (a superstição) *não* tem doravante *limites;* pois, para além dela, tudo (o que apenas não contradiga imediatamente a moralidade) é arbitrário. Do sacrifício dos lábios, que pouquíssimo lhe custa, até ao dos bens naturais, que, aliás, se poderiam utilizar melhor em vantagem dos homens, e inclusive até ao sacrifício da sua própria pessoa, ao perder-se no estado de eremita, de faquir ou de monge, para o mundo, o homem tudo oferece a Deus, excepto a sua disposição de ânimo moral; e quando diz que também lhe oferta o seu coração, não entendo por tal a intenção de uma conduta agradável a Deus, mas um desejo cordial de que aqueles sacrifícios possam ser aceites em pagamento por esta última (*natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens*. Fedro).

Finalmente, se alguma vez se passou à máxima de um suposto serviço por si mesmo agradável a Deus, que, se for necessário, até O reconcilia, mas não puramente racional, então no modo de O servir, por assim dizer, mecanicamente não há nenhuma diferença essencial que dê a preferência a um modo sobre o outro. Todos eles são iguais segundo o seu valor (ou antes, segundo o seu não valor), e é simples afectação, graças à apartação *mais subtil* do único princípio intelectual da genuína veneração de Deus, considerar-se como mais selecto do que os que se tornam culpáveis de um rebaixamento à sensibilidade, supostamente *mais grosseiro*. Se o devoto intenta o seu caminho, conforme aos estatutos, para a *Igreja* ou se empreende uma peregrinação aos santuários de

Loreto ou da Palestina, se leva ante a autoridade divina a sua fórmula de oração com os *lábios* ou, como o tibetano (que crê que tais desejos obtêm igualmente o seu fim postos por escrito, contanto que sejam *movidos* por algo, por exemplo, escritos em bandeiras, pelo vento ou, fechados numa caixa, como uma máquina centrífuga, pela mão), o faz por meio de uma *roda de oração*, ou qualquer que seja o tipo de sucedâneo do serviço moral de Deus, é tudo análogo e de igual valor. – Aqui, não se trata tanto da diferença na forma externa, mas tudo depende da aceitação ou do abandono do princípio único de se tornar agradável a Deus ou só por meio da intenção moral, enquanto esta se apresenta como viva em acções, qual manifestação sua, ou mediante pias ocupações e ociosidade[66]. Mas não haverá também uma enganosa *ilusão de virtude* que, juntamente com a rasteira ilusão religiosa, se poderia incluir na classe universal das automistificações? Não; a disposição de ânimo virtuosa ocupa-se de algo *efectivamente real* que é por si mesmo agradável a Deus e concorda com o bem do mundo. Pode, decerto, associar-se a tal uma ilusão da vaidade, que consiste em considerar-se como adequado à ideia do seu dever sagrado; mas isto é apenas contingente. Estabelecer, porém, na intenção virtuosa o valor supremo não é nenhuma ilusão como, porventura, nas práticas eclesiais de devoção, mas um contributo eficaz ao bem do mundo.

Além disso, há um uso (pelo menos eclesial) que consiste em chamar *natureza* ao que pode ser feito pelo homem mediante o princípio de virtude, e *graça* ao que serve apenas para suprir a deficiência de todo o seu poder moral e, visto que a sua suficiência é também para nós um dever, pode ser só desejado ou também esperado e impetrado; e em considerar ambas em simultâneo como causas operantes de uma disposição de ânimo suficiente para uma conduta agradável

[66] É um fenómeno psicológico que os adeptos de uma confissão em que se deve crer algo de menos estatutário se sintam por isso, por assim dizer, enobrecidos e como mais ilustrados, embora dele tenham conservado bastante para não estarem autorizados a olhar com desprezo, desde a sua pretensa altura de pureza (como, no entanto, efectivamente fazem), os seus confrades na ilusão eclesial. A causa disso é que se encontram algo chegados, por pouco que seja, à religião moral pura, embora permaneçam aferrados à ilusão de a querer suprir por meio de observâncias pias, nas quais a razão é apenas menos passiva.

a Deus, não as distinguindo, porém, apenas uma da outra mas, inclusive, opondo-as entre si.

A convicção de poder distinguir os efeitos da graça dos da natureza (da virtude), ou até de conseguir em si produzir os últimos é *fanatismo;* pois não podemos reconhecer seja onde for um objecto supra-sensível na experiência nem menos ainda ter sobre ele influência para até nós o fazer descer, se bem que por vezes se produzam no ânimo movimentos que actuam sobre o moral, movimentos que ninguém a si consegue explicar e a cujo respeito a nossa ignorância é forçada a confessar: «O vento sopra onde quer, mas tu não sabes donde vem», etc.. Pretender *percepcionar* em si influências celestes é um modo de loucura em que, inclusive, pode haver método (pois as pretensas revelações interiores hão-de estar sempre ligadas a ideias morais, por conseguinte, ideias da razão), mas que continua sempre a ser uma automistificação prejudicial à religião. Crer que pode haver efeitos da graça e, porventura, terão de existir para suprir a imperfeição do nosso esforço virtuoso, é tudo o que a tal respeito podemos dizer; de resto, somos incapazes de determinar algo a propósito do seu carácter distintivo, e mais ainda, de fazer alguma coisa para os suscitar.

A ilusão de mediante acções religiosas do culto obter algo em vista da justificação perante Deus é a *superstição* religiosa; assim como a ilusão de tal querer levar a cabo por meio do esforço em vista de um suposto trato com Deus é o *fanatismo* religioso. – É ilusão supersticiosa pretender tornar-se agradável a Deus por acções que todo o homem consegue fazer, sem que tenha justamente de ser um homem bom (por exemplo, pela confissão de proposições de fé estatutárias, pelo respeito da observância e da disciplina eclesial e quejandos). Chama-se supersticiosa porque escolhe para si simples meios naturais (não morais), os quais nada podem absolutamente operar por si em ordem ao que não é natureza (i.e., ao bem moral). – Mas diz-se fanática uma ilusão em que o meio imaginado, enquanto supra-sensível, não está sequer na capacidade do homem, ainda sem olhar para a inatingibilidade do fim supra-sensível assim intentado; pois o sentimento da presença imediata do ser supremo e a distinção deste sentimento em relação a outro, inclusive o sentimento moral, seria a susceptibilidade de uma intuição para a qual não há sentido algum na natureza humana. – A ilusão supersticiosa,

por conter um meio em si apto para algum sujeito, e ao mesmo tempo a este possível, de pelo menos actuar contra os obstáculos de uma disposição de ânimo agradável a Deus, tem, apesar de tudo, nessa medida uma afinidade com a razão, e só de modo contingente, em virtude de fazer do que só pode ser um meio o objecto imediatamente agradável a Deus, é reprovável; pelo contrário, a ilusão religiosa fanática é a morte moral da razão, e sem esta não pode em geral haver religião alguma enquanto aquela, como toda a moralidade em geral, se deve fundar em princípios.

Por conseguinte, o princípio – de uma fé eclesial – que remedeia ou previne toda a ilusão religiosa é que, além das proposições estatutárias de que por agora não pode de todo prescindir, ela deve ao mesmo tempo conter em si um princípio para suscitar a religião da boa conduta como a meta genuína, a fim de um dia poder prescindir daquelas proposições.

§ 3. Do clericalismo[67] como regime no pseudo-serviço do princípio bom

A veneração de seres invisíveis poderosos, extorquida ao homem desamparado por meio do temor natural fundado na consciência da sua impotência, não começou logo por uma religião, mas por um culto de Deus (ou de ídolos) servil, o qual, ao alcançar uma certa forma legal pública, chegou a ser um *serviço do templo* e, só após ter associado pouco a pouco a estas leis a formação moral dos homens, um *serviço da Igreja:* na base de ambos encontra-se uma fé histórica, até que por fim se *começou* a ver esta unicamente como provisória e nela a

[67] Esta denominação, que designa simplesmente a autoridade de um pai espiritual (πάπα) só mediante o conceito secundário de um despotismo espiritual que se pode encontrar em todas as formas eclesiais, por modestas e populares que se anunciem, adquire o significado de um vitupério. Por isso, de nenhum modo quero que me entendam como se eu, na contraposição das seitas, desejasse menosprezar umas em comparação com as outras nos seus usos e regulações. Todas merecem igual respeito, na medida em que as suas formas são tentativas de pobres mortais para a si tornar sensível o Reino de Deus na Terra; mas também igual vitupério, se tiverem a forma da apresentação desta ideia (numa Igreja visível) pela própria coisa.

apresentação simbólica e o meio de fomento de uma fé religiosa pura.

De um *xamane* tunguse ao *prelado* europeu, que governa ao mesmo tempo a Igreja e o Estado, ou (se em vez dos chefes e dirigentes quisermos ter em vista apenas os adeptos da fé segundo o seu próprio modo de representação) entre o *vogul*, inteiramente sensitivo, que de manhã põe sobre a sua cabeça a garra de uma pele de urso com a breve oração «Não me mates!», e o sublimado *puritano* e independente de *Connecticut* há, sem dúvida, uma enorme distância na *maneira*, mas não no *princípio* de crer; de facto, quanto a este, todos eles pertencem a uma só e mesma classe, a saber, à dos que situam o seu culto de Deus no que em si não torna melhor homem algum (na fé em certas proposições estatutárias ou no seguimento de certas observâncias arbitrárias). Só os que pensam encontrá-lo apenas na disposição de ânimo de uma conduta boa se distinguem daqueles graças à transposição para um princípio totalmente diverso e muito elevado sobre o primeiro, a saber, o princípio por meio do qual aderem a uma Igreja (invisível) que abarca em si todos os de bom pensamento, a única que, segundo a sua qualidade essencial, pode ser a verdadeira Igreja universal.

