

## O IMPACTO DA BÍBLIA NA ÉTICA KANTIANA: ALGUNS TRAÇOS NAS FRONTEIRAS.

*Provavelmente, não há passagem mais sublime no Livro da Lei dos Judeus que este mandamento: "Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima, nos céus, nem embaixo, na terra, nem nas águas debaixo da terra." Só este mandamento pode explicar o entusiasmo que sentia, no seu período florescente, o povo judeu por sua religião, quando ele se comparava com outros povos, ou o orgulho que inspira a religião maometana. (1)*

HENRI DE TERNAY

Apesar de ser cada vez mais apaixonado pela Bíblia, não sou fundamentalista e ainda menos "pietista", e quinze anos de leitura de Kant não deixaram crescer em mim a tentação da exaltação mística, da famosa *Schwärmerei* kantiana. Como, entretanto, surgiu o interesse para uma investigação sobre uma influência bíblica na ética kantiana? Estava acabando, em 78, um doutorado de filosofia sobre a problemática da liberdade nas três *Críticas*, de Kant, quando me dei conta de que a relação estreita entre lei e liberdade na sua obra devia ser marcada de uma maneira ou outra pela Bíblia. Uma leitura ativa, porém respeitosa, das exigências de uma leitura crítica, devia confirmar aos poucos que tanto o pensamento de Kant faz trabalhar o corpo ou o conjunto da revelação bíblica, como esta exerce influência sobre o itinerário kantiano. Longe de encontrar qualquer tipo de concordismo, propomo-nos reconhecer alguns traços nas "fronteiras" da ética kantiana, conforme o papel importante que o filósofo alemão dá a esta metáfora da fronteira.

De fato, Kant lia a Bíblia. No fim dos anos 90, ele escreveu em uma nota: "Leio com prazer a Bíblia e manifesto entusiasmo pelos ensinamentos do Novo Testamento". Segundo o relatório de sua Bíblia pessoal publicado por H. Borkowski, as anotações à margem e as passagens sublinhadas do N.T. são efetivamente muito mais numerosas que as do Antigo(2). Kant lia, portanto, bastante a Bíblia e seria injusto restringir-se às idéias aceitas de que ele dava apenas

uma interpretação moral da Bíblia e, é claro, de tendência racionalista. Para perceber como a herança bíblica trabalha por dentro a ética kantiana, vamos reler as três *Críticas*, a partir de um lugar paradoxal e significativo deste encontro surpreendente entre Kant e a Bíblia, a saber, a relação lei e liberdade, especialmente no momento em que esta se torna a *pedra angular* de todo o edifício, quando sua realidade, até então contestada na teoria, é provada por uma lei da razão prática, a lei moral. Será preciso lembrar desde o início que o filósofo de Königsberg é um homem de seu tempo, que traz os questionamentos da *Aufklärung*, na autonomia de um pensamento crítico. "Nosso século, declara ele, é o século próprio da crítica, à qual tudo se deve submeter" (3).

### UM HOMEM DA "AUFKLÄRUNG"

A julgar pelo artigo que Kant publica na revista mensal de Berlim, em 1784, "Resposta à questão: que é a *Aufklärung*?", a religião é diretamente visada por esse movimento crítico. Ele confessa mesmo, em conclusão, ter tratado o aspecto essencial desse período, a saída dos homens fora do estado de minoridade, onde eles se mantêm por sua própria falta, atendo-se principalmente às questões religiosas, e ele explica a razão: "porque, no que concerne às artes e ciências, os nossos soberanos não têm nenhum interesse de tornar-se os tutores de seus vassalos". Diante dessa pressão e dessa tutela o lema da *Aufklärung* se impõe: "Sapere aude! Tem a coragem de usar teu próprio entendimento!" Para ir ao essencial, respeitando a complexidade desse período da História, que foi marcado por características bem particulares na Inglaterra, Alemanha e França(4), podemos ressaltar três pontos em torno dos quais opera a crítica da religião nessa época, sobre os quais Kant também terá que se pronunciar.

