

**FÉ E RAZÃO:
SUA RELAÇÃO EM AGOSTINHO, MESTRE ECKHART E
EMANUEL KANT ***

(Faith and Reason: Their relationship according to Augustine, Meister Eckhart and Immanuel Kant)

Norbert Fischer **

Resumo: A fé cristã, que se baseia no Novo Testamento e, por conseguinte, se apoia em uma nova história da salvação, motivou eminentes pensadores como Agostinho, Mestre Eckhart e Emanuel Kant, a investigar, também filosoficamente, a verdade desta mensagem. Agostinho estava convencido de que filosofia (como desejo da sabedoria) e religião não estão mutuamente em uma irreconciliável oposição (*Vera rel.* 8); Mestre Eckhart procura compreender a verdade supratemporal da doutrina da encarnação e Kant vê a fé cristã como uma “admirável religião”, que “na grande simplicidade de seu relato enriqueceu a filosofia com concepções, bem mais definidas e puras, da moralidade, do que as que até então ela tinha conseguido fornecer” (*KU B 462* nota). A religião cristã deve hoje de novo confrontar-se com objeções críticas a respeito de sua verdade. Os autores aqui tratados fornecem orientações, que até agora não foram suficientemente consideradas e merecem ser recordadas.

Palavras-chave: Filosofia, questão fundamental: Deus, liberdade, imortalidade, “metafísica crítica”.

* Tradução feita pelo Editor do original alemão inédito, amavelmente cedido pelo autor. As referências das obras citadas são as do texto alemão. Para a tradução das citações de Kant foram utilizadas, com ligeiras alterações, as seguintes obras: (1) KANT, Im. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Fernando Costa Mattos. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Ed. São Francisco, 2012; (2) KANT, Im. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Artigo submetido a avaliação no dia 26/10/2013 e aprovado para publicação no dia 08/11/2013.

** Professor emérito da Universidade Católica de Eichstätt, Alemanha.

Abstract: The Christian faith, based on the New Testament and, therefore, on a new history of salvation, instigated eminent thinkers such as Augustine, Meister Eckhart and Immanuel Kant to investigate even philosophically the truth of the Gospel's message. Augustine was convinced that philosophy (as the desire for wisdom) and religion are not necessarily in an irreconcilable opposition (Vera rel. 8); Meister Eckhart sought to comprehend the supratemporal truth of the doctrine of incarnation and Kant believed the Christian Faith to be a "wonderful religion" that in the great simplicity of its statement enriched philosophy with far more definite and purer concepts of morality than philosophy itself could have previously supplied" (KU B 462 footnote). The Christian religion today is, once again, being confronted to critical objections concerning its own truth. The authors herein mentioned provide us with insights which, until now, have not been considered enough and deserve our attention.

Keywords: Christian faith, philosophical reason, Augustine, Eckhart, Immanuel Kant, fundamental question: God, freedom, immortality, "critical metaphysics".

A relação entre *Fé* e *Razão*, que tem a ver com *Graça* e *Liberdade*, é interpretada por Agostinho de uma maneira, que, desde o início, levou a inúmeros, às vezes violentos, debates. De um modo geral, porém, teve um efeito estimulante, tendo sido por longo tempo decisiva. Ultimamente, na filosofia do século XX (especialmente na de Martin Heidegger), voltou a merecer atenção e a ter influência.¹ Mestre Eckhart encontrou-se em uma situação, na qual Tomás de Aquino tinha aberto a tradição, até então neoplatônica e agostiniana, a elementos adicionais da filosofia do (discípulo de Platão) Aristóteles e, assim, tinha promovido uma nova síntese de elementos da fé e da razão. Ante esta nova situação, ele se deparou com questões radicais, conexas com a contingência histórica e o significado interno do conteúdo narrativo da fé bíblica. Com isso se aproxima das questões próprias da modernidade, que Emanuel Kant no final do trajeto de seu pensar, na obra *A Religião nos limites da mera Razão*, assumiu e desenvolveu, a fim de, apoiado na "metafísica crítica", retirar também a "religião" do domínio das ciências objetivas, que buscam tornar-se o "saber dominante" e servir à "vontade de poder".² Ao recorrer à imagem de dois círculos concêntricos para descrever a relação entre razão e fé,³ Kant tentou, com o auxílio da razão, salvar a "verdade interna" e

¹ Cfr. Norbert FISCHER (= NF) (ed.). *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, vol. I: *Von den Anfängen bis zur Reformation*, vol. II: *Von Descartes bis in die Gegenwart*. Ainda NF (ed.): *Die Gnadenlehre als 'salto mortale' der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant* (=GsmV).

² A propósito da tese, segundo a qual 'a' metafísica em geral é determinada pela "Vontade de poder", cfr. Martin HEIDEGGER. *Platons Lehre von der Wahrheit*. A distinção das formas de 'receptividade' (p.ex. 'saber e fé') remete já até Platão (p.ex. *República* 509b-511e) e foi renovada por Kant. A este respeito Max SCHELER. *Philosophische Weltanschauung*; sobre as três 'espécies de saber', cfr. sobretudo: *Die Formen des Wissens und die Bildung*.

³ Cfr. a respeito Aloysius WINTER. *Kann man Kants Philosophie 'christlich' nennen?*, sobretudo p.32 e p.37-42.

supratemporal da fé bíblica em uma época, na qual se começava a pôr questões críticas a respeito da verdade histórica das narrações bíblicas e da fé em “milagres externos”. Ele consolidou com a razão o cerne da fé cristã e chamou o ‘Cristianismo’, sobriamente, mas com reconhecimento e estima, uma “admirável religião”, que “na grande simplicidade de seu relato enriqueceu a filosofia com concepções, bem mais definidas e puras, da moralidade, do que as que até então ela tinha conseguido fornecer” (KU B 462 nota).⁴

Neste sentido, com sua determinação da relação entre fé e razão, Kant já disponibilizou, antecipadamente, um antídoto contra o ateísmo de Friedrich Nietzsche. Nietzsche o confessou meio irritado com a seguinte pergunta (*Der Antichrist*; KSA 6,176): “Donde vem o júbilo, que com o aparecimento de Kant perpassou o mundo acadêmico alemão – três quartos do qual é formado de filhos de párocos e de professores – donde vem a convicção alemã, que ainda hoje encontra eco, segundo a qual com Kant começa uma virada para melhor? O instinto teológico no acadêmico alemão pressentiu aquilo que desde então era novamente possível ...”. Além disso, Nietzsche usou em questões, que eram importantes para ele (na compreensão da ‘música’), modelos kantianos de pensar (cfr. *KrV* B 297) , para poder rejeitar a falsa consciência de superioridade das “triunfantes” ciências objetivas (*Nachgelassene Fragmente* 7 [56]; KSA 12,314). Ele pergunta: “O cálculo aplicado ao mundo, a expressão de todo acontecimento em fórmulas – é realmente um ‘compreender’? Que seria compreendido em uma música, se tudo o que nela é calculável e pode ser reduzido a fórmulas, fosse calculado?”

A Nietzsche, que interpretou a aspiração da razão como “vontade de poder”, falta, em relação à religião, a visão *racional* (que Kant alcançou cedo; cfr. *BDG* A 3s. = AA 2,65), ou seja, que deveria “suspender o *saber*”, “para dar lugar à *fé*” (*KrV* B XXX). Nietzsche sabia, como mostra o fragmento citado, que também ele deve pressupor e reconhecer a distinção entre *fé* e *saber*, e que, portanto, sob múltiplos aspectos, uma ‘fé’ está na base das teses centrais, que constituem o cerne positivo de seu próprio ‘pensar’. O *dar-lugar* de Kant à ‘fé racional’ pela superação do ‘saber’ aparente, defendido pelos protagonistas (sobretudo modernos) de uma metafísica ‘dogmática’, é, na verdade, o remédio efetivo contra a destruição da fé, que se evidenciou então em Ludwig Feuerbach, Karl Marx e Friedrich Nietzsche. A perda da compreensão da racionalidade da fé, de que sofre hoje a humanidade, não é de modo algum consequência da filosofia crítica de Kant, mas do combate absurdo contra Kant nas dife-

⁴ O ‘Cristianismo’ foi capaz de formular estes ‘puros conceitos’ pela confiança no “amor de Deus pelo gênero humano” (*RGV* B 81 = AA 6,65; cfr. B 176 = AA 6,120). Cfr. a propósito NF (ed.). *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie* (=KMR); NF (ed.). *Kant und der Katholizismus. Situationen einer wechselhaften Geschichte* (KuK).

rentes contestações de seu pensamento, que tinham um caráter, em parte, estritamente 'restaurativo' (p.ex. no neotomismo), em parte 'progressivo' (p.ex. o idealismo alemão).⁵

Foram protagonistas da interpretação *metafísica* de Kant, que objetivamente se impõe, Max Wundt (*Kant als Metaphysiker*) e também Martin Heidegger (*Kant und das Problem der Metaphysik*).⁶ O 'neokantiano' Paul Natorp já havia anteriormente relacionado o seu próprio pensar (e, assim, a filosofia de Kant) com a filosofia de Platão, ao dizer: "Para mim, desde muito tempo, a investigação sobre Platão está exatamente conjugada com a de minha própria filosofia."⁷

Com Karl Jaspers pode-se ver em Platão, Agostinho e Kant, ao longo das gerações, os fundadores do filosofar, os quais nos seus diferentes contextos meditaram sobre a relação entre *fé e razão* e compreenderam esta reflexão como uma tarefa central do pensar.⁸ A seguir, serão consideradas as ideias de três autores do tempo depois de Cristo que (como Agostinho), encontraram a fé cristã pela via da razão, ou (como Mestre Eckhart) em uma época privilegiada do reconhecimento público da fé cristã procuraram penetrar mais profundamente em sua racionalidade, ou (como Kant) em uma época na qual a fé em Deus e a fé cristã entrou em crise,⁹ esforçaram-se, com a ajuda da razão, por criar um espaço para a *fé, também a fé religiosa (e a cristã)*.¹⁰ Como a metafísica crítica de Kant se situa em relação à fé na revelação histórica, é uma questão, que certamente exige ulterior investigação, para reconciliar também esta fé com a razão.

⁵ A situação da 'humanidade', em consequência de tais atitudes, mostra-se claramente na 'Europa'. De início o *kantismo* teve uma considerável difusão no meio católico (cfr. KuK). A introdução por Roma da *Critica della ragione pura* no *Índice dos Livros Proibidos* teve, ao contrário, traços vergonhosos (cfr. Christian GÖBEL. *Kants Gift*). Por outro lado, os neokantianos (p.ex. Hermann Cohen, Paul Natorp) com seu 'retorno a Kant' não se colocavam contra 'a' metafísica, embora focalizassem em Kant em primeiro lugar a 'teoria do conhecimento'.

⁶ O livro de Max Wundt apareceu em 1924, o de Heidegger em 1929. Neste contexto, surgiram trabalhos históricos a respeito da relação de Kant com a metafísica, que, entretanto, mal chegavam a visualizar a própria filosofia crítica *como metafísica*. Como tentativa de uma interpretação metafísica sistemática de Kant, cfr. NF (ed.). *Kants kritische Metaphysik und ihre Beziehung zum Anderen*; ainda NF (ed.). *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik* (=KGkM).

⁷ Cfr. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (1902; 1921, diversas reimpressões), aqui p.XII.

⁸ Cfr. *Die grossen Philosophen*. Erster Band, esp. p.229-616. Livros como este hoje em dia quase não são mais valorizados. No entanto, a tentativa de um olhar ao essencial tem vantagens sobre muita erudição vazia de nosso tempo.

⁹ Cfr. Winfried SCHRÖDER. *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Nesta obra as origens em parte incompatíveis do moderno ateísmo são investigadas com acribia.

¹⁰ No início da *Critica da Razão Pura* diz Kant (KrV B XXXs.): "Não posso, portanto, sequer supor *Deus, liberdade e imortalidade* em vista do uso prático necessário de minha razão, a não ser que retire, ao mesmo tempo, da razão especulativa a presunção de suas ideias exaltadas". O pensamento de Kant está orientado em última análise para a questão da fé religiosa; cfr. *KU* (especialmente já para o fim), *RGV* e *SF*.

Martin Heidegger, no início do caminho de seu pensar, interessou-se por aprofundar esta questão. Entretanto, mais tarde enveredou por trilhas, que o levaram a uma posição contrária ao cristianismo.¹¹

Quem procura dedicar-se à 'filosofia' pelos caminhos abertos por Platão e, em suas pegadas, entende o 'saber do não-saber sobre a realidade suprema' como o 'mais alto saber' (de modo que o que é buscado acima de tudo só possa ser acolhido numa *fé racional*) tem em Agostinho, Mestre Eckhart e Emanuel Kant autores que até hoje são fonte de inspiração. Seu pensar tem como centro duas questões, ou seja, as questões sobre 'Deus' e sobre a 'alma'.¹² Todavia, *estas duas questões* surgem, sem que se note, de uma *questão fundamental*, que nos toca, como homens, no mais íntimo de nosso ser, ou seja: como podemos assumir uma atitude positiva quanto à nossa vida, à qual imprevisivelmente chegamos e que 'amamos' – não obstante os males multiformes, que ameaçam nos destruir.

Quem pergunta, o que há de tão importante na *vida* humana determinada pelo 'tempo', vê-se confrontado com questões, que dizem respeito a todo homem e obrigam a uma tomada de posição: pelo *sofrimento* (compaixão) e no *amor*, pelo qual os *outros* (nossos 'próximos') se fazem essencialmente presentes. Embora nós amemos a vida, somos nela oprimidos por males, p.ex. a dor e a fadiga ("dolor et labor") e, em última instância, pela perspectiva sombria de que com a morte um fim incerto e indesejado de nossa vida temporal está por sobrevir.¹³ Pode surpreender que Kant tenha possibilitado a retomada de certas formas pré-modernas de filosofar (não no sentido da utilização de opiniões dos antigos pensadores de maneira acrítica e como instrumentos de poder, como aconteceu p.ex. na escola do 'tomismo' antikantiano).¹⁴ O sucesso externo da produção intelectual depende com frequência de fatores históricos, favoráveis ou desfavoráveis a tal sucesso. A história da influência no campo das ideias das *Confissões* de Agostinho, que aqui são entendidas como uma 'obra filosófica funda-

¹¹ Cfr. a este respeito Friedrich-Wilhelm von HERRMANN (=FWvH). *Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe*; FWvH. *Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. Finalmente convém considerar as ponderações críticas expressas autenticamente por Heidegger a respeito do distanciamento de Heidegger do cristianismo, também em FWvH. *Ansatz und Wandlung der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*.

