



# HUMANÍSTICA E TEOLOGIA

TOMO XXX  
FASCÍCULO 1  
JUN 2009

REVISTA DA FACULDADE DE TEOLOGIA - PORTO

## S. PAULO NA MEMÓRIA DO OCIDENTE



CATÓLICA  
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA | PORTO  
FACULDADE DE TEOLOGIA



**CATÓLICA**  
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA | PORTO  
FACULDADE DE TEOLOGIA

**Universidade Católica Portuguesa**  
Centro Regional do Porto  
Faculdade de Teologia

### **Humanística e Teologia**

Publicação Semestral  
ISSN 0870 - 080 X  
Ano 30 -Junho de 2009 - Fascículo 1

**Director**

Arnaldo de Pinho

**Conselho de Direcção**

António do Carmo Reis  
José Acácio Aguiar de Castro  
Manuel de Pinho Ferreira  
Manuel da Silva Rodrigues Linda

**Edição e Propriedade**

Faculdade de Teologia  
Rua Diogo Botelho, 137 4169-005 PORTO-PORTUGAL  
Tel. 226196200 Fax. 226196291 email: humanteol@porto.ucp.pt

**Assinatura Anual**

Portugal - 25.00 Euros  
Europa - 40.00 Euros  
Fora da Europa - 55.00 Euros

**Fascículo Avulso**

Portugal - 12.50 Euros

**Capa e Paginação**

Marco Fidalgo

**Impressão**

Rainho & Neves, Lda. - S. M. Feira

**Depósito Legal**

18086/87

# HUMANÍSTICA E TEOLOGIA

## Sumário

### Secção 1 - Artigos

- |      |  |          |
|------|--|----------|
| 1.1. | Arnaldo de Pinho<br>O Pensamento Paulino nas Encruzilhadas do Ocidente   | 9        |
| 1.2. | Mameel Sumares<br>Kierkegaard on Paul: "Either genius or Apostle"<br>Kierkegaard sobre Paulo: "Ou génio ou Apóstolo" | 20<br>21 |
| 1.3. | José Carlos Carvalho<br>Eixos maiores da teologia paulina  | 57       |
| 1.4. | Carlos Gil Arbiol<br>Entrevista sobre o ano paulino  | 113      |

### Secção 2 - Crónicas, Notas e Comentários

- |      |   |     |
|------|---|-----|
| 2.1. | José Carlos Carvalho<br>A Mensagem da Irmã Lúcia (e dos Pastinhos) à Luz de S. Paulo          | 123 |
| 2.2. | Arnaldo de Pinho<br>Observações à margem duma Obra de D. António<br>sobre Nuno de Santa Maria | 143 |
| 2.3. | Nuno Ornelas Martins<br>A Ética Kantiana e o Espírito do Constatismo                          | 149 |
| 2.4. | Miguel de Sales Amaral<br>A santidade da Igreja em John Henry Newman                          | 203 |

### Secção 3 - A Várias Vozes

- |      |                              |     |
|------|------------------------------|-----|
| 3.1. | Amaro Gonçalo                | 221 |
| 3.2. | Mana da Conceição Cunha      | 225 |
| 3.3. | Benjamin Mesquita            | 229 |
| 3.4. | Maria Luísa Malato Borralho  | 233 |
| 3.5. | José Jorge Teixeira Mendonça | 239 |
| 3.6. | José Paulo de Sousa Teixeira | 241 |
| 3.7. | André Evangelista Marques    | 245 |

### Secção 4 - Bibliografia

- |      |                    |     |
|------|--------------------|-----|
| 4.1. | Recensões          | 251 |
| 4.2. | Revistas recebidas | 269 |

# A Ética Kantiana e o Espírito do Cristianismo

## Introdução

O presente trabalho procura fazer uma análise do pensamento ético de Immanuel Kant, e relacionar a moral kantiana com o conceito de *persona* do Cristianismo, tendo em conta a interpretação cristã de conceitos como matéria, forma e espírito. Será argumentado que a noção de "espírito" do Cristianismo se enquadra numa visão integral da pessoa humana, e não implica uma separação entre matéria e espírito, separação essa que se encontra presente implicitamente na moral kantiana. Será argumentado que uma visão cristã do pensamento kantiano permite obter uma visão diferente acerca da possibilidade do que Kant designa por *santidade da vontade*.

Antes de começar a tratar as questões éticas que Kant aborda, vai-se procurar, na medida do possível, fazer uma breve introdução ao sistema kantiano, que constitui a base dos principais conceitos usados por Kant nas suas reflexões éticas. É indispensável, tendo em conta as questões que se pretende focar, ter esta perspectiva da origem dos conceitos utilizados e da globalidade do contexto onde se enquadram. É igualmente importante notar que será tratada a fase de Kant geralmente denominada por período crítico.

## 2. Breve resumo de alguns aspectos da filosofia kantiana

A reflexão de Kant que geralmente associamos a este autor só começou a adquirir os contornos que hoje conhecemos a partir de 1770. Até essa altura a posição de Kant encontrava-se dentro do chamado *racionalismo dogmático*

de autores como Christian Wolff. O próprio Kant refere que foi a leitura dos textos de David Hume<sup>1</sup>, e a concepção acerca da origem do conhecimento presente nestes textos, que o fez "despertar do sono dogmático", e reconhecer que o conhecimento humano começa na experiência. No entanto, embora Kant concorde com Hume quanto à *origem* do conhecimento, não admite que *todo* o conhecimento venha da experiência, à semelhança do que faz Hume. Por exemplo, enquanto Hume considera que noções como a *causalidade* surgem no espírito humano pela observação repetida dos fenómenos exteriores, já para Kant a causalidade é uma categoria da classe da *relação* (uma das quatro classes de categorias do *Entendimento* humano), que existe *a priori* no entendimento humano, e por conseguinte é anterior à experiência, pelo que é uma noção que, embora exista para ser aplicada na experiência exterior, não deriva da experiência exterior. Nesta perspectiva, o sujeito que percebe a realidade não é um mero ente passivo (para usar uma expressão comum, uma *tábua rasa*) que se limita a captar e reproduzir na sua consciência um mundo exterior, pois o seu conhecimento contém influência de aspectos que já se encontravam *a priori* no seu espírito.

