

**Que significa orientar-se no  
pensamento?**



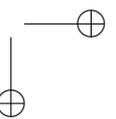
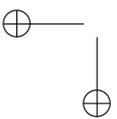
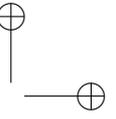
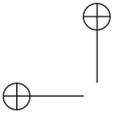
**I. KANT**

Tradutor:  
Artur Morão

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)



LUSO Sofia:PRESS





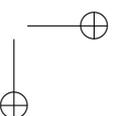
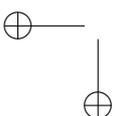
## Apresentação

A expressão “orientar-se” não é, feitas as contas, a mais frequente no vocabulário kantiano. Mas tem uma característica muito marcada: é forte, incisiva e surge, na pena de Kant, como uma obrigação intelectual e moral. Intima a uma espécie de conversão, não esporádica mas incessante. É sinal de salubridade do entendimento, pedra-de-toque – gosta ele de repetir – para deslindar usos inadequados da razão, que nos induzem a afirmar mais do podemos ou devemos.

Vários são os motivos por que o mestre de Königsberg advoga a indispensável necessidade de se orientar no pensamento: no uso especulativo da razão ela servirá para evitar, sobretudo em plena noite do supra-sensível, atitudes alumbradas e fantasmáticas, cujo resultado é destronar a razão como única e verdadeira exegeta do nosso discurso em face dos sofismas que nos seduzem; no pensamento lógico, ela alivia da contradição e das inconseqüências em que sempre podemos incorrer, e contrapõe-se ainda ao devaneio da necessidade de supor e de presumir de modo translúcido uma Inteligência criadora em face da ordem cósmica.

Mas, neste percurso, o guia será sempre a necessidade subjectiva da razão que se faz sentir, mais no seu uso prático, do que no teórico, porque naquele se lida com a moralidade, a liberdade, a urgência de conferir realidade objectiva ao conceito de bem supremo, cerne e fito da vida moral. A sua expressão é, portanto, a fé racional, baseada apenas nos dados da razão pura, num assentimento subjectivamente suficiente, nunca equivalente ao saber, mas assente, todavia, em motivos objectivamente válidos. Tal fé não equivale à crença histórica; nunca será um saber; é simples pressuposto, postulado, fundado na necessidade do seu uso no propósito prático. É ela que orienta e vai à frente.

Por outro lado, a verdadeira liberdade de pensamento brota apenas da submissão às leis que a razão a si mesma dá. Quando tal não acontece, acabará por entrar em cena a coacção civil, a tutoria espiritual que fomenta o infantilismo e a cegueira ideológica ou o

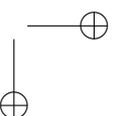
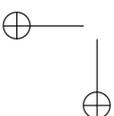


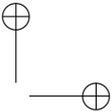


uso sem lei que nasce do capricho, do delírio, do génio vagabundo e entregue às suas cismas. Outro desfecho pode ser a incredulidade, que rouba às leis morais toda a sua força, e ao dever todo o seu peso, abrindo assim caminho à intervenção da autoridade civil, com o seu interdito da liberdade pensar ou de comunicar o pensamento. De facto, “a liberdade de pensamento, ao querer agir de modo absolutamente independente das leis da razão, acaba por se destruir a si mesma”. Assim se compreende que, aos olhos de Kant, a fé racional, com a sua exigência intrínseca, esteja ao serviço da melhoria do mundo – o que leva a entrever de novo, aqui e noutros lugares, o laço profundo que ele estabelece entre política e moralidade.

Tal é o núcleo essencial deste pequeno ensaio, publicado em 1786 no jornal *Berlinische Monatsschrift*.

Artur Morão



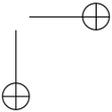
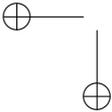


# Que significa orientar-se no pensamento? (1786)

I. KANT

Por mais alto que elevemos os nossos conceitos e, além disso, por mais que abstraímos da sensibilidade, estão-lhes sempre associadas representações da *imaginação*, cuja determinação peculiar é torná-los – a eles que não são derivados da experiência – aptos para o *uso na experiência*. Como quereríamos nós, pois, dar também sentido e significação aos nossos conceitos, se não lhes estivesse subjacente uma intuição (que, afinal, deve ser sempre um exemplo tirado de qualquer experiência possível)? Se, depois, omitirmos da acção concreta do entendimento a mistura da imagem, primeiro, da percepção contingente pelos sentidos, em seguida, até mesmo a pura intuição sensível em geral, restará o puro conceito do entendimento, cujo âmbito está agora alargado e contém uma regra do pensamento em geral. Deste modo se constituiu a própria lógica geral; e no uso empírico do nosso entendimento e da razão, talvez residam ainda, ocultos, muitos métodos heurísticos de pensar que, se soubéssemos como extraí-los cuidadosamente da experiência, poderiam enriquecer a filosofia com muitas máximas úteis, mesmo no pensamento abstracto.