- Primeiro, assistimos a um questionamento dos dogmas, a partir do problema do pecado original. Segundo Cassirer, "a idéia do pecado original é o alvo que une na sua luta as diversas tendências do pensamento da *Aufklärung*"(5). Na realidade, no momento mesmo em que se quer abandonar esse dogma, ele ressurgue num problema de teodicéia. Devemos, pois, situar alhures a causa e a origem do mal, reconhecer e demonstrar sua fonte unicamente pela força da razão. Oscilando do otimismo ao ceticismo, os filósofos não vão chegar facilmente a um acordo; de todo modo, especialmente na Alemanha, todos consideram a idéia de um pecado original transmitindo-se de geração em geração como totalmente absurda e como ofensa aos princípios mais elementares da lógica e da ética.

- Em seguida, na mesma linha em que se efetuou a crítica do dogma do pecado original, nota-se uma importância crescente da reli-

gião natural em face das religiões positivas ou reveladas. Na verdade, aqueles que reivindicam a instauração da religião natural, geralmente não se opõem à fé, mas à superstição. Para não cair na superstição, eles acham necessário reconhecer a autonomia da razão e referir-se a ela para tudo o que concerne a fé. Neste contexto, a idéia de "revelação" não se opõe àquela de religião natural, no sentido em que elas se distinguiriam uma da outra pelo seu conteúdo respectivo. Elas não diferem pelo conteúdo que manifestam, mas pela natureza e o modo dessa manifestação. Para Toland, por exemplo, a revelação não é uma causa específica de certeza, mas simplesmente uma forma particular de comunicação de uma verdade cuja prova última se deve buscar na razão. No que concerne mais diretamente as relações entre moralidade e religião, se quer manter uma distinção radical e atribuir à primeira uma nítida primazia sobre a segunda. As conseqüências são claras para interpretação moral da Bíblia: deve-se rejeitar o sentido literal da Bíblia cada vez que nela se encontra expressa a obrigação de um ato que contradiz os princípios elementares da moral. Desde o início do século XVIII, o filósofo Bayle escreveu: "Todo sentido literal que contém a obrigação de fazer crimes é falso" (6).

– Enfim, novas relações se estabelecem entre religião e história. Por um lado, a preocupação de salvaguardar as verdades eternas da razão é tão forte, que o caráter histórico tende a ser negligenciado, a tal ponto que pode resultar disso um desconhecimento da revelação. Por outro lado, Lessing faz um avanço considerável no conhecimento da historicidade, apesar de, no início, resistir a ela.

Saltar de uma tal verdade histórica para uma classe totalmente diversa de verdades, tal é o "abismo horrivelmente profundo" que ele não pode querer atravessar, por mais freqüente e seriamente que ele tenha tentado o salto. No entanto parece que conseguiu atravessá-lo na sua última obra de filosofia da religião. Nesse momento, ele chega a reconhecer que o histórico não se opõe ao racional: ele é o caminho de sua realização, o lugar autêntico de seu cumprimento. Ao mesmo tempo, ele estabelece que a religião não pertence absolutamente nem à esfera do eterno e do necessário, nem à esfera do puramente contingente e do temporal. Ela é a unidade de ambos, manifestação do infinito no finito, do eterno racional no devir temporal. Sem dúvida nenhuma, uma virada considerável é dada, frente à qual Kant deverá se situar.

## **AUTONOMIA DE UM PENSAMENTO CRÍTICO**

O filósofo coloca em prática o lema da *Aufklärung*, mostrando uma

grande liberdade em relação a essa corrente de idéias. Também, neste plano, ele tem a coragem de pensar por si mesmo chegando a marcar pontos de rupturas. Mas deixa a problemática de conjunto da Crítica ser trabalhada pelos questionamentos maiores da *Aufklärung* em relação à religião.

De fato, Kant rompe com esse movimento em dois pontos essenciais. Primeiro, ele reconhece um mal radical no homem, depois ele pensa que a limitação do homem, sua finitude, tornam impossível suprimir as expressões sensíveis da relação com Deus que o agir moral requer. Este segundo ponto, que se situa na dinâmica da inserção da razão no sensível, efetuada na *Crítica da faculdade de julgar*, é somente apresentado com hesitação. O autor está longe de dar ao esquematismo os desenvolvimentos que permitiriam reconhecer melhor as figuras particulares, históricas, da experiência religiosa, como ele tentou fazer em relação ao particular no agir moral. Retomemos esses dois marcos de ruptura.