¹² Para Agostinho cfr. *Sol.* 1,7; *Ord.* 2,47; para Mestre Eckhart cfr. o conjunto dos pensamentos sobre o 'nascimento de Deus' na alma; para Kant cfr. p.ex. *KrV* B p.ex. XXX, 7, 395 nota, 778, 826, 831, 856, 882.

¹³ Para Agostinho cfr. o Proêmio das *Confissões* (1,1); para Kant esp. a "Conclusão" da *Crítica da Razão Prática* (KpV A 288s.): "Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequente e persistentemente a reflexão se ocupa com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim."

¹⁴ HEIDEGGER viu claramente isto, cfr. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA v. 24), esp. p.35-320. A este respeito cfr. também NF. *Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Kant im Blick auf die Zukunft der Metaphysik*.

mental', ou da *Crítica da Razão Pura* de Kant, que é compreendida aqui como *fundamentação de uma metafísica crítica*, são claros exemplos. Martin Heidegger colocou mais tarde os tratados sobre o tempo de Aristóteles, Agostinho e Kant, em sequência e assim forneceu uma justificativa da tese proposta.¹⁵

1. Sobre o caminho de Agostinho racionalmente orientado para a filosofia – e para a fé cristã

Agostinho encontrou o caminho para a fé cristã com o seu desligamento do maniqueísmo. Para tanto o ajudaram dois elementos do neoplatonismo de Plotino, que ele, entretanto, não assumiu nem 'dogmaticamente', nem como mero epígono, mas pensou de modo independente e transformou no seu próprio pensamento.¹⁶ Seu caminho pode ser seguido no livro das *Confissões* e nos escritos da juventude que o precederam: as *Confissões* se apresentam também, já por seu começo, como uma obra *filosófica* fundamental, o que como tal ainda não foi adequadamente levado em conta. Nesta obra Agostinho elabora a *questão fundamental* da filosofia e responde-a de maneira nova por meio de *narrativas* (1-9), da *reflexão* sobre a vida narrada (10) e da *meditação* da mensagem bíblica (11-13).¹⁷ Agostinho seguiu primeiro as pegadas dos maniqueus, que não podiam compreender a origem do mundo como 'criação', nem como a obra boa de um Deus único.¹⁸ O neoplatonismo monista de Plotino ajudou-o sem dúvida a desligar-se do dualismo maniqueu, não, porém a ponto de aderir a ele: Agostinho recusa seu assentimento sobretudo ao 'imperativo místico' de Plotino a desprender-se de tudo (*ἄφελε παντα*), já que ele reconhece o caráter bom da pluralidade; segundo ele, a 'boa vontade' deve servir ao objetivo de que 'tudo seja quanto possível ordenado perfeitamente' (*Lib. arb.* 1,15): "iustum est, ut omnia sint ordinatissima".¹⁹ Já que Agostinho entende *tudo* como bom, enquanto criado por Deus (também a *pluralidade*), ele atribui à nossa vontade o encargo de 'ordenar de maneira justa' as relações entre as criaturas. Destarte o caminho racional para a fé exige que se

¹⁵ Cfr. Martin HEIDEGGER. *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI.* Beuron: Erzabtei St. Martin 26.X.1930 (Conferência aos monges, clérigos e noviços) p.1. (cópia do manuscrito do mosteiro).

¹⁶ Cfr. a respeito NF. *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik (=APE)*, sobre Plotino esp. p.116-147. A henologia de Plotino leva à negação da vida e ao anseio pela morte, a tal ponto que Plotino como que se envergonha do corpo (cfr. *Enéadas* VI 7,31 e I 8,14). Cfr. NF. *Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins.*

¹⁷ Cfr. NF. *Narrativa – Reflexão – Meditação. O Problema do Tempo na Estrutura das Confissões.*

¹⁸ Cfr. a este respeito Erich FELDMANN. *Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones.* Com indicações sobre a história da investigação e ulterior bibliografia.

¹⁹ Opinião contrária de Werner BEIERWALTES. *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen.* A propósito do 'imperativo místico' esp. p.23s., 86. A este respeito veja-se a recensão de NF. *Vom Berühren der ewigen Wahrheit. Zu Augustinus christlicher Umdeutung der neuplatonischen Mystik.*

levantem as questões acerca da responsabilidade pelos inegáveis males ('mala')²⁰ e da liberdade da vontade como 'causa prima'.²¹

Ele mesmo indica como seu tema principal a dupla questão (*Sol.* 1.7): "deum et animam scire cupio."²² Por que estas duas questões são decisivas para nós, enquanto homens, fica claro já no próprio Proêmio das *Confissões*, que já apresenta este livro como *obra filosófica fundamental*. É o que será reconhecido e demonstrado no livro décimo pela reflexão do autor sobre si mesmo, mediante as perguntas sobre seu próprio ser (cfr. *Conf.* 10,3-6: "qui sim"; "quis ego sim"; "quid ipse intus sim"; "qualis sim") e no livro undécimo pela tratativa sobre o tempo.²³ É verdade que Agostinho começa imediatamente as *Confissões* com o louvor do Deus das Sagradas Escrituras, nas palavras do Saltério (1,1): "magnus es, domine, et laudabilis valde [Sl. 144,3]; magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus [Sl. 146,5]." Uma vez que o autor parece aceitar que este louvor *não* é algo evidente, ele começa *sua própria* exposição com a breve indicação: "et laudare te vult homo". O reconhecimento de que o homem quer louvar a Deus, não deixa de ter dificuldades. Estas aparecem na continuação da frase, na qual Agostinho caracteriza a *conditio humana* de maneira tão precária e sem ilusões, que a vontade de louvar a Deus pode ficar engasgada em nossa garganta. Com efeito, diz-se do homem que ele é uma parte qualquer da criação (tão pequena a ponto de desaparecer), que arrasta consigo sua mortalidade, o testemunho de sua vida errada – e com isso o testemunho de que Deus resiste à soberba humana (1,1): "aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis [1 Ped 5,5,]".

Depois de ele mesmo ter dito em continuação à citação do Salmo, que nós homens queremos louvar a Deus, Agostinho se vê constrangido a esclarecer a primeira palavra sua e apresenta o cerne de uma *fenomenologia da vida fáctica*: ele menciona a insignificância do homem em relação ao 'todo', o caráter universal da morte, seu comportamento defeituoso e sua soberba generalizada; um conjunto de características que *não* convidam ao louvor de Deus. Ele também esclarece a vontade de louvar a Deus anteriormente mencionada com um 'tamen' – enfatiza

²⁰ Cfr. PLATÃO. *República* 617c: αἴτια ἐλουμένου; ARISTÓTELES. NE 1103 a31: πρῶτον ἐνεργήσαντες. NF. *Acerca de la interpretación del mal en Agustín con una consideración de sus consecuencias en la edad media*.

²¹ Cfr. *De libero arbitrio*. Sob este aspecto se poderia diagnosticar também no caso de Agostinho o 'primado da razão prática'; cfr. NF. *Augustinus und Kant*, esp. p.581-585; além disso NF. *Kants These vom Primat der praktischen Vernunft. Zu ihrer Interpretation im Anschluss an Gedanken von Emmanuel Levinas*.

²² Cfr. também *Ord.* 2,47: "ipsa philosophiae disciplina [...] cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de deo."

²³ As *Confissões* foram entendidas como obra filosófica sobretudo pelos 'fenomenólogos' (esp. Edmund Husserl, Martin Heidegger). Cfr. Aurelius AUGUSTINUS. *Suche nach dem wahren Leben. Confessiones XI, Bekenntnisse 10; Was ist Zeit? Confessiones XI, Bekenntnisse 11*. Ambos os volumes com Introdução e Notas de NF (com índice de pessoas e assuntos e bibliografia). Cfr. também NF. *Unsicherheit und Zweideutigkeit der Selbsterkenntnis. Augustins Antwort auf die Frage "quid ipse intus sim" im zehnten Buch der "Confessiones"*.

novamente a pequenez temporal e espacial do homem, que (observado do exterior) se toma como demasiado importante (1,1): “et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae.”

Entre a inconcebível grandeza de Deus (e da criação), por um lado, e a irrelevância fáctica do homem e da humanidade, por outro, abre-se segundo Agostinho um abismo, que torna incompreensível a vontade de louvar a Deus, que é atribuída ao homem.²⁴ Por isso esta primeira passagem do Proêmio das *Confissões* conclui-se com a famosa frase, que deriva esta vontade do outro polo da relação, reconduzindo-a a Deus, que é quem nos impulsiona e nos dá a força, para não sermos subjugados pela situação fáctica. Portanto, segundo Agostinho é Deus quem nos atrai e nos dá a alegria de louvá-lo, porque a tal ponto nos criou para si (para a perfeição divina), que nosso coração permanece incansavelmente orientado para Deus, até que nele encontre seu descanso (1,1): “tu excitas, ut laudare delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.”

O destino final excogitado por Agostinho, que nos promete depois do tempo transcorrido no mundo o ‘descanso em Deus’, exige de nós aturar ‘sofrimentos’ ao longo de caminhos penosos e assumir uma carga de ‘trabalhos’ (*Conf.* 1,14; 10,39: “dolor et labor”). Nossa meta mais elevada, na qual esperamos o descanso em Deus, não deve ser pensada como fruto da operosidade humana, alcançado apenas pelas próprias forças – nem como mero dom, que pudesse ser-nos partilhado inteiramente de graça.²⁵ A meta proposta deve, segundo Agostinho, colocar-nos numa tal disposição, que queremos louvar a Deus, apesar de nossa situação fáctica no mundo, que como tal justamente não nos impele ao louvor permanente de Deus. Já que pertence à nossa situação a vontade de louvar a Deus, exprime-se nesta vontade uma afirmação fundamental da vida, o reconhecimento da bondade do ente. O fato de amarmos ser e preferi-lo ao não-ser, constitui para Agostinho um argumento a favor da tese, de que tudo o que é, é bom. Daí tira ele a consequência (*Lib. arb.* 3,36): “omnis ergo natura bona est.” No entanto, uma vez que o mundo humano fáctico forma um contraponto a esta sentença, Agostinho, que ama sua existência e teme o seu fim na morte, busca mesmo assim uma possibilidade de poder afirmar racionalmente o ser do homem e do mundo, apesar de sua situação fáctica. Todo aquele que ama a sua existência no mundo, *crendo* na bondade do ser, sente-se levado a ponderar consigo mesmo, ante o mal fáctico, mas *racionalmente*, como pode, não obstante, afirmá-la.

Esta questão que pressupõe tanto uma ‘fê’, como um poder questionar (e assim ‘razão’), é pensada aqui como o fundamento das *Confissões* e de toda a filosofia.

²⁴ A ‘fenomenologia da vida fáctica’ de Agostinho é detalhadamente desenvolvida nos nove primeiros livros das *Confissões* e novamente objeto de reflexão no livro décimo. Heidegger, no curso *Augustinus und der Neuplatonismus* (GA v.60), apoiado em uma interpretação do livro décimo das *Confissões* de Agostinho, expôs a fenomenologia da vida fáctica, como ela é desenvolvida, sobretudo, na primeira seção de *Sein und Zeit*.

²⁵ Cfr. NF (ed.). *GsmV*, esp. NF. Einführung: ‘Natur’, ‘Freiheit’ und ‘Gnade’ im Spannungsfeld von Augustinus und Kant (= *GsmV* p.15-49).

Destarte o livro das *Confissões*, no qual a questão fundamental da filosofia é desenvolvida, contém uma reflexão filosófica de excepcional valor, que possibilita antes de tudo pensar a 'unidade da filosofia'. As *Confissões* são uma obra filosófica fundamental, já que a 'filosofia como ciência' é fruto da capacidade de questionar, própria do homem como ser racional finito. Ora, Agostinho investiga nesta obra as condições de possibilidade de todo questionar absolutamente. Ele as encontra no amor imemorial ao ser, que nos motiva, enquanto seres humanos, a estar de bom grado neste mundo, embora nossa situação desperte dúvidas sobre a justificação deste amor. Nesta obra filosófica fundamental Agostinho interpreta o ser do homem como um ente capaz de interrogar (cfr. *Conf.* 10,10): "homines autem possunt interrogare".

A *única* questão de toda filosofia (a única questão, da qual todas as outras questões derivam) soa, por conseguinte, *como* podemos amar a vida (o que de fato fazemos), embora pudéssemos – antes de entrar na vida – não o ter querido. Encontramo-nos na vida imprevistamente e sem termos sido perguntados, estamos, assim, 'jogados' na vida,²⁶ na qual estamos expostos a duros e aos mais duros males e contrariedades, que ameaçam arruinar nosso amor à vida.²⁷ A questão *única* leva Agostinho a levantar as duas questões já mencionadas, para as quais ele busca respostas no 'saber' – como declara em escritos que foram redigidos antes das *Confissões* (*Sol.* 1,7; *Ord.* 2,47). Ele busca estas respostas, convocando todas as energias de sua 'razão', porque confia na promessa da 'fé', que põe no seu coração o 'amor à vida', embora este amor diante da vida fáctica pareça contrário à realidade e irracional. O amor generalizado à vida, próprio de nós humanos, mas também de todo ser vivo, leva Heidegger, que caracteriza a nossa vida como "ser-para-morte", a dizer, todavia, que a "análise ontológica do ser para o fim [...]" não antecipa "qualquer tomada de posição existencial a respeito da morte" (*SuZ* 247).

Pois a tensão entre a intuição da limitação temporal de nossa vida no mundo e a nossa afirmação, em si mesma ilimitada, da vida, apresenta a morte iminente como um mal indesejado. A morte – também a morte corporal ('corporis mors') , da maneira como ela ocorre – é, segundo Agostinho, algo cruel, uma força que ele vê como orientada contra a própria natureza (civ. 13,6): "Habet enim asperum

²⁶ *Sein und Zeit* p.135: "Este caráter ontológico do aí-ser, encoberto em seu 'de onde' e 'para onde', mas tanto mais patente e descoberto em si mesmo, este 'fato de ser', chamamos o estar-lançado deste ente em seu aí [...]"