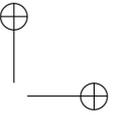
Desta espécie é o princípio que, tanto quanto sei, expressamente admitiu o falecido Mendelssohn, apenas nos seus últimos escritos (*Morgenstunden* [Horas matinais], pp. 165-166, e *Briefe an Lessings Freunde* [Cartas aos Amigos de Lessing], pp. 33 e 67);



a saber, a máxima da necessidade de se *orientar*, no uso especulativo da razão (em que ele, aliás, quanto ao conhecimento dos objectos supra-sensíveis, confiava muito, até à evidência da demonstração), mediante um certo meio de direcção, a que ele chamava ora o *sensu comum* (*Horas matinais*), ora a *sã razão*, ora o *simples entendimento humano* (*Aos Amigos de Lessing*).

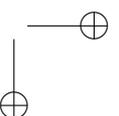
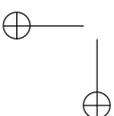
Quem teria podido pensar que esta confissão haveria de ser tão nociva, não só à sua benéfica opinião acerca do poder do *uso especulativo* da razão nas coisas da teologia (o que efectivamente era inevitável), mas que também a *sã razão* comum, na ambiguidade em que ele deixou o exercício desta faculdade em oposição à especulação, estaria em perigo de servir de princípio ao entusiasmo fantasista e ao total destronamento da razão? E, contudo, foi o que aconteceu na disputa entre *Mendelssohn* e *Jacobi*, sobretudo pelas conclusões não triviais do arguto autor dos *Resultados*<sup>1</sup>. Como não quero atribuir a nenhum dos dois a intenção de porem a circular um tão nocivo modo de pensar, considerarei de preferência o empreendimento do último como um *argumentum ad hominem*, de que é legítimo servir-se, como simples arma de defesa, para utilizar os pontos fracos que o adversário fornece em sua própria desvantagem. Mostrarei, por outro lado, que *somente* a razão, e não um pretenso e misterioso sentido da verdade, nenhuma intuição esfuizante sob o nome de fé, na qual se possam enxertar a tradição ou a Revelação, sem a consonância da razão, mas, como firmemente e com justo fervor asseverou Mendelssohn, apenas a autêntica e pura razão humana é que, de facto, se afigura necessária e recomendável para servir de orientação; no entanto, a elevada pretensão do seu poder especulativo, sobretudo o seu aspecto puramente imperativo (por demonstração), deve decerto rejeitar-se e, na medida em que é especulativa, nada mais se lhe deve deixar do que a função de

<sup>1</sup> Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza*. Breslau, 1785. Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigung, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*, Leipzig, 1786. – *Die Resultate der jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, Kritisch untersucht von einem Frewilligen*. *Ibidem*



purificar o conceito da razão comum das contradições, e de defender as máximas de uma sã razão contra os seus próprios ataques sofisticos. – O conceito alargado e mais exactamente determinado do *orientar-se* pode ajudar-nos a expor com clareza a máxima da sã razão, nas suas adaptações ao conhecimento dos objectos supra-sensíveis.

*Orientar-se*, no genuíno significado da palavra, quer dizer, a partir de uma dada região cósmica (uma das quatro em que dividimos o horizonte) encontrar as restantes, ou seja, *o ponto inicial*. Se vejo o Sol no céu e sei que agora é meio-dia, sei encontrar o Sul, o Oeste, o Norte e o Oriente. Mas, para esse fim, preciso do sentimento de uma diferença quanto ao meu próprio *sujeito*, a saber, a diferença entre a direita e a esquerda. Dou-lhe o nome de *sentimento* porque, exteriormente, estes dois lados não apresentam na intuição nenhuma diferença notável. Sem essa faculdade, ao traçar um círculo, sem a ele referir qualquer diferença dos objectos, mas distinguindo todavia o movimento que vai da esquerda para a direita daquele que se faz em sentido oposto e determinando assim, *a priori*, uma diferença na posição dos objectos, eu não saberia se devia situar o Ocidente à direita ou à esquerda do ponto Sul do horizonte e, por conseguinte, deveria completar o círculo através do Norte e do Oriente, até chegar de novo ao Sul. Portanto, *oriento-me geograficamente* em todos os dados objectivos do céu só por meio de um princípio *subjectivo* de diferenciação; e se um dia, por milagre, todas as constelações conservassem, umas em relação às outras, a mesma configuração e a mesma posição, mas apenas a direcção delas, que antes era oriental, se tomasse agora ocidental, nenhum olho humano perceberia, na noite estrelada seguinte, a menor alteração, e mesmo o astrónomo, se só prestasse atenção ao que diz e não simultaneamente ao que sente, ficaria inevitavelmente *desorientado*. Em seu auxilio, porém, e de modo muito natural, surge a faculdade diferenciadora estabelecida pela natureza, mas tornada habitual pelo exercício frequente, mediante o sentimento da direita e da esquerda; e se fixar os olhos na Estrela Polar, não só notará



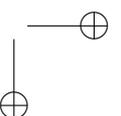
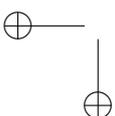


a modificação ocorrida, mas também poderá *orientar-se*, apesar de tal modificação.