Dirigir em vantagem própria o poder invisível que dispõe do destino dos homens é um propósito que todos eles têm; só que pensam de modo diferente sobre como tal empreender. Se consideram esse poder como um ser intelectual e, portanto, lhe atribuem uma vontade de que esperam a sua sina, então o seu esforço só pode consistir na eleição do modo como eles, enquanto seres submetidos à sua vontade, lhe podem ser agradáveis pelo seu fazer e deixar. Se O concebem como ser moral, então facilmente se convencem pela sua própria razão de que a condição para obter a sua complacência deve ser a sua conduta moralmente boa, sobretudo a disposição de ânimo pura como seu princípio objectivo. Além disso, o ser supremo talvez não possa também querer ser servido de um modo que nos é incognoscível mediante a simples razão, a saber, por meio de acções em que, por si mesmas, nada divisamos de moral, mas que são por nós arbitrariamente empreendidas, ou como por Ele ordenadas ou ainda só para testemunhar a nossa submissão perante Ele; em ambos os tipos de procedimento, quando constituem um todo de ocupações sistematicamente ordenadas, estabelecem, pois,

em geral um *serviço* de Deus. – Ora bem, se ambos devem estar associados, então, ou cada um, enquanto imediato, deverá ser aceite como o modo de agradar a Deus, ou um deles o será apenas como meio para o outro, como genuíno serviço de Deus. Que o culto moral de Deus *(officium liberum)* lhe agrade imediatamente é por si evidente. Mas tal culto não se pode reconhcer como a condição suprema de toda a complacência no homem (o que já está implícito no conceito da moralidade) se o culto interesseiro *(officium mercenarium)* se houver de considerar *por si só* agradável a Deus: pois então ninguém saberia que serviço seria superior num dado caso para, de acordo com ele, emitir o juízo sobre o seu dever, ou como ambos os serviços se complementariam entre si. Por conseguinte, acções que não têm em si qualquer valor moral deveriam aceitar-se como agradáveis a Deus só enquanto servem de meio para promover o que nas acções é imediatamente bom (para a moralidade), i.e., *por mor do culto moral de Deus*.

Ora o homem que usa acções, que por si mesmas nada contêm de agradável a Deus (moral) como meios para obter a imediata complacência divina nele e, deste modo, o cumprimento dos seus desejos, está na ilusão de possuir uma arte de suscitar um efeito sobrenatural por meios totalmente naturais; a tais intentos costuma dar-se o nome de *magia*, palavra que nós (já que leva consigo o conceito secundário de uma comunidade com o princípio mau, ao passo que aqueles intentos se podem conceber como, de resto, empreendidos, por mal-entendido com um propósito moral bom) queremos substituir pelo termo, aliás conhecido, de *feiticismo*. Mas um efeito sobrenatural de um homem seria aquele que só é possível no seu pensamento pelo facto de que, pretensamente, actua sobre Deus e se serve d'Ele como meio para produzir um efeito no mundo, sem que as suas forças, nem sequer o seu discernimento, por agradável que possa ser a Deus, para tal sejam por si sós suficientes – o que contém já uma absurdidade no seu conceito.

Mas se o homem, para lá do que o faz imediatamente objecto da complacência divina (pela disposição de ânimo activa de uma boa conduta de vida), procura ainda tornar-se, mediante certas formalidades, *digno* de a sua impotência ser compensada por uma assistência sobrenatural e pensa com este propósito, graças a observâncias que, decerto, não têm

nenhum valor imediato mas servem de meio para o fomento daquela disposição de ânimo moral, tornar-se simplesmente *susceptível* de alcançar o objecto do seu bom desejo moral, conta então com algo de *sobrenatural* para suprir a sua impotência natural, não, porém, como com algo *operado* pelo *homem* (por influência sobre a vontade divina), mas recebido, que ele pode esperar, mas não suscitar.

Mas se acções que, tanto quanto discernimos, nada em si contêm de moral, agradável a Deus, devem, segundo a sua opinião, servir de meio, mais ainda, de condição para esperar imediatamente de Deus a obtenção dos seus desejos, então deve estar na ilusão de que, embora não tenha para esse sobrenatural nem um poder físico, nem uma susceptibilidade moral, pode, no entanto, provocá-lo por meio de acções *naturais*, mas em si não afins à moralidade (acções cujo exercício não requer nenhuma intenção agradável a Deus, e que até tanto o homem mais malévolo como também o melhor pode levar a cabo), mediante fórmulas de invocação, confissões de uma fé interesseira, observâncias eclesiais e quejandos, e pode por isso *provocar*, por assim dizer, *magicamente* a assistência da divindade; com efeito, não há entre meios simplesmente físicos e uma causa moralmente operante nenhuma ligação segundo qualquer lei que a razão possa para si conceber e de acordo com a qual a causa indicada viesse a representar-se como determinável pelos meios mencionados a certos efeitos.

Quem, pois, faz preceder a observância de leis estatutárias, que precisam de uma revelação, como necessária para a religião, e não só como meio para a disposição de ânimo moral, mas como a condição objectiva para assim se tornar imediatamente agradável a Deus, e pospõe a esta fé histórica o esforço em vista da boa conduta (em vez de ser a primeira, como algo que só *condicionalmente* pode ser agradável a Deus, a ter de se reger pela última, a única que *absolutamente* lhe apraz), transforma o serviço de Deus num simples *feiticismo* e exerce um pseudo-serviço que anula todo o trabalho em vista da verdadeira religião. Tanto importa, quando se pretende ligar duas coisas boas, a ordem em que se conectam! – Nesta distinção, porém, consiste a verdadeira *ilustração;* o serviço de Deus torna-se assim um serviço livre, portanto, moral. Se alguém dele se afasta, então, em vez da liberdade dos filhos de Deus, impõe-se antes ao homem o jugo de uma lei (a

estatutária) que, enquanto obrigação incondicionada de crer algo que só historicamente pode ser conhecido e, por isso, não pode ser convincente para cada qual, é um jugo muito mais pesado para homens de consciência[68] do que alguma vez o venha a ser toda a tralha de pias observâncias impostas, e que basta percorrê-las, a fim de se ajustar a uma comunidade eclesial estabelecida, sem que alguém tenha de fazer interna ou externamente a confissão da sua fé que consiste em ter tal por um ordenamento *instituído por Deus;* de facto, a consciência moral é por este último verdadeiramente importunada.

O *clericalismo* é, pois, a constituição de uma Igreja enquanto nela reina um *culto feiticista* com que se depara sempre onde os princípios da moralidade não constituem a base e o essencial, mas sim mandamentos estatutários, regras de fé e observâncias. Ora bem, há decerto formas eclesiais em que o feiticismo é tão diverso e tão mecânico que parece expulsar quase toda a moralidade, por conseguinte, também a religião, e deve tomar o seu lugar, pelo que se aproxima muito do paganismo; mas o mais ou o menos não é o que aqui interessa, onde o valor ou o desvalor se baseia na qualidade do princípio que supremamente obriga. Se este impõe a submissão obediente a um estatuto, como serviço forçado, mas não a homenagem livre que deve ser rendida *supremamente* à lei moral, então as observâncias impostas podem ser tão poucas como se quiser; basta que se declarem incondicionalmente necessárias: trata-se sim sempre de uma fé feiticista pela qual a multidão é regida e privada da sua

[68] «O jugo é suave e o fardo é leve» onde o dever, que incumbe a cada qual, se pode considerar como a ele imposto por si mesmo e mediante a sua própria razão; jugo que, portanto, ele voluntariamente toma sobre si. Mas desta índole são apenas as leis morais como mandamentos divinos, a cujo respeito unicamente o fundador da Igreja pura podia dizer: «Os meus mandamentos não são difíceis». Tal expressão pretende somente dizer: Não são *gravosos,* porque cada um discerne por si mesmo a necessidade do seu seguimento, por conseguinte, nada por eles lhe é imposto; em contrapartida, regulações que ordenam despoticamente, embora a nós impostas para nosso bem (não, todavia, pela nossa razão), das quais não conseguimos divisar utilidade alguma, são, por assim dizer, vexações (afrontas), às quais alguém apenas à força se sujeita. Mas, em si, as acções – consideradas na pureza da sua fonte – que são ordenadas por meio das leis morais são justamente as que se revelam mais difíceis para o homem; em lugar delas, ele de bom grado desejaria suportar as mais gravosas afrontas piedosas para, se fosse possível, pagar estas em vez daquelas.

liberdade moral mediante a obediência a uma Igreja (não à religião). Pode a constituição desta última (hierarquia) ser monárquica, ou aristocrática ou democrática: tal concerne apenas à organização; a sua constituição é e continua a ser sempre, sob todas estas formas, despótica. Onde os estatutos da fé se registam como lei constitucional, aí domina um *clero* que julga poder prescindir da razão e inclusive, em última análise, da erudição escriturística, porque, como único e autorizado guardião e intérprete da vontade do legislador invisível, tem a autoridade de administrar exclusivamente a prescrição da fé e, por isso, munido deste poder, é-lhe permitido não convencer, mas *apenas ordenar*. – Ora bem, porque fora deste clero tudo o mais é *leigo* (sem exceptuar o chefe da comunidade política), a Igreja domina em última análise o Estado, não pela força, mas pela influência sobre os ânimos e, além disso, mediante a afectação da utilidade que o Estado deve pretensamente poder tirar de uma obediência incondicionada a que uma disciplina espiritual acostumou, inclusive, o *pensar* do povo; mas então, insensivelmente, a habituação à hipocrisia mina a probidade e a lealdade dos súbditos, incita-os ao serviço aparente também nos deveres civis e, como todos os princípios erroneamente adoptados, produz justamente o contrário do que se intentava.