Na *Crítica da Razão Pura*, de 1781 (revista em 1787), Kant debruça-se sobre a questão do conhecimento humano, e sobre a questão da possibilidade da ciência da natureza e da matemática. Aqui vai ter um papel crucial a crítica feita à razão humana, e às diversas faculdades do conhecimento humano: *Sensibilidade*, *Imaginação*, *Entendimento*, *Faculdade de Julgar* e *Razão* (estas três últimas consideradas as faculdades superiores do conhecimento humano)<sup>2</sup>. Antes de entrar na *Estética Transcendental*, a primeira parte da Doutrina Transcendental dos Elementos (a obra divide-se em *Doutrina Transcendental dos Elementos* e *Doutrina Transcendental do Método*), Kant explica uma distinção fundamental para o seu pensamento: a diferença entre os juízos analíticos e os juízos sintéticos. Nos primeiros, o predicado já está contido no sujeito numa dada proposição, isto é, o próprio conceito do sujeito já abarca aquilo que é dito sobre ele no predicado; já nos juízos sintéticos o predicado acrescenta algo ao conceito do sujeito, ou seja, o predicado é exterior ao conceito do sujeito, pelo que só pode ser-lhe acrescentado mediante um terceiro termo, naquilo que Kant denomina de *síntese* (juntar diversas representações num conhecimento)<sup>3</sup>. Neste caso dos juízos sintéticos existem duas hipóteses: ou se encontra o tal terceiro termo na experiência e

ai temos um juízo sintético *a posteriori*; ou tal termo existe já no sujeito, no que Kant designa por *forma do sentido externo* (o espaço), ou então na *forma do sentido interno* (o tempo), ambas formas *puras* da *Sensibilidade*, logo permitindo que o juízo sintético seja *a priori*, já que essas formas, sendo *puras* (e não *empíricas*), encontram-se já no sujeito cognoscente anteriormente a toda a experiência (nesse caso a *síntese* é igualmente pura). Para compreender melhor estas noções de espaço e tempo, nas quais se funda a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* (os quais, por sua vez, fundamentam o conhecimento *a priori* da ciência e da matemática), dado que é nestas formas puras da *Sensibilidade* que se obtém um terceiro termo (que por conseguinte já existe no sujeito cognoscente *a priori*) para fazer a *síntese* (que permite *conhecer*), convém referir-nos à primeira parte da Doutrina Transcendental dos Elementos, a *Estética Transcendental*, onde estas noções são explicadas.

Nesta parte da obra, Kant define a *Sensibilidade* como a "(...) capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afectados pelos objectos (...)"<sup>4</sup>. A noção que Kant nos dá de *Sensibilidade* vai ser fundamental para todo o seu pensamento por considerar o espaço e o tempo *formas puras da Sensibilidade*. Assim, o espaço e o tempo não são coisas em si<sup>5</sup>, não são algo que exista em absoluto como exterior ao sujeito (limitando-se este a percebê-los), não são representações formadas empiricamente a partir de objectos exteriores, mas são antes representações (necessárias) *a priori* que fundamentam todas as intuições. Deste modo, qualquer fenómeno que o ser humano percepcione está sempre colocado num dado espaço e num dado tempo, não porque estes existam em absoluto no exterior, mas porque estes são a condição da possibilidade de qualquer experiência exterior, são *formas* do espírito do sujeito.

Daqui vem também a designação de *idealismo transcendental* para designar a perspectiva kantiana segundo a qual existe uma realidade para lá dos fenómenos, sendo os últimos intuídos a partir das condições de possibilidade da experiência que são *a priori*. Kant refuta não só a perspectiva empirista segundo a qual não existe realidade para além dos fenómenos observáveis, mas também as concepções que este autor designa por idealismo material (que se divide em idealismo: problemático, de Descartes; e dogmático, de Berkeley)<sup>6</sup>, onde não são apenas estas formas *a priori* (as condições de possibilidade da experiência) que têm origem no sujeito, mas sim *todo* o conhecimento.

Esta ideia de espaço e tempo como *formas do sentido externo* e *interno* será fundamental para o pensamento ético de Kant como iremos ver,

<sup>1</sup> David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford e New York, Oxford University Press, 1975.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994, p.175 (B 169, A 130)

<sup>3</sup> Kant define *síntese* em: *Crítica da Razão Pura*, p.109 (B 103; A 77).

<sup>4</sup> *Crítica da Razão Pura*, p.61 (B 31; A 17)

<sup>5</sup> Ding an sich: este conceito será melhor explicado posteriormente

<sup>6</sup> *Crítica da Razão Pura*, p.243 (B 274/275; A 226).

principalmente na noção de *liberdade*, dado que esta só é possível quando o ser humano é pensado não como *fenómeno* (sujeito às condições de espaço e de tempo, no que Kant chama de mundo sensível), mas como *coisa em si* (que é independente das condições de espaço e de tempo).

O facto destas noções existirem no sujeito *a priori* (ou seja, anteriormente a toda a experiência) vai também permitir a existência dos referidos juízos sintéticos *a priori*, que para Kant são a chave que permite explicar a possibilidade do conhecimento necessário da ciência e da matemática, indo além dos juízos analíticos (que nunca permitiriam ir além do conceito já dado), podendo-se assim alargar o âmbito do conhecimento, usando estas formas puras da *Sensibilidade* como terceiro termo, para a proceder à *síntese*. Por conseguinte, é com base nesta possibilidade de juízos sintéticos *a priori* que Kant vai fundar a possibilidade da ciência da natureza e da matemática, defendendo que é este o tipo de conhecimento subjacente a essas disciplinas. Por exemplo, Kant refere que os conhecimentos da geometria são sintéticos porque vêm da *forma pura do sentido externo* (o espaço), sendo este o terceiro termo para fazer a *síntese*. Todavia, como o espaço é uma noção que já se encontra em nós *a priori* (é uma forma pura da Sensibilidade), o juízo é inteiramente *a priori* e independente da experiência exterior, daí a *necessidade* ser uma característica dos juízos oriundos da Geometria.

Igualmente a ideia da sucessão dos números vem para Kant da *forma do sentido interno* (o tempo) sendo portanto o conhecimento matemático igualmente sintético *a priori*, necessário mas baseado na *intuição pura*. Note-se que, ao dizer que estas noções existem em nós *a priori*, não queremos dizer que não seja pela experiência que elas começam a ser pensadas pelo ser humano. Pode-se argumentar que Kant admita que, na sequência do surgir do conhecimento, estas noções apareçam com o decorrer da vida e da experiência do ser humano, mas já existiam potencialmente no ser humano, e foram apenas "despertadas" pela experiência<sup>7</sup>.

É importante salientar que esta primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, a Estética Transcendental, apesar de ser pequena em dimensão, vai ser a base na qual Kant alicerça todo o seu pensamento. Heidegger considerava que Kant tinha colocado esta pequena parte no início da obra precisamente porque esta será a base que sustentará todos os desenvolvimentos subsequentes.<sup>8</sup> Por

exemplo, esta parte da obra permitirá a Kant explicar como o ser humano, enquanto pertencente ao mundo sensível, está sujeito às condições do espaço e do tempo, e às leis da natureza (*heteronomia* da vontade), mas escapa ao determinismo precisamente por ser dotado de uma vontade que pode ser independente dessas condições (*autonomia* da vontade), como iremos ver.