Quanto ao mal radical, surpreende-nos sempre observar como Kant não pôde falar da realidade religiosa em cada homem, sem introduzir imediatamente um princípio irracional que participa curiosamente da ordem do racional, o mal radical. A propósito deste, ele faz uma verdadeira releitura da narração bíblica do pecado original.

A importância do mal radical, na obra de Kant sobre a Religião, está ligada, pelo menos por duas razões, às expressões sensíveis da relação com Deus que o agir moral requer. A dimensão comunitária ou social do mal radical se traduz pelo reconhecimento da necessidade das Igrejas visíveis, cujo fator histórico surpreende no contexto racional e em parte intemporal da noção kantiana da religião. Não é ainda mais surpreendente que a visibilidade da Igreja seja pensada no contexto de uma forte ligação com o "estatuto" da religião positivamente histórica e cristã? Do mesmo modo, tudo o que concerne a reconciliação é o lugar de questões abertas que encontramos curiosamente num pensamento geralmente considerado racionalista. Como entender, no contexto de uma releitura de S. Paulo, uma presença simultânea de augustinismo e pelagianismo nessa obra, com uma preferência dada a este último? Sabe-se pois que, para Kant, o homem pode fazer o que ele deve fazer. Tais são os indícios, finalmente, de um reconhecimento da revelação, pela filosofia da religião kantiana, apesar do que ela possa dever à herança da *Aufklärung*.

Mesmo se a abertura à revelação se faz pelas "margens" (*parerga*), nas fronteiras, nem por isso ela é menos real. Por mais discretos que possam ser os traços, parece que se deve reconhecer uma influência recíproca entre a razão e a revelação na concepção kantiana de religião. Eis por exemplo o que ele escrevia do Evangelho em uma carta: "O Evangelho é este fio condutor imperecível da verdadeira sabedoria, com o qual uma razão que termina sua especulação não somente se encontra, mas do qual recebe também uma nova luz em relação ao que fica ainda escuro, apesar de que tenha percorrido todo o campo e sobre que ela precisa portanto de ensinamento"(7). Há não só um acordo possível entre revelação e razão quando esta vai até o fim da especulação, mas ela onde mesmo receber então uma nova luz para ir mais longe.

Aliás, o conflito entre razão e revelação não reside essencialmente na dificuldade de a razão abrir-se a uma dimensão sobrenatural da revelação, uma vez que, mesmo na *Crítica*, a meta da liberdade pede um complemento para chegar a seu cumprimento. É mais o aspecto histórico da revelação que causa problema. No artigo intitulado "*Que é orientar-se no pensamento?*", Kant deixa entender claramente qual é para ele a questão fundamental a propósito da revelação. "Uma total submissão da razão aos fatos cria, escreve ele, uma inevitável confusão de linguagem", pois cada um segue sua própria inspiração, enquanto "apenas as prescrições da razão são universalmente válidas"(8). Kant não se opõe aos fatos como tais, mas às interpretações subjetivas que deles se pode dar. Esta alusão à torre de Babel não é entretanto efeito de um acaso, pois encontramos já duas menções muito explícitas na Metodologia da *Crítica da razão pura*. O autor dá a entender que o universal da razão, longe de se reduzir a um conceito, é também um universal da comunicação e da linguagem. Não se pode construir uma torre se cada um se abandona ao subjetivismo da sua própria inspiração. A necessidade de uma linguagem universal se impõe com força quando é a meta da liberdade, referindo-se ao homem enquanto pessoa, que está diretamente em questão.

É verdade que para um homem proveniente da *Aufklärung*, a alteridade da razão, sua alteração mesma, se chama história, e especialmente a história na sua contingência. Kant mesmo restringe-se, em vários aspectos a uma concepção negativa da história e pensa então, que a história não oferece nada de específico em favor da religião, do ponto de vista do conhecimento trazido pela revelação. Neste sentido, a razão pode considerar a experiência humana como

inapta a receber um conhecimento da divindade que não concordaria com o que ela entrevê sobre o plano moral. Há deste modo uma desvalorização da história e da experiência. A construção de Kant fica, neste caso, ainda sincrônica e exclui, no essencial, o tempo como fator pertinente, apesar de que ele não é insensível ao progresso da história. Entendemos por isso, por que a idéia de uma revelação releva em prioridade, para ele, da razão e não da história.