* * *

Tudo isto, porém, é a consequência inevitável da transposição, que à primeira vista parece inócua, dos princípios da fé religiosa, única beatificante, quando se tratava de a qual dos dois se devia conceder o primeiro lugar como condição suprema (a que o outro está subordinado). É justo, é razoável, supor que não só «sábios segundo a carne», eruditos ou sofisticadores serão chamados a esta ilustração a respeito da sua verdadeira salvação – pois desta fé deve ser capaz todo o género humano –, mas «o que é insensato perante o mundo»; até o ignorante ou o mais limitado em conceitos deve poder pretender semelhante instrução e convicção interior. Ora parece decerto ser justamente deste tipo uma fé histórica, sobretudo quando os conceitos de que necessita para apreender as notícias são

totalmente antropológicos e muito acomodados à sensibilidade. De facto, que há de mais fácil do que apreender semelhante narração, tornada sensível, simples, e comunicá-la reciprocamente, ou repetir as fórmulas de mistérios aos quais não é necessário associar sentido algum? Como é fácil encontrarem coisas assim geral aceitação, sobretudo quando foi prometido um grande interesse nelas, e quão profundamente se implanta uma crença na verdade de semelhante narração que, ademais, se funda num documento reconhecido já há muito tempo como autêntico; e, por isso, semelhante fé é, sem dúvida, adequada às mais comuns aptidões humanas. Mas embora a publicação de um tal acontecimento, bem como a fé em regras de conduta nele fundadas, não possa ter-se facultado precisamente ou de preferência para eruditos ou sábios do mundo, contudo, estes não estão dela excluídos, e depara-se então com tantas dúvidas, por um lado, quanto à sua verdade, por outro, relativamente ao sentido em que se deve tomar a sua exposição, que aceitar semelhante fé, submetida a tantas disputas (inclusive, sinceramente intentadas) como a condição suprema de uma fé universal e a única beatificante é o maior contra-senso que pensar se pode. – Ora bem, há um conhecimento prático que, embora assentando apenas na razão e não necessitando de qualquer doutrina histórica, está, contudo, tão perto de todo o homem, mesmo do mais simples, como se estivesse literalmente escrito no seu coração: uma lei que se pode apenas mencionar para logo se concordar com qualquer um acerca da sua autoridade, e que comporta na consciência de cada qual obrigação *incondicionada*, a saber, a lei da moralidade; e, o que ainda é mais, este conhecimento conduz já por si só à fé em Deus ou, pelo menos, determina o conceito de Deus como o de um legislador moral, portanto, leva a uma fé religiosa pura que é para todo o homem não só concebível, mas também digna de honra no mais alto grau; mais ainda, conduz a ela de um modo tão natural que, se se quiser fazer a prova, se descobrirá que é possível interrogar a seu respeito, total e absolutamente, cada homem sem dela se lhe ter ensinado algo. Por isso, não só é prudente começar por esta fé, e fazer seguir-lhe a fé histórica, que com ela se harmoniza, mas é também dever transformá-la na condição suprema sob a qual unicamente podemos esperar ser participantes da salvação, seja o que for o que uma fé histórica nos promete, e sem dúvida de forma tal

que esta última só segundo a interpretação que lhe dá a fé religiosa pura a podemos deixar valer como universalmente obrigatória (pois ela contém uma doutrina universalmente válida), ao passo que o moralmente crente está também aberto à fé histórica na medida em que a acha benéfica para a estimulação da sua intenção religiosa pura; só deste modo a fé histórica tem um valor moral puro, porque é livre e não forçada por nenhuma ameaça (caso em que jamais pode ser sincera).

Ora enquanto o serviço de Deus numa Igreja está dirigido de preferência à veneração moral pura de Deus segundo as leis prescritas à humanidade em geral, pode ainda perguntar-se se em tal Igreja é sempre apenas a *doutrina da piedade,* ou também a pura *doutrina da virtude*, cada uma em particular, o que deve constituir o conteúdo da exposição religiosa. A primeira designação, a saber, *doutrina da piedade,* expressa talvez melhor o significado da palavra *religio* (como hoje se entende) em sentido objectivo.

A *piedade* contém duas determinações da disposição de ânimo moral na sua relação com Deus; o *temor* de Deus é a disposição de ânimo no seguimento dos seus mandamentos por dever *obrigatório* (dever de súbdito), i.e., por respeito à lei; o *amor* de Deus, porém, é a mesma disposição de ânimo no seguimento dos seus mandamentos, por própria *eleição livre* e por complacência na lei (por dever de filho). Por conseguinte, além da moralidade, ambos contêm ainda o conceito de um ser supra-sensível provido das propriedades que são exigidas para consumar o bem supremo, intentado através da moralidade, mas que vai além da nossa capacidade; o conceito da *natureza* de tal ser, se formos além da relação da ideia do mesmo connosco, está sempre em perigo de ser pensado por nós de modo antropomórfico e, por isso, muitas vezes, justamente em desvantagem dos nossos princípios morais; portanto, a ideia desse ser não pode ter consciência por si mesma na razão especulativa, inclusive, funda totalmente a sua origem, mas mais ainda a sua força, na referência à nossa determinação do dever em si mesma radicada. Que é, pois, mais natural na primeira instrução da juventude e, inclusive, na pregação: expor a doutrina da virtude antes da doutrina da piedade ou esta antes daquela (mesmo sem a mencionar)? Ambas se encontram, evidentemente, em ligação necessária uma com a outra. Mas tal só é

possível se, por não serem o *mesmo*, uma houver de se pensar e expor como fim, e a outra apenas como meio. Mas a doutrina da virtude tem consistência por si mesma (inclusive sem o conceito de Deus), a doutrina da piedade contém o conceito de um objecto que para nós representamos em referência à nossa moralidade como causa que supre a nossa impotência quanto ao fim último moral. A doutrina da piedade não pode, pois, constituir por si o fim último do esforço moral, mas servir apenas de meio para fortalecer o que em si torna um homem melhor, a disposição de ânimo virtuosa, ao prometer e garantir a esta (como esforço para o bem, e até para a santidade) a expectação do fim último, para o qual aquela é impotente. Pelo contrário, o conceito de virtude vai-se buscar à alma do homem. Ele já o tem de todo em si, se bem que por desenvolver, e não pode deduzir-se, como conceito de religião, por meio de raciocínios. Na sua pureza, no despertar da consciência de uma faculdade, outrora por nós jamais vislumbrada, de nos podermos em nós tornar senhores por cima dos maiores obstáculos, na dignidade da humanidade que o homem deve venerar na sua própria pessoa e na sua determinação, e que ele aspira a alcançar, reside algo que de tal modo eleva a alma e conduz à própria divindade – a qual só pela sua santidade e enquanto legisladora para a virtude é digna de adoração – que o homem, inclusive se ainda está longe de dar a este conceito a força de influir nas suas máximas, contudo, de bom grado com ele se entretém, porque se sente já em certo grau enobrecido por esta ideia, porquanto o conceito de um soberano do mundo que faz desse dever um mandamento para nós está ainda a uma grande distância dele e, se começasse por tal conceito, suprimiria a sua coragem (que constitui conjuntamente a essência da virtude) e suscitaria o perigo de transformar a piedade na submissão aduladora, servil, a um poder que despoticamente ordena. A coragem de estar sobre os próprios pés é igualmente fortalecida pela ulterior doutrina de reconciliação, enquanto esta representa como removido o que não se pode modificar e abre para nós a senda de uma nova conduta ao passo que, se esta doutrina for o começo, o esforço vão por fazer não acontecer o acontecido (a expiação), o temor a propósito da sua adjudicação, a representação da nossa impotência total para o bem e a ansiedade por causa da recaída no mal tirarão ao homem a

sua coragem[69] e arrojá-lo-ão para um estado gemebundo, moralmente passivo, que nada empreende de grande e de bom, mas tudo espera do desejo. – No tocante à disposição de ânimo moral, tudo depende do conceito supremo a que

[69] Os diferentes modos de crença dos povos dão-lhes também, pouco a pouco, um carácter externamente distintivo na condição civil, que logo lhes é atribuído como se fosse uma propriedade temperamental em geral. Assim o *Judaísmo*, segundo a sua primeira organização, visto que um povo, graças a todas as observâncias imagináveis, em parte penais, se devia separar de todos os outros povos e prevenir toda a mescla com eles, atraiu sobre si a censura de *misantropia*. O *Maometanismo* distingue-se pelo orgulho porque, em vez de milagres, encontra a confirmação da sua fé nas vitórias e na submissão de muitos povos, e as suas práticas de devoção são todas de natureza esforçada[69a]. A fé *hindu* confere aos seus adeptos o carácter da *pusilanimidade* por motivos que são justamente opostos aos da fé anteriormente mencionada. – Ora bem, não é, sem dúvida, à qualidade interna da fé cristã, mas ao modo como é levada aos ânimos, que – nos que com a máxima cordialidade com ela opinam, mas, começando pela corrupção humana e desesperando de toda a virtude, situam o seu princípio religioso apenas na *devoção* (entendendo por esta o princípio do comportamento paciente quanto à piedade a esperar do alto por meio de uma força) – importa poder fazer-se uma censura semelhante àquela; por nunca terem confiança em si mesmos, buscam com constante inquietude uma assistência sobrenatural e, inclusive, pretendem possuir no auto-desprezo (que não é humildade) um meio de obter favor, cuja expressão externa (no pietismo ou na santimónia) deixa transparecer um ânimo servil.