Posso, pois, alargar o conceito geográfico do processo de se orientar e entender por ele o seguinte: orientar-se em geral num espaço dado, por conseguinte, *de um modo puramente matemático*. Oriento-me às escuras num quarto que me é conhecido, quando consigo agarrar um único objecto, cujo lugar tenho na memória. Mas aqui, evidentemente, nada me ajuda, a não ser o poder de determinação das posições segundo um princípio de diferenciação *subjectiva*, pois não vejo os objectos cujo lugar devo encontrar, e se alguém, por brincadeira, tivesse posto todos os objectos na mesma ordem, uns em relação aos outros, mas colocasse à esquerda o que antes estava à direita, eu não poderia encontrar-me num quarto em que todas as paredes fossem inteiramente iguais. Mas orientar-meia, logo a seguir, pelo simples sentimento de uma diferença entre os meus dois lados, o direito e o esquerdo. É o que justamente acontece quando, à noite, tenho de caminhar e de tomar a direcção correcta em ruas que me são conhecidas, mas nas quais não distingo agora casa alguma.

Posso, por fim, ainda ampliar mais este conceito, porque não consistiria então apenas na capacidade de se orientar no espaço, isto é, matematicamente, mas *no pensamento* em geral, isto é, *de modo teórico*. Sem custo se pode adivinhar, por analogia, que isto deveria ser uma tarefa da razão pura, dirigir o seu uso, quando, ao partir de objectos conhecidos (da experiência), ela quiser estender-se para lá de todos os limites da experiência, e não encontra nenhum objecto da intuição, mas apenas espaço para a mesma; pois que a razão na determinação da sua própria faculdade de julgar já não se encontra então em condições de submeter os seus juízos a uma máxima determinada<sup>2</sup> em conformidade com princípios objectivos do conhecimento, mas apenas de harmonia com um prin-

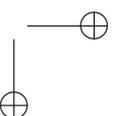
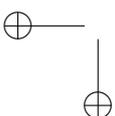
<sup>2</sup> *Orientar-se* no pensamento em geral significa, pois, em virtude da insuficiência dos princípios objectivos da razão, determinar-se no assentimento segundo um princípio subjectivo da mesma razão.





cípio subjectivo de diferenciação. Este meio subjectivo, que então ainda lhe resta, é apenas o sentimento da *necessidade* (*Bedürfnis*) própria da razão. É possível resguardar-se de todos os erros, se não nos aventurarmos a julgar, quando não se sabe o que é exigido para um juízo determinado. Pelo que a ignorância em si mesma é, sem dúvida, a causa dos limites, mas não dos erros, no nosso conhecimento. Mas se não for tão arbitrário querer ou não julgar sobre algo de um modo determinado, se uma necessidade real e, de facto, em si mesma inerente à razão tomar necessário o juízo e, no entanto, a carência do saber nos limita em relação aos elementos requeridos para o juízo, toma-se então necessária uma máxima segundo a qual proferimos o nosso juízo; porque a razão quer ser pacificada. Se, pois, já previamente se decidiu que aqui não pode haver nenhuma intuição de objectos, nem sequer de algo a eles semelhante, pela qual possamos representar com os nossos conceitos alargados o objecto que lhes é adequado, garantindo assim a sua real possibilidade, nada mais nos resta fazer do que, em primeiro lugar, examinar o conceito com o qual queremos aventurar-nos para lá de toda a experiência possível e ver se também ele está isento de contradições; e, em seguida, submeter a *relação* do objecto com os objectos da experiência aos conceitos puros do entendimento; deste modo, ainda não damos ao objecto um carácter sensível, mas pensamos algo de supra-sensível, pelo menos, útil para o uso empírico da nossa razão. Com efeito, sem esta precaução, não poderíamos fazer uso algum de semelhante conceito; em vez de pensar, sucumbiríamos ao devaneio.

Só que, mediante o simples conceito, nada ainda se conseguiu em relação à existência deste objecto e da sua efectiva relação com o mundo (a totalidade de todos os objectos da experiência possível). Surge aqui, porém, o *direito da necessidade* da razão, como fundamento subjectivo, para pressupor e admitir algo que ela, com fundamentos objectivos, não pode pretender saber e, por conseguinte, para se *orientar* no pensamento apenas pela sua própria ne-

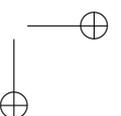
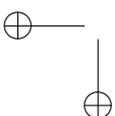


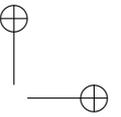
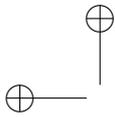


cessidade, no incomensurável espaço do supra-sensível, para nós todo nimbado de uma densa noite.

É possível pensar muitas coisas supra-sensíveis (pois os objectos dos sentidos não cumulam o campo inteiro de toda a possibilidade), onde a razão não sente, porém, necessidade alguma de até elas se estender e, muito menos, de assumir a sua existência. A razão encontra nas causas do mundo, que se manifestam aos sentidos (ou são, pelo menos, da mesma espécie das que se lhes revelam), ocupação bastante para ainda com tal fim ter precisão de puros seres espirituais da natureza; a sua aceitação seria, pelo contrário, desvantajosa ao seu uso. Como, de facto, nada sabemos das leis segundo as quais tais seres podem actuar, mas sabemos muito dos outros, isto é, dos objectos dos sentidos que, pelo menos, podemos ainda esperar deles ter experiência: então, mediante tal pressuposto, causar-se-ia antes dano ao uso da razão. Não há, pois, nenhuma necessidade, antes é simples bisbilhotice que a nada mais conduz senão ao devaneio, investigar tais coisas ou divertir-se com fantasmagorias desta espécie. Algo de inteiramente diverso é ocupar-se do conceito de um primeiro *Ser primordial* como inteligência suprema e, ao mesmo tempo, como sumo Bem. Pois, não só a nossa razão sente já uma necessidade de pôr o *conceito* do ilimitado como fundamento do conceito<sup>3</sup> de tudo o que é limitado,