Ao mesmo tempo, nas obras onde tenta uma certa racionalização da história, ele encontra os meios necessários para compreendê-la, mas esses meios se chocam com a exigência crítica que torna sensível a todo ressurgimento de dogmatismo. A história não é, pois, tanto quanto se poderia pensar, o outro da razão kantiana, ela não lhe é tão estranha. A razão crítica, como crítica precisamente, é uma razão na história. Este é o ensinamento da primeira *Crítica* que termina justamente com uma "história da razão pura". Neste contexto, a razão é histórica pelo fato de que a sua manifestação própria, que é a criação de sistemas, está sempre exposta a um imprevisto, do histórico, obrigando o sistema a alguma transformação. Não é nesta perspectiva que Kant pode nos ajudar a pensar a relação razão e revelação? Na medida em que o histórico é o imprevisível, encontramos o registro da alteridade sobre o qual somente se inscreve a espera de uma revelação possível. Quando Bultmann faz da revelação o abrupto da palavra, dificilmente ele pode esconder os vínculos que o ligam a Kant.

Podemos finalmente reter duas maneiras de entender como atua o pensamento bíblico na ética kantiana numa relação de autonomia.

Em primeiro lugar, está aquilo que o pensamento de Kant remete para a sua periferia sem desfazer-se totalmente dele. Considera-se então no mesmo sentido a sua obra sobre a religião como uma oportunidade de remeter o problema religioso à fronteira, colocando-o assim no seu devido lugar. Este pensamento racionalista tem ainda traços da herança bíblica, mas fala dela então como alguma coisa que não releva mais para ele do essencial. Em segundo lugar, o pensamento bíblico é considerado mais como uma das fontes escondidas e alimentadoras do pensamento de Kant.

Se nós nos arriscamos a privilegiar o segundo caminho, devemos nos perguntar em que medida somos autorizados a atingir a raiz oculta dos dois ramos do conhecimento e a reencontrar também operando nela o dinamismo do pensamento bíblico. O fato de se

devolver esta questão de fundo à "arte escondida" do esquematismo exige que não se force a ação da herança bíblica sobre o pensamento de Kant, nem tampouco se queira minimizá-la a todo custo. O debate se situa de todo modo no coração da *Crítica*, no contexto do esquematismo e da "típica" que nos parece ser o lugar onde está atuando o pensamento kantiano com seus limites, suas fraquezas e suas promessas; um pensamento sempre na busca de uma articulação entre o inteligível e o sensível, para que a liberdade atestada pela lei, que se impõe como um fato da razão, possa ir até o fim da inserção no sensível, como o requer a meta que ela deve realizar no mundo. Não é, aliás, uma das formas de pulsão (*Trieb*) da razão que a obriga, de alguma maneira, a se confrontar com a dimensão histórica da revelação?

### **DOS LIMITES DE UMA INTERPRETAÇÃO MORAL AOS INDÍCIOS DE UMA INFLUÊNCIA RECÍPROCA ENTRE O CORPO DA REVELAÇÃO BÍBLICA E A "CRÍTICA"**

Estas duas maneiras de situar uma presença bíblica na ética de Kant correspondem bastante a dois níveis de leitura da Bíblia que aí se justapoem. O primeiro toma a forma muito marcada de uma interpretação moral, enquanto o segundo, muito mais discreto, se deixa melhor reconhecer pelos traços que revelam um encontro surpreendente entre a Bíblia e a problemática kantiana.

Tomemos como ponto de partida um exemplo de interpretação moral que mostra bem sua força e seus limites, aquele do pecado original como radical na *Religião*(9). Esta interpretação leva em conta, positivamente, o essencial da Escritura sem pretender, entretanto, fazer um comentário exegético que fica, segundo Kant, fora dos limites da razão simples, subordinando a dimensão histórica da revelação ao aperfeiçoamento moral do homem. Tal leitura exige que o sentido que o autor tinha em vista ou se somos nós apenas o passagem da Escritura alguma coisa que nos torne melhores". Em função deste fim, importa pouco decidir se esse foi verdadeiramente o sentido que o autor tinha em vista ou se somos nós apenas que o colocamos. Do mesmo modo, os conhecimentos históricos que não têm relação interior válida para todos com esta meta, fazem parte dos *adiaphora*, das coisas indiferentes, que cada um pode apreciar como ele o julga útil para sua própria edificação. Além do fato de que esta interpretação não deixa grande espaço a uma leitura e a