²⁷ Neste contexto, Agostinho reflete também sobre o problema do suicídio (*Lib. arb.* 3,22s.). Motivação para o suicídio é, segundo Agostinho, o "naturale desiderium quietis". A vontade do homem que se mata, não é determinada pela ânsia de não mais ser, mas pelo desejo de encontrar sossego (3,22): "omnis itaque ille adpetitus in voluntate mortis non ut qui moritur non sit sed ut requiescat intenditur." A aspiração do homem visa, segundo Agostinho, à completa quietude do ser, que é pensada como Deus (*Conf.* 13,53): "tua quies tu ipse es". A 'quietude' assim concebida, que Agostinho crê encontrar-se em Deus, não significa, porém, a sua [de Deus] inoperância (cfr. 13,52): "sic requiesces in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis".

sensum et contra naturam vis ipsa”.²⁸ Nosso amor pela vida leva Heidegger a acrescentar na passagem citada (*SuZ* 247s.): “Se a morte é definida como o ‘fim’ do ser-ai, i.é. do ser-no-mundo, isto não significa qualquer decisão ôntica sobre se, ‘depois da morte’, outro modo de ser, superior ou inferior, seja possível, se o ser-ai ‘sobrevive’ ou mesmo ‘é’ ‘supratemporal’, ‘imortal’.”²⁹

Tendo-se deparado – provavelmente no limiar de sua conversão – com a *única questão fundamental* da filosofia e encontrado nela o impulso decisivo, que o conduziu ao caminho da fé cristã, Agostinho a colocou como base do projeto das *Confissões*. Esta *única* questão desdobra-se em função de sua dinâmica interna em *duas* questões, que ele explicitamente chama as únicas, cuja resposta deseja alcançar. No diálogo dos *Solliloquia*, que Agostinho [A] entretém com sua razão [R], a fim de alcançar uma orientação segura para sua vida, consta: (cfr. *Sol.* 1,1-6, aqui 1,7): “R: quid ergo scire vis? A: haec ipsa omnia quae oravi. R: breviter ea conlige. A: deum et animam scire cupio. R: nihilne plus? A: nihil omnino.”³⁰ Ele designa assim justamente as duas perguntas, que posteriormente voltaram a ser formuladas por Kant como as “duas proposições cardiais de nossa razão pura: há um Deus, há uma vida futura”.³¹

Embora Agostinho ‘deseje conhecer Deus e a alma’, ele evita uma resposta intelectualista da *única questão filosófica fundamental* na forma de uma ‘metafísica dogmática’. Assim surgiu logo para ele a questão da ‘liberdade da decisão’, sem a qual não poderia dar-se qualquer resposta capaz de assentimento às *duas questões* e à *única questão fundamental*. Já que queria afirmar a vida, na qual se encontrava juntamente com os outros homens, ele coloca no início do volume

²⁸ Nesta situação, que nos estimula, como homens, a levantar a questão filosófica, inscreve-se também *Das Nachtwandler-Lied* de Friedrich NIETZSCHE, in *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen* (KSa 4,395-408 / Assim falava Zarathustra. Um livro para todos e para ninguém. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 207, p.389-395): “O mundo é profundo e mais profundo do que o dia imagina.” (400 / 391); “a alegria é mais profunda do que o sofrimento.” (401 / 392); “A alegria quer a eternidade de todas as coisas, quer uma profunda, profunda eternidade.” (403 / 393)

²⁹ Reflexões semelhantes foram expostas por Agostinho na discussão que precede a tomada de posição acima citada em *Lib. arb.* 3,23. O que acontece na morte é desconhecido para nós: “nemo mihi videtur, cum se ipsum necat aut quolibet modo emori cupit, habere in sensu quod post mortem non sit futurus, tametsi aliquantum hoc in opinione habeat.”

³⁰ “Razão: Que queres, portanto, conhecer? Agostinho: Tudo aquilo que pedi na oração. Razão: Resume-o em poucas palavras. Agostinho: Desejo conhecer Deus e a alma. Razão: Nada mais? Agostinho: Absolutamente nada.”

³¹ *KrV* B 769. Em outra passagem (cfr. *KrV* B 826s.) Kant menciona “três proposições cardinais”, das quais ele afirma – ao contrário de Agostinho – que elas “não nos são de modo algum necessárias como saber e que, nem por isso, deixam de ser insistentemente recomendadas por nossa razão”, já que indicam a “meta final” “para a qual se dirige em última análise a especulação da razão no seu uso transcendental”. Ela se refere a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Uma vez que ‘liberdade’ e ‘imortalidade’ são aspectos do ser da alma pode-se manter que há acordo na apreciação das questões principais entre Agostinho e Kant. E se mostrará que estas duas perguntas estão também no centro do pensar de Mestre Eckhart.

De libero arbitrio, no qual trabalhou por muito anos (387-395),³² a questão se Deus é também o autor do mal (*Lib. arb.* 1,1: “auctor mali”), que se encontra no mundo. Seu objetivo é, poder crer racionalmente em Deus, como o ‘criador’ ‘único’ e ‘bom’. A resposta de Agostinho distingue entre o *praticar* e o *sofrer* o mal (*Lib. arb.* 1,1: “male facere” – “mali aliquid pati”) e acaba por reconhecer que a vontade humana deve ser entendida como a causa primeira de todas as faltas, como “prima causa peccandi” (*Lib. arb.* 3,49): “aut igitur voluntas est prima causa peccandi aut nullum peccatum est prima causa peccandi.”³³ Agostinho permanece firme na atribuição às criaturas da causa primeira no surgimento do mal, malgrado a objeção segundo a qual a sua existência de modo geral, aponte enfim indiretamente para Deus, porque Deus é pressuposto como autor de todos os seres, que são capazes de errar (*Duab. an.* 10): “hic fortasse quis dicat: unde ipsa peccata et omnino unde malum? si ab homine, unde homo?”

Nessa via a *única* questão, que está à base de todo pensar filosófico, se divide nas *duas*, sobre Deus e sobre a alma, que Agostinho (como Kant mais tarde) designa como as questões centrais, que brotam do interesse universal dos homens na afirmação de sua vida. O mundo, com seus males e apesar desses males, deve ser compreendido como obra de Deus. Ora, isto só é possível, segundo Agostinho, se possa dar-se nele o maior bem possível.³⁴ *Materialiter* este objetivo seria atingido, se tudo no mundo fosse retamente ordenado, se tudo fosse ordenado da maneira mais perfeita possível (*Lib. arb.* 1,15). A condição *formal* deste objetivo consiste, porém, em que também uma vontade criada finita *unicamente por si mesma* possa tornar-se uma boa vontade (*Lib. arb.* 1,26): “sola [...] voluntas per se ipsam” (cfr. *GMS BA 1* = AA 4,393).

Por causa da fraqueza constitutiva da liberdade finita, Agostinho completou a doutrina da liberdade com uma doutrina da graça, tendo mais tarde insistido tão rigidamente nela, que a doutrina da liberdade passou para um segundo plano. Daí a controvérsia violenta desencadeada por muitos séculos, dificultando reflexões sobre a compatibilidade de liberdade e graça (cfr. *GsmV*). Já que as faltas (peccata) e os males (mala), bem como o agir corretamente (‘recte facere’) e o

³² Cfr. Johannes BRACHTENDORF. *Einleitung*, p.7, in: AUGUSTINUS. *Opera-Werke*, v.9: *De libero arbitrio*, p.7-72.

³³ Ele confirma claramente mais uma vez estas teses na visão retroativa das *Retractiones*, embora diante das objeções dos pelagianos ceda um pouco. Mantém também aí (*Retr.* 1,9,1): “malum non exortum nisi ex libero voluntatis arbitrio”. Na verdade, ele atribui aos pelagianos, que chama de os novos herejes, não deixarem espaço algum para a graça de Deus (1, 9, 3); repete, porém, sua tese antiga que nada está tanto em nosso poder como a própria vontade (*Lib. arb.* 3,7; citado em *Retr.* 1,9,3). Cfr. a propósito de toda esta questão NF (ed.). *GsmV*. e aí esp. NF. Einführung: ‘Natur’ – ‘Freiheit’ und ‘Gnade’ im Spannungsfeld von Augustinus und Kant (*GsmV* p.15-49); Guntram FÖSTER. *Zwischen Heilsuniversalität und Prädestination. Ein Versuch zur Kontroverse Augustins mit den ‘Semipelagianern’*. (*GsmV* p.108-110). Cfr. também C. Fort. p.21: “ego dico peccatum non esse, si non propria voluntate peccatur”.

³⁴ Sobre a boa vontade (“bona voluntas”), que produz sua bondade unicamente graças a si mesma, não há de início (antes da chegada do Reino de Deus) nada melhor (*Lib. arb.* 1,27): “interim melius nihil habet”.

bem em si mesmo (*bonum*), só podem ser atribuídos aos autores na medida em que são queridos livremente, Agostinho ensina que Deus deu aos homens uma *vontade livre*, com a qual se abre a possibilidade do bem e do mal e que, como tal, é uma demonstração da perfeição da criação.

Agostinho poderia ter concordado com a seguinte palavra do final da *Kritik der praktischen Vernunft*, na qual Kant diz (*KpV* A 266): “Portanto, aquilo que o estudo da natureza e do homem nos ensina suficientemente poderia também aqui estar certo: que a insondável sabedoria, pela qual existimos, não é menos digna de veneração naquilo que ela nos negou do que naquilo que ela nos concedeu”. Por que Deus não pode ser pensável como criador de um ‘jogo de marionetes’, a perfeição da criação pressupõe a liberdade da criatura, com o que o todopoderoso na sua sabedoria e bondade permite, de fato, faltas, mas acaba por ajudar a nossa fraqueza, de modo que nós, na verdade, *cremos e esperamos* (mas não: *sabemos*), que Deus é capaz de conciliar amor e justiça.³⁵

A *esperança animada pela fé* na bondade e poder de Deus é vista por Agostinho como a via racional para a afirmação da vida, que todos os homens querem no seu íntimo. Todo homem que vive racional e responsavelmente a partir desta esperança, apresenta-se através de sua vida como fiel, para o qual a fé cristã enquanto entendida promete o preenchimento de suas esperanças.³⁶ Nele seria pensada a combinação de atividade própria (liberdade) e da ajuda imerecida (graça) de Deus. *Fé e razão* abrem para nós o espaço que nossa vida requer e que nos permite afirmá-la, tanto quanto nós as (*graça e liberdade*) captamos como forças, com as quais procuramos configurar pelas próprias forças (dadas) a realidade que nos é dada (presenteada e encarregada) na esperança da ajuda divina.

2. A doutrina de Mestre Eckhart da alma como “imagem de Deus” e a racionalidade da fé

Não há dúvida que as *duas perguntas* sobre ‘Deus’ e sobre a ‘alma’ enfatizadas expressamente por Agostinho e Kant, estão no centro da pregação pensativa de Mestre Eckhart. Também a redução a *uma* questão fundamental, ou seja, como é possível considerar positivamente a vida fática, aparece claramente em Mestre Eckhart, p.ex. no pensamento do ‘nascimento de Deus’ na alma e em sua interrogação, até que ponto uma ‘imagem de Deus’ pode ser encontrada na alma.

No centro do pensar de Mestre Eckhart está, como em Agostinho e Kant, uma decisão proveniente da vontade livre, que ao mesmo tempo tem a ver com fé

³⁵ Cfr. *Lib. arb.* 2,54: “omne bonum ex deo, nulla ergo natura est quae non sit ex deo.”

³⁶ Contra a tradição, seria melhor não designar Agostinho como ‘doctor gratiae’, já que por graça se entende muitas vezes (consequência da confusa história da teologia) o contrário de ‘liberdade’ (cfr. *GsmV*). O mal entendido teria sido evitado se ele tivesse sido entendido como o doutor do amor desinteressado (‘doctor caritatis’).

e graça. O pensar de Eckhart, como é sabido, gira em torno da ideia do nascimento de Deus na alma e assim de um tema estreitamente ligado à fé cristã na encarnação de Deus.³⁷ Mestre Eckhart, diferentemente dos outros dois autores, que aqui são estudados, não compôs nenhuma 'grande obra',³⁸ mas se ateuve (não exclusiva, mas amplamente) ao meio de expressão da 'pregação', que satisfaz inteiramente às altas exigências da discussão acadêmica, servindo além disso à edificação das pessoas simples.³⁹

A reflexão de Mestre Eckhart já se constrói sobre o terreno da alta escolástica – depois que Tomás de Aquino tinha apresentado a sua grandiosa síntese do pensamento filosófico-teológico. O objetivo que o moveu foi certamente centralizar sua mensagem nos frutos espirituais do trabalho de pensar, que na verdade não deve servir à obsessão de ter razão própria da escolástica. Neste sentido, a pregação não constitui uma forma inferior de comunicação científica, mas o gênero literário, no qual a intenção das afirmações do autor pode vir à tona adequadamente. As ideias de Mestre Eckhart sobre a relação entre fé e razão serão desenvolvidas aqui à luz do Sermão 16 B (*Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso*), que foi pronunciado na festa de S. Agostinho (28 de agosto) e tem por tema uma questão central para Eckhart.⁴⁰ O princípio deste sermão, que se liga à citação da leitura da festa de S. Agostinho (Ecl. 50,10), documenta o despertar da *fê*, que, porém, não é acolhida numa obediência cega, mas deve tornar-se inteligível e ser traduzida em uma *intuição racional*.⁴¹ Se é possível, sensato ou mesmo desejável, projetar um sistema fechado, que se presumiria constituir o pano de fundo da pregação de Eckhart, permanece questionável. Por

³⁷ Cfr. p.ex. o Sermão 38 (in: *Werke I* [=W1], p. 406-419; esp. p.406s. A respeito dos predecessores cfr. Maximus Confessor: *Capita ad Theologiam spectantia*, cap.101, p.8 = *Ad theologiam dei que filii in carne dispensationem spectantia* [PG 90,1181]: “Ο τοῦ θεοῦ Λόγος ἐφάπαξ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς, αἰεὶ γεννᾶται θέλων κατὰ πνεῦμα διὰ φιλανθρωπίαν τοῖς θελοῦσι.” Tradução: “A palavra de Deus, que nasceu uma vez segundo a carne – prova de sua bondade e amor pelos homens – quer, para aqueles que anseiam por isso, nascer espiritualmente para sempre.”