[69a] Este notável fenómeno (do orgulho de um povo ignorante, embora sensato, acerca da sua fé) pode também derivar da imaginação do fundador, como se unicamente ele no mundo tivesse renovado o conceito da unidade de Deus e da sua natureza supra-sensível, conceito que seria, decerto, um enobrecimento do seu povo pela libertação do culto das imagens e da anarquia do politeísmo, se ele pudesse, com razão, atribuir a si tal mérito. – No tocante ao característico da terceira classe de companheiros de religião, que tem por fundamento uma humildade mal entendida, a depreciação da vaidade na estimativa do seu valor moral, mediante a apresentação da santidade da lei, não deve suscitar desprezo de si mesmo, mas antes a decisão de, em conformidade com esta nobre disposição em nós ínsita, nos aproximarmos cada vez mais da adequação àquela santidade: em vez disso, a virtude, que consiste propriamente na coragem para tal, é remetida, como termo já suspeitoso de presunção, para o paganismo e, perante ela, louva-se a rasteira solicitação de favores. – A *santimónia (bigotterie, devotio spuria)* é o hábito de, em lugar de acções agradáveis a Deus (no cumprimento de todos os deveres humanos), situar na ocupação imediata com Deus, por meio de demonstrações de reverência, o exercício da devoção; exercício que se deve então considerar como *serviço de prestação (opus operatum)*, só que acrescenta à superstição ainda a ilusão fanática de supostos sentimentos supra-sensíveis (celestes).

alguém subordina os seus deveres. Quando a veneração de Deus é o primeiro e, por conseguinte, a ela se submete a virtude, então este objecto é um *ídolo*, i.e., é pensado como um ser a que podemos esperar agradar, não mediante um bom comportamento moral no mundo, mas pela adoração e adulação; a religião é então idolatria. Por conseguinte, a piedade não é um sucedâneo da virtude, de modo a dispensá-la, mas o seu cumprimento, para que possa ser coroada com a esperança do sucesso derradeiro de todos os nossos fins bons.

§ 4. Do fio condutor da consciência moral em matérias de fé

A questão não é aqui como se deverá conduzir a consciência moral (pois não pretende qualquer guia; basta ter uma consciência moral), mas como ela própria poderá servir de fio condutor nas mais delicadas decisões morais.

A consciência moral é uma consciência que é para si própria dever. Mas como é possível conceber semelhante consciência, já que a consciência de todas as nossas representações só parece ser necessária num propósito lógico, portanto, só de modo condicionado, quando queremos clarificar a nossa representação e, portanto, não pode ser incondicionalmente dever?

Eis um princípio moral que não precisa de demonstração alguma: *nada se deve ousar com perigo de que seja injusto (quod dubitas, ne feceris!* Plin.). Portanto, a *consciência* de que uma acção, *que eu quero empreender*, é justa constitui um dever incondicionado. É o entendimento, não a consciência moral, que julga se uma acção em geral é justa ou injusta. Também não é absolutamente necessário saber, acerca de todas as acções possíveis, se são justas ou injustas. Da que *eu* quero empreender não só devo julgar e opinar, mas também estar *certo*, de que ela não é injusta, e tal exigência é um postulado da consciência moral, a que se opõe o *probabilismo*, i.e., o princípio segundo o qual a mera opinião de que uma acção pode bem ser justa é suficiente para a empreender. – Poderia igualmente definir-se assim a consciência moral: *é a faculdade de julgar moral que a si mesma se julga;* só que esta definição necessitaria muito de uma prévia explicação dos conceitos nela contidos. A consciência moral não julga as acções como casos que estão sob a lei, pois é a razão que o faz,

enquanto é subjectivo-prática (daí os *casus conscientiae* e a casuística como uma espécie de dialéctica da consciência moral): mas aqui a razão julga-se a si mesma, julga se efectivamente adoptou aquele juízo das acções com toda a precaução (se são justas ou injustas), e estabelece o homem como testemunha, *contra* ou a *favor de si* mesmo, de que tal sucedeu ou não.

Suponha-se, por exemplo, um inquisidor que se aferra à exclusividade da sua fé estatutária, porventura até ao martírio, e que deve julgar um pretenso herege (aliás, bom cidadão) acusado de incredulidade. Se o condenar à morte, poderá dizer-se – pergunto agora – que o julgou de acordo com a sua consciência moral (embora errónea), ou poderia antes ser inculpado pura e simplesmente *de falta de consciência moral?* Pode ter errado ou ter agido de modo conscientemente injusto, porque se lhe pode lançar em rosto que, em semelhante caso, jamais podia estar totalmente certo de não agir assim de um modo talvez injusto. Provavelmente, tinha a firme crença de que uma vontade divina revelada de modo sobrenatural (porventura, segundo o mote: *compellite intrare*) lhe permite, quando de tal não faz inclusive um dever, exterminar a pretensa incredulidade juntamente com o incrédulo. Mas estava ele então efectivamente convencido de semelhante doutrina revelada, e deste sentido seu, como se exige para ousar, baseado nela, matar um homem? É certo que constitui uma injustiça tirar a vida a um homem por causa da sua fé religiosa, a não ser que (para admitir o caso extremo) uma vontade divina, que se lhe tornou conhecida por uma via extraordinária, o tenha de outro modo decretado. Mas que Deus tenha alguma vez manifestado esta terrível vontade funda-se em documentos históricos e jamais é apodicticamente certo. A revelação chegou-lhe apenas através dos homens e foi por estes interpretada, e embora se lhe afigure que veio do próprio Deus (como a ordem dada a Abraão de sacrificar o seu próprio filho como um carneiro) é, pelo menos, possível que haja aqui um erro. Mas então ele próprio ousaria tal com o risco de fazer algo que seria sumamente injusto, e age precisamente aqui sem consciência moral. – Ora, com toda a fé histórica e fenoménica, acontece que resta sempre a possibilidade de aí deparar com um erro, por conseguinte, há uma ausência de consciência moral em segui-la na possibilidade de ser talvez injusto o que ela exige

ou permite, i.e., com perigo de violar um dever humano em si certo.

Mais ainda: inclusive se uma acção, requerida por semelhante lei revelada positiva (tida por tal), é em si lícita, pergunta-se: estarão os superiores e mestres espirituais, quanto à sua pretensa convicção, autorizados a impor ao povo a confissão de tal lei como *artigo de fé* (sob perda da sua posição?) Visto que a convicção não tem por si outros fundamentos demonstrativos a não ser os históricos, e no juízo deste povo (se se examinar ainda que seja só minimamente a si mesmo) persiste sempre a possibilidade absoluta de um erro que porventura teve lugar nesses fundamentos, ou na sua interpretação clássica, o clérigo forçaria o povo a professar, pelo menos interiormente, algo por tão verdadeiro como a sua fé em Deus, ou seja, a professar, por assim dizer, na presença de Deus, algo que ele, como tal, não sabe com certeza, por exemplo, a reconhecer como um elemento da religião, ordenado imediatamente por Deus, a instituição de um certo dia para o fomento público periódico da piedade, ou a professar como por ele firmemente criado um mistério que nem sequer compreende. O seu próprio superior eclesiástico procederia em tal caso contra a consciência moral, ao impor a outros como fé algo de que ele próprio jamais pode estar plenamente convencido e, por isso, deveria ponderar muito bem o que faz, pois tem de responder por todo o abuso de semelhante fé servil. – Portanto, pode porventura haver verdade no crido e, no entanto, ao mesmo tempo falta de veracidade na fé (ou inclusive na sua confissão meramente interna), e esta falta de veracidade é em si condenável.

Embora, como acima se observou, homens que fizeram apenas o mínimo começo na liberdade de pensar[70], pois antes estavam sob um jugo servil de fé (por exemplo, os

[70] Confesso que não consigo acomodar-me à expressão de que se servem também homens prudentes: Certo povo (a caminho da elaboração de uma liberdade legal) não está maduro para a liberdade; os servos de um proprietário rural não estão amadurecidos para a liberdade; e assim também os homens em geral ainda não estão maduros para a liberdade de fé. De acordo com semelhante pressuposto, porém, a liberdade nunca terá lugar; pois não se pode para ela *amadurecer* se antes não se foi posto em liberdade (há que ser livre para alguém se poder servir convenientemente das próprias forças na liberdade). As primeiras tentativas serão, decerto, grosseiras, ligadas até ordinariamente a um estado mais molesto e mais perigoso do que

protestantes), se tenham logo a seguir, por assim dizer, por enobrecidos quanto menos necessitem de crer (algo de positivo e de pertencente às prescrições sacerdotais), contudo, acontece justamente o contrário naqueles que ainda não conseguiram, ou não quiseram, fazer tentativa alguma desta índole; com efeito, o princípio destes é o seguinte: é aconselhável crer demais do que demasiado pouco. De facto, o que se faz a mais do que o devido pelo menos não prejudica, mas pode, inclusive, vir porventura a ter algum préstimo. – Nesta ilusão, que faz da desonestidade o princípio nas confissões religiosas (a que alguém se decide tanto mais facilmente porque a religião repara todas as faltas, por conseguinte, também a da desonestidade), se funda a chamada máxima de segurança em matérias de fé *(argumentum a tuto):* se o que professo acerca de Deus é verdadeiro, então acertei; se não é verdadeiro e, ademais, também nada de em si ilícito, então acreditei de um modo apenas supérfluo no que, decerto, não era necessário, e então unicamente impus sobre mim um fardo, que não é crime algum. O perigo que dimana da desonestidade da sua alegação, a *violação da consciência moral,* ao fazer passar por certo diante de Deus algo a cujo respeito ele sabe que não tem a qualidade para se asserir com incondicionada confiança, tudo isso o *hipócrita o tem por nada.* – A genuína máxima de segurança, a única conciliável com a religião, é precisamente a inversa: o que como meio ou como condição da beatitude não me pode ser conhecido mediante a minha própria razão, mas unicamente por revelação, e que só mediante uma fé histórica pode ser admitido nas minhas confissões, mas, ademais, não contradiz os princípios morais puros, não o posso, sem dúvida, crer e asserir como certo, mas

quando se estava sob as ordens, mas também sob a providência, de outro; nunca, porém, se amadurece de outro modo para a razão a não ser por meio dos *próprios* intentos (que alguém deve realizar na liberdade). Nada contesto aos que, tendo o poder nas mãos, e forçados pelas circunstâncias pospõem ainda para longe, muito longe, a rotura destas três cadeias. Mas fazer um princípio [da afirmação] de que em geral a liberdade não é útil para os que lhes estão sujeitos, e de que se está autorizado a afastá-los sempre dela, é uma usurpação das regalias da própria divindade, que criou o homem para a liberdade. Sem dúvida, é mais cómodo dominar no Estado, em casa e na Igreja, se se conseguir impor semelhante princípio. Mas será também mais justo?