É também com base nestas noções que Kant fundamenta o conhecimento necessário das ciências e da matemática (como vimos pelos juízos sintéticos *a priori*). Pode-se dizer que, apesar das evoluções ulteriores da questão da fundamentação da matemática, como os trabalhos de Russell<sup>9</sup> e Frege<sup>10</sup> (onde se procura alicerçar a matemática na lógica de um modo inteiramente "analítico", usando a expressão em sentido kantiano, isto é, definindo conceitos rigorosos e sem deles sair, no que se designa geralmente por *Logicismo*), o *Programa de Hilbert*, o chamado *Intuicionismo* na linha de Brouwer (que tem fortes influências desta concepção kantiana que vimos), ou as teorias ditas de raiz platónicas (por assumirem que os objectos matemáticos são externos ao sujeito e reais), esta concepção de Kant ainda tem actualidade para esclarecer muitos aspectos neste domínio, mas esta é uma discussão que nos levaria muito longe do nosso propósito. É de referir, contudo, que o próprio Frege reconheceu falhas<sup>11</sup> graves no seu sistema e recuperou a tese kantiana aqui exposta como fundamento da matemática, como refere Vítor Moura na introdução que faz à tradução Portuguesa do ensaio *O Atomismo Lógico de Wittgenstein*, de James Griffin.<sup>12</sup>

A segunda parte da Doutrina dos Elementos, que se segue à Estética Transcendental atrás referida, é a Lógica Transcendental, que tem duas divisões: a Analítica e a Dialéctica. Na Analítica, Kant explica como à intuição recebida através da *sensibilidade* se juntam os *conceitos do entendimento* (*Verstand*). Para Kant, só através desta junção de *intuição* e *conceitos* existe conhecimento. Para tal, tem um papel fundamental a *imaginação*, cuja função é reter as intuições fornecidas pela sensibilidade de modo a que se lhes possa aplicar os conceitos do entendimento. Como Kant refere, embora a imaginação seja uma faculdade "cega", é indispensável ao processo de conhecimento, pois se as intuições não fossem assim retidas não se poderia aplicar os conceitos puros do entendimento (também designados por Kant como *categorias*, na sequência da designação que lhes foi dada por Aristóteles<sup>13</sup>), não se formando

<sup>7</sup> Principalmente em *Principia Mathematica*

<sup>10</sup> Gottlob Frege, *Os Fundamentos da Aritmética*, Lisboa, INCM, 1992.

<sup>11</sup> Embora Russell tenha tentado resolver a falha em questão pela teoria conhecida por Teoria dos Tipos.

<sup>12</sup> James Griffin, *O Atomismo Lógico de Wittgenstein*, Porto, Porto Editora, 1998, p.19 (nota 10).

<sup>13</sup> Cf. Aristóteles, *Categorias*, Lisboa, Instituto Piaget, 2000.

<sup>7</sup> Um pouco à maneira do conceito platónico de reminiscência (anamnésis), se bem que aqui a comparação só se pode fazer ao nível dos aspectos que Kant considera existir *a priori* no sujeito. Enquanto para Platão todas as ideias e conceitos já existiam antes num mundo inteligível sendo depois lembradas, para Kant é possível sustentar que só as *formas* recipientes dos dados sensíveis (na Sensibilidade) ou as categorias (do Entendimento, noção a explicar posteriormente) podem ser puras e *a priori*.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70.

o conhecimento. Kant refere quatro classes de categorias: da *quantidade* (unidade, pluralidade, totalidade); da *qualidade* (realidade, negação, limitação); da *relação* (inerência e subsistência, causalidade e dependência, comunidade); e da *modalidade* (possibilidade, existência, necessidade)<sup>14</sup>. Kant designa as primeiras duas classes por *matemáticas*, por se dirigirem (em parte) à intuição, enquanto às restantes duas classes chama *dinâmicas*, por se dirigirem (em parte) à existência de um fenómeno em geral<sup>15</sup>. Esta primeira parte da Analítica trata pois a Analítica dos Conceitos.

A parte seguinte refere-se à Analítica dos Princípios e explica como se aplicam estes conceitos para formular juízos, pela faculdade de julgar, abordando a questão dos juízos analíticos e sintéticos (que anteriormente discutimos) e referindo os princípios do entendimento puro: *axiomas da intuição*; *antecipações da percepção*, *analogias da experiência*; e *postulados do pensamento empírico em geral*<sup>16</sup>. Estes princípios regem a aplicação das categorias do *entendimento*, que juntamente com a intuição, proveniente da *sensibilidade*, armazenada pela *imaginação*, permite formar o conhecimento. Para Kant, não pode haver conhecimento para além destas condições de uma experiência possível, quer *a priori*, quer *a posteriori*. Mesmo o conhecimento *a priori* da matemática e da ciência da natureza só tem essa característica devido a recorrer à intuição no seu modo *puro*, e não *empírico*, pois aí seria conhecimento *a posteriori* (daí o cuidado de usar a expressão *experiência possível*, pois quando há *efectivamente* experiência já existe também intuição empírica, pelo que o conhecimento é *a posteriori*, enquanto na *possibilidade* de experiência a intuição ainda está no seu modo *puro* e o conhecimento é *a priori*).

Kant prossegue na Dialéctica tratando os célebres paralogismos da Razão Pura, através dos quais se procura demonstrar como a razão humana se *transcende* ao tentar ultrapassar os limites da sua possibilidade de conhecimento, entrando em contradições ao pensar questões como as ideias de Alma, Mundo e Deus. Estas ideias são designadas por Kant como númenos, isto é, ideias transcendentais (isto é, possíveis *a priori*, de um modo *puro*, ou seja, sem conteúdo *empírico*). A razão pensa-as, mas ao fazê-lo está além do que lhe é possível conhecer, pelo que entra em contradições. Kant utiliza a expressão que a razão se *transcende* para designar este facto, noção a não confundir com a noção de *transcendental*, que se refere ao facto de uma faculdade, como a *sensibilidade* ou o *entendimento*, ser no modo *puro* (e não no modo *empírico*) uma condição de possibilidade da experiência.

<sup>14</sup> *Crítica da Razão Pura*, p.110 (B 106, A 80)

<sup>15</sup> *Crítica da Razão Pura*, p.196 (B199, A 160)

<sup>16</sup> *Crítica da Razão Pura*, p.197 (B 200, A 161)

É comum afirmar que com esta parte da sua obra Kant demonstrou a impossibilidade da metafísica como ciência. Kant procurou aqui evidenciar a invalidade da metafísica tradicional<sup>17</sup>, não fechando a porta a uma metafísica de diferente índole.<sup>18</sup> Kant distinguia entre Metafísica da Natureza e Metafísica dos Costumes, e quanto a esta última defendeu não só a sua possibilidade, como argumentou que era o único modo da razão humana se expandir para o suprasensível (para o que está para além dos fenómenos sensíveis, ou seja, para os númenos, e as coisas-em-si). Esta questão será desenvolvida posteriormente, pois é fulcral para o sistema ético kantiano.

Mas antes de finalmente entrar no pensamento ético de Kant, convém fazer alusão a uma distinção basilar para esse sistema: a distinção entre *fenómeno* (*erscheinung*) e *coisa em si* (*ding an sich*). Para Kant, quando um sujeito está perante um objecto, apenas pode conhecê-lo enquanto fenómeno. *Fenómeno* é pois o resultado da aplicação da estrutura cognitiva do ser humano (*sensibilidade*, *imaginação*, *entendimento*, *faculdade de julgar*, e *razão*) ao objecto em causa. Esse mesmo objecto, na medida em que tem uma existência autónoma, e independente do modo como o sujeito o conhece, designa-se por *coisa em si*. O ser humano (o sujeito) não pode pois conhecer a *coisa em si*. Pode sim receber os dados exteriores pela sua *sensibilidade*, colocando-a num dado espaço e num dado tempo (formas puras nas quais se recebe os dados sensoriais exteriores) e, retendo-as pela *imaginação*, aplica-lhes as categorias (os conceitos puros do *entendimento*) segundo os princípios do *entendimento* (pela faculdade de julgar), sendo a *razão* que dá unidade a todo este percurso, coordenando o resultado final e chegando finalmente ao conhecimento.