³⁸ Para Agostinho sejam aqui mencionadas as *Confissões*, que ele – ao contrário de suas outras duas 'opera magna' (*De trinitate* e *De civitate dei*) – compôs como obra unitária como que de uma só vez; quanto a Kant sejam mencionadas as três grandes Críticas (*KrV*, *KpV*, *KU*).

³⁹ Também Kant, na elaboração da Crítica tinha em mente o 'homem simples' e quer que “as escolas sejam instruídas a partir de agora a não arrogar-se algum discernimento mais elevado e amplo, no que diz respeito aos interesses humanos universais, do que aquele a que também a grande multidão (para nós a mais digna de respeito) pode ascender com facilidade e limitar-se assim a cultivar essas demonstrações que são universalmente compreensíveis e suficientes do ponto de vista moral” (*KrV* B XXXIII).

⁴⁰ Cfr. as observações sobre este Sermão de Niklaus LARGIER. *Stellenkommentar*, in: W1, 905-912, com ulteriores indicações bibliográficas. Cfr. também Kurt RUH. *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, esp. p.150-155.

⁴¹ Com isso Mestre Eckhart segue o programa agostiniano-anselmiano da “fides quaerens intellectum”; cfr. p.ex. Christian GÖBEL. *Fides und ratio bei Anselm (1033-1109) und Augustinus*. A obra (latina e alemã) de Mestre Eckhart é muito volumosa, bem como rica em múltiplas facetas. No entanto, não se encontra entre os escritos de Eckhart um 'opus magnum' no estilo das obras principais de Agostinho e Kant.

isso, não se tentará aqui reconstruir a fundamentação teórica desta ‘pregação’ e assim suprir pela base o ‘opus magnum’, que o próprio Eckhart não escreveu.⁴²

Mestre Eckhart teve um significado muito importante para Martin Heidegger, que, no entanto, apenas ocasionalmente se manifesta em suas produções, que o próprio Heidegger chamou não ‘obras’, mas ‘caminhos’.⁴³ Uma proximidade interna a Agostinho Eckhart certamente teve e – numa atitude atípica para seus contemporâneos, que tendiam mais para uma abordagem ‘escolástica’ – também às *Confissões*, que ele cita amplamente.⁴⁴ Como base da tentativa, que se segue, está o mencionado sermão. Nele a exegese de uma palavra de *Jesus Sirac* é aplicada à figura de Agostinho (e de ‘qualquer alma boa e santa’), tornado-se o tema numa onibrangente, que concerne a todo ser humano.⁴⁵ Neste sermão Eckhart focaliza a ‘boa alma’ (‘Agostinho e qualquer alma boa e santa’) e a compara com um ‘vaso de ouro’, ao refletir sobre sua relação com Deus. A explicação fundamental de Eckhart a respeito do tema do sermão tem o seguinte teor (W1, 187): “A natureza de Deus é tal que ele se dá a qualquer boa alma; e a natureza da alma é tal, que ela acolhe Deus em si.” Esta explicação interpreta Deus como ‘puro amor’ e se conecta com Agostinho, que diz que o que ele faz, ‘fá-lo por amor do amor de Deus’ (*Conf.* 2,1; 11,1): “amore amoris tui facio istuc.” Na *relação com Deus* Eckhart encontra o “mais nobre”, “que a alma é capaz de apresentar” (ibid.). O mais nobre, que é possível à alma, (já que ‘não pode haver imagem sem igualdade’) significa, porém, para Eckhart (ibid.): “Deste modo a alma porta a imagem divina e é igual a Deus”.

Para justificar esta tese, Mestre Eckhart desenvolve uma teoria da imagem, na qual atribui a qualquer imagem “duas propriedades”: Em um *primeiro passo* ele mantém apoditicamente (W1, 189), que a imagem “recebe seu ser imediatamente daquele do qual é imagem.” No que concerne ao caráter de imagem da alma, Eckhart apoia-se na narração da criação do livro do *Gênesis* (cfr. 1,37), de tal modo, porém, que omite tacitamente a interpretação limitativa dada explicita-

⁴² Tal tentativa é de certo modo levada a cabo p.ex. por Burkhard MOJSISCH. *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. A respeito do sermão 16 B, cfr. aí esp. p.79-81, onde Mojsisch fala da teoria da imagem de Eckhart, no intento de esclarecer “a estrutura da correlacionalidade unívoco-transcendental”.

⁴³ O significado de Agostinho para Heidegger já foi mencionado. Sobre as ‘obras’ como ‘caminhos’ cfr. a epígrafe fac-similada em GA 1,VI. O sentido da epígrafe pode ser entendido como ato de modéstia no sentido de Mestre Eckhart. A importância de Mestre Eckhart nos círculos heideggerianos é documentada pela dissertação de Käte OLTMANN, *Meister Eckhart*, por ele orientada. Digno de nota é também hoje o livro de Giusi STRUMMIELO “*Alte Wörter*”: *Gelassenheit und Gottheit bei Heidegger und Eckhart*. Nesta obra se registra o significado duradouro e fundamental de Mestre Eckhart para Heidegger.

⁴⁴ Cfr. NF. *Meister Eckhart und Augustins ‘Confessiones’*, esp. p.198: “Mestre Eckhart cita passagens de todos os treze livros das ‘Confissões’, o mais das vezes, dos livros primeiro e décimo, com frequência, dos livros quarto, undécimo e duodécimo, mais raramente, dos livros sétimo, oitavo, nono e décimo terceiro.”

⁴⁵ Sermão 16 B in: W1, 186-197.

mente p. ex. por Tomás de Aquino – em consonância com a tradição patrística.⁴⁶ Com efeito, Tomás não entende o ‘homem’ como a ‘imagem de Deus’ (“*imago dei*”), como poderia ser afirmado segundo o livro do *Gênesis*, mas restringe o caráter de imagem a ‘Cristo’. No artigo sobre o caráter de imagem de Deus do homem, ele explica, por um lado, que ‘no homem há uma imagem de Deus’, insiste, porém, por outro lado, que não se trata de uma “imagem perfeita, mas imperfeita” (*S.th.* I,93c): “in homine dicitur esse imago dei, non tamen perfecta, sed imperfecta”. Para a caracterização positiva da possibilidade de designar o homem como ‘imagem de Deus’, ele recorre a uma variante linguística, que de fato não se encontra no original hebraico, mas sim na Vulgata, variante à qual também Agostinho recorreu nas *Confissões*, ao dizer que nós somos criados por Deus e *para Deus* (*Conf.* 1,1): “fecisti nos ad te”.⁴⁷ Na sua interpretação do caráter do homem como imagem de Deus na Bíblia, Tomás insiste, segundo o texto da Vulgata e em consonância com Agostinho, que o homem foi *criado para Deus*, e explica que a preposição ‘ad’ significa certa aproximação, que compete ao separado (*S. th.* I, 93c): “praepositio enim *ad* accessum quemdam significat, qui competit rei distanti.” Sem levar em conta a interpretação de Tomás, orientada pela tradição patrística, e que certamente lhe era familiar, Mestre Eckhart trilha outros caminhos, mas sem rejeitar a tradição. Em primeiro lugar, ele mantém firmemente sua reflexão abstrata sobre o puro caráter de imagem de qualquer imagem (W1, 189): “a natureza é vertida plenamente no molde da imagem e, contudo, permanece inteiramente em si mesma.”⁴⁸ Eckhart acrescenta que a “imagem divina [...] brota sem qualquer mediação da fecundidade da natureza” (*ibid.*) – o que Tomás só poderia dizer em relação ao ‘Filho de Deus’. Eckhart, ao contrário, mantém firmemente aqui de modo universal: “Deveis saber que a simples imagem de Deus, que está impressa na alma no mais íntimo da natureza, é recebida sem qualquer mediação.”

Daí passa Eckhart para seu *segundo ponto*, no qual, por um lado, afirma ulteriormente a “igualdade da imagem”, mas, ao mesmo tempo, esclarece também restritivamente (W1, 191): “A imagem não existe por si mesma, nem , <em se-

⁴⁶ Cfr. *S.th.* I q.93 a.1: *Utrum imago dei sit in homine*. Nas objeções contra a posição segundo a qual existe uma imagem de Deus no homem, Tomás recorre a importantes autoridades como *Isaías* (40,18), Paulo (*Col* 1,15) e Hilário (*De Synodo*); no corpo do artigo ele invoca Agostinho e responde à questão com distinções. Na resposta às três objeções Tomás mantém, em primeiro lugar, que o próprio Deus pôs para si uma imagem espiritual (cfr. ad 1): “Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem”; em segundo lugar, afirma que a imagem de Deus em seu filho primogênito é da sua mesma natureza (ad 2, como “similitudo perfecta”), no homem, porém, apenas “sicut in aliena natura, sicut imago Regis in nummo argenteo”; em terceiro lugar, Tomás indica a possibilidade da compreensão de uma imagem “secundum analogiam vel proportionem quandam” (ad 3).

⁴⁷ Agostinho sublinha no ‘ad’ antes de tudo a distância, razão pela qual precisamos de um mediador (cfr. *Conf.* 10,67-70).

⁴⁸ Cfr. também o acréscimo (W1, p.191): “Pois os mestres não situam a imagem no Espírito Santo, antes a situam no íntimo da pessoa, já que o filho surge em primeiro lugar a partir da natureza”. Com este pensamento se tocam de passagem questões teológicas (teologia trinitária), que, porém, não alteram o andamento do pensamento central do sermão.

gundo lugar>, existe para si mesma”. Deus mesmo, segundo Mestre Eckhart está “apenas mediatamente na imagem”, embora valha, que “a imagem [...] está sem mediação em Deus” (ibidem). Ele evita com isso o perigo de uma interpretação monístico-panteísta de sua pregação e diz (ibid.): “O que seja uma imagem numa compreensão apropriada, é o que deveríeis conhecer, sob quatro aspectos [...]. Uma imagem não existe por si mesma, nem existe para si mesma; ela procede antes daquilo, do qual é imagem, e lhe pertence com tudo que ela é. O que é estranho àquilo do qual ela é imagem, não pertence a ele, nem procede dele. Uma imagem recebe seu ser imediatamente daquilo, do qual é imagem, e tem *um* ser com ele e é o mesmo ser.”⁴⁹

Depois de ter tratado a dimensão *ontológica* do tema do sermão, Eckhart se volta para a dimensão *prático-moral*, ao responder a pergunta, ‘como devemos viver’. A segunda parte do sermão começa com a indicação (ibid.): “Perguntais muitas vezes como deveis viver”. A pergunta, como um ser humano deve viver, torna-se na continuação do discurso tão decisiva que, adaptando o uso kantiano da linguagem pode-se falar aqui de “primado da pura razão prática”.⁵⁰ Mais adiante Eckhart explica o conteúdo da questão como ‘imperativo’, que se dirige contra inclinações subjetivas e desejos egoístas, cuja presença é pressuposta. O imperativo prático que se manifesta no íntimo do ser humano significa, segundo Mestre Eckhart, para a minha vida (W1, 193): “Deves ser por ele e deves ser para ele <Deus> e a ninguém mais deves pertencer.” Eckhart não só exige do ouvinte de sua pregação que seja uma ‘pessoa justa’, mas também ensina o caminho pelo qual ele pode tornar-se esta ‘pessoa justa’ (W1, 193): “Tal pessoa é concebida onde o Filho é concebido e é o próprio Filho.” O ‘Filho’ é pensado, porém, como a própria ‘imagem de Deus’, que se caracteriza pela ‘santidade’. Neste ponto Eckhart se apoia na seguinte palavra da Bíblia, que se torna, portanto, a pedra angular de seu ensinamento sobre o caráter de imagem de Deus (Mt 11,27): “Ninguém conhece o Pai a não ser o Filho”.

Segundo Eckhart, devemos procurar ‘conhecer diligentemente’ (W1, 191), ‘como devemos viver’: Mas quem conhecer, ‘o que ele deve’, a saber, viver ‘de Deus’ e ‘para Deus’, seria como tal o ‘Filho de Deus’. O sermão se conclui com uma explicação do ‘imperativo prático’. Nessa explicação se esclarece o que significa em concreto, viver ‘de Deus’ e ‘para Deus’ (para Eckhart significa: ‘amar a Deus’). Eckhart começa com uma referência à realidade da vida cotidiana (W1, 195): “Mas muita gente quer ver a Deus com os olhos, com os quais vê uma vaca, e quer amar a Deus, como ama uma vaca.” Ele continua explicando (ibid.): “Amas por causa do leite, do queijo e de teu próprio proveito.” E aplicando a ‘Deus’ diz (ibid.): “Assim se comportam as pessoas, que amam a Deus, por causa

⁴⁹ *Ibid.*; assim Eckhart repete e reforça mais uma vez as teses antes mencionadas, também pela negação de sua negação.

⁵⁰ Sobre o ‘primado da razão prática pura’, cfr. não só KpV A 215-219, mas também p.ex. KrV B 828s.; a este respeito cfr. NF. *Kants These vom Primat der praktischen Vernunft. Zu ihrer Interpretation im Anschluss an Gedanken von Emmanuel Levinas*; cfr. também NF. *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft*.

da riqueza exterior ou da consolação interior: estes não amam verdadeiramente a Deus, mas amam seu próprio proveito.”

Convém sublinhar de passagem que a tese *ontológica* do sermão⁵¹ é relativizada pela interpretação *prática*: a saber, o ‘ser imagem’, tendo em vista a realidade da vida fáctica dos homens, não está *dado*, mas é *pensado* como tarefa infinita e exigência não satisfeita. Na medida, porém, em que nos colocamos sob a exigência da tarefa infinita, viver ‘de Deus’ e ‘para Deus’, i.e. *não* agimos motivados pelo próprio interesse, (ainda) não somos, de fato, a ‘imagem de Deus’, mas somos, não obstante, ‘criados em vista de tal imagem’ (como diz Tomás: “ad imaginem”). Por isso Eckhart exprime mais uma vez com total nitidez suas ideias básicas de modo negativo (W1, 195). “Tudo para o qual diriges tua aspiração, que não seja Deus em si mesmo, não pode jamais ser tão bom, que não te seja um impedimento para a verdade suprema.”