<sup>3</sup> Uma vez que a razão, relativamente à possibilidade de todas as coisas, precisa de supor a realidade como dada, e considera a diversidade das coisas apenas como limites provenientes das negações que lhe são inerentes, vê-se forçada a pôr como fundamento uma possibilidade única, a saber, a do ser ilimitado como originário e a considerar todos os outros como derivados. Uma vez que a possibilidade geral de uma coisa qualquer se deve também encontrar essencialmente na totalidade da existência, pois, pelo menos o princípio da determinação geral só assim torna viável a diferença entre o possível e o real da nossa razão, encontramos deste modo um motivo subjectivo da necessidade, isto é, uma exigência da nossa própria razão, de estabelecer como fundamento de toda a possibilidade a existência de um Ser (supremo) absolutamente real. É deste modo que surge a prova *cartesiana* da existência de Deus. Ao sustentarem-se como se fossem objectivos princípios subjectivos, a fim de pressupor algo para o uso da razão (que, no fundo, permanece sempre apenas um uso empírico) – admite-se, por conse-

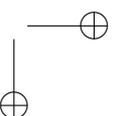
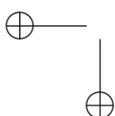




portanto de todas as outras coisas, mas semelhante necessidade incide também no pressuposto da existência do mesmo conceito, sem o qual não se pode fornecer nenhuma razão satisfatória da contingência da existência das coisas no mundo, e menos ainda da finalidade e da ordem que, por toda a parte, se encontra em grau tão admirável (no pequeno, porque está próximo de nós, ainda mais do que naquilo que é grande). Sem admitir um Criador inteligente, é impossível, sem cair em puros absurdos, aduzir ao menos um fundamento *inteligente* dessas coisas; e, embora não possamos demonstrar a impossibilidade de uma tal finalidade sem uma primeira *causa* primordial *inteligente* (pois então teríamos razões objectivas suficientes desta afirmação e não precisaríamos de apelar para razões subjectivas), permanece assim, apesar de tudo, nesta carência de discernimento, uma razão subjectiva suficiente para *admitir* a causa originária, em virtude de a razão *necessitar* de pressupor

---

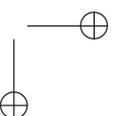
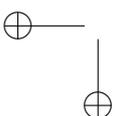
guinte, uma *necessidade* em lugar do *discernimento*. É o que acontece com esta e também com todas as provas do digno *Mendelssohn*, nas suas *Morgenstunden* [Horas matinais]. Em nada contribuem para uma demonstração, mas nem por isso são absolutamente inúteis. Não mencionando, pois, a excelente oportunidade que estes desenvolvimentos, extremamente sagazes, das condições subjectivas do uso da nossa razão proporcionam ao pleno conhecimento desta nossa faculdade, são nesse sentido exemplos duradoiros: por isso, o assentimento em virtude de motivos subjectivos do uso da razão, quando nos faltam os objectivos e somos, no entanto, compelidos a julgar, é sempre ainda de grande importância. Não devemos é fazer passar por *livre discernimento* o que unicamente é uma *suposição* imperativa, para não expormos sem necessidade ao adversário, com o qual nos embrenhámos em *dogmatizações*, fraquezas de que ele se poderá servir em desvantagem nossa. Mendelssohn, sem dúvida, não pensava que *o dogmatizar* com a razão pura no campo do supra-sensível fosse o caminho directo para o devaneio filosófico e que apenas a crítica da mesma faculdade da razão a poderia curar de raiz de tal mal. A disciplina do método escolástico (por exemplo, o de Wolff que ele, por isso, também recomendava), em virtude de todos os conceitos se terem de determinar por definições e todos os passos se haverem de justificar mediante princípios, pode decerto impedir por algum tempo semelhante dano, mas de nenhum modo o poderá de todo prevenir. Com efeito, com que direito se pretende impedir a razão de ir ainda mais longe no campo onde, segundo a sua própria confissão, tão bem sucedida foi? E onde estão, pois, os limites perante os quais se deve deter?





algo que lhe é inteligível para, a partir dele, explicar o fenómeno dado, já que tudo aquilo a que ela pode associar um conceito não socorre semelhante necessidade.

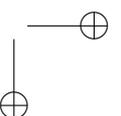
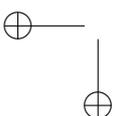
Mas a necessidade da razão pode considerar-se de duas maneiras: *primeiro*, no seu uso *teórico* e, *em segundo lugar*, no seu uso *prático*. Acabei justamente de mencionar a primeira necessidade; mas vê-se bem que ela é apenas condicional, isto é, devemos admitir a existência de Deus, se quisermos julgar as causas primeiras de tudo o que é contingente, sobretudo na ordem dos fins realmente estabelecidos no mundo. Muito mais importante é a necessidade da razão no seu uso prático, porque é incondicionada e somos forçados então a pressupor a existência de Deus, não apenas se *queremos* julgar, mas porque *devemos julgar*. O puro uso prático da razão consiste na prescrição das leis morais. Mas todas elas conduzem à ideia do *sumo bem* que é possível no mundo, a saber, a *moralidade*, na medida em que apenas é possível pela *liberdade*; por outro lado, as leis morais referem-se também ao que não depende simplesmente da liberdade humana, mas também da *natureza*, a saber, a máxima *beatitude*, na medida em que esta se reparte em proporção da primeira. A razão necessita, pois, de admitir um tal bem supremo *dependente* e, em vista disso, uma inteligência suprema como sumo Bem *independente*: não é, claro está, para daí derivar o aspecto obrigatório das leis morais ou os motivos para o seu cumprimento (não teriam então valor moral algum, se o seu móbil dimanasse de algo diferente da própria moral, que por si é apodicticamente certa); mas apenas para dar realidade objectiva ao conceito de bem supremo, isto é, para que este, juntamente com toda a vida ética, se considere apenas um puro ideal, se em nenhum lado existe aquilo cuja ideia acompanha indissolavelmente a moralidade.