Todavia, após todo este processo o que temos é o fenómeno, que mais não é que o tal objecto inicial enquanto objecto do conhecimento humano, e não como coisa em si. Daí que o ser humano não possa conhecer mais nada além do que está ao alcance de uma experiência possível, só pode chegar aos *fenómenos*, não à *coisa em si*, embora a razão humana tenha sempre a tendência de tentar fazê-lo, transcendendo-se. É com base nesta tendência da razão que surgem as ideias necessárias de Alma, Mundo e Deus (os *númenos*), que são tentativas de chegar a coisas em si.

Desta diferença resultará a distinção que é feita entre mundo sensível e mundo inteligível. O primeiro é o mundo dos fenómenos, no qual são válidas

<sup>17</sup> Uma crítica de Kant a este tipo de metafísica encontra-se em Immanuel Kant, *Os Progressos da Metafísica*, Lisboa, Edições 70, 1995.

<sup>18</sup> Efectivamente, Kant procura balizar um estudo diferente da metafísica em obras como Immanuel Kant, *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*, Lisboa, Edições 70, 1988, onde resume os seus argumentos acerca da metafísica expostos na *Crítica da Razão Pura*.

as leis da natureza de carácter necessário, pois aí o ser humano está situado, enquanto fenómeno, dentro do espaço e do tempo, sujeito às leis necessárias da causalidade. Deste modo seria inevitável aceitar a existência de um determinismo, como diz Kant, pois cada momento estaria condicionado pelo momento anterior segundo as leis da causalidade. Todavia, o ser humano pertence também, pela sua razão, à esfera do mundo inteligível, pois a sua existência tem também a dimensão de ser um númeno (a alma é um dos númenos de Kant), não sujeito às condições de espaço e tempo, sendo aqui o factor determinante da sua causalidade a razão (logo há uma causalidade independente das condições temporais), e não a causalidade natural dos fenómenos (dentro do espaço e do tempo). O mundo inteligível é pois o mundo dos númenos, produzido pela razão e independente das leis da natureza (que vigoram só dentro do espaço e do tempo, no mundo sensível dos fenómenos), o que permite fundamentar a *liberdade*.

Feita esta breve digressão pelos aspectos da filosofia kantiana que nos serão fundamentais, podemos agora expor o seu pensamento ético.

### 3. Noções basilares da ética kantiana

Explicados os aspectos que nos serão mais importantes para contextualizar o que se segue, vamos agora proceder a uma análise da ética em Kant. Para tal, iremos basear-nos agora nas obras *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (de 1785), onde Kant faz a exposição analítica dos conceitos a utilizar no seu pensamento ético, e *Crítica da Razão Prática* (de 1788), onde Kant já procede ao uso sintético da razão (pois explica como é possível a aplicação da *lei moral* apesar do ser humano pertencer, em parte, ao que Kant designa por *mundo sensível*).

Uma das distinções fundamentais para compreender a ética kantiana é a distinção entre *autonomia da vontade* e *heteronomia da vontade*. Kant define vontade como "(...) a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis."<sup>19</sup> Defende que o princípio que leva o ser racional a agir é o *fim* em vista do qual age, sendo o princípio da possibilidade dessa acção o *meio*. Se o fim for um princípio *objectivo* (do querer), dado pela razão e logo válido para todo o ser racional, é um *motivo* (*bewegungsgrund*), enquanto se for um princípio *subjectivo* (do desejar), que não é dado pela razão mas por outras dimensões do ser humano (como as inclinações naturais, e não racionais) trata-se de um *móbil* (*triebfeder*).

É também preciso notar que, para Kant, um princípio *prático* (isto é, um princípio que rege a acção humana<sup>20</sup>) é *formal* quando abstrai de todos os fins subjectivos, e *material* quando contém fins subjectivos. Esta distinção deve ser utilizada em conjunto com outra distinção, entre dois tipos de imperativos: os imperativos *hipotéticos*, e o imperativo *categórico*. Os imperativos hipotéticos são, de certo modo, paralelos ao que em lógica se denomina por *proposição hipotética* (as proposições do género "se p, então q"), onde caso se verifique uma dada condição, *então* algo deverá daí decorrer<sup>21</sup>. Para Kant, quando o ser humano age impulsionado por um móbil está-se necessariamente perante o caso de um imperativo hipotético, pois existe uma dada condição (aquilo que "desperta" a inclinação natural do ser humano, o móbil, o que é *desejado*) que leva a fazer algo<sup>22</sup>.

Convém salientar que o princípio prático que corresponde a esta aplicação que Kant faz do imperativo hipotético é *material*, uma vez que embora logicamente se pudesse pensar em qualquer condição (qualquer "p", para usar a notação do exemplo da proposição hipotética "*se p então q*"), à qual corresponderia a consequência prevista (designada por "q"), nos casos considerados por Kant a condição (qualquer "p") tem sempre origem num fim subjectivo (é um móbil proveniente da faculdade de desejar)<sup>23</sup>. Assim, é este o modo de representar o agir humano quando este está sob a heteronomia da vontade: há um objecto exterior que provoca uma inclinação natural do ser humano para que este aja de determinado modo, ou seja, esta acção humana é *determinada* por uma causa exterior. Deste ponto de vista, o ser humano estaria sujeito a um esquema determinista, onde todas as suas acções seriam apenas reacções a impulsos exteriores, em função das suas inclinações naturais, explicada de acordo com um uso material do imperativo hipotético.

<sup>20</sup> Kant usa a denominação *prático* para se referir a algo enquanto factor determinante da acção humana.

<sup>21</sup> O imperativo categórico também se pode relacionar com o que na lógica se chama uma proposição categórica, no sentido em que se coloca um sujeito numa relação directa com um dado predicado em sentido absoluto (e não condicional), embora enquanto o imperativo categórico é apenas um, as proposições categóricas têm quatro tipos conforme a sua *quantidade* e *qualidade*: universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa e particular negativa.

<sup>22</sup> Note-se igualmente as semelhanças que existem entre a forma lógica deste imperativo hipotético e a categoria da *causalidade*: em ambas existe a representação de um objecto a provocar algo noutro diferente de si. Trata-se da mesma representação do pensamento humano aplicada em contextos diferentes.

<sup>23</sup> Note-se que esta forma lógica do imperativo hipotético poderia ser usada pela razão para derivar princípios práticos objectivos caso apenas se tivesse em conta motivos (da razão) e não móveis (fins subjectivos do desejar), mas Kant apenas refere o imperativo hipotético neste caso de princípios materiais, deixando apenas o imperativo categórico como produto da razão humana e não derivando dele mais nenhum princípio prático através desta forma lógica da proposição hipotética.