uma escuta comunitária da palavra de Deus, ela vai logo suscitar um conflito sério entre a Faculdade de Teologia e a Faculdade de Filosofia que Kant tem a coragem de apresentar no *Conflito das Faculdades*. O contencioso concerne fundamentalmente à determinação de um essencial e de um necessário para a vida eterna, com que a religião da razão pensa poder contentar-se a partir de uma interpretação moral da Escritura. Podem os critérios de ordem moral distinguir, por exemplo, o essencial do secundário? Animado por uma real preocupação de conciliação, o autor não hesita em ampliar as concessões que a Faculdade de Filosofia pode propor. Vejamos, por exemplo, estas linhas da conclusão que recapitulam a exposição dos princípios filosóficos da exegese escriturária.

*“É desta maneira que se devem fazer todas as interpretações da Escritura enquanto elas concernem à religião (entendemos a religião da razão), segundo o princípio da moralidade visada na Revelação, senão elas se tomam praticamente vazias ou mesmo obstáculos ao bem. Só desta maneira elas são autênticas, quer dizer o Deus em nós é o exegeta ele mesmo, porque não ouvimos ninguém senão aquele que nos fala pelo nosso próprio entendimento e pela nossa própria razão; e a divindade de um ensinamento que chegou até nós não pode, em seguida, ser reconhecida por nenhum outro meio senão pelos conceitos de nossa razão, enquanto moralmente puros e por isso infalíveis.”(10).*

Assim não é mais a razão que pretende ser o supremo exegeta, mas Deus mesmo, o Deus “íntimo meo” de Santo Agostinho, que fala à razão. Maneira hábil de resolver o conflito, retirando dos dois parceiros o objeto mesmo das suas pretensões. O teólogo bíblico se vê, em consequência, frustrado das suas esperanças de ter a autoridade última sobre o texto da Escritura. O que podia favorecer uma solução de paz, corre então o risco de adiá-la.

A interpretação que o autor propõe em algumas páginas mais adiante tem, em todo caso, poucas chances de satisfazer os seus colegas da Faculdade de Teologia. Como alguns anos antes, na *Religião*, ele vai defrontar-se, paradoxalmente, com o drama de Moriyaya. Como Bayle, jogando a Lei contra a lei, ele pensa conseguir rapidamente a solução: Como o que foi ordenado a Abraão era contrário à lei moral, por mais majestoso que fosse o fenômeno, devia-se considerá-lo como uma ilusão. A esta suposta voz divina, segundo Kant, o pai dos crentes deveria ter respondido: “É muito certo que não devo matar meu filho, mas não estou certo de que você, que me aparece, é Deus, nem poderia sê-lo mesmo se esta voz se fizesse

ouvir, descendo do céu (visível)" (11). Conforme as exigências da lei moral, é certo que Abraão não devia matar o seu filho, mas Deus não esperava outra coisa dele colocando-o assim a essa prova? A partir do momento onde é admitido que Deus pode falar à razão humana, por que não lhe faria ouvir uma Lei que poderia, se fosse necessário, exceder os limites da lei moral? Isso poderia ser uma oportunidade para a razão de "alargar-se" em vez de cair nas armadilhas do racionalismo moral(12). Felizmente, indícios de uma outra leitura da Bíblia manifestam que as preocupações da interpretação moral não são efetivamente exclusivas, mesmo na *Crítica*.