também o não posso rejeitar como seguramente falso. No entanto, sem a este respeito determinar algo, confio que o que ali possa estar contido de salutar me beneficiará, contanto que de tal não me torne indigno pela deficiência da intenção moral numa boa conduta. Nesta máxima, há verdadeira segurança moral, a saber, perante a consciência moral (e mais não se pode exigir a um homem); pelo contrário, o máximo perigo e insegurança no pretenso meio de prudência consiste em evitar astutamente as consequências desfavoráveis que para mim poderiam derivar da não confissão e, por aderir a ambos os partidos, em inimistar-se com os dois.

Se o autor de um símbolo, se o mestre de uma Igreja, mais ainda, todo o homem, enquanto a si mesmo deve interiormente a convicção de certas proposições como revelações divinas, perguntasse a si próprio: atrever-te-ias na presença d'Aquele que perscruta os corações, com a renúncia a tudo o que te é querido e sagrado, a asseverar a verdade de tais proposições? – deveria eu ter um conceito muito desfavorável da natureza humana (pelo menos, não de todo incapaz do bem) para não prever que também o mais ousado mestre de fé teria a este respeito de recear[71]. Mas se assim é, como se coaduna com a escrupulosidade impelir a semelhante declaração de fé, que não admite qualquer restrição, e fazer passar a temeridade de tais asserções, inclusive, por dever e por atinentes ao culto divino? Pois deste modo se deita inteiramente por terra a liberdade dos homens, a qual se exige absolutamente para tudo o que é moral (como a adopção de uma religião), e não dando sequer lugar à boa vontade que diz: «Creio, amável Senhor, ajuda a minha incredulidade!»[72]

[71] O mesmo homem que ousa dizer: «Quem não acredita nesta ou naquela doutrina histórica como numa verdade valiosa está *condenado*» deveria também dizer: «Se o que aqui vos narro não for verdadeiro, *quero ser condenado!*» – Se houvesse quem pronunciasse tão horrível sentença, eu aconselharia a reger-se, em relação a ele, por este provérbio persa de um *Hadgi:* Se alguém (como peregrino) esteve uma vez em Meca, vai-te embora da casa em que ele contigo habita; se ali esteve duas vezes, sai da rua onde se encontra; mas se lá esteve três vezes, então abandona a cidade ou até o país onde mora.

[72] *Ó sinceridade,* ó tu, Astreia, que voaste da Terra para o céu, como trazer-te (a ti que és o fundamento da consciência moral, portanto, de toda a religião interior) de novo a nós? Posso, sem dúvida, admitir, embora seja muito de lamentar, que a franqueza (dizer *toda* a verdade que se sabe) não se

Observação Geral

O bem que o homem pode fazer por si mesmo segundo leis da liberdade, em comparação com a faculdade que lhe é possível só mediante ajuda sobrenatural, pode chamar-se *natureza*, em contraste com a *graça*. Não como se pela primeira expressão entendêssemos uma qualidade física, diversa da liberdade, mas apenas porque desta faculdade conhecemos as *leis* (da *virtude*) e, por conseguinte, a razão tem dela, enquanto *análogo da natureza*, um fio condutor que lhe é visível e apreensível; pelo contrário, continua a ser para nós de todo oculto se, quando e o quê, ou quanto a *graça* em nós actuará, e a tal respeito, bem como no sobrenatural em geral (a que pertence a moralidade como *santidade*), a razão está deserta de todo o conhecimento das leis, segundo as quais isso pode acontecer.

O conceito de uma intervenção sobrenatural em relação com a nossa faculdade – embora deficiente – moral e, inclusive, a nossa disposição de ânimo não plenamente purificada, pelo menos débil, para satisfazer todo o nosso dever, é transcendente e é uma simples ideia, de cuja realidade nenhuma experiência nos pode assegurar. – Mas até aceitá-la como ideia num propósito simplesmente prático é muito arriscado e dificilmente conciliável com a razão; pois o que nos deve ser imputado como bom comportamento moral não deveria acontecer por influência estranha, mas somente pelo melhor uso possível das nossas próprias forças. No entanto,

encontra na natureza humana. Mas a *sinceridade* (que *tudo o que se diz* seja dito com veracidade) deve poder exigir-se de todos os homens e, inclusive, se para tal não houvesse nenhuma disposição na nossa natureza, disposição cujo cultivo é só descurado, a raça humana deveria ser, aos seus próprios olhos, um objecto do mais profundo desprezo. – Mas essa propriedade do ânimo exigida é uma propriedade que está exposta a muitas tentações e custa muitos sacrifícios, pelo que exige também força moral, i.e., virtude (que importa adquirir), mas que deve proteger-se e cultivar-se antes de todas as outras, porque a propensão oposta, se se lhe permitir ganhar raízes, é sumamente difícil de extirpar. – Compare-se agora com isto o nosso modo de educação, em especial no tocante à religião, ou melhor, às doutrinas de fé, em que a fidelidade da memória na resposta às perguntas a elas concernentes, sem atender à fidelidade da confissão (a cujo respeito nunca se realiza um exame), é aceite como suficiente para fazer um crente. Este nem sequer entende o que diz sagrado, e ninguém já se admirará da falta de sinceridade que produz apenas hipócritas no seu interior.

também não se deixa demonstrar a impossibilidade de tal (de que ambas as coisas tenham lugar uma ao lado da outra), porque a própria liberdade, embora nada de sobrenatural contenha no seu conceito, continua, contudo, a ser-nos tão inconcebível, segundo a sua possibilidade, como o sobrenatural que se gostaria de aceitar para substituto da determinação espontânea, mas deficiente, dela.

Mas visto que da liberdade conhecemos pelo menos as *leis*, segundo as quais deve ser determinada (as leis morais), ao passo que de uma assistência sobrenatural – de se um certo vigor moral em nós percebido dela efectivamente procede, ou também em que casos e sob que condições ele se pode esperar – não podemos conhecer o mínimo, não conseguiremos, afora a universal suposição de que aquilo que a natureza em nós não é capaz o fará a graça, contanto que tenhamos utilizado aquela (i.e., as nossas próprias forças) segundo a possibilidade, fazer nenhum uso desta ideia, nem como (exceptuando ainda o esforço constante em ordem à boa conduta) poderíamos atrair para nós a sua cooperação, nem como poderíamos determinar em que casos temos de estar à sua espera. – Esta ideia é inteiramente hiperbólica e, além disso, é salutar manter-se a uma respeitosa distância dela, como de um santuário, para não nos tornarmos, na ilusão de nós próprios fazermos milagres ou de em nós os percepcionarmos, ineptos para o uso da razão ou, inclusive, nos deixarmos seduzir também pela indolência de esperar do alto em passivo ócio o que deveríamos em nós próprios buscar.

Ora são *meios* todas as causas intermédias que o homem *tem em seu poder* para realizar por elas um certo propósito, e então, para se tornar digno da assistência celeste, nada há (nem pode haver) excepto o esforço sério para melhorar segundo toda a possibilidade a sua qualidade moral e predispor-se assim para a consumação – que não está em seu poder – da própria adequação à complacência divina; a própria assistência divina que ele aguarda tem, de facto, apenas por fito a sua moralidade. Que o homem impuro não venha ali buscar a assistência, mas antes a certos arranjos sensíveis (que decerto tem em seu poder, mas que por si só não podem melhorar homem algum e, no entanto, devem agora operar isto de modo sobrenatural) era já de esperar *a priori*, e também assim de facto acontece. O conceito de um pretenso *meio da graça*, embora (segundo o que se afirmou) seja em si

mesmo contraditório, serve aqui de meio para uma auto-ilusão, que é tão comum como prejudicial à verdadeira religião.

O verdadeiro (moral) serviço de Deus, que os crentes hão-de prestar como súbditos pertencentes ao seu reino, mas não menos também (sob leis de liberdade) como seus cidadãos, é decerto, como este próprio reino, invisível, ou seja, um *serviço dos corações* (no espírito e na verdade), e só pode consistir, na disposição de ânimo, na observância de todos os verdadeiros deveres como mandamentos divinos, não em acções destinadas exclusivamente a Deus. Mas o invisível precisa de ser representado no homem por algo visível (sensível) e, inclusive, o que ainda é mais, ser por este acompanhado em vista do prático e, embora seja intelectual, tornar-se por assim dizer intuível (segundo uma certa analogia); o que, sendo embora um meio imprescindível, está ao mesmo tempo muito sujeito ao perigo da falsa interpretação, de nos representar apenas o nosso dever no serviço de Deus, é, graças a uma *ilusão* que em nós se insinua, facilmente tido pelo próprio *culto de Deus* e também assim comummente se designa.