<sup>19</sup> Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Lisboa, Edições 70, 1995, p.67 (BA 63)

A categoria do *entendimento* (*verstand*) que permite compreender este esquema é a categoria da *causalidade*, que corresponde ao juízo hipotético<sup>24</sup>. O imperativo hipotético é um paralelo deste em termos lógicos, e é através desta representação que concebemos a ideia de causa-efeito, que neste caso concreto corresponde ao facto de algo *determinar* o ser humano a agir de dado modo. Isto ocorre no que Kant designa por *mundo sensível*, onde o ser humano é só mais um ente cuja acção é provocada deterministicamente pelo *mecanismo da natureza*<sup>25</sup>. Neste caso, o ser humano é um *fenómeno*, sujeito às condições do espaço e do tempo e às leis da natureza que nele operam.

No entanto, quando o ser humano age em função do seu *querer* (e não em função do seu *desejar*), assente na sua razão e em princípios objectivos desta decorrentes, isto é, assente em *motivos*, consegue sair deste *mecanismo da natureza*, e aí temos a *autonomia da razão*. Neste caso, o ser humano procura saber como deve agir em virtude da sua natureza racional. Todavia, no caso dos imperativos hipotéticos apenas se sabe o que eles poderão determinar em função da condição particular que o determina, que poderia ser qualquer condição, pois tais imperativos correspondem à forma lógica da proposição hipotética (*se p então q*) – isto é, são apenas uma forma lógica vazia que carece do conteúdo material para ser aplicada (o fim subjectivo, o móbil, que vem da inclinação natural), não impondo qual será esse conteúdo.

Já no caso no imperativo categórico, a sua própria forma leva à necessidade da universalidade do seu conteúdo, e da máxima da vontade a ser adoptada. Existe um critério a ser seguido por qualquer conteúdo do imperativo categórico – a universalidade. Kant estabelece o imperativo categórico do seguinte modo: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ele se torne uma lei universal."<sup>26</sup> Kant realça como este imperativo vem unicamente da razão, pois a própria forma do que será um imperativo categórico contém esta necessidade da máxima: a própria forma do que seria um imperativo categórico já diz que será algo universal e necessário. Daqui decorrem dois tipos de deveres, o dever perfeito, segundo o qual não podemos seguir máximas que não sejam universalizáveis sem que se entrasse em contradição lógica, e o dever imperfeito, segundo o qual só deveremos seguir as máximas que desejamos que sejam adoptadas como lei universal.

Então, pode-se dizer que a simples noção do que seja um imperativo categórico já nos diz o que ele deve conter: a necessidade e universalidade de qualquer máxima que o ser racional adopte, pelo que o imperativo categórico

é inteiramente um produto da razão humana, não dependendo de uma condição prévia exterior, como as inclinações naturais no caso dos imperativos hipotéticos.

Antes de avançar, convém referir que, para Kant, uma máxima é um princípio subjectivo da acção, contém uma regra prática que leva o ser humano a agir em função das suas condições (que podem ser as suas inclinações naturais). Ao equacionar as várias possibilidades e determinar a acção, a razão pode aqui estar a atender a um móbil, isto é, a condição que determina decisão da razão pode estar baseada em fins subjectivos.

Já um imperativo é um princípio objectivo da razão, que em si não contém nada proveniente das inclinações naturais, e representa o *dever*, a *lei moral*, logo é válido para todo o ser racional. É de frisar que isto não contradiz o que foi mencionado acerca do imperativo hipotético, pois não se disse que este contém necessariamente fins subjectivos: formalmente, é um imperativo inteiramente racional, paralelo ao juízo hipotético e à categoria da causalidade, explicadas na *Crítica da Razão Pura*. O que se disse foi que, para ser aplicado, o imperativo hipotético carece de uma dada condição (o "p" na notação do exemplo "*se p então q*"), e que essa condição, nos casos abordados por Kant, é que tem raiz nas inclinações naturais. Já a máxima é um princípio prático que para determinar a acção humana tem de conter algo, e esse algo é subjectivo (proveniente das inclinações naturais), pelo que uma máxima é necessariamente um princípio subjectivo da acção, enquanto um imperativo é um princípio objectivo.

À simples noção de um imperativo categórico, de um dever objectivo, a ser seguido por todo o ser racional, implica já a sua fórmula. Assim, é esta a *lei moral*, que para Kant está presente em todo o ser racional, pois é um produto da própria razão. Este aspecto é fundamental, pois permite ao ser humano a *liberdade*. Para Kant, como esta lei moral é derivada de um modo puramente racional, não está relacionada com as inclinações naturais.

Como vimos, o ser humano pode ser visto sob duas dimensões. Por um lado, como *fenómeno*, na medida em que está submetido às condições do espaço e do tempo, às leis da natureza, que segundo Kant são necessárias<sup>27</sup>, e consequentemente estaria sujeito ao determinismo inerente a todo o mecanismo da natureza, sendo as suas acções meras reacções a impulsos naturais. Por outro lado, como *númeno*, como um ser dotado de razão, que lhe permite pensar, sendo que esta capacidade de pensar não está sujeita ao

<sup>24</sup> *Crítica da Razão Pura*, p.104 (B 95, A 70)

<sup>25</sup> Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, Lisboa, Edições 70, 1994, p.113 (A 174)

<sup>26</sup> *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.59 (BA 82)

<sup>27</sup> Vimos já como Kant explica a possibilidade da ciência da natureza formular leis necessárias, através da noção de juízo sintético *a priori*, graças ao contributo da intuição oriunda da sensibilidade e dos conceitos do entendimento.

mecanismo da natureza, ao espaço e ao tempo – logo, é no pensar, enquanto núnemo, que o ser humano alcança a liberdade, não estando subordinado ao espaço e ao tempo (como está enquanto fenómeno). É por ter esta capacidade que o ser humano escapa à cadeia determinista da natureza e dos fenómenos – pela faculdade da razão. Assim, Kant confere deste modo um grande valor a esta capacidade da razão formular uma lei moral, fundando nesta capacidade a liberdade humana, a possibilidade de escapar às leis deterministas da natureza, pois estas operam dentro do espaço e do tempo, e o espaço e o tempo são formas da sensibilidade, enquanto a lei moral vem da faculdade da razão.

Outros autores, para além de Kant, deram grande importância a este conceito de liberdade. Por exemplo, Schelling mostra-se admirado por Kant, ao ter distinguido a coisa-em-si (ding an sich) do fenómeno por esta independência da primeira em relação ao tempo, não ter relacionado de forma mais vinculada a noção de liberdade e a noção de coisa-em-si, pois para Kant ambos as noções se caracterizam pelo mesmo (independência face ao tempo). Schelling defendeu que a liberdade humana constitui, de certo modo, o próprio Ser, e argumenta que esta proximidade entre a ideia de liberdade e a ideia de Ser, por ele defendida, poderia ter sido já avançada por Kant (em quem Schelling se baseia em grande parte), uma vez que, para Kant, a coisa-em-si consiste naquilo que o fenómeno efectivamente é, o seu verdadeiro *ser*<sup>28</sup> (pelo menos foi assim que os principais autores do chamado idealismo alemão, Fichte, Hegel e Schelling interpretaram a noção kantiana de coisa-em-si, embora Heidegger tenha posteriormente defendido uma interpretação diferente, no seu ensaio *O que é uma coisa?*). Kant realça igualmente a importância desta noção de liberdade, afirmando que só este conceito permite explicar a autonomia da vontade.<sup>29</sup>

Ainda quanto ao ser humano, Kant refere outra característica importante, para além desta dupla dimensão de ser simultaneamente fenómeno e núnemo: o facto de ser um *fim* em si mesmo, e não um *meio*. Um meio é algo que uma dada vontade utiliza para alcançar um dado fim. Por conseguinte, um fim é o que a vontade pretende alcançar (vimos já como esses fins podem ser subjectivos ou assentar em princípios objectivos). Kant defende que um ser racional não existe para ser usado como meio por outra vontade, mas sim como fim em si mesmo, e se isto se aplica a um ser racional, então tem de ser válido para todos os seres racionais, pois cada um deles se concebe igualmente como um fim, e não como um meio.