Quando se faz, por exemplo, uma releitura das três *Críticas* a partir da dinâmica paradoxal da "lei da liberdade", aflora toda uma rede de traços bíblicos, sinal que o pensamento de Kant faz tanto trabalhar o corpo de revelação bíblica quanto esta influencia sua própria evolução. O traço é primeiro o traço do passo, mas é também o passo mesmo do traço: ele é depósito e caminho. Trata-se menos de citações diretas que de correntes que atravessam e organizam o universo bíblico. Assim, o respeito junta-se com a santidade tão própria ao Deus único quanto à Sua Lei. O soberano bem responde aos bens da promessa do Deus que faz Aliança enquanto a Lei, onde se atesta a liberdade, faz eco à dignidade do homem cujo Deus não cessa de libertar das escravidões. Todas estas redes subterrâneas se entrelaçam para se completar. A lei do Deus único chama, neste sentido, o homem a passar por um despojamento de todos os bens, que nada são em relação ao contentamento que só pode oferecer o bem único do soberano bem. Ao mesmo tempo, a distância frente à santidade da lei, que se expressa no respeito, explica que a imagem desejada deste soberano bem seja constantemente afastada. Não se pode cair de novo no escolho da torre de Babel pretendendo se dar uma imagem do ideal a perseguir; no entanto, na prática, intervêm a função dinâmica de uma imagem do soberano bem, para encher progressivamente o intervalo entre o ideal e a sua realização, apesar das resistências. Este tema da imagem e do exemplo é próximo do longo itinerário que Kant faz com o "esquematismo". Partindo de uma crítica do exemplo que mesmo o "Santo do Evangelho" Jesus não pode oferecer, porque a moralidade não pode ser derivada de exemplos, Kant reconhece, no entanto, que a lei pode e deve ser intuicionável no exemplo que o outro lhe apresenta, como pessoa. Passamos assim por este cruzamento de morte e de Ressurreição onde o exemplo de Cristo toma força de "germe" para o homem que se reconhece "teomorfo". Ao mesmo tempo, esta série de precisões sobre a imagem abre uma das tensões mais fortes na *Crítica*

entre a origem e o fim. Só há envio às origens e ao *Vorbild* para depois cancelá-lo em função do que requer o fim. A passagem pela cruz, este lugar portador da reflexão kantiana sobre a imagem, permite entender porque esta imagem do soberano bem deve ser cancelada. Entendemo-nos: a cruz que é de fato portadora de exemplo, e de exemplo universal, enquanto ele visa à realização da humanidade a vir, deve ela mesma apagar-se, para que tomemos o lugar que nos compete se desejamos passar da servidão à liberdade.

Ao longo deste percurso se confirma o estatuto da lei para ser "razoável criado" que é "membro legislador" e "sujeito" de um "reino moral" de liberdade, do qual não é o "soberano". Resulta disso uma aplicação realista em relação ao único mandamento de amor: o espírito da lei de santidade, a lei do amor como "núcleo e lei de todas as leis", conserva para o homem o seu aspecto de imperativo. De fato, ele fica limitado à virtude e a santidade continua como meta constante apesar de inacessível aos seus esforços, se não quiser cair no "fanatismo moral". Atingimos de fato o "espírito da lei" quando seu "jugo" é trazido na autonomia do "constrangimento interno" para ser libertado da servidão do fanatismo moral. Até aqui vimos suficientes indícios de que os traços são abundantes. Às vezes, estas redes subterrâneas vêm convergir para um lugar bíblico importante, como o mandamento de não fazer imagens do Êxodo 20, 4, a torre de Babel ou o salmo 19, como para lembrar o marco da herança. Não é, entretanto, a objetividade destas referências que cria o seu valor. O que está explícito indica que vale a pena ler com atenção a obra kantiana na busca de outros traços. O traço funciona de fato aqui um pouco como a fronteira (*Grenze*) na *Crítica*. A fronteira é um traço na direção do qual e no interior do qual se desdobram os caminhos traçados, que fazem a nervura de um país. Em pleno contexto de "esquematismo", os traços bíblicos na ética kantiana não são outra coisa senão um destes "limites" que regem um estudo "da Religião nos limites da simples razão". "Isso quer dizer", explica François Marty, "que a relação com a Bíblia é do mesmo tipo que aquela que rege as relações entre "cognoscível" e "pensável". O "pensável" é o além que faz fronteira, só na medida em que ele se encontra no interior mesmo do "cognoscível", não cessando de fazer a sua investigação na função "Reguladora" das idéias da razão. Como 'fronteira', a Bíblia deixa da mesma maneira os seus traços nas estruturas do país do conhecimento racional"(13).