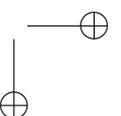
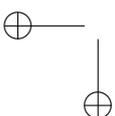
Não é, portanto, o *conhecimento*, mas a *necessidade* sentida<sup>4</sup> da razão aquilo por que *Mendelssohn* (sem o saber) se orientava no pensamento especulativo. E, visto que este meio de orientação não é um princípio objectivo da razão, um princípio de discernimento, mas um princípio puramente subjectivo (isto é, uma máxima) do único uso que lhe é permitido pelos seus limites, uma consequência da necessidade, e que *para ela* constitui o fundamento total da determinação do nosso juízo sobre a existência do Ser supremo, do qual se faz apenas um uso contingente, é orientar-se nas tentativas especulativas sobre o mesmo objecto: por isso *Mendelssohn* errou aqui, em virtude de conceder a tal especulação um tão grande poder de por si conseguir tudo só através da demonstração. A necessidade do primeiro meio só poderia ter lugar, se se admitiu plenamente a insuficiência do último; reconhecimento a que finalmente o teria levado a sua agudeza intelectual se, com uma mais longa duração de vida, lhe tivesse também sido dada a agilidade do espírito, mais própria dos anos de juventude, para facilmente modificar o velho e habitual tipo de pensamento, em conformidade com a transformação do estado das ciências. Mas, entretanto, cabe-lhe o mérito de persistir em buscar a pedra-de-toque final para a admissibilidade de um juízo aqui, como em toda a parte, *unicamente na razão*, quer esta seja guiada na escolha das suas proposições pelo discernimento [intelectual] ou pela simples necessidade e pelas máximas da sua própria vantagem. Chamou ele à razão, no seu último uso, a comum razão humana; pois esta tem sempre primeiramente diante dos olhos o seu próprio interesse, enquanto é preciso já ter saído dos trilhos naturais para o esquecer e divisar ociosamente entre conceitos numa consideração retrospectiva e objectiva, a fim de simplesmente estender o seu saber, seja ele necessário ou não.

<sup>4</sup> A razão não sente; discerne a sua deficiência e, mediante a *tendência para o conhecimento*, realiza o sentimento da necessidade. Passa-se aqui o mesmo que com o sentimento moral, o qual não produz lei moral alguma, pois esta brota inteiramente da razão; mas o sentimento moral é causado ou produzido pela lei moral, portanto pela razão, na medida em que a vontade compelida e, no entanto, livre requer motivos determinados.





Mas visto que a expressão – *pretensão da sã razão* –, na questão presente, continua ainda a ser equívoca e se pode tomar, ou como o próprio Mendelssohn a entendeu mal, enquanto juízo derivado de um *discernimento racional*, ou como a parece compreender o autor dos «*Resultados*», enquanto juízo de *inspiração racional*: será necessário, então, dar a esta fonte do acto de julgar uma outra designação e nenhuma lhe é mais adequada do que a de *fé racional*. Qualquer fé, mesmo a de natureza histórica, deve ser *racional* (pois a derradeira pedra-de-toque da verdade é sempre a *razão*); só que uma fé racional é a que não se funda em nenhuns outros dados excepto os que estão contidos na razão pura. Toda a *fé* é, pois, um assentimento subjectivamente suficiente, mas no plano objectivo com *consciência* da sua insuficiência; portanto, contrapõe-se ao *saber*. Por outro lado, se considerarmos algo como verdadeiro por motivos objectivos, embora com a consciência da sua insuficiência, por conseguinte, meramente opinado, então esta opinião pode, mediante um complemento progressivo com motivos da mesma espécie, tornar-se finalmente um saber. Em contrapartida, se os motivos do assentimento não forem, segundo a sua natureza, objectivamente válidos, então a fé nunca se tornará um saber, seja qual for o uso da razão. A crença histórica, por exemplo, acerca da morte de um grande homem que algumas cartas relatam *pode tornar-se um saber* se as próprias autoridades do lugar nos informam acerca do seu túmulo, testamento, etc. Portanto, algo pode considerar-se, isto é, crer-se como historicamente verdadeiro apenas com base em testemunhos, por exemplo, que há no mundo uma cidade chamada Roma; e, no entanto, quem nunca lá esteve pode dizer: *sei*, e não apenas, *creio* que existe uma Roma; tudo isto se ajusta muito bem. Pelo contrário, a pura *fé racional* nunca se pode transformar num saber através de todos os dados naturais da razão e da experiência, porque o fundamento de ter por verdadeiro é aqui simplesmente subjectivo, a saber, é uma exigência necessária da razão (e sempre existirá, enquanto houver homens) *pressupor*, mas não demonstrar a existência de um Ser supremo. Esta necessidade da razão rela-