As palavras conclusivas do sermão conectam as considerações *práticas* com as teóricas precedentes, e desta maneira ganham, conclusivamente, um carácter *pare-nético*. Começam com a simples referência à imagem do vaso tirada da palavra da Bíblia, que está na base da pregação. Este vaso, assim se diz agora, é “fechado por baixo e aberto por cima”. Isto significa (W1, 195): “assim tu <também> deves ser. Queres estar ao lado de santo Agostinho e na santidade de todos os santos, então teu coração deve estar fechado para tudo o que é criado, e deves acolher Deus, como ele é em si mesmo.”

Deus – como é em si mesmo – nos leva a não amá-lo como uma vaca, da qual tiramos leite (também para fazer dele queijo, e assim aumentar o seu sabor). Com efeito, Deus nos quer, não porque precisasse de nós, para manifestar mais claramente a sua própria glória por meio das criaturas, portanto, não por causa de seu próprio proveito. O *amor*, com que Deus nos ama, *do qual e para o qual* devemos viver, é desinteressado e, assim, orientado para a comunhão santa entre os que amam desinteressadamente (cfr. também *Conf.* 11,3).⁵² Por conseguinte, o sermão *não* ensina a negação do tempo e do mundo, mas o desprendimento: na verdade, ele esclarece à ‘alma santa’ que ela “deixou todas as coisas” (a saber, ‘enquanto são contingentes’), mas não no sentido de que as coisas temporais com isso desaparecessem, mas antes no sentido de que a alma agora as ‘possui’, “onde elas são um ser puro e eterno” (W1, 187).⁵³

⁵¹ Nesta tese se afirma (W1 p.191): “Uma imagem recebe seu ser imediatamente apenas daquele, do qual é imagem, e tem um ser com ele e é o seu mesmo ser.” Agora se torna claro que o fáctico ser imagem não deve ser concebido como uma realidade ôntica completa, mas como uma tarefa prática de relevância escatológica.

⁵² Cfr. a este respeito também NF. *Einleitung* (AZ), XLs.

⁵³ Martin HEIDEGGER. *Feldweg-Gespräche* (1944/45) (=GA v.77) fala do desprendimento (*Gelassenheit*) a respeito das coisas, não interpretando Mestre Eckhart no sentido de negação do mundo, cfr. GA 77, p.108 (cfr. também p.109): “O acadêmico: Na medida em que podemos, ao menos, nos desapegar do querer, favorecemos o despertar do desprendimento. // O sábio: Antes, diria, por permanecermos despertos para o desprendimento. // O acadêmico: Por que não despertando-o? // O sábio: Porque não é por nós mesmos que despertamos o desprendimento em nós. // O pesquisador: Então o desprendimento é causado em nós a partir

Eckhart indica aqui o caminho para a 'constância' e 'firmeza', assim como Agostinho no final do livro onze das *Confissões* expressa sua suprema esperança como anseio, *não* da 'destemporalização' (portanto, do fim do tempo e do mundo), (como Plotino), mas da superação da 'fugacidade do temporal' (*Conf.* 11,40): "et stabo et solidabor in te, in forma mea veritate tua".⁵⁴ Na verdade, "as forças superiores da alma" são, segundo Mestre Eckhart, "elevadas acima do tempo e do espaço" – mas Eckhart não quer negar a temporalidade, mas de tal modo resolver os empenhos temporais, que o tempo adquira *ser e sentido*. Eckhart se exprime aqui de uma maneira tão próxima das *Confissões*, que a seguinte passagem pode ser entendida como uma paráfrase de Agostinho (W1, 195). "Deves ser constante e firme, i.é.: deves permanecer sereno no amor e na dor, na felicidade e infelicidade e deves ter em ti o "valor de toda pedra preciosa". Quer dizer: que todas as virtudes estejam contidas em ti e de ti fluam essencialmente."

A *meta da santidade*, na qual a alma "forma uma só coisa com a natureza divina" (W1, 195/197), é – com Kant pode-se dizer: a única, a suprema – tarefa da vida humana.⁵⁵ Com razão explica Niklaus Largier no comentário a este sermão (W1, 905), que "em última análise, ele é uma tentativa de esclarecer o conceito de santidade." Eckhart refere-se aqui tanto à necessidade da aceitação da liberdade humana, como ao pressuposto da criação e à exigência da graça divina. Como Mestre Eckhart chega a tocar estas questões em um sermão, fique por enquanto em suspenso. É lícito, porém, ver a meta de sua pregação em geral como o intento de possibilitar aos ouvintes a afirmação de sua vida fática, à maneira de um empenho como é exposta nas *Confissões* de Agostinho. Quando se considera o aspecto prático-moral da pregação eckhartiana e lhe atribui um significado central, pode-se divisar em seu pensar uma ponte que conduz da filosofia e teologia de cunho cristão da Idade Média a Kant e, ao mesmo tempo, pôr em evidência o enraizamento do questionar de Kant na fé cristã e o parentesco da filosofia prática de Kant com a visão cristã de liberdade e graça.

Depois que Agostinho conseguiu compreender a racionalidade da fé cristã e que Tomás de Aquino abriu a tradição neoplatônica-agostiniana a elementos do pensar aristotélico, Mestre Eckhart pensou de novo o sentido da fé cristã para cada indivíduo na vida concreta, acentuando o seu significado existencial. Ele chega assim a intuições que expressam a íntima proximidade entre Deus e o homem e que não sem fundamento estão ligadas ao conceito polissêmico de 'mística'. Este conceito, no entanto, não é somente esclarecedor, mas também pode induzir

de outra coisa? O sábio: Não causado, mas concedido. Cfr. Käte OLTMANN. *Meister Eckhart*, p.170: "Portanto, aquele que na sua solidão afastou-se do mundo e tornou-se um com Deus, nem por isso é arrebatado do mundo, mas o reencontra em Deus, e na verdade encontra-o como ele propriamente é."

⁵⁴ Cfr. NF: *Confessiones* 11. 'Distentio animi'. *Ein Symbol der Entflüchtigung der Zeitlichen*. Além disso NF (ed.). Aurelius Augustinus: Was ist Zeit? *Confessiones XI / Bekenntnisse 11* (=AZ); a respeito da "destemporalização" e da 'fugacidade do tempo' cfr. aí esp. *Einleitung*, esp. XLI, LII-LIV e passim.

⁵⁵ Para Kant cfr. *KpV* A 58 (cfr. também a continuação da exposição a respeito de Kant).

em erro, sempre que Plotino, ao qual a ideia de criação permaneceu estranha, é visto como pai da 'mística'.⁵⁶ Uma distinção essencial entre a fé cristã na criação, abraçada por Mestre Eckhart, e a ontologia henológica consiste em que Plotino não reconduz a procedência da pluralidade do 'outro', que é distinto de Deus, ao amor do Deus criador – como faz Agostinho na interpretação da narrativa bíblica – mas à ambição indiscreta das almas e à sua vontade de pertencerem a si mesmas (τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι). Pois, Plotino vê a primeira alteridade (πρώτη ἑτερότης) como origem do mal (ἀρχὴ τοῦ κακοῦ; cfr. Enéadas V 1,1).

Bem longe da henologia de Plotino, que tinha como alvo a 'verdade do todo', Mestre Eckhart pergunta sobre o mistério central da fé cristã, a Encarnação de Deus, que ele interpreta de uma maneira que contradiz o pensamento de Plotino, mas que se concilia bem com a 'metafísica crítica' de Kant, que, no entanto, não tem nada que ver com a concepção corrente de 'mística'.⁵⁷ O olhar adestrado por Mestre Eckhart permite que se patenteie de modo particularmente claro o enraizamento do questionamento de Kant na fé cristã e o parentesco da filosofia prática de Kant com a interpretação cristã de liberdade e graça. Com isso, mostra-se também, no que concerne a Kant, a vacuidade da crítica heideggeriana da metafísica, que, por um lado, provém da ideia da 'vontade de poder' de Nietzsche e a dirige contra a 'metafísica' em geral, mas, por outro lado, também aponta criticamente contra Nietzsche (p.ex. *Nietzsche* I = GA 327-331).⁵⁸

3. Sobre a ideia de Kant de um "arquetipo da humanidade gerado e amado" por Deus

Desde o início do caminho de seu filosofar, Kant pensou Deus como o 'Deus vivo', não como o 'Deus da metafísica' (no sentido da 'causa sui' da qual fala Heidegger).⁵⁹ É o que mostram seus escritos pré-críticos, suas grandes obras críticas e seus últimos escritos. Com particular clareza manifesta-se a intenção de Kant na seção correspondente à *Crítica de toda teologia construída a partir dos princípios especulativos da razão*, cujo grande significado raramente é considerado adequadamente. Kant combate na

⁵⁶ Cfr. outra vez NF. APE (sobre Plotino esp. 116-147); em contraposição a Werner BEIERWALTES. *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Sobre o 'imperativo místico' esp. p.13s, 86; a este respeito a recensão crítica de NF (*Theologische Revue* 99, 2003, p.80-82). Cfr. mais uma vez NF. *Vom Berühren der ewigen Wahrheit. Zu Augustins christlicher Umdeutung der neuplatonischen Mystik*.

⁵⁷ 'Mystik' possui com frequência em Kant uma conotação negativa; cfr. porém o apêndice em SF A p.115-127 = AA 7, 69-75. *Von einer reinen Mystik in der Religion*.

⁵⁸ Cfr. NF. *Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Kant im Blick auf die Zukunft der Metaphysik*.

⁵⁹ Cfr. OVM (GA v.11 p.51-79), esp. p.77; a este respeito cfr. já a Crítica de Kant à 'teologia transcendental', que ele apresenta como 'Onto-Kosmo-Teologia' – e sua preferência por uma 'teologia natural', que seja conduzida pelos caminhos da "físico-teologia" [Physikotheologie] e da "teologia moral" (cfr. KrV B 659s.)

filosofia crítica as pretensões inconsistentes da metafísica, mas também o orgulho das ciências objetivas, sob cujo influxo a metafísica tornou-se dogmática. Ele refuta de modo geral a superioridade de qualquer tipo de ciência, que se fecha às questões transcendentais a respeito de seus limites e condições de possibilidade.⁶⁰ Kant fala desde o princípio e sempre como 'teísta' (cfr. BDG A 1s = AA 2,65), para o qual se trata de um 'Deus vivo'. É assim que ele às vezes esclarece, até em termos mordazes, que "se poderia, a rigor, negar ao *deísta* qualquer crença em Deus, e atribuir-lhe apenas a afirmação de um ser originário ou causa suprema."⁶¹

A afirmação famosa, tirada do Prefácio da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, segundo a qual ele tinha de "suspender o saber", para "dar lugar à fé", não só destrói o "dogmatismo da metafísica", mas também abre conscientemente as portas para a fé em um 'Deus vivo' (KrV B XXX). Destarte Kant se apresenta, afinal, como um pensador profundamente ancorado na tradição cristã, que já escapa de antemão às objeções, que Heidegger dirigiu contra a "estrutura onto-teo-lógica da metafísica". A passagem há pouco mencionada da *Crítica da Razão Pura* em vista da "crítica de toda teologia" começa com a distinção entre 'theologia rationalis' e 'theologia revelata' (KrV B 659), que Kant voltou a aproveitar, no seu escrito sobre a religião, com a ideia dos "círculos concêntricos". Mas com sua obra sobre a religião Kant não se tornou um teólogo da revelação, fato ao qual o título desta obra remete de passagem: *A Religião nos limites da mera razão*. No prefácio da primeira edição Kant sublinha (RGV B IIIs = AA 6,3) que a "moral, enquanto se baseia no conceito de homem como um ser livre, mas que, por isso mesmo, se vincula por sua razão a leis incondicionais, não precisa, nem da ideia de outro ser acima dele, para conhecer os seus deveres, nem de outro motivo senão a própria lei, para observá-la." Pois, segundo Kant, para atingir seus fins, a moral não precisa absolutamente da religião "(nem objetivamente no que concerne ao querer, nem subjetivamente, no que concerne ao poder), mas em virtude da razão prática pura ela se basta a si mesma."

A esta tese, que aparentemente tem por consequência a autarquia da "moral", segue-se um esclarecimento, cujo sentido será a seguir ulteriormente

⁶⁰ Cfr. KrV B 297: Como resultado da *Crítica da Razão Pura* ele menciona a 'vantagem', "que pode tornar-se tanto compreensível como interessante mesmo para o mais resistente e indispósito principiante nessa investigação transcendental, a saber: que o entendimento meramente ocupado com o seu uso empírico, que não reflete sobre as fontes de seu próprio conhecimento, pode certamente progredir muito bem, mas é incapaz de uma coisa, qual seja, determinar a si mesmo os limites de seu uso e saber o que pode estar dentro ou fora de sua inteira esfera; pois para isso são requeridas justamente as investigações profundas que realizamos."

⁶¹ Cfr. KrV B 661; ele acrescenta, porém, aí com certa ironia: "Entretanto, como ninguém deve ser acusado de querer negar algo apenas por não arriscar-se a afirmá-lo, é mais moderado e mais justo dizer que o *deísta* acredita em um *Deus*, enquanto o *teísta* acredita em um *Deus vivo* (*summam intelligentiam*).". Cfr. a este respeito NF. *Kants vollständiges System philosophisch begründeter Theologien*, esp. p.519-522: Zu Kants "Kritik aller Theologie aus spekulativen Principien der Vernunft" ..

pensado. Kant diz (RGV IXs. = AA 6,6): “A moral conduz, portanto, inevitavelmente à religião, ampliando-se assim até a ideia de um legislador moral todo-poderoso, exterior ao homem, em cuja vontade reside aquele fim último (da criação do mundo), que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem.”⁶²

O caminho do pensar de Kant pode também ser visto como sua tentativa de reconstruir pela *razão* a verdade da *fé* cristã com a qual ele se depara na sua própria vida e que lhe foi ensinada. Para isso são aqui esquematizadas, à guisa de conclusão, cinco estações do caminho do pensar de Kant, enquanto ele está relacionado com a questão fundamental da filosofia e serve à busca da racionalidade da fé. Depois de ter reconhecido na *metafísica* o campo de sua investigação (1),⁶³ de ter superado a sua fase cética com o acesso à ‘metafísica crítica’ (2) e, assim, aplanado o caminho para a fundamentação da metafísica prática (3), a ‘religião’ penetrou no seu campo visual (4), o que lhe permitiu responder à *única questão fundamental*, da qual procede todo o questionamento filosófico (5).