Discreta e escondida como toda fronteira que compõe com a liberdade, ela se torna este lugar privilegiado onde vários países podem

convergir num mesmo ponto fronteiro. Os traços bíblicos que atuam na ética kantiana atestam pois, outras vizinhanças além do único texto judeu-cristão. O traço principal que vem convergir aqui é o do mundo ocidental, herdeiro da filosofia grega. É então o desafio da autonomia do homem no tempo da ciência moderna, com as determinações da causalidade, que vem questionar aquele que se reconhece "criatura" e não "soberano", convidado a cooperar a título de "fim final" em um projeto que compromete o futuro da humanidade. É melhor ter a coragem de enfrentar este desafio que do refugiar-se rapidamente demais na neutralidade do "es gibt" heideggeriano, esta palavra-chave da qual Paul Ricoeur percebe muito bem os limites, no fim do seu livro sobre a metáfora viva." Esta palavra heideggeriana traz a marca de uma ontologia determinada onde o neutro fala mais que a pessoa, onde o dom tem ao mesmo tempo o papel de destino. Esta ontologia, concedemos, provém de uma escuta mais atenta aos Gregos que aos Hebreus, a Nietzsche que a Kierkegaard. É assim que se deve entendê-la, sem solicitá-la. Mas como tal ela não tem o privilégio de opor-se a todas as outras, relegadas ao espaço da metafísica. A sua inadmissível pretensão é a de por fim à história do ser como se o ser desaparecesse no *Ereignis*" (14).

Na realidade, o "parentesco profundo" d'E. Levinas com Kant que ressalta Francis Guibal, testemunha mais em favor de uma influência judeu-cristã predominante sobre a problemática de conjunto da *Crítica* (15). Deste ponto de vista, este pensamento parece mais apto a manter relações de boa vizinhança com o judaísmo que a ser recuperado por uma propaganda anti-semítica, mesmo se infelizmente uma leitura parcial de Kant conseguiu inspirar de várias maneiras a ideologia do *Mein Kampf*.

Basta lembrar, no fim deste estudo, o trecho da Bíblia que suscitava mais que todos a admiração de Kant. É o mandamento do Deus libertador, lembrando que o caminho da liberdade passa pela proibição das imagens e também do culto do poder sob todas as suas forças alienantes para o homem.

"A majestade da lei (semelhante àquela do Sinai) inspira o respeito (nem o temor que repele, nem tampouco o encanto que convida à familiaridade) que excita a *consideração* do subordinado em relação a seu mestre e, neste caso, como o mestre está em nós, o *sentimento do sublime* de nosso próprio destino que nos arrebatava mais que toda beleza" (16). Como no Êxodo, esta lei é capaz de abrir um caminho

que faz sair da casa de escravidão e da opressão de todos os poderes que tentam fazer-nos parar, antes de ter atingido o "verdadeiro contentamento". Esta orientação nos leva muito longe. Como Gérard Lebrun sublinha, num artigo excelente, (17), a ética kantiana é trabalhada por uma dimensão escatológica que nos parece ser um dos lugares onde o impacto bíblico se exerce efetivamente sobre uma lei moral, que abre para a humanidade um caminho de liberdade. A dimensão escatológica da lei moral kantiana lhe oferece efetivamente, entre outras, a vantagem de poder resistir às tentativas de interpretação dogmática, como convém a uma liberdade que foi gravada sobre tábuas de pedra (18).

## NOTAS

- ( 1 ) - *Crítica da Faculdade de julgar*, § 29.
- ( 2 ) - A Bíblia de Kant é uma Bíblia traduzida por Lutero e impressa em 1751. Segundo o relatório de H. Borkowski, as anotações à margem e as passagens sublinhadas do Novo Testamento são muito mais numerosas que as do Antigo. O livro do Gênesis é fortemente sublinhado e no Novo Testamento, os quatro Evangelhos (especialmente aquele de Mateus), as cartas aos Romanos, aos Gálatas e a Tiago. Nada é sublinhado no Antigo desde o Êxodo até os Livros dos Reis, depois em Esdras, Neemias, Ester, Jó, o Cântico dos Cânticos e os profetas. No Novo, não há passagens sublinhadas na carta a Filemon, a terceira carta de João, na Carta de Judas e no Apocalipse. Não se deve concluir disso que Kant não leu estes Livros, porque as referências ao Livro de Jó que encontramos no opúsculo sobre o insucesso de todos os ensaios de Teodicéia, indicam, por exemplo que ele conhecia bem este Livro. Na realidade, das 280 passagens da Bíblia que Kant citou ou mencionou na sua obra, conforme a recensão feita por Konst.Von Kügelgen, só 89 são sublinhadas ou anotadas na Bíblia pessoal de Kant.
- ( 3 ) - E o autor precisa: "A religião, por sua santidade, e a legislação, por sua majestade, querem geralmente eximir-se dela. Mas então elas excitam contra elas uma suspeita justa e não podem pretender esse respeito sincero que a razão oferece só ao que puder resistir ao seu livre e público exame." Prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*.
- ( 4 ) - Basta recordar o alerta de Y. Belaval recomendando não "traduzir um por outro os termos *Enlightment*, *Lumières*, *Aufklärung*", precisando: "Contrariamente às Luzes, o *Enlightment* não precisa lutar contra a intolerância ("um inglês, como homem livre, vai ao céu pelo caminho