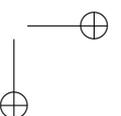
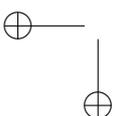


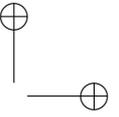
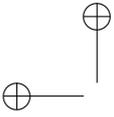
tivamente ao seu uso *teórico*, que a satisfaz, nada mais seria do que uma pura *hipótese racional*, isto é, uma opinião, que seria suficiente para se ter por verdadeira em virtude de motivos subjectivos; pois, *para explicar determinadas acções*, nunca se pode esperar outro princípio a não ser esse e a razão exige um fundamento explicativo. Em contraposição, a *fé racional* que se baseia na necessidade do seu uso no propósito *prático* poderia chamar-se um *postulado* da razão: não como se fosse um discernimento que satisfaria todas as exigências lógicas em relação à certeza, mas porque semelhante assentimento (pois, no homem, tudo se julga bem apenas no aspecto moral) não é inferior<sup>5</sup> em grau a nenhum saber, embora seja totalmente distinto do saber quanto à natureza.

Uma pura fé racional é, então, o poste indicador ou a bússola pela qual o pensador especulativo se orienta nas suas incursões racionais no campo dos objectos supra-sensíveis, e que pode mostrar ao homem de razão comum e, no entanto, (moralmente) sã, o seu caminho de todo adequado à plena finalidade da sua determinação, tanto do ponto de vista teórico como prático; e esta fé racional é também o que se pode pôr na base de qualquer outra fé, e até de toda a Revelação.

O *conceito* de Deus e até a convicção da sua *existência* só podem encontrar-se na razão, só dela promanam e não nos advêm nem por inspiração, nem ainda por uma notícia dada até pela autoridade máxima. Se me ocorrer uma intuição imediata de semelhante jaez que a natureza, tanto quanto a conheço, me não pode proporcionar, deverá então um conceito de Deus servir-me de fio condutor para ver se o fenómeno se harmoniza também com tudo o que se exige para as características de uma divindade. Embora eu não

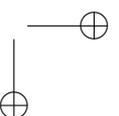
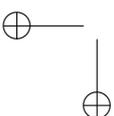
<sup>5</sup> À *firmeza* da fé é inerente a consciência da sua *invariabilidade*. Posso, pois, estar plenamente seguro de que ninguém me poderá refutar a proposição: *Deus existe*; onde iria ele buscar tal discernimento? Por conseguinte, as coisas não se passam com a fé racional como com a crença histórica, a respeito da qual é sempre possível descobrir provas em contrário e na qual se deve estar sempre preparado para mudar de opinião, se é que importa alargar o nosso conhecimento das coisas.





discirna como é possível que um fenómeno qualquer represente, mesmo só quanto à qualidade, o que apenas se pode sempre pensar mas nunca se deixa intuir, contudo, é pelo menos bastante claro que, só para julgar se é Deus o que me aparece, que actua interior ou exteriormente no meu sentimento, o deverei considerar à luz do meu conceito racional de Deus e, em seguida, examinar não só se lhe é adequado, mas simplesmente se não o contradiz. Justamente assim: inclusive, se em tudo aquilo em que Ele imediatamente se me revela nada se encontrar que contradiga esse conceito, ainda assim tal fenómeno, intuição, revelação imediata, ou seja qual for o modo como essa representação se denomine, nunca demonstraria a *existência* de um Ser, cujo conceito (se não for determinado de um modo inequívoco e, por conseguinte, não se submeter à mescla de toda a ilusão possível) exige a *infinitude* segundo a grandeza, para o distinguir de toda a criatura; conceito, porém, a que nenhuma experiência ou intuição pode ser adequada e, portanto, também nunca poderá demonstrar inequivocamente a existência de um tal ser. Portanto, através de uma intuição qualquer, ninguém se pode primeiramente convencer da existência do Ser supremo; a fé racional deve vir à frente e, em seguida, certos fenómenos ou manifestações poderiam dar azo à investigação para sabermos se o que nos fala, ou se nos exhibe, se ajusta bem a ser considerado como uma divindade e se, após exame, confirma aquela fé.

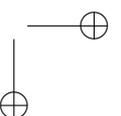
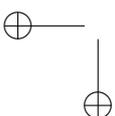
Se, pois, se negar à razão o direito que lhe compete de falar em primeiro lugar nas coisas que concernem aos objectos supra-sensíveis, como a existência de Deus e o mundo futuro, fica assim aberta uma ampla porta a todo o devaneio, superstição, e inclusive ao ateísmo. E, no entanto, na polémica entre Jacobi e Mendelssohn, tudo *parece* apontar para a subversão não sei bem se apenas do *discernimento racional* e do saber (por meio de uma suposta força na especulação), ou se também até da *fé racional* e, em troca, para a instituição de uma outra fé que qualquer um pode estabelecer a seu bel-prazer. Quase se deveria tirar esta última conclusão ao assistir-se à proposta do conceito *espinosista* de Deus como o





único que se harmoniza com todos os princípios da razão e é, no entanto, um conceito repreensível. Com efeito, se é inteiramente compatível com a fé racional admitir que a própria razão especulativa nem sequer é capaz de discernir a *possibilidade* de um ser tal como devemos pensar Deus, então ele não se pode harmonizar<sup>6</sup> com nenhuma fé e, sobretudo, com nenhum assentimento a uma existência, de modo que a razão compreenda a *impossibilidade* de um objecto e, no entanto, possa reconhecer, a partir de outras fontes, a realidade do mesmo objecto.