Podemos então dizer que se este é um princípio subjectivo, pois é cada *ser* humano que se concebe a si mesmo como um fim que procura satisfazer desejos subjectivos, é também um princípio objectivo, pois diz respeito a todos os seres racionais e é pensado segundo a razão. E se todo o ser racional tem de atender a este aspecto, daqui resulta pois um imperativo prático: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio."<sup>30</sup> Este é o preceito a aplicar no *reino dos fins*, ao qual todo o ser racional pertence.

Note-se que entre os fins de uma dada vontade podem-se encontrar também fins subjectivos decorrentes das inclinações naturais. Kant distingue entre os fins que têm um dado preço (podem ser trocados por outro de preço equivalente), e os que têm uma dignidade (estão acima de qualquer preço). Para Kant, todos os fins que decorrem de inclinações naturais estão na esfera do que tem um preço (um valor relativo), enquanto a moralidade e o ser humano (na medida em que é capaz de seguir uma lei moral produzida pela sua razão), têm dignidade.

A lei moral permite ao ser humano possuir a forma de uma lei, que lhe possibilita avaliar a moralidade das suas acções. Esta questão vai ter uma grande importância na Crítica da Razão Prática, onde Kant vai discutir a relação entre a felicidade do ser humano (que de algum modo depende das suas inclinações naturais) e a virtude (seguir a lei moral). Aqui Kant vai argumentar que todo o ser humano tem o *dever* de seguir a lei moral que lhe é ditada pela razão, devendo ser este o motivo que determina a sua acção. Kant explica que só uma acção impulsionada pelo imperativo categórico tem moralidade, dizendo que mesmo que uma inclinação natural provoque uma acção que está também de acordo com a lei moral, tal acção contém *legalidade*, mas não *moralidade*, dado que a moralidade só existe no domínio da razão humana.

Kant refere também que esta consciência da lei moral desperta no ser humano um sentimento de respeito pela lei moral, designado de sentimento moral.<sup>31</sup> Este sentimento é de origem diversa de todos os outros, pois não é proveniente da faculdade de desejar e de um móbil (face a algo exterior objecto do desejo), mas sim da razão, da lei moral, e da consciência da subordinação da vontade à lei moral. Deste modo, é um conceito da razão que produz este sentimento, resultando daqui o *respeito* pela lei moral (pelo dever), e por todos os outros seres racionais, na medida em que, como vimos, são fins em si mesmos. Este respeito pela lei moral é algo que causa

<sup>28</sup> FWJ, Schelling, *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, Lisboa, Edições 70, 1993, pp.54/55 (351/352)

<sup>29</sup> *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.93 (BA 97)

<sup>30</sup> *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.69 (BA 66/67)

<sup>31</sup> *Crítica da Razão Prática*, pp.91-95 (A 133 – A 141) ; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.32 (BA 16)

constrangimento ao ser humano, na medida em que existe a obrigatoriedade de cumprir um dever. Daqui concluirá Kant que para o ser humano atingir a virtude (ou seja, cumprir sempre a lei moral), haverá sempre fins subjectivos, da faculdade de desejar, que não poderão ser alcançados, resultando tal facto na impossibilidade de atingir a felicidade em pleno. Isto levará Kant a concluir que *é impossível conciliar felicidade plena e virtude* (é impossível o *soberano bem*, que consiste no alcance da felicidade e da virtude).

Quanto aos restantes aspectos da ética kantiana, como a possibilidade (ou não) desta articulação entre felicidade e virtude, no que Kant denomina de soberano bem, e os postulados que Kant assume (imortalidade da alma e existência de Deus), para justificar a possibilidade do soberano bem num futuro para além da vida terrena, serão analisados posteriormente, pois agora passar-se-á de uma exposição do pensamento kantiano para uma análise que implica alguma reflexão sobre a base, consequência e alcance desses argumentos.

#### 4. Vontade, Felicidade e Virtude

Como vimos, para Kant a vontade humana pode determinar a acção: segundo fins objectivos, isto é, motivos racionais, chamando-se a esta propriedade da vontade humana de dar a si mesma a sua própria lei *autonomia da vontade*; ou pode atender a outros fins (fins subjectivos), estando-se aqui no domínio da *heteronomia da vontade*. Vimos também que a autonomia da vontade permite ao ser racional prescrever, para si mesmo, uma lei moral. Quando o ser humano segue este dever imposto pela sua razão prática (em rigor, razão pura prática)<sup>32</sup> existe *virtude*. Assim, a virtude identifica-se com a moralidade, com o cumprimento da lei moral. Por outro lado, a *felicidade* acontece quando o ser humano consegue alcançar os diversos fins a que se propõe. Todavia, esses fins que o ser humano procura não têm de coincidir necessariamente com o dever da lei moral. Logo, Kant conclui que a articulação entre felicidade e virtude (o soberano bem) não ocorre necessariamente, já que a causa da virtude está num domínio que em nada se relaciona com a causa da felicidade: a virtude vem de cumprir o dever, a lei moral, que depende da razão humana; enquanto a felicidade depende de conseguir atingir uma série de fins subjectivos e materiais, que podem ser diferentes do dever.

Contudo, poder-se-ia pensar na possibilidade de um ser humano cuja personalidade fosse tal que nenhum dos seus fins subjectivos fosse contrário ao dever objectivo. No entanto, o pensamento kantiano rejeita a possibilidade de, neste caso, se verificar o soberano bem. Caso esse ser humano agisse em

função da sua felicidade, e, por coincidência, todas as suas acções fossem iguais às que seriam obtidas caso agisse por dever, para Kant estas acções teriam legalidade, mas não moralidade. Só as acções baseadas na lei moral da razão contêm moralidade, na medida que uma acção com moralidade por definição é aquela que se baseia na lei moral, e se a acção for idêntica mas causada por um *móbil* da felicidade não existe moralidade, dado que esta por definição reside no *motivo* da acção, e não num móbil subjectivo. Por conseguinte, não existe virtude na acção, e se felicidade e virtude são os elementos necessários para o soberano bem, este não se verifica igualmente.