que lhe agrada", constata Voltaire), e a *Aufklärung* não tem vocação anti-religiosa. Mas, mesmo na França, as Luzes não devem esconder o iluminismo, nem tampouco a religiosidade, que se espalham nas sociedades sagradas como a Franco-maçonaria, e sem as quais não se entenderia totalmente o sucesso de Rousseau". (*Histoire de la philosophie 2*, Encyclopédia de la Pléiade, Paris, 1973).

- ( 5) – E. CASSIRER, *La philosophie des Lumières*, p. 157.
- ( 6) - Commentaire Philosophique sur les paroles de L' Evangile: con-trains-les d'entrer, pp. 367-374.
- ( 7) – Carta a Jung-Stilling de março de 1789, trad. de J.L. BRUCH, in *Let-tres sur la morale et la religion*, p. 109. Poderíamos indicar outras car-tas de Kant onde aparece também claramente esta circularidade entre a razão e a revelação. Cf. especialmente a carta a Jacobi do 30 de agosto de 1789, trad. de J.L. BRUCH., *ibid.*, p. 121.
- ( 8) – Que é orientar-se no pensamento?, Trad, de A. PHILONENKO, Paris, Vrin, 1978, p. 87.
- ( 9) – Para este tema conferir nosso estudo *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, Paris, 1986, especialmente as páginas 210 a 220, cf também minha contribuição a *La Bible de Tous Les Temps*, volume VII, *Le siècle des Lumières et la Bible: Kant et la Bible, des traces aux frontières*, pp. 823-835, Paris, 1986.
- (10) – *O conflito das Faculdades*, trad. de J. Gibelin, Paris, Vrin, 1973, p. 54.
- (11) – *Ibid*, p. 75.
- (12) – *A religião nos limites da razão simples*, trad. de J. GIBELIN, Paris, Vrin, 1972, p. 24.
- (13) – F. MARTY in *Préface à Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, Paris, 1986, p. V.
- (14) – *La Métaphore vive*, Paris, 1975, p. 397.
- (15) – *Et combien de dieux nouveaux*, II: *Levinas*, Paris, 1980, especialmente po. 110-113.
- (16) – *A Religião nos limites da simples razão*, trad, de J. GIBELIN, p. 42.
- (17) - Gérard LEBRUN, "Une eschatologie pour la morale" in *Manuscrito*, ór-gão do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência da Uni-versidade Estadual de Campinas, vol. 2, nº 2, abril, 1979, pp. 43-65. A tradução foi feita por Renato Janine Ribeiro e publicada na apresen-

tação do ensaio de Kant: "Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita", edição bilíngüe, Brasiliense, 1986, pp. 75-101. Lamentamos que o autor não conduza até o fim do seu artigo as expectativas que suscita nos três primeiros pontos.

- (18) – É necessário que o mandamento de Deus mesmo, gravado nas tábuas de pedra, seja para o homem, segundo um jogo de palavras intraduzível dos Anciãos, "liberdade sobre tábuas". In Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, trad. de Alexandre Derczanski et Jean-Louis Schlegel, Paris, 1982, p. 315. F. Rosenzweig se refere ao Talmud Abot VI, 2: "Não le *harout* (cavalo), mas herout (liberdade); pois não encontrarás homem livre fora daquele que se ocupa com o estudo da Thora (R. Ye Joshua ben Lévi).