<sup>6</sup> É difícil compreender como é que os eruditos mencionados conseguiram encontrar na *Crítica da Razão Pura* um encorajamento ao espinosismo. A crítica corta totalmente as asas do dogmatismo no tocante ao conhecimento dos objectos supra-sensíveis, e o espinosismo é a este respeito tão dogmático que compete mesmo com o matemático, em relação ao rigor da demonstração. A crítica demonstra que o quadro dos conceitos puros do entendimento deveria conter todos os elementos do pensamento puro; o espinosismo fala de pensamentos que, no entanto, se pensam a si mesmos e, por isso, de um acidente, que todavia existe para si como sujeito: um conceito que não se encontra no entendimento humano e que também nele se não pode introduzir. A crítica mostra que, para afirmar a possibilidade de um ser, mesmo pensado, não basta ainda que no seu conceito nada exista de contraditório (embora, em caso de necessidade, seja de certo permitido admitir tal possibilidade); mas o espinosismo pretende discernir a impossibilidade de um ser cuja ideia consta tão-só de puros conceitos do entendimento, dos quais se eliminaram apenas todas as condições da sensibilidade e nos quais, portanto, nunca se pode encontrar contradição alguma. Mas não consegue, todavia, apoiar por meio de nada essa pretensão, que vai além de todos os limites. Por isso mesmo é que o espinosismo leva directamente ao devaneio. Em contrapartida, não há nenhum meio seguro de arrancar pela raiz todo o entusiasmo delirante a não ser a determinação dos limites da capacidade da pura razão. – Um outro erudito depara ainda na *Crítica da Razão Pura* com o *cepticismo*, embora a crítica vise estabelecer algo de certo e determinado relativamente ao âmbito do nosso conhecimento *a priori*. Do mesmo modo encontra ele uma *dialéctica* nas investigações críticas que, no entanto, visam dissolver e extirpar para sempre a inevitável dialéctica em que a razão pura, conduzida em toda a parte de um modo dogmático, se enreda e implica. Os neoplatónicos, que se chamavam ecléticos porque sabiam encontrar por toda a parte nos antigos autores as suas próprias fantasias quando de antemão as tinham em si introduzido, procediam justamente assim; nada há, pois, de novo debaixo do Sol.



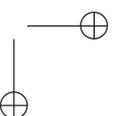
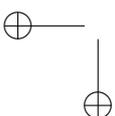


Homens de capacidades espirituais e de vistas largas! Admiro o vosso talento e aprecio muito o vosso sentimento humano. Mas reflectistes bem sobre o que fazeis e até onde se chegará com os vossos ataques à razão? Quereis, sem dúvida, que a *liberdade de pensar* se mantenha incólume, pois, sem ela depressa acabariam os vossos livres ímpetos de génio. Vejamos o que naturalmente se irá passar com essa liberdade de pensamento se um procedimento, tal como o que iniciais, se tomar prevalecente.

À liberdade de pensar contrapõe-se, *em primeiro lugar*, a *coacção civil*. Há decerto quem diga: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode ser-nos tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correcção *pensaríamos* nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, aos quais comunicamos os nossos pensamentos e eles nos *comunicam* os seus! Pode, pois, muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de *comunicar* publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de *pensar*: o único tesouro que, não obstante todos os encargos civis, ainda nos resta e pelo qual apenas se pode criar um meio contra todos os males desta situação.

*Em segundo lugar*, a liberdade de pensar toma-se também no sentido de que se opõe à *pressão sobre a consciência moral*; quando, sem qualquer poder em matéria de religião, há cidadãos que se constituem tutores dos outros e, em vez de argumentos, sabem banir todo o exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os ânimos, através de fórmulas de fé prescritas e acompanhadas pelo angustiante temor do *perigo de uma inquirição pessoal*.

*Em terceiro lugar*, a liberdade de pensamento significa ainda que a razão não se submete a nenhuma outra lei a não ser àquelas que *ela a si mesmo dá*; e o seu contrário é a máxima de um *uso sem lei* da razão (para assim, como imagina o génio, ver mais longe do que sob a restrição imposta pelas leis). A consequência que daí se tira é naturalmente esta: se a razão não quer submeter-se à lei, que ela a si própria dá, tem de se curvar sob o jugo das

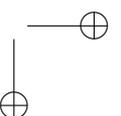
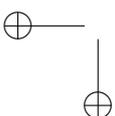




leis que um outro lhe dá; pois, sem lei alguma, nada, nem sequer a maior absurdidade, se pode exercer durante muito tempo. Por conseguinte, a consequência inevitável da *declarada* inexistência de lei no pensamento (a libertação das restrições impostas pela razão) é esta: a liberdade de pensar acaba por se perder e, porque a culpa não é de alguma infelicidade mas de uma verdadeira arrogância, a liberdade, no sentido genuíno da palavra, é *confiscada*.