Este pretenso serviço de Deus, reconduzido ao seu espírito e à sua verdadeira significação, a saber, uma disposição de ânimo que se consagra ao reino de Deus em nós e fora de nós, pode dividir-se, inclusive pela razão, em quatro observâncias de dever, às quais se ordenaram correlativamente certas formalidades que com elas não se encontram em ligação necessária; pois desde os tempos antigos elas foram tidas por bons meios sensíveis para servir de esquema àquelas observâncias e despertar e manter assim a nossa atenção ao verdadeiro serviço de Deus. Fundam-se na sua totalidade no propósito de fomentar o bem moral. 1) Fundá-lo firmemente *em nós próprios* e despertar reiteradamente a sua intenção no ânimo (a oração privada). 2) A sua *difusão externa* mediante a reunião pública em dias a tal legalmente consagrados, para ali deixar que doutrinas e desejos religiosos (e deste modo intenções semelhantes) se façam ouvir e, assim, universalmente comunicar (o ir à igreja). 3) A sua *propagação* na posteridade pela admissão dos novos membros que entram na comunidade de fé, como dever de também nela os instruir (na religião cristã, o *baptismo*). 4) A *manutenção desta comunidade* por meio de uma formalidade pública reiterada que torne duradoira a união dos membros num corpo ético e, claro está, segundo o princípio da igualdade dos seus direitos

entre si e da participação em todos os frutos do bem moral (a comunhão).

Todo o empreendimento em matérias de religião, se não se tomar de modo simplesmente moral e, todavia, se se apreender como um meio que *em si* suscita a complacência de Deus, por conseguinte, satisfaz através d'Ele todos os nossos desejos, é uma *fé feiticista*. Esta é uma persuasão de que aquilo que nada pode operar segundo leis da *natureza* nem segundo leis morais da razão, virá a realizar já o desejado apenas porque se acredita firmemente que suscitará coisas semelhantes, e, em seguida, associam-se a esta fé certas formalidades. Inclusive onde já penetrou a convicção de que aqui tudo depende do bem moral, que unicamente brota do fazer, o homem, procura ainda, no entanto, para si uma senda oculta a fim de se esquivar àquela condição penosa, a saber, que, se ele observar apenas *o modo* (a formalidade), Deus aceitará isso em vez do próprio acto; o que decerto se deveria denominar uma graça hiperbólica, se não fosse antes uma graça sonhada na confiança preguiçosa, ou até uma confiança fingida. E assim o homem, em todos os modos públicos de fé, inventou certos usos como *meios de graça*, embora tais usos não se refiram em todos, como no cristão, a conceitos racionais práticos e a disposições de ânimo a eles conformes (como, por exemplo, na fé maometana, no tocante aos cinco grandes mandamentos: as abluções, a oração, o jejum, a esmola e a peregrinação a Meca; exceptuada só a esmola o mereceria ser, se tivesse lugar a partir da verdadeira intenção virtuosa e, ao mesmo tempo, religiosa para o dever humano, e mereceria então, de facto, ser considerada como um meio de graça: dado que, ao invés, em virtude de a esmola, segundo esta fé, poder coexistir com a extorsão a outros do que se oferece como sacrifício a Deus na pessoa dos pobres, ela não merece tal excepção).

Pode haver três modos de *fé ilusória* que tem lugar na transgressão, a nós possível, dos limites da nossa razão a respeito do sobrenatural (que não é, quanto às leis da razão, um objecto nem do uso teórico nem do uso prático). *Primeiro*, a fé segundo a qual se conhece por experiência algo que, no entanto, nos é impossível aceitar como acontecendo segundo leis empíricas objectivas *(a fé em milagres)*. Em segundo lugar, a ilusão de que aquilo a cujo respeito não conseguimos, mediante a razão, fazer conceito algum o devemos, no

entanto, acolher entre os nossos conceitos racionais como necessário ao nosso bem moral (a fé em *mistérios*). *Em terceiro lugar*, a ilusão de poder suscitar, graças ao uso de simples meios naturais, um efeito que para nós é um mistério, a saber, a influência de Deus na nossa moralidade (a fé em *meios de graça*). – Dos dois primeiros modos simulados de fé tratámos nas observações gerais das duas partes, imediatamente precedentes, deste escrito. Resta agora tratar dos meios de graça (que são distintos dos *efeitos da graça*[73], i.e., das influências morais sobrenaturais, em que nos comportamos de modo puramente passivo, mas cuja pretensa experiência é uma ilusão fanática que pertence somente ao sentimento.

1. O *orar*, concebido como um serviço de Deus *formal* e *interior* e, por isso, como meio de graça, é uma ilusão supersticiosa (um feiticismo); é um *desejo* meramente *declarado* perante um ser que não precisa de declaração alguma da intenção interna de quem deseja; por ele nada se faz e, portanto, não se executa nenhum dos deveres que nos incumbem como mandamentos de Deus; por conseguinte, Deus não é efectivamente servido. Um desejo cordial de ser agradável a Deus em todo o nosso fazer e deixar, i.e., a disposição de ânimo, que acompanha todas as nossas acções, de as praticar como se ocorressem no serviço de Deus, é o *espírito da oração*, que «sem cessar» pode e deve em nós ter lugar. Revestir este desejo (ainda que seja só interiormente) de palavras e fórmulas[74] pode, quando muito, comportar apenas o valor de um meio em ordem à estimulação reiterada de tal disposição de ânimo em nós; não pode, porém, ter

[73] Ver Observação Geral à *Primeira Parte*.

[74] Em tal desejo, enquanto espírito da oração, o homem procura agir só sobre si mesmo (para estimulação das suas disposições de ânimo mediante a *ideia de Deus*), mas neste, ao explicar-se por meio de palavras, portanto, externamente, procura actuar sobre Deus. No primeiro sentido, uma oração pode ter lugar com plena sinceridade, embora o homem não pretenda poder asseverar a existência de Deus como totalmente certa; na segunda forma, enquanto *alocução*, ele aceita este objecto supremo como pessoalmente presente ou, pelo menos, fixa-se (inclusive interiormente), como se estivesse convencido da sua presença, na opinião de que, se assim não fosse, isso ao menos não o prejudicaria, mas antes lhe poderia proporcionar favor. Portanto, nesta última oração (literal) não se pode deparar com a sinceridade tão perfeitamente como na primeira (no simples espírito da oração). – Cada qual encontrará confirmada a verdade da última observação se imaginar um homem devoto e de boa vontade mas, de

imediatamente relação alguma com a complacência divina e, por isso mesmo, também não pode constituir um dever para todos; porque um meio só pode prescrever-se a quem dele *necessita* para certos fins. Nem de longe toda a gente precisa deste meio (para falar em si mesmo e, em rigor, *consigo*

resto, limitado quanto a semelhantes conceitos religiosos purificados, que um outro surpreende, não quero dizer rezando em voz alta, mas ainda que seja só nos gestos que tal revelam. Esperar-se-á, sem que eu o diga, que aquele fique embaraçado ou confuso, como se fora uma situação de que se deve envergonhar. Mas porquê? Que um homem seja encontrado a falar em voz alta consigo mesmo lança-o, antes de mais, na suspeita de ter um pequeno acesso de loucura; e igualmente assim é julgado (não de todo sem razão) se, ao estar só, for encontrado numa ocupação ou gesticulação que apenas pode ter quem tiver fora de si alguém diante dos olhos – o que não é o caso no exemplo adoptado. – Mas o mestre do Evangelho expressou de modo excelente o espírito da oração numa fórmula que torna dispensável a oração e, a um tempo, a si mesma (como letras). Nesta fórmula, nada mais se encontra a não ser o propósito da boa conduta, o qual, ligado à consciência da nossa fragilidade, encerra o desejo constante de ser um digno membro no Reino de Deus; portanto, nenhum pedido genuíno de algo que Deus, segundo a sua sabedoria, nos poderia também recusar, mas um desejo que, se for sério (activo), produz ele próprio o seu objecto (tornar-se um homem agradável a Deus). Inclusive, o desejo do meio de conservação da nossa existência (o pão) para um dia, já que expressamente não se refere à continuação de tal existência, mas é o efeito de uma necessidade sentida meramente animal, é uma confissão do que a *natureza* em nós *quer* e não tanto uma particular petição congeminada do que o homem *pretende:* tal seria a petição do pão para o dia seguinte, petição que é aqui excluída com bastante clareza. – Uma oração deste tipo, que acontece numa intenção moral (só vivificada pela ideia de Deus), visto que como espírito moral da oração produz por si mesma o seu objecto (ser agradável a Deus), é a única que pode acontecer na *fé;* o que significa tanto como estar seguro da sua *atendibilidade*. Ora bem, desta índole nada mais pode haver excepto a moralidade em nós. De facto, embora a petição se refira só ao pão para o dia de hoje, ninguém pode estar certo da atendibilidade desta oração, i.e., de que esteja necessariamente conexa com a sabedoria de Deus a concessão do que é pedido; pode talvez harmonizar-se melhor com tal sabedoria deixá-lo hoje morrer desta carência. É também uma ilusão absurda e, ao mesmo tempo, imprudente tentar, mediante a insistente impertinência da petição, se Deus não poderá desviar-se do plano da sua sabedoria (para nossa vantagem presente). Portanto, não podemos considerar com certeza como atendível oração alguma que tenha um objecto não moral, i.e., não podemos pedir algo assim *na fé*. Mais ainda, mesmo se o objecto fosse moral, mas possível só por meio de um influxo sobrenatural (ou, pelo menos, só daí o esperássemos, porque não queríamos nós mesmos esforçar-nos por consegui-lo, como, por exemplo, a mudança de tenção, o revestir-se do homem novo, a chamada renascença), é então de tal modo incerto se Deus