Ad 1. Depois de ter confessado seu fracasso no terreno da ‘metafísica dogmática’,⁶⁴ Kant desenvolveu na *Crítica da Razão Pura* a ‘fundamentação de uma metafísica crítica’, que ele em seguida orientou para uma metafísica prática e relacionou com a questão de Deus.⁶⁵ Antes disso ele foi levado quase por acaso a trabalhar a questão de Deus por ocasião do problema posto pela ‘Academia real das Ciências de Berlim’. Como resposta ele escreveu o livro *A única prova possível para uma demonstração da existência de Deus*.⁶⁶ Pouco depois ele se aproximou do ceticismo, com o escrito de

⁶² Cfr. a este respeito Bernd DÖRFLINGER. *Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants*; além disso NF. *Endzweck Mensch. Zum Sinn der Schöpfung nach Immanuel Kant*.

⁶³ Cfr. TG A 115 = AA 2,367: “A metafísica, pela qual tenho o destino de ser apaixonado, ainda que possa gabar-me apenas de ter recebido dela alguns raros testemunhos de benevolência, oferece duplamente vantagens. “Estas duas realizações (a determinação da possibilidade e dos limites da razão pura) encontram-se na *Crítica da Razão Pura*; esp. KrV B 204-297. Depois disso Kant pôde dedicar-se às questões da ‘moral’ e da ‘religião’.

⁶⁴ *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gotes* possa talvez ser considerada a primeira grande obra ‘metafísica’ de Kant. Uma vez que ela já contém uma crítica da prova da existência de Deus (BDG A 198-203 = AA 2,156-159), Giovanni B. Sala julga (*Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants* p.5) poder “demonstrar o caráter pré-crítico” da famosa crítica da prova da existência de Deus. A respeito da tentativa de Sala cfr. NF. *Zur neueren Diskussion um Kants Religionsphilosophie*.

⁶⁵ Para uma fundamentação pormenorizada destas teses cfr. NF. *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft*, em NF (ed.). KMR, p.111-130; além disso, mais uma vez, NF (ed.). Maximilian FORSCHNER (ed.). *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*.

⁶⁶ Cfr. BDG A 64 = AA 2,99; cfr. Bruno BAUCH. *Immanuel Kant*, p.81: “No ano de 1761 a Academia de Berlim abriu um concurso para premiar uma investigação a respeito da seguinte questão: se as verdades metafísicas, particularmente no campo da teologia e da moral, seriam capazes do mesmo grau de certeza demonstrativa própria das geométricas e qual o gênero desta certeza. Kant participou do concurso, sem, contudo, ganhar o prêmio. Moses Mendelssohn foi o vencedor.”

1767: *Sonhos de um visionário esclarecidos pelos sonhos da metafísica*, no qual ele já assinalava exatamente a tarefa, que se propôs então solucionar com a *Crítica da Razão Pura*.⁶⁷

Ad 2. No final das discussões céticas dos *Sonhos de um visionário* Kant confessa seu descontentamento com o caráter destrutivo destas reflexões e sua 'paixão pela metafísica'.⁶⁸ O resumo dos *Sonhos de um visionário* é mencionado no *Prefácio* da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, onde Kant explica (A VII): "A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seu conhecimento, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são propostas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, pois ultrapassam toda a capacidade da razão humana." Este 'início' da *Crítica da Razão Pura* possui uma força programática muito grande, à medida que mostra como nossa razão é movida a perguntar pela 'transcendência' (cfr. KrV B 21s.).

A situação de nossa razão é compreendida assim da única maneira possível, quer dizer, como nós, 'entes racionais finitos', nos deparamos, não obstante, com a *transcendência* e fazemos da transcendência um *problema* a ser pensado, ou seja, como uma tarefa necessária, mas teoricamente insolúvel. Kant descreve este *problema* de tal modo que a 'transcendência' se apresenta como um desafio decisivo. Caso pudéssemos responder por nós mesmos as questões supremas, o resultado seria finalmente *imane*nte. Caso as questões fossem casuais, de modo que alguns pudessem levantá-las, outros, porém, negligenciá-las, faltar-lhes-ia a *seriedade*. Do diagnóstico de Kant segue-se, contudo, que a razão humana é determinada por uma 'disposição natural para a metafísica' (KrV B 21).⁶⁹ As questões cruciais da natureza da razão humana (*Deus, liberdade e imortalidade*) são problemas no sentido de tarefas inevitáveis, mas teoricamente insolúveis. Os 'metafísicos' dogmáticos, que pensam poder resolver positivamente estes supremos desafios (p.ex. com 'provas conclusivas da existência de Deus'), enganam-se a respeito da verdadeira condição da razão tanto quanto os céticos, que tentam evitar ocupar-se seriamente com os problemas da metafísica. Quem pensa saber que nada podemos saber, deve também confessar que

⁶⁷ Cfr. TG A 115s = AA 2,356s.: a respeito do uso positivo (frequentemente enganoso) e negativo da metafísica, que permite que apareçam os "limites da razão humana"; cfr. também a este respeito KrV B p.294-315.

⁶⁸ Na obra *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) Kant confessa (apesar da atitude basicamente cética deste escrito) que ele tem "o destino" de "ser apaixonado" pela metafísica. (TG A p.115 = AA 2,367). Só na *Crítica da Razão Pura* Kant atinge uma 'metafísica crítica' (cfr. KGkM), que lhe permite uma ampliação da dimensão prática e, finalmente, o acesso às questões e respostas da religião.

⁶⁹ Como primeira tentativa do autor de abordar esta questão cfr. NF: *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*. Um aprofundamento e ampliação com vistas a questões da filosofia prática oferece NF: *Kants kritische Metaphysik und ihre Beziehung zum Anderen*. Este livro se deve a sugestões da filosofia de Emmanuel Levinas.

ele não sabe que nós nada podemos saber. Os cétricos sensatos estão abertos para a verdade procurada, mas conhecem a *transcendência da verdade* do modo como Kant a expõe no início da *Crítica da Razão Pura*.

No seu caminho Kant elabora um pensar que está em maior consonância com a grande tradição da metafísica ocidental do que ele mesmo tinha condições de perceber.⁷⁰ Para pôr em evidência o objetivo central de Kant, é preciso partir de suas indicações explícitas. Na *Crítica da Razão Pura* ele indica, como os alvos decisivos de sua investigação, ou “*Deus, liberdade e imortalidade*” ou apenas “*Deus*” e uma “*vida futura*”.⁷¹ Kant se aproxima desta meta em primeiro lugar no contexto de sua explanação da filosofia prática, que acaba por confluir em uma espécie de metafísica prática (fundada pela razão prática).

A respeito de “*Deus, liberdade e imortalidade*” Kant chega na *Crítica da Razão Pura* a um resultado que tem em vista o “*Deus vivo*” e pode ser completado pela fé existencial, que tem plena consciência dos riscos ligados à fé. De modo semelhante a Pascal (p.ex. *Pensées* 680; Sellier 469s) Kant explica (*KrV* B 853): “Se alguém se representa em pensamento que deveria apostar a felicidade de uma vida inteira, o caráter triunfante de nosso juízo se vê fortemente enfraquecido, tornamo-nos bem mais cautelosos e somente então descobrimos que nossa crença não vai tão longe. A crença pragmática tem, portanto, apenas um grau, que pode ser grande ou pequeno em função da diversidade do interesse que está aí em jogo.”

Ad 3. O projeto de Kant de uma metafísica fundada na dimensão prática da razão, que no seu resultado pode ser designada como ‘*metafísica da razão prática pura*’,⁷² pressupõe o desenvolvimento e o resultado da ‘*Crítica da razão especulativa*’, como se apresenta na *Crítica da Razão Pura*. Esta crítica mostra às ciências teóricas os seus limites e abre um espaço para a razão prática, cuja voz se alça na validade incondicional do imperativo prático. O resultado da *Crítica da Razão Pura* em relação às tarefas centrais da razão especulativa (*Deus, liberdade e imortalidade*) é negativo, apenas

⁷⁰ Cfr. a este respeito p.ex. Martin HEIDEGGER. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, passim, esp. p.165-169: *Der innere Zusammenhang der antiken (mittelalterlichen) und Kantischen Ontologie*. Cfr. também NF. *Wege zur Wahrheit. Zu Immanuel Kants Begründung einer kritischen Metaphysik*.

⁷¹ Cfr. *KrV* B XXX, 7, 395 nota, 778, 828, 831, 839, 856ss, esp. B 395 nota: “A metafísica tem por verdadeiro fim de sua investigação apenas três ideias: *Deus, liberdade e imortalidade*, de tal modo que o segundo conceito, ligado ao primeiro, deve conduzir ao terceiro como uma conclusão necessária. Tudo aquilo com que essa ciência se ocupe para além disso lhe serve apenas como meio para chegar a essas ideias e à sua realidade.”

⁷² Cfr. Friedrich-Wilhelm von HERRMANN. *Die ‘Kritik der reinen Vernunft’ als Transzendental-Metaphysik* (KMR p.1-20, esp. p.12: “Mundo, alma e *Deus*, como objetos de conhecimento da *Metaphysica specialis*, que procede dogmaticamente, tornam-se, no âmbito da metafísica fundamentada de modo critico-metafísico, que assim procede criticamente, i.e. na metafísica da razão prática pura, as três grandes questões sobre a liberdade, imortalidade da alma e sobre *Deus*.” Veja-se também NF: *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft* (KMR p.111-130).

à primeira vista, para um olhar pouco habituado. Kant resume a solução desta tarefa na *Crítica da Razão Pura* da seguinte maneira (B 854s.): “O resultado de minhas tentativas confirma com tanta frequência a utilidade dessa pressuposição [...] que eu diria muito pouco se denominasse meu assentimento a ela mera opinião; na verdade, mesmo nesse contexto teórico, pode-se dizer que acredito firmemente em um Deus; nesse caso, porém, esta fé não é ainda, em sentido estrito, uma fé prática, mas deve ser denominada uma fé doutrinal que a *teologia* da natureza (físico-teologia) tem de efetuar necessariamente em toda parte.” Na medida em que se refere nesta passagem à “*teologia natural*”, Kant já tem em vista aqui o ‘Deus vivo’ (KRV B 661), embora ele tenha visto mais tarde na “físico-teologia uma mal-entendida teleologia física”, que serve apenas como preparação (propedêutica) à teologia (KU B 410).⁷³

A respeito da ‘imortalidade’ o resultado das investigações com referência à ‘físico-teologia’ na *Crítica da Razão Pura* (KRV B 410) soa assim: “Tendo em vista, de um lado, essa mesma sabedoria e, de outro, os maravilhosos dotes da natureza humana e a brevidade da vida, tão inadequada a eles, também se pode encontrar um fundamento suficiente para uma fé doutrinal na vida futura da alma humana.”

A respeito da ‘liberdade’ nada nos impede segundo a *Crítica da Razão Pura* (B 566s) “de atribuir a esse objeto transcendental, além da propriedade pela qual ele aparece, também uma *causalidade* que não é fenômeno, muito embora o seu *efeito* seja encontrado no fenômeno.” Com a ‘liberdade transcendental’ a ‘liberdade prática’ demonstrou-se, com efeito, como não impossível, mas nem por isso já está positivamente assegurada. Em todo caso, a ‘liberdade prática’, na medida em que se apoia em outros fundamentos, pode referir-se à liberdade transcendental.⁷⁴ A via para a não impossível ‘liberdade prática’ é trilhada por Kant, como ele anuncia na *Crítica da Razão Pura*, recorrendo à experiência (KRV 830): “A liberdade prática pode ser demonstrada pela experiência”.⁷⁵

⁷³ Convém notar que a físico-teologia “só pode atingir seu propósito mediante o acréscimo de outro princípio no qual ela pode apoiar-se, não, porém, por si mesma, como seu nome pretende mostrar.” (*ibid.*)

⁷⁴ Kant explica (KRV B 561s.): “É sumamente notável que sobre essa ideia *transcendental* da *liberdade* esteja fundado o conceito prático da mesma, e que ela constitua para este o verdadeiro momento das dificuldades que desde sempre envolveram a questão sobre a sua possibilidade.”

⁷⁵ Para a fundamentação desta tese Kant dá também indicações empíricas – p.ex. em *KpV* A 54: quem está numa situação moral relevante (na qual é forçado a culpar injustamente o próximo em vista de uma vantagem própria), pode, segundo Kant, “por maior que seja seu amor à vida [...] superá-la” e assim assumir (o sacrifício de) sua própria morte com base na exigência da lei moral.

Esta ‘prova experimental’ transforma o resultado da *Crítica da Razão Pura*, ou seja, a ‘metafísica dos problemas’ em uma ‘metafísica prática’. A reflexão sobre os fenômenos da razão prática dá à fé em ‘*Deus, liberdade e imortalidade*’ o apoio firme, ao qual Kant se refere no Prefácio da *Crítica da Razão Prática* (KpV A 4s.): “O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois essa ideia manifesta-se pela lei moral.”

O fundamento da metafísica prática de Kant é, por conseguinte, a consciência da lei moral, que surge, indemonstravelmente, como “o único fato da razão pura” e “assim se anuncia como legislador original (sic volo, sic iubeo).”⁷⁶ Através desta *metafísica prática* os ‘postulados da razão prática pura’ são finalmente confirmados. Nos postulados trata-se da “existência e pessoalidade da mesma essência racional (que se chama de imortalidade da alma)” (KpV A 220) e, além disso, da ‘existência de Deus’, que pertence à possibilidade do bem supremo, “(objeto de nossa vontade que está necessariamente ligado à legislação moral da razão pura)” (KpV A 224).