Se por outro lado o ser humano agisse sempre em função da sua razão, a sua felicidade estaria condicionada, por ter de seguir esse dever, uma vez que qualquer ser humano tem sempre desejos, e seguir a lei moral é um constrangimento a esses desejos, não só porque podem não corresponder ao que o dever (a lei moral, da razão) ordena, como também porque mesmo que tal correspondência se dê, o ser humano estará a agir para seguir a lei moral, e não em função do desejo. Assim, existe um constrangimento à felicidade desse ser humano, logo não ocorre o soberano bem neste caso igualmente.

Daqui Kant conclui que o soberano bem (felicidade e virtude) nunca é possível, pelo menos numa vida terrena, pois a natureza da sua vontade não o permite. Com efeito, Kant explica como o ser humano nunca consegue ter uma vontade tal cuja procura da felicidade nunca colidissem com o imperativo da virtude. Isso só seria possível mediante o que Kant chama uma vontade *santa*, que é definida como aquela cuja procura de felicidade é, *necessariamente*, conducente à prática de actos dotados de virtude. Kant defende que a vontade humana, devido às suas inclinações naturais, nunca pode atingir tal estado.

Todavia, o ser humano é levado, pela sua vontade, a procurar realizar esse soberano bem. Logo, mesmo não sendo possível realizá-lo na vida terrena, deve haver no ser humano um esforço contínuo e perpétuo para tentar alcançar esse soberano bem, para tentar alcançar a conciliação entre felicidade e virtude. Mas esta conciliação parece uma utopia, pois felicidade e virtude, como Kant mostra, seguem por duas linhas diferentes que só num inatingível infinito se juntariam. Ora falta explicar como poderia o ser humano passar toda a vida em busca de algo impossível. Kant explica que para resolver este problema a razão prática exige dois postulados: a imortalidade da alma, já que a busca do soberano bem se estende pelo infinito; e a existência de Deus, pois nada mais resta como garantia de uma ligação entre natureza (relacionada com a felicidade) e razão (relacionada com a virtude) que permita o soberano bem.

Deste modo, assumindo uma alma imortal que pudesse atingir o soberano bem no tal progresso infinito, e um Deus que estivesse na origem da ligação entre felicidade e virtude, o soberano bem seria possível. Kant argumenta que

<sup>32</sup> Isto é, a razão pura enquanto se ocupa da questão do dever, de como agir.

não existe no mundo qualquer ligação entre a natureza (relacionada com a felicidade) e razão (relacionada com a virtude), pelo que só a acção de Deus poderia explicar essa correspondência num soberano bem, daí a necessidade deste postulado. Kant refere também como a razão no domínio prático consegue uma extensão no campo do supra-sensível que não era possível no uso especulativo, ao referir-se à imortalidade da alma e a Deus.

O mais importante a reter daqui é que Kant teve uma enorme dificuldade em articular felicidade e virtude, dado que considera a origem de ambas (natureza e razão, respectivamente) diferentes, o que leva à impossibilidade de uma vontade *santa*. Vamos ver como isto resulta de Kant assumir, implicitamente, um pressuposto dualista, na medida em que divide, de uma forma muito vincada, entre mundo inteligível e mundo sensível. Com isto termina a exposição do pensamento kantiano, passando-se agora para uma discussão crítica dos seus pressupostos.

## 5. O postulado dualista

O primeiro aspecto a mencionar, quanto às premissas que Kant assume, relaciona-se com a possibilidade de uma vontade santa. Kant defende que a moralidade (a virtude) vem necessariamente, e por definição, da razão, e que se algo for feito em busca de felicidade (o que implica não causar constrangimento à inclinação natural) nunca terá moralidade, mesmo que a acção seja idêntica à que a razão produziria, uma vez que a moralidade por definição está no facto da acção ser causada por um imperativo da razão.

Deste modo, Kant exclui a possibilidade de algo proveniente de uma acção baseada na felicidade conter valor moral. Esta tese baseia-se no pressuposto da separação entre razão e "natureza". Esta separação, entre a razão e as restantes dimensões humanas (aqui genericamente designadas por Kant por "natureza"), já foi feita por diversos pensadores, sendo a mais conhecida das primeiras distinções feitas e preconizada por Platão, ao separar o que designou por *mundo sensível* (conceito aqui próximo do que Kant designa por "natureza") do *mundo inteligível* (o mundo das ideias, da razão, da alma). De resto, Kant também recorre a estas designações para se referir a algo semelhante, como vimos. Na linha desta separação está igualmente a distinção platónica entre *corpo* e *alma*, presente também em Kant ao referir-se às inclinações naturais (do corpo, diria Platão) e à razão (a alma).

Quando faz esta separação, Platão defende que o corpo é a prisão da alma<sup>33</sup>, elevando a *alma* (*psyche*) acima do corpo, do qual ela deve libertar-se,

no fim da vida terrena, sendo a filosofia<sup>34</sup> a via para essa *purificação* (*katharsis*). Só por meio desta contemplação das ideias se alcança a *virtude* (*arete*), atingindo o ser humano a *sabedoria* (*pronehesis*). É igualmente sintomático desta posição, de desvalorizar o corpo face à alma, o facto de Platão considerar que todo o conhecimento humano é *reminiscência* (*anamnesis*) das verdades que a alma contemplou antes de incarnar. É no mundo das *ideias* (*eidos*, as formas originais do que existe no mundo sensível), no mundo inteligível, que está a verdade e o Ser, no qual o ser humano procura *participar* (*methexis*).

O que se pretende agora argumentar é que, na posição de Kant, existem *ecos* desta posição dualista, que o forçam a defender a impossibilidade de uma vontade santa, e a incapacidade de atingir o soberano bem na vida terrena. Para tal começar-se-á por um confronto entre o pensamento de índole platónica e o pensamento cristão medieval, já que este último contém elementos que serão úteis para esse propósito.

O conceito de "espírito" do Cristianismo está englobado numa perspectiva integral e indivisível do conceito de pessoa, enquanto totalidade. De resto, esta unidade já existia em Aristóteles<sup>35</sup>, pois para este a substância (conceito próximo do que Platão designa de ideia) existe já no ser determinado, ou seja, a ideia não existe independentemente do objecto: essência e existência são indispensáveis ao Ser.

Em Aristóteles, forma e matéria eram inseparáveis, formando um todo. Autores da escolástica medieval como Alexandre de Hales, São Boaventura, São Tomás de Aquino e João Duns Escoto vão também insistir no valor da dimensão sensorial. Os autores escolásticos vão ter divergências acerca do modo como compatibilizar Platão e Aristóteles (sendo que os textos de Aristóteles só começaram a ter grande divulgação na Europa por volta do século XIII<sup>36</sup>) com o pensamento cristão, com conseqüências para a noção de pessoa que cada autor defenderá. Por exemplo, São Tomás de Aquino vai argumentar que a individuação tem lugar na medida em que formas semelhantes são dotadas de matéria diferente.<sup>37</sup> Deste modo, o princípio da individuação na perspectiva Aristotélico-Tomista é a matéria. Esta perspectiva não é partilhada por outros

<sup>34</sup> Filosofia enquanto *Mousike* (Música, embora o termo grego seja mais lato).

<sup>35</sup> Aristóteles, *Da Alma*, Lisboa, Edições 70, 2000.