mesmo, mas pretensamente falar de modo tanto mais compreensível *com Deus*); pelo contrário, por uma contínua purificação e elevação da disposição de ânimo moral, deve trabalhar-se por que só o espírito da oração seja em nós suficientemente estimulado e a letra dela possa (pelo menos no que nos diz respeito), por último, desaparecer. De facto, a

achará conforme à sua sabedoria suprir de modo sobrenatural a nossa deficiência (autoculpada) que há antes motivo para esperar o contrário. Por conseguinte, o homem não pode pedir isto na fé. – A partir daqui consegue elucidar-se o que poderá ser uma fé que faz milagres (que estaria sempre ao mesmo tempo associada a uma oração interior). Visto que Deus não pode outorgar ao homem força alguma para actuar sobrenaturalmente (porque isso é uma contradição), visto que o homem não pode, por seu lado, segundo os conceitos que para si faz de fins possíveis no mundo, determinar o que a seu respeito julga a sabedoria divina e, portanto, usar, graças ao desejo nele e por ele mesmo produzido, o poder divino para os seus próprios intentos, não é concebível um dom milagroso que – quer o tenha ou não – residisse no homem («Se tivésseis fé como um grau de mostarda, etc.»), tomado à letra. Portanto, semelhante fé, se algo houver de significar, é uma simples ideia da importância preponderante da qualidade moral do homem, se este a possuísse na sua total perfeição grata a Deus (a qual, porém, o homem jamais alcança), sobre todas as demais causas de movimento que Deus pode ter na sua suprema sabedoria; é, portanto, um fundamento para poder confiar que, se alguma vez fôssemos ou chegássemos a ser *inteiramente* o que devemos e (na constante aproximação) poderíamos ser, a natureza deveria obedecer aos nossos desejos; estes jamais seriam então imprudentes.

Quanto à *edificação* que se tem em vista mediante o ir à igreja, a oração pública não é ali decerto um meio da graça, mas uma solenidade ética, quer através da entoação conjunta do hino da fé, quer por meio da *alocução*, que engloba em si a incumbência moral dos homens, dirigida formalmente a Deus pela boca do eclesiástico em nome de toda a congregação, solenidade que, por tornar representável esta incumbência como incumbência pública, em que o desejo de cada um se deve representar como unido aos desejos de todos em ordem a um fim (a suscitação do Reino de Deus), não só pode elevar a emoção ao entusiasmo moral (enquanto as preces privadas, por serem pronunciadas sem esta ideia sublime, pouco a pouco, devido ao hábito, perdem de todo a influência sobre o ânimo), mas tem, além disso, por si mais fundamento racional do que a primeira para revestir o desejo moral, que constitui o espírito da oração, numa alocução cerimonial, sem pensar numa presentificação do ser supremo ou numa força particular desta figura retórica como meio de graça. Há aqui, com efeito, um propósito particular, a saber, através de uma solenidade externa que representa a *união de todos os homens* no desejo comunitário do Reino de Deus, pôr justamente em movimento o motivo impulsor de cada um – o que não pode acontecer de modo mais conveniente do que dirigindo a palavra ao chefe como se estivesse particularmente presente neste lugar.

letra, como tudo o que se encontra directamente referido a um certo fim, debilita o efeito da ideia moral (que, subjectivamente considerado, se chama *recolhimento*). Assim a consideração da profunda sabedoria da criação divina nas mais pequenas coisas e da sua majestade no grande, como pôde decerto ser conhecida já desde sempre pelos homens, e foi alargada à suma admiração nos tempos modernos, tem uma força que não só transpõe o ânimo para a disposição que submerge e, por assim dizer, aniquila o homem aos seus próprios olhos – o seu nome é *adoração* –, mas, em consideração da sua própria determinação moral, há nele também uma força que de tal modo eleva a alma que, perante ela, as palavras, ainda que fossem as do régio orante *David* (que pouco sabia de todos aqueles milagres), hão-de esvanecer-se como um som vazio, porque o sentimento que nasce de tal intuição da mão de Deus é inefável. – Além disso, visto que os homens, na disposição do seu ânimo para com a religião, transformam de bom grado tudo o que, em rigor, só tem relação com a sua melhoria moral num serviço de corte em que a humilhação e os encómios são, em geral, tanto menos moralmente sentidos quanto mais verbosos, é necessário então, inclusive no mais precoce exercício da oração, encetado com crianças que precisam ainda da letra, inculcar cuidadosamente que o discurso (mesmo interiormente pronunciado, mais ainda, os intentos de dispor o ânimo para a apreensão da ideia de Deus que se deve aproximar de uma intuição) nada aqui vale em si, mas só deve fazer-se em prol da estimulação da intenção de uma conduta agradável a Deus. Em vista disso semelhante discurso é só um meio para a imaginação; pois, normalmente, todos os devotos testemunhos de reverência comportam o perigo de operar apenas uma veneração fingida de Deus, em vez de um culto prático seu, que não consiste em simples sentimentos.

2. O *ir à igreja*, concebido como solene *serviço externo de Deus em geral* numa Igreja, é, tendo em conta que se trata de uma apresentação sensível da comunidade dos crentes, não só um meio recomendável de *edificação*[75] para cada *indivíduo*,

[75] Se se buscar uma significação adequada para esta expressão, terá de indicar-se apenas do modo seguinte: por edificação entende-se a *consequência moral da devoção sobre o sujeito*. Esta consequência não consiste na emoção (enquanto tal já reside no conceito de devoção), embora a maior

mas também um dever que, como cidadãos de um Estado divino que deve aqui representar-se na Terra, lhes incumbe imediatamente em relação ao *todo;* pressupondo que esta Igreja não contém formalidades que possam induzir à idolatria e, assim, molestar a consciência moral, por exemplo, certas adorações de Deus na personalidade da sua bondade infinita sob o nome de um homem, já que a sua apresentação sensível é contrária à proibição racional: *«Não deves fazer imagem alguma,* etc. Mas querer usar isso em si como *meio da graça*, como se deste modo houvesse imediatamente servido a Deus e Deus tivesse associado *graças* particulares à celebração de tal solenidade (mera representação sensível da *universalidade* da religião), é uma ilusão que, sem dúvida, se harmoniza com o modo de pensar de um bom *cidadão* numa *comunidade política* e com o decoro externo, mas nada contribui para a sua qualidade como *cidadão no Reino de Deus*; pelo contrário, adultera-a e serve para encobrir aos olhos dos outros e, inclusive, aos seus próprios, graças a um verniz enganador, o mau conteúdo moral da sua intenção.

3. A *iniciação* solene, que acontece uma só vez, na comunidade eclesial, i.e., a primeira admissão *como membro de uma Igreja* (na cristã mediante o *baptismo*) é uma solenidade muito significativa, que impõe, ou ao que vai ser iniciado – se ele próprio é capaz de professar a sua fé –, ou às testemunhas que se comprometem a cuidar nela da sua educação, uma obrigação grande e que visa algo de sagrado (a formação de um homem para cidadão num Estado divino),

parte dos pretensamente devotos (que, por isso, se chamam também *recolectos*) a faça em tal assentar; portanto, a palavra *edificação* deve significar a *consequência* da devoção para a melhoria efectiva do homem. Mas esta não se consegue de outro modo a não ser que alguém se encaminhe sistematicamente para obras, implante profundamente no coração firmes princípios segundo conceitos bem entendidos, edifique sobre eles intenções adequadas à diversa importância dos deveres que lhes concernem, as guarde e proteja contra o ataque das inclinações e deste modo *edifique,* por assim dizer, um homem novo como um *templo de Deus*. Facilmente se vê que esta construção só pode progredir devagar; mas deve, pelo menos, ver-se que algo foi *erigido*. Os homens, porém, julgam-se assim (pela audição ou pela leitura e pelo canto) justamente muito *edificados*, enquanto nada em absoluto foi *construído*, nem sequer se lançaram mãos à obra; provavelmente, porque esperam que tal edifício moral, como as muralhas de Tebas, se elevará por si mesmo com a música dos suspiros e dos desejos anelantes.

mas em si mesma esta solenidade não é nenhuma acção santa ou que produza santidade e receptividade para a graça divina neste sujeito, por consequência, não é nenhum *meio da graça;* por enorme que fosse na primeira Igreja grega a consideração de poder lavar de uma vez todos os pecados, pelo que esta ilusão trazia publicamente à luz do dia o seu parentesco com uma superstição quase mais do que pagã.

4. A solenidade várias vezes repetida de uma *renovação, continuação e propagação da comunidade eclesial* segundo leis da *igualdade* (a *comunhão*), que talvez possa também ter lugar, segundo o exemplo do fundador de semelhante Igreja (ao mesmo tempo em sua memória), mediante a formalidade de uma fruição comunitária à mesma mesa, contém em si algo de grande, que alarga o modo de pensar estreito, egoísta e intolerante dos homens, sobretudo em matérias de religião, à ideia de uma *comunidade moral* cosmopolita, e é um meio bom para estimular uma congregação em vista da intenção moral – nela representada – do amor fraterno. Mas enaltecer que Deus associou graças particulares à celebração desta festividade e admitir entre os artigos de fé a proposição de que ela, mera acção eclesial, seja ainda em relação a tal um *meio da graça,* é uma ilusão da religião que não pode agir de outro modo a não ser justamente contra o seu espírito. – O *clericalismo* seria, pois, em geral a dominação usurpada da clerezia sobre os ânimos em virtude de ela atribuir a si própria a consideração de estar na posse exclusiva dos meios da graça.