Já a *Crítica da Razão Prática*, na qual o tema da religião (como relação do homem com Deus) ainda não é visado como objetivo, oferece (porque a vida humana concreta serve de pano de fundo) pontos de partida para a reflexão expressa sobre a religião. Mencionemos alguns dos mais importantes: na autonomia da razão prática pura *não* se trata de uma autorreferência autística, mas da dignidade da humanidade em cada pessoa, que “deixa pressentir a sublimidade de nossa existência suprasensível” (KpV A 157s). Se eu me considero como “fim em si mesmo” apenas para nós mesmos, esta ideia gera um “princípio *subjetivo*” do agir. Mas quem confessa, como “fim em si mesmo”, “também qualquer outro ser racional em consequência justamente desta base racional, que vale também para mim”, segue-se daí “um princípio objetivo” (GMS BA 66 = AA 429). Ele soa (ibid.): *Age de tal modo que te relaciones com a humanidade tanto em tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre como fim, nunca como mero meio*

Este imperativo nos compele à “limitação de nossa autoestima em função da dignidade da humanidade em outra pessoa” e exige assim “amor” no sentido do querer-bem (MST A 118 = AA 6,449), o que “muitas vezes não é possível sem renúncia a si mesmo” (KpV A 281). A “santidade da

⁷⁶ KpV A 56; cfr. a este respeito o esquema de NF para “Kants System des Gebäudes der reinen Vernunft” (KMR XXXV; cfr. também as explicações p.XXVI-XXXIV).

vontade” torna-se assim o ‘arquétipo’ “do qual aproximar-se infinitamente é a única coisa, que compete a todos os seres racionais finitos” (*KpV* a 58). Assim Kant chega perto da religião e remete à ‘graça’ já na *Crítica da Razão Prática*.⁷⁷

Ad 4. A ‘religião’ acompanhou Kant até sua última obra (*Der Streit der Fakultäten* de 1798) expressamente retrabalhada para a publicação, desafiando-o a tomadas de posição. Até o momento em que ele se decidiu a citar a parte principal da carta de Carl Arnold Wilmans sob o título *Von einer reinen Mystik in der Religion*, o que é entendido com a palavra ‘Mística’ tinha para Kant uma clara conotação negativa e estava em forte contraste com o que ele via e assumia como a tarefa e o significado da filosofia. A tese de Kant pode ser resumida em uma breve frase do *Opus Postumum* (AA 23,467): “Mística é exatamente o contraponto da filosofia”. Tanto mais estranheza causa o fato de que a mencionada carta figure na conclusão de *Der Streit der Fakultäten* (SF A 115-127 = AA 7,69-75).⁷⁸ O autor Wilmans visava com este texto estabelecer uma conexão entre o que ele considerava o centro da filosofia de Kant e o que se pode chamar de ‘scala mystica’.⁷⁹

Uma compreensão mais positiva da ‘Mística’ encontra-se já nas ‘observações gerais’ à ‘terceira seção’ da obra sobre a religião, ou seja, na ideia do “arquétipo da humanidade gerado e amado” por Deus.⁸⁰ Kant começa com uma referência que transcende a filosofia prática. Ele diz (RGV B 207 = AA 6,137): “em todas as espécies de crença, que se referem à religião, a pesquisa topa inevitavelmente, no mais íntimo de sua natureza, com um *mistério*, i.e. com algo de *sagrado*, que na verdade é *conhecido* por qualquer um, mas não pode ser publicamente *professado*, i.e. partilhado universalmente.” Mas também a consciência da lei moral é um *mistério*. Kant explica em primeiro lugar que este caráter misterioso deve ser ulteriormente investigado, segue, porém, a máxima segundo a qual o *mistério* não deve ser tido “por uma fé divinamente inspirada”, e procura assim uma ‘pura fé racional’. Ainda que Kant não chame por agora de *mistério* a ‘propriedade’ da ‘liberdade’, ele confessa, no entanto, no final que “o fundamento ininvestigável desta propriedade [...] é um *mistério*”. Portanto, “o último objeto da razão prática, a realização da ideia do fim

⁷⁷ Cfr. a este respeito a confissão, raramente considerada, de Kant em favor da ‘moral cristã’. (*KpV* A 229s. nota; cfr. ainda NF. ‘*Glaubenslehren sind Gnadenbeziehungen*’. *Ansätze zur Gnadenlehre in der Philosophie Immanuel Kants*).

⁷⁸ Kant não se identifica “incondicionalmente” com o conteúdo do texto, mas fala muito positivamente de seu autor (cfr. SF A 115 nota = AA 7,69 nota).

⁷⁹ Cfr. SF A 117s. = AA 7,70: “O homem deve estar orientado para dois mundos inteiramente diferentes, por um lado, para o reino dos sentidos e do entendimento, portanto, para este mundo terrestre; mas também para outro mundo, que não conhecemos, para um reino dos costumes.” Este é chamado por Wilmans a seguir “uma escala na natureza [...] do homem mais sábio até o animal mais estúpido”, aceitando assim que o homem está no vértice.

⁸⁰ Cfr. RGV B 207-222 = AA 6, 137-147; esp. RGV B 220 = AA 6, 145.

último , [...] nos conduz inevitavelmente a um mistério sagrado.” (RGV B 206s = AA 6,138).

Deus, como deve ser acreditado, de acordo com a pura doutrina da religião de Kant, “quer ser servido com uma tríplice, especificamente distinta, qualidade moral” (RGV B 214s. = AA 6,141). A respeito deste conhecimento, que “reside na razão humana universal” e que aponta para a fé trinitária (RGV B 212 nota = AA 8,140), Kant diz que “ele foi como conteúdo de uma fé (a cristã) pela primeira vez e unicamente nela exposto publicamente ao mundo”; segundo Kant, “o dar a conhecer desta verdade pode ser chamado com razão a revelação daquilo que aos homens por sua própria culpa até então era mistério” (RGV B 213 = AA 6,141). Na esteira do *mistério da trindade divina*, Kant divide a ‘relação’ com Deus em “três mistérios que nos são revelados por nossa própria razão”, i.e. nos mistérios da “vocalização”, da “satisfação” e da “eleição” (RGV B 215 = AA 6,142). Ainda que “razão, coração e consciência” nos incitem simultaneamente a uma boa conduta de vida e que o nosso fim, por um lado, seja *próximo*, “o amor da lei” permanece ao mesmo tempo também *distante* e, por conseguinte, “como a meta suprema, jamais para os homens plenamente alcançável” (RGV B 206s. = AA 6,145).

No centro da doutrina da religião que Kant procura desenvolver está o pensamento em um “arquétipo da humanidade, por ele mesmo [i.e. Deus] gerado e amado” (ibid.). Este pensamento, que procede do “princípio próprio da fé [...], ‘Deus é amor’”, entrelaça as doutrinas da criação, da trindade divina e da salvação, tornando entre si compatíveis as doutrinas da ‘imagem de Deus’, atribuída a todos os homens, e da ‘cristologia’, que se refere, imediatamente, apenas a um homem. Ao mesmo tempo, baseia a interpretação da criatura como ‘fim em si mesma’, indispensável para fundamentação da moral, enquanto implica o respeito às pessoas em qualquer circunstância. Sob este aspecto, no fim do caminho de seu pensar filosófico, Kant abriu-se a ideias, que se encontram em Agostinho e Mestre Eckhart e são pontos culminantes da teologia cristã. Não conjugando a função dos ‘teólogos bíblicos’ de estudar objetivamente “a revelação como *sistema histórico*”, com um menosprezo deste trabalho, Kant remete ao Prefácio da primeira edição de seu livro sobre a religião (RGV B XXXIV – AA 6,13). Neste Prefácio ele tinha afirmado (RGV B XVIIIIs. = AA 6,10): “uma religião, que, insensatamente, declara guerra à razão, não poderá sustentar-se por muito tempo.”⁸¹

⁸¹ Cfr. Agostinho (*Vera rel.* 8): “humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, at aliam religionem”. Kant diz mais enfaticamente (SF A 106 = AA 7,65): “Que, porém, uma fé histórica seja dever e condição para a felicidade, é superstição.” Em Agostinho seria necessário levar em consideração a ideia de uma ‘ecclesia ab Abel’; cfr. *En. Ps.* 128,2: “olim est ecclesia; ex quo vocantur sancti, est ecclesia in terra; aliquando in solo Abel ecclesia erat.”

Ad 5. A filosofia – não só as ideias filosóficas de Agostinho, Mestre Eckhart e Emanuel Kant – vive em função de uma questão fundamental, que toca o cerne da vida humana e, em Kant, se subdivide nas perguntas por ‘Deus, (‘liberdade’) e ‘imortalidade’. Esta única questão está ligada tão profundamente à vida humana e de tal modo também a determina que em absoluto não precisa ser consciente como questão fundamental a cada homem em particular.⁸² Esta questão, mencionada no início, é assim formulada: como podemos afirmar a vida, na qual entramos imprevistamente, e que ‘amamos’, apesar de todos os males, que ameaçam nos tragar. Ela pressupõe que acolhemos e compreendemos como um ‘bem’ aquilo que entendemos como ‘ser’ (‘esse’: como atuação do existir) ou ‘ser’ (‘actus essendi’: como realidade em geral), ainda que a figura fáctica, na qual ‘existimos’, nos mova também a pôr em dúvida esta afirmação do ser. Por isso somos seres que podem questionar (*Conf.* 10,10): *homines autem possunt interrogare*”. A própria possibilidade do ‘niilismo’ provém deste poder-questionar – pois o ‘niilista’ é motivado pelos inegáveis males – pelo ‘caráter fugidio da temporalidade’ e pela ‘dores e incômodos’ dos seres vivos, – a não mais confiar no seu amor fáctico pela vida.⁸³

Reconhecer como ‘bom’ é, porém, *sem dúvida alguma*, o bem da boa vontade, que Kant chama boa simplesmente e sob todos os aspectos (Kant a designa como o “bem supremo”) e que deve ser entendida no sentido do ‘amor’, no qual os amantes nada querem para si, mas tão somente que a pessoa amada seja.⁸⁴ O significado da boa vontade para Kant (os paralelos com Agostinho já foram mencionados) aparece no início do texto principal na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (GMS BA 1 = AA 4,393): “Nada há que possa ser pensado no mundo em geral, tampouco, absolutamente, para além do mesmo, que sem restrição possa ser afirmado como bom, a não ser apenas uma boa vontade. “

Só um mundo, no qual um ‘bem supremo’ possa ser realizado por criaturas (cfr. *KpV* A 198), pode ser pensado como um fim último da criação, que

⁸² Agostinho exprime a dupla face desta questão também em relação com a proximidade e distância de Deus (cfr. *Quant. An.* 77): “quo nihil sit secretius, nihil praesentius, qui difficile invenitur, ubi sit, difficilior, ubi non sit.”

⁸³ Agostinho refuta o ceticismo por retorsão de seus argumentos; na verdade ele está convencido de, com sua argumentação, na realidade nada ter conseguido; *Acad.* 3,30: “eo fit ut, cum sit victus Academicus, vicerit.”

⁸⁴ Particularmente clara é uma palavra, que Heidegger atribui ocasionalmente a Agostinho, mas que a transferiu para outro contexto. Trata-se de: “amo: volo ut sis.” Para a discussão cfr. NF: *Amore amoris tui facio istuc. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken von Augustinus*. NF: “*Deum et animam scire cupio*”. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen, esp. p.91s. Cfr. aí as referências a um sermão de Agostinho com a questão, como Cristo ama os pecadores – ou pais amam seus filhos (veja-se *Lambot* 27,3), que Heidegger, contudo, não podia conhecer, porque só foi publicado em 1952. Cfr. além disso Tatjana Noemi TÖMMEL. “Wie bereit ich’s, dass Du wohnst im Wesen?” Heidegger über Liebe und die Eigentlichkeit des anderen in den Marburger Jahren.

seja digno do amor de Deus, e que aponte para a ideia de um arquétipo da humanidade (RGV B 206s. = AA 6,145).⁸⁵ A ideia de Kant se aparenta com o pensamento de Agostinho da necessidade de um ‘mediador’ (no sentido da ‘comunicação de idiomas’), que embora um ser mortal, seja contudo santo e possa indicar aos mortais o caminho para a santidade e para Deus (Conf. 19,67-70). Uma via alternativa é trilhada por Mestre Eckhart com o pensamento do nascimento de Deus na alma.⁸⁶

Na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* a expressão “o santo do Evangelho” é mencionada de um modo que a algum leitor piedoso possa soar de início como um pouco estranha. Lá se diz (GMA BA 29 = AA 4,408; com referência a Mc 19,18 // Lc 18,19): “Mesmo o santo do Evangelho deve ser comparado previamente com nosso ideal da perfeição moral, antes que ele seja reconhecido como tal; ele também diz de si mesmo: por que me chamais (a mim que vedes) bom? Ninguém é bom (o arquétipo do bem) senão o Deus único (que não vedes).”⁸⁷ Tão logo, porém, o leitor vê que “o santo do Evangelho”, para poder preencher a função prevista de modelo e mediador, não pode ser o Deus não sujeito a tentação, portanto, não “o unicamente santo”, se deve poder exercer realmente sua função de mediador, ele nota que Kant, numa estreita conexão com o Novo Testamento, fala aqui do Jesus exposto com frequência a tentações – às tentações de satanás⁸⁸ – até o Getsêmane.⁸⁹

Mesmo que a razão não seja movida por uma fé exterior em milagres para concordar com a aceitação dos ensinamentos da fé, Kant vê no exemplo (de Jesus) uma força, por meio da qual nos é “dado o poder” de “chamar-nos filhos de Deus” (Kant parafraseia aqui Joh 1,11s.), com o qual ele abre “para todos as portas da liberdade” (cfr. RGV B 113 = AA 6,82).

⁸⁵ Com isso Kant se situa certamente na tradição cristã, que, contudo, já se aproveita de uma ideia principal da filosofia de Platão; cfr. o objetivo da assemelhação com Deus no Teeteto 176b (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνάτὸν), onde Deus é apresentado como o absolutamente justo (176c: δικαιοτάτος).

⁸⁶ A respeito da ‘comunicação de idiomas’ em Agostinho cfr. Conf. 10,67-70; sobre o ‘nascimento de Deus na alma’ em Mestre Eckhart cfr. p.ex. o sermão 38 já mencionado (W1, p.406-419).