<sup>36</sup> S. Tomás (tal como Alexandre de Hales ou São Boaventura, entre muitos outros) teve a missão de conciliar os escritos aristotélicos com a mensagem cristã, tendo de se debater com a dificuldade adicional de esses escritos estarem a chegar à Europa numa tradução árabe de Averróis, a quem S. Tomás se refere por Comentador (comentador de Aristóteles, este último designado por S. Tomás como o Filósofo), e cuja interpretação de Aristóteles não era tão adequada à mensagem cristã como seria o original grego de Aristóteles. Um exemplo das discussões daqui decorrentes está em Tomás de Aquino, *A unidade do intelecto contra os averroístas*, Lisboa, Edições 70, 1999.

<sup>37</sup> Tomás de Aquino, *O Ser e a Essência*, in *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1991

<sup>33</sup> Não deixa de ser curiosa a semelhança entre as palavras na língua de Platão, já que "corpo" em grego (embora aqui escrito com caracteres latinos) é "*soma*" e "prisão" diz-se "*sema*"

autores cristãos, como João Duns Escoto, que afirma cada indivíduo terá uma forma e essência própria, e que será essa forma o princípio da individuação. Não será apenas a alma a ter uma forma em Escoto, mas também o corpo, que terá uma forma corpórea.

Todavia, independentemente das divergências entre os autores escolásticos quanto à sua concepção de indivíduo, a valorização da matéria e da dimensão sensorial como parte integrante da criação divina vai ser uma constante do pensamento cristão. Logo, a alma do ser humano, mesmo enquanto relacionada com o mundo inteligível das ideias, não pode ser separada do corpo concreto que a transporta, apresentando-se a pessoa como um todo dotado de vontade. De facto, esta ideia estava presente em autores cristãos anteriores, como Santo Agostinho, no seu conceito de vontade, que designa a capacidade do ser humano de se apresentar diante de Deus com a responsabilidade das suas decisões, numa antropologia que será recuperada por autores escolásticos como Duns Escoto.<sup>38</sup> Santo Agostinho será de facto um dos primeiros autores a defender um conceito de *pessoa* que valoriza a dimensão sensorial do ser humano, e designa o ser humano como uma totalidade.<sup>39</sup>

Na obra *O Mestre*, Santo Agostinho refere-se ao facto de que as palavras são apenas o *sinal* de uma realidade que denotam, e que essa realidade denotada tem mais valor que o seu sinal.<sup>40</sup> O mesmo argumento está presente na *Trindade*.<sup>41</sup> Santo Agostinho refere mesmo que as palavras são vazias<sup>42</sup>, sendo a realidade a que se referem o importante. Ora se as palavras mais não são que os conceitos que designam uma dada realidade, pode-se daqui deduzir que Santo Agostinho defende, explicitamente, que os conceitos não têm existência autónoma (tal como Aristóteles também defendeu, e autores como Alexandre de Hales, São Boaventura ou São Tomás viriam a repetir), e são apenas sinais da linguagem para designar essa realidade exterior. Este facto está também presente no conceito agostiniano de *rememoração*.

Embora tal noção seja muitas vezes considerada um paralelo da *reminiscência* em Platão, tal não é exacto, pois enquanto a reminiscência, em Platão, consiste no facto da alma reconhecer no mundo sensível a manifestação *confusa* das formas, que antes contemplou no mundo das ideias (e só esta ideias eram a verdade), já no caso da rememoração consulta-se a *verdade interior* para averiguar se o que observamos é ou não verdade – logo os objectos exteriores podem ser verdadeiros, não são só as ideias que são a verdade, como em Platão.<sup>43</sup>

Santo Agostinho defende que esta *verdade interior* é o critério que permite distinguir o verdadeiro do falso, e esta verdade interior é Cristo, o Mestre a que **se** refere o título do opúsculo. De facto, na Encarnação do Verbo encontra-se outra razão para a valorização da dimensão sensorial. O facto do Verbo divino incarnar é significativo do valor da dimensão sensorial, enquanto a noção Agostiniana de vontade estabelece a liberdade do ser humano apresentar-se como uma pessoa integral, ideia que será recuperada por São Boaventura, para quem a alma apenas será totalmente feliz unida ao corpo. Nos autores cristãos, o mal não está na matéria sensorial, como em algum pensamento grego, mas resulta do mau uso da vontade livre humana.

A noção agostiniana de vontade, através da qual o ser humano manifesta a sua liberdade enquanto pessoa, enquadra-se na sua divisão das faculdades humanas em memória, inteligência e vontade, que constituem a imagem humana da Trindade. É nesta faculdade que está a autonomia do ser humano, tal como é a Encarnação da Segunda Pessoa da Trindade que demonstra o valor da matéria, que em conjunto com o espírito constitui uma unidade. Já para os platónicos inspirados por doutrinas órfico-pitagóricas, a alma podia ter uma existência independente do corpo (embora o contrário não pudesse ocorrer). É de salientar como a própria visão que cada concepção dá para a vida após a morte reflecte a sua posição neste aspecto: enquanto o platonismo refere que a alma abandona o corpo (que morre), vindo a *reincarnar* (*metempsychosis*)<sup>44</sup>; já o Cristianismo fala de *ressurreição* do corpo e da alma, o que é coerente com a tese de que ambos são inseparáveis num conceito de pessoa enquanto totalidade.

A dicotomia, entre estas duas posições, torna-se ainda mais vincada quando se tem em conta o valor que os platónicos atribuem ao corpo, o organismo físico, a parte do ser humano sujeita às inclinações naturais de

<sup>38</sup> Como explicado em Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Humanismo Medieval, I: A Natureza do Indivíduo em João Duns Escoto, II: Franciscanismo e Cultura*, Braga, Ed. Franciscana, 1971.

<sup>39</sup> Existem passagens de texto de Santo Agostinho em que uma separação entre corpo e alma é por vezes pressuposta, como em Agostinho, *Trindade*, Prior Velho, Paulinas Editora, 2007, livro VIII.6.9, nas páginas 580 a 583 da versão aqui referenciada, como aconteceria sempre num autor de influência platónica que utilizando Platão como ponto de referência, procura ir além do pensamento platónico. Mas na mesma obra *Trindade*, no livro XII-15.24, páginas 822 a 825 da versão referida acima, podemos ver Santo Agostinho a argumentar contra o argumento platónico da transmigração das almas.

<sup>40</sup> Agostinho, *O Mestre*, in *Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*, Braga, Faculdade de Filosofia, 1991, capítulo IX.

<sup>41</sup> Agostinho, *Trindade*, livro X-1.2, páginas 662-669 da edição citada acima.

<sup>42</sup> Agostinho, *O Mestre*, capítulo XI, ou, *Trindade*, livro X-1.2, páginas 662-669 da edição citada acima.

<sup>43</sup> Esta interpretação de Santo Agostinho, no que toca ao opúsculo *O Mestre*, é baseada em Mário Cabral, *Via Sapientiae – Da Filosofia à Santidade*, Lisboa, INCM, 2008, um texto que serve de inspiração ao conceito de santidade que se procura desenvolver no presente texto.

<sup>44</sup> Esta é uma doutrina de origem órfico-pitagórica, que Platão refere no Fédon – Cf. Platão, *Fédon*, Porto, Porto Editora, 1995.

que Kant fala