* * *

Todas as afectadas auto-ilusões desta índole em matérias de religião têm um fundamento comum. O homem, entre todas as propriedades morais divinas, a santidade, a graça e a justiça, vira-se de modo habitual imediatamente para a segunda, a fim de assim se esquivar à aterradora condição de ser conforme às exigências da primeira. É árduo ser um bom *servidor* (pois então ouve-se sempre falar de deveres); por isso, o homem prefereria ser um *favorito* a que muita coisa se desculpa ou, se infringiu grosseiramente o dever, tudo se resolve graças à mediação de alguém favorecido no mais alto grau, enquanto ele continua a ser o servo solto que era. Mas a fim de se satisfazer com alguma aparência quanto à praticabilidade do seu propósito, traslada, como habitual-

mente, para a divindade o seu conceito de homem (com as suas faltas) e, assim como inclusive nos melhores *superiores da nossa espécie* o rigor legislador, a graça benéfica e a justiça pontual não actuam (como deveria ser) cada qual por separado e para si em ordem ao efeito moral das acções do súbdito, mas se *misturam* no modo de pensar do chefe humano na formulação dos seus decretos e, portanto, é permitido lançar mão apenas de uma destas propriedades, a frágil sabedoria da vontade humana, para determinar as outras duas à indulgência: assim o homem espera, por este meio, conseguir tal junto de Deus, ao virar-se simplesmente para a sua *graça*. (Por isso, foi uma separação importante para a religião a das mencionadas propriedades ou, antes, relações de Deus com o homem, mediante a ideia de uma tríplice personalidade, analogicamente à qual se deve pensar aquela separação para tornar cognoscível em particular cada propriedade.) Para este fim aplica-se ele a todas as formalidades imagináveis, pelas quais se deve mostrar quanto ele *venera* os mandamentos divinos, para não ter necessidade de os *observar;* e para que os seus desejos inactivos possam servir igualmente para compensar a transgressão dos mandamentos, grita: «Senhor! Senhor!» a fim de não ter necessidade de «fazer a vontade do Pai celeste» e, por isso, faz das solenidades, no uso de certos meios para a estimulação de intenções verdadeiramente práticas, o conceito como de meios da graça em si mesmos; faz até passar a crença de que são tal por um elemento essencial da religião (o homem comum fá-la inclusive passar pelo todo da religião) e deixa à Providência, toda bondosa, fazer dele um homem melhor, enquanto se aplica à *piedade* (uma veneração passiva da lei divina), em vez de se entregar à *virtude* (ao emprego das próprias forças na observância do dever por ele venerado); esta última, *ligada à primeira,* é a única que pode constituir a ideia que se entende sob o termo *piedade* (verdadeira *disposição de ânimo religiosa*). – Se a ilusão deste pretenso favorito do céu cresce nele até chegar à fanática imaginação de ter sentido particulares efeitos da graça (inclusive até atribuir a si a familiaridade de um suposto *trato* oculto com Deus), a virtude acaba, inclusive, por lhe causar asco e torna-se para ele um objecto de desprezo; por isso, não causa espanto o lamento público de que a religião contribua ainda tão pouco para a melhoria dos homens, e que a luz interior («debaixo do alqueire») destes

agraciados não queira brilhar também externamente, por meio de boas obras, e decerto (como se poderia exigir quanto a esta sua pretensão) *de um modo excelente* perante outros homens naturalmente honrados, os quais, em suma, admitem em si a religião, não para substituição, mas para fomento da disposição de ânimo virtuosa, que aparece activamente numa boa conduta. O mestre do Evangelho, porém, pôs na mão as provas exteriores da experiência externa como pedra de toque, na qual como nos seus frutos eles se podem conhecer e cada qual a si próprio. Mas ainda não se viu que aqueles homens, favorecidos, segundo a sua opinião, de um modo extraordinário (eleitos), ultrapassem no mínimo o homem naturalmente honrado, no qual se pode confiar no trato, nos negócios e nas necessidades; pelo contrário, viu-se que, tomados no seu conjunto, dificilmente podem suportar a comparação com este; prova de que o justo caminho não consiste em avançar da concessão da graça para a virtude, mas antes da virtude para a concessão da graça.

BIBLIOGRAFIA SELECTA

BECK, L. W.: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason,* Chicago, 1960.

BOHATEC, J.: *Die Religionsphilosophie Kants in der 'Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft',* Hildesheim, 1966 (1938).

COLLINS, J.: *The Emergence of Philosophy of Religion,* New Haven, 1967.

DESPLAND, M.: *Kant on History and Religion,* Montreal, 1973.

DUNCAN, A. R. C.: *Practical Reason and Morality: A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Morals,* Edinburgo, 1957.

ENGLAND, F. E.: *Kant's Conception of God,* Londres, 1929.

MICHALSON, G. E.: *The Historical Dimensions of a Rational Faith: The Role of History in Kant's Religious Thought,* Washington, 1977.

MILLER, M. E.: *The Moral Law and the Highest Good,* Melbourne, 1928.

PATON, H. J.: *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy,* Londres, 1946.

PICHT, Georg: *Kants Religionsphilosophie,* Estugarda, 1985.

RASCHKE, C. A.: *Moral Action, God and History in the Thought of Immanuel Kant,* Missoula-Montana, 1975.

SALA, Giovanni: *Kant und die Frage nach Gott,* Berlim, 1990.

SCHWEITZER, A.: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Friburgo, 1899.
WEBB, C. C. J.: *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford, 1926.
WOOD, A. W.: *Kant's Moral Religion*, Ithaca, 1970; *Kant's Rational Theology*, Ithaca, 1978.

GLOSSÁRIO

(Alguns termos de maior relevância)

Absicht	Propósito
Achtung	Respeito, reverência
Andacht	Devoção, recolhimento
Begierde	Apetite, desejo
Bewusstsein	Consciência
Bösartigkeit	Malignidade
Bösheit	Maldade
Einbildungskraft	Imaginação
Gebot	Mandamento
Gemut	Ânimo
Gesinnung	Disposição de ânimo (quase sempre), intenção
Gewissen	Consciência moral
Glaube	Fé (quase sempre), crença (algumas vezes)
Glückseligkeit	Felicidade
Klugheit	Prudência
Neigung	Inclinação, propensão
Pflicht	Dever
Sinnesänderung	Mudança de tenção
Triebfeder	Móbil, motivo (impulsor)
Vernunft	Razão
Verstand	Entendimento

Vorstellung	Representação
Willkür	Arbítrio
Zuneigung	Inclinação
Zurechnung	Imputação

ÍNDICE

Advertência 9
Prólogo à primeira edição 11
Prólogo à segunda edição 21

Primeira parte:
Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana 25
Observação 28
1. Da disposição originária para o bem na natureza humana 32
2. Da propensão para o mal na natureza humana 34
3. O homem é mau por natureza 38
4. Da origem do mal na natureza humana 45
Observação geral: Do restabelecimento da disposição originária para o bem na sua força 50

Segunda parte:
Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem 63

Primeira secção: Do direito do princípio bom ao domínio sobre o homem 66
a) Ideia personificada do princípio bom 66
b) Realidade objectiva desta ideia 68
c) Dificuldades contra a realidade desta ideia e sua solução .. 72

Segunda secção: Do direito do princípio mau ao domínio sobre o homem, e da luta de ambos os princípios entre si 84
Observação Geral 90

Terceira parte:
O triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus na Terra 99

Primeira secção: Representação filosófica do triunfo do princípio bom sob a forma de fundação de um reino de Deus na terra 101
1. Do estado de natureza ético 101
2. O homem deve sair do estado de natureza ético para se tornar membro de uma comunidade ética 103
3. O conceito de uma comunidade ética é o conceito de um povo de Deus sob leis éticas 104
4. A ideia de um povo de Deus só é (sob organização humana) realizável na forma de uma Igreja 106
5. A constituição de cada Igreja parte sempre de qualquer fé histórica (revelada) que se pode denominar fé eclesial, e esta funda-se, no melhor dos casos, numa Escritura sagrada 108
6. A fé eclesial tem por seu intérprete supremo a fé religiosa pura 115
7. A transição gradual da fé eclesial para o domínio público da fé religiosa pura é a aproximação do reino de Deus 120

Segunda secção: Representação histórica da fundação gradual do domínio bom sobre a terra 130
Observação geral 143

Quarta parte:
Do serviço e pseudo-serviço sob o domínio do princípio bom ou de Religião e clericalismo 153

Primeira secção: Do serviço de Deus numa Religião em geral . 155
Primeiro capítulo: A Religião cristã como Religião natural... 159
Segundo capítulo: A Religião cristã como Religião erudita... 165

Segunda secção: Do pseudo-serviço de Deus numa religião estatutária 169
1. Do fundamento subjectivo geral da ilusão religiosa 170
2. O princípio moral da religião oposto à ilusão religiosa 172
3. Do clericalismo como regime no pseudo-serviço do princípio bom 177
4. Do fio condutor da consciência moral em matérias de fé.. 187
Observação geral 192

Bibliografia selecta 205
Glossário 207

Composto e paginado por
INTEROURO, LDA.
impresso por
TIPOGRAFIA LOUSANENSE, LDA.
para
EDIÇÕES 70, LDA.
em Setembro de 1992

A redução da religião à moral leva Kant a expor de modo simbólico os princípios da religião cristã, a propor a distinção entre fé histórica (fé eclesial, que é desvalorizada) e a fé da razão (fé religiosa), a encarar as verdades reveladas como simples auxiliares da religião enquanto sentimento moral.

Textos Filosóficos

edições 70