⁸⁷ Cfr. KpV A 236 nota; com o santo onipotente nenhum homem pode por si mesmo estabelecer uma relação. É verdade que o próprio Kant não escreveu nenhum tratado sobre a doutrina da graça, mas em diversas passagens ele menciona explicitamente a dependência do homem do auxílio da graça divina; cfr. esp. KpV A 230 nota; a este respeito NF: ‘Glaubenslehren sind Gnadenbezeugungen’. Ansätze zur Gnadenlehre in der Philosophie Immanuel Kants, p.300s. Cfr. também MST A 9 = AA 6,383. “Para os seres finitos santos (que nem sequer podem ser tentados a violar o dever) não existe doutrina da virtude, mas apenas doutrina moral, que equivale à autonomia da razão prática”.

⁸⁸ Cfr. Mc 1,12s.; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13. Esta tentação aconteceu, contudo, antes do tempo em que Jesus apareceu como Mestre.

⁸⁹ Cfr. Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22,40-46 (nos evangelhos sinóticos fala-se de medo e angústia de Jesus); os ‘discursos de despedida’ no Evangelho de João podem ser entendidos como uma reflexão posterior, que já é marcada pela doutrina da graça (cfr. Jo 12,31-4,31).

Referências bibliográficas

01. Fontes

AUGUSTINUS: *Corpus Augustinianum Gissense a Cornelio Mayer editum* (CAG). Würzburg ²2003. São citadas, segundo esta edição, as seguintes obras:

Confessiones (Conf.), *Contra academicos* (Acad.), *Contra Fortunatum* (C. Fort.), *De libero arbitrio* (Lib.arb.), *De ordine* (Ord.), *De quantitate animae* (Quant. an.), *De vera religione* (Ver. rel.), *Enarrationes in Psalmos* (En. Ps.), *Retractationes* (Ret.), *Solliloquia* (Sol.).

AUGUSTINUS, Aurelius. *Was ist Zeit?* In: *Confessiones XI / Bekenntnisse 11* (=AZ).

AUGUSTINUS, Aurelius. *Suche nach dem wahren Leben*. In: *Confessiones X / Bekenntnisse 10*.

Meister ECKHART. *Werke*. Hg. von Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag 1993.

Meister ECKHART. *Deutsche Predigten*. Herausgegeben und übersetzt von Louise Gnädinger: Zürich: Mansesse o.J.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 1–22); von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23); von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24); Berlin: de Gruyter 1900ss. (=AA).

HEIDEGGER, Martin. *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI. Beuron, Erzabtei St. Martin 26.X.1930 (Conferenz vor den Mönchen, Klerikern und Novizen)* (Kopie des Manuskripts im Kloster).

HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit* (1927). In: Gesamtausgabe (GA v.2). Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin: *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942). In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe (GA v.8). Frankfurt am Main: Klostermann 1976, p. 203-238.

HEIDEGGER, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe (GA v. 24). Frankfurt am Main: Klostermann (1975) ³1997.

HEIDEGGER, Martin: *Feldweg-Gespräche (1944/45)*. Gesamtausgabe (GA v.77). Frankfurt am Main: Klostermann 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München: dtv; Berlin u. a. : de Gruyter, 1980 (=KSA).

SCHELER, Max: *Philosophische Weltanschauung*. In: *Gesammelte Werke* 9. Späte Schriften. Hg. Von Manfred S. Frings. Bern: Francke 1976, 73-182.

02 a. Trabalhos citados do autor Norbert Fischer:

FISCHER, Norbert. *Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹*. Bonn: Bouvier 1979.

FISCHER, Norbert. *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik* (=APE). Bonn: Bouvier 1987.

FISCHER, Norbert. *Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins*. In: *Revue des Études Augustiniennes* 33, 1987, p.205-234.

FISCHER, Norbert. *bonum*. In: *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1. Hg. von Cornelius Mayer. Basel / Stuttgart: Schwabe 1986-1994, p.671-681.

FISCHER, Norbert. *Confessiones* 11: ›Distentio animi‹. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen. In: *CAH* (1998), 489-552.

FISCHER, Norbert. *Unsicherheit und Zweideutigkeit der Selbsterkenntnis. Augustins Antwort auf die Frage ›quid ipse intus sim‹ im zehnten Buch der ›Confessiones‹*. In: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Hg. von Roland Hagenbüchle, Reto Luzius Fetz und Peter Schulz. Berlin: de Gruyter 1998, Band 1, p.340-367.

FISCHER, Norbert. *Kants kritische Metaphysik und ihre Beziehung zum Anderen*. In: Norbert Fischer; Dieter Hattrup: *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas* (=MAA) Paderborn: Schöningh, 1999, p.47-230.

FISCHER, Norbert. *Narrativa — Reflexão — Meditação. O Problema do Tempo na Estrutura das Confissões. Erzählung — Reflexion — Meditation. Das Zeitproblem im Gesamtaufbau der Confessiones*. Portugiesisch und deutsch. In: *Akten zum Internationalen Kongreß: As Confissões de S. Agostinho. 1600 anos depois: Presença e Actualidade. Lisboa 13-16 Novembro 2000*, Lisboa 2001, p.253-279.

FISCHER, Norbert. *Kants These vom Primat der praktischen Vernunft. Zu ihrer Interpretation im Anschluß an Gedanken von Emmanuel Levinas*. In: *Religion, Moderne, Postmoderne. Philosophisch-theologische Erkundungen*. Hg. von Klaus Dethloff, Ludwig Nagl und Friedrich Wolfram. Berlin: Parerga, 2002, p.229-262.

FISCHER, Norbert. *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft*. In: *NF* (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Meiner, 2004, p.111-130.

FISCHER, Norbert. ›Deum et animam scire cupio‹. Zum bipolaren Grundzug von Augustins metaphysischem Fragen. In: *Agostino e la tradizione agostiniana / Augustinus und die Augustinische Tradition*. Hg. von Costantino Esposito und Pasquale Porro. *Quaestio / Annuario di storia della metafisica*. Band 6/2006, Turnhout-Bari: Brepols-Pagina, 2007, p.81-101.

FISCHER, Norbert. *Amore amoris tui facio istuc. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken Augustins*. In: *Geist, Eros und Agape. Untersuchungen zu Liebesdarstellungen in Philosophie, Religion und Kunst*. Hg. von Edith Düsing und Hans-Dieter Klein, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2009, p.169-189.

FISCHER, Norbert. *Einleitung*. In: *AZ*, XI-LXIV. Hamburg. Meiner, 2009.

FISCHER, Norbert. *Augustinus und Kant*. In: *Spiritus et littera. Festschrift für Cornelius Mayer zum 80. Geburtstag*. Hg. von Guntram Förster; Andreas E.J. Grote; Christof Müller. Würzburg: Echter, 2010, p.577-596.

FISCHER, Norbert. *Meister Eckhart und Augustins ›Confessiones‹*. In: *Meister Eckhart und Augustinus*. Hg. von Rudolf Kilian Weigand und Regina D. Schiewer (Meister-Eckhart-Jahrbuch 2009. Band 3). Stuttgart: Kohlhammer 2011, p.195-219.

FISCHER, Norbert. ›Glaubenslehren sind Gnadenbezeugungen‹. Ansätze zur Gnadenlehre in der Philosophie Immanuel Kants. In: Norbert Fischer (Hg.): *Die Gnadenlehre als ›salto mortale‹ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*, p.285-310.

FISCHER, Norbert. *Acerca de la Interpretación del mal en Agustín con una consideración de sus consecuencias en la edad media*. In: *El mal en la Filosofía medieval*. Akten des Kongresses ›El mal. Coloquio de Filosofía medieval. Buenos Aires, 3.-4. Oktober 2008. Hg. Von Enrique Corti. Ins Spanische übersetzt von Laura Carugati. Buenos Aires: UNSAM EDITA 2012. Jorge Baudino Ediciones, p.101-123. // Deutsche Fassung: *Zur Auslegung des Bösen bei Augustinus. Mit einem Blick auf die Folgen im Mittelalter*.

FISCHER, Norbert. *Endzweck Mensch. Zum Sinn der Schöpfung nach Immanuel Kant*. In: Michael Hofer; Christopher Meiller; Hans Schelkshorn; Kurt Appel (Hg.): *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagrafen (§§ 84–91) in Kants ›Kritik der Urteilskraft‹*. Freiburg: Alber 2013, p.93-218.

FISCHER, Norbert. *Vom Berühren der ewigen Wahrheit. Zu Augustins christlicher Umdeutung der neuplatonischen Mystik*. In: Acta Universitatis Carolinae. Theologica. Prag 2013, p.37-64.

FISCHER, Norbert. *Kants vollständiges System philosophisch begründeter Theologien*. In: *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants*. Hg. von Dieter Hüning; Stefan Klingner; Carsten Olk. Berlin: de Gruyter 2013, p.506-530.

FISCHER, Norbert. *Heideggers Auseinandersetzung mit Kant und die Zukunft der Metaphysik*. In: *Perspektiven der Metaphysik im ›postmetaphysischen‹ Zeitalter*. Hg. von Paola-Ludovica Coriando und Tina Röck. Berlin: Duncker und Humblot 2014 (im Druck).

02 b. Volumes editados pelo autor:

FISCHER, Norbert; MAYER, Cornelius (Hgg.). *Die ›Confessiones‹ des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern (=CAH)*. Band 1 der *Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte*. Freiburg: Herder 1998 (684 Seiten). Durchgesehene Sonderausgabe Herder, 2004. Veröffentlichung als E-Book im Verlag Herder, 2011.

FISCHER, Norbert (Hg.). *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie (=KMR)*. Hamburg: Meiner, 2004.

FISCHER, Norbert (Hg.). *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Band 8 der *Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte*. Freiburg: Herder, 2005.

FISCHER, Norbert; HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (Hgg.). *Heidegger und die christliche Tradition*. Hamburg: Meiner, 2006.

FISCHER, Norbert (Hg.). *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens I. Von den Anfängen bis zur Reformation*. Hamburg: Meiner, 2009.

FISCHER, Norbert (Hg.). *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens II. Von Descartes bis in die Gegenwart*. Hamburg: Meiner, 2009.

FISCHER, Norbert (Hg.). *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ›Kritik der reinen Vernunft‹*. Hamburg: Meiner, 2010.

FISCHER, Norbert; FORSCHNER, Maximilian (Hgg.). *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Band 10 der *Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte*. Freiburg: Herder, 2010.

FISCHER, Norbert; HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (Hgg.). *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. Hamburg: Meiner, 2011.

FISCHER, Norbert (Hg.). *Die Gnadenlehre als ›salto mortale‹ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*. Freiburg: Alber, 2012.

03. Bibliografia secundária:

BEIERWALTES, Werner. *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.

DÖRFLINGER, Bernd. *Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants*. In: Fischer, Norbert (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, p.207-223.

BRACHTENDORF, Johannes. *Einleitung*, 7. In: Augustinus: *Opera-Werke*. Band 9: *De libero arbitrio – Der freie Wille*. Zweisprachige Ausgabe. Eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Johannes Brachtendorf. Paderborn: Schöningh, 2006, p.7-72.

FELDMANN, Erich. *Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones*. In: Norbert Fischer / Cornelius Mayer (Hgg.): *Die ›Confessiones‹ des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, p.11-59.

FÖRSTER, Guntram. *Zwischen Heilsuniversalität und Prädestination. Ein Versuch zur Kontroverse Augustins mit den ›Semipelagianern‹*. In: Norbert Fischer (Hg.): *Die Gnadenlehre als ›salto mortale‹ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*. Freiburg: Alber, 2012 p.108-130.

GÖBEL, Christian. *Fides und ratio bei Anselm (1033 – 1109) und Augustinus*. In: Norbert Fischer (Hg.). *Augustinus. Spuren und Spiegelungen seines Denkens I. Von den Anfängen bis zur Reformation*. Hamburg: Meiner, 2009 p. 37-69.

GÖBEL, Christian. *Kants Gift. Wie die ›Kritik der reinen Vernunft‹ auf den ›Index Librorum Prohibitorum‹ kam*. In: Norbert Fischer (Hg.): *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, p.91-137.

HAAS, Alois M. *Meister Eckhart als normative Gestalt geistlichen Lebens*. Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1979.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Die »Kritik der reinen Vernunft« als Transzendental-Metaphysik*. In: NF (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, p.1-20.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Ansatz und Wandlungen der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. In: Jakub Sirovátka (Hg.): *Endlichkeit und Transzendenz. Perspektiven einer Grundbeziehung*. Hamburg: Meiner, 2012 p.153-184.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe*. In:

FISCHER, Norbert; HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (Hgg.). *Heidegger und die christliche Tradition*. Hamburg: Meiner, 2006 p.21-31.

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von. *Die drei Wegabschnitte der Gottesfrage im Denken Martin Heideggers. Ansatz und Wandlungen der Gottesfrage im Denken*

Martin Heideggers. In: Norbert Fischer; Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hgg.): *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. Hamburg: Meiner 2011, p.31-45.

- JASPERS, Karl. *Die großen Philosophen. Erster Band* (1956). München: Piper, 31981.
- MOJSISCH, Burkhard: *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Meiner 1983.
- NATORP, Paul. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* (1902; 1921, mehrere Nachdrucke). Darmstadt: WBG 1975.
- LARGIER, Niklaus. *Stellenkommentar*; in: Meister Eckhart: Werke I. Texte und Übersetzungen von Josef Quint. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker-Verlag, 1993 p.905-912.
- OLTMANN, Käte. *Meister Eckhart* (1935). Frankfurt am Main: Klostermann. 21957.
- RUH, Kurt: *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*. München: Beck, 1985.
- SALA, Giovanni B. SJ: *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*. Berlin: de Gruyter, 1990.
- SCHRÖDER, Winfried: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Canstatt: Fromann, 1998.
- STRUMMIELLO, Giusi: »Alte Wörter«: Gelassenheit und Gottheit bei Heidegger und Eckhart. In: Heidegger Studies 28, Berlin: Duncker & Humblot, 2012 p. 191-211.
- TÖMMEL, Tatjana Noemi: »Wie bereit ich's, daß Du wohnst im Wesen?« Heidegger über Liebe und die Eigentlichkeit des anderen in den Marburger Jahren. In: Tobias Keiling (Hg.): *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2013 p.335-349.
- WINTER, Aloysius: *Kann man Kants Philosophie ›christlich‹ nennen?* In: Norbert Fischer (Hg.): *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, p.33-57.

Endereço do Autor:

Prof. Dr. Norbert Fischer

Hellmundstraße 5

65183 Wiesbaden

Deutschland.

email: norbert.fischer-wi@t-online.de