O curso das coisas é mais ou menos este: a princípio, o *gênio* compraz-se no seu ímpeto audacioso, porque deitou fora o fio com que a razão habitualmente o dirigia. Logo a seguir, fascina também outros mediante decisões imperiosas e grandes expectativas e parece ter-se sentado doravante num trono, que a vagarosa e pesada razão tão mal adornava, embora o gênio continue a usar a linguagem dela. A máxima da invalidade, então aceite, de uma razão supremamente legisladora é aquilo que nós, homens comuns, chamamos o *entusiasmo delirante*; mas os favoritos da benevolente natureza dão-lhe o nome de *iluminação*. Como, entretanto, depressa surgirá entre estes uma confusão de linguagem, pois só a razão pode imperar validamente a todos, e agora cada qual segue a sua inspiração, por fim, factos provenientes de inspirações interiores serão confirmados por testemunhos exteriores, e de tradições que de início eram escolhidas e, com o tempo, se tornaram documentos impositivos, surgiu, numa palavra, a total submissão da razão aos factos, isto é, à *superstição*, porque esta, ao menos, não se pode reduzir a uma forma *legal* e entrar assim num estado de repouso.

No entanto, porque a razão humana aspira sempre à liberdade, o seu primeiro uso de uma liberdade, de que durante muito tempo se desacostumou, quando rompe as cadeias, degenerará em abuso e confiança temerária na independência do seu poder em relação a toda a limitação, numa convicção do domínio absoluto da razão especulativa, que nada admite a não ser o que se pode justificar por razões *objectivas* e pela convicção dogmática, negando com audácia tudo o mais. A máxima da independência da razão em re-

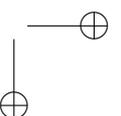
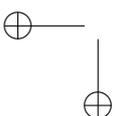




lação à sua *própria necessidade* (renúncia à fé racional) chama-se então *incredulidade*: não é uma incredulidade histórica, pois não se pode pensar como deliberada, logo, também não como responsável (porque cada qual deve crer num facto que é tão suficientemente comprovado como uma demonstração matemática, quer queira quer não); mas é uma *incredulidade racional*, um inconveniente estado do espírito humano que priva as leis morais, primeiro, de toda a força de móbil sobre o coração e, com o tempo, até de toda a autoridade, suscitando assim o modo de pensar que se chama *livre pensamento*, isto é, o princípio de não reconhecer mais nenhum dever. Entra aqui em acção a autoridade, para que os próprios assuntos civis não entrem na maior desordem; e, visto que o meio mais rápido e mais enérgico é para ela o melhor, a autoridade suprime a liberdade de pensar e, tal como às outras actividades, também sujeita esta aos regulamentos do país e assim a liberdade de pensamento, ao querer agir de modo absolutamente independente das leis da razão, acaba por se destruir a si mesma.

Amigos do género humano e do que para ele é mais sagrado! Aceitai o que, após um exame cuidadoso e honesto, vos parecer mais digno de fé quer sejam factos, quer princípios de razão; somente não impugneis à razão o que dela faz o supremo bem na terra, isto é, o privilégio de ser a derradeira pedra-de-toque da verdade<sup>7</sup>. Caso contrário, indignos de tal liberdade, também decerto a

<sup>7</sup> *Pensar por si mesmo* significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar sempre por si mesmo é a *Ilustração* (*Aufklärung*). Não lhe incumbem tantas coisas como imaginam os que situam a ilustração nos *conhecimentos*; pois ela é antes um princípio negativo no uso da sua faculdade de conhecer e, muitas vezes, quem dispõe de uma riqueza excessiva de conhecimentos é muito menos esclarecido no uso dos mesmos. Servir-se da sua *própria* razão quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo esta pergunta: será possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra adoptada do que se admite? Qualquer um pode realizar consigo mesmo semelhante exame e bem depressa verá, neste escrutínio, desavarecer a superstição e o devaneio, mesmo se está muito longe de possuir os conhecimentos para a ambos refutar com razões objectivas. Serve-se, de facto,





perdereis, e esta infelicidade arrasta ainda a outra parte inocente da cabeça que, de outro modo, estaria disposta a servir-se legalmente da sua liberdade e a contribuir assim, de forma conveniente, para a melhoria do mundo.

### [Nota do Tradutor]

A tradução aqui proposta corrige e aperfeiçoa uma anterior, editada há cerca de vinte anos. O ensaio original em língua alemã pode encontrar-se no electro-sítio seguinte, que apresenta o texto tal como foi publicado no *Berlinische Monatschrift*:

- [Universitätsbibliothek Bielefeld](#)

A edição de referência é, no entanto, a da Academia:

Band VIII: *Abhandlungen nach 1781*,  
1912, 2. Aufl. 1923, Nachdruck 1969  
Paul Menzer, Heinrich Maier, Max Frischeisen-Köhler

---

apenas da máxima da *autoconservação* da razão. É, pois, fácil instituir a ilustração em *sujeitos individuais* por meio da educação; importa apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos a esta reflexão. Mas esclarecer uma *época* é muito enfadonho, pois depara-se com muitos obstáculos exteriores que, em parte, proibem e, em parte, dificultam aquele tipo de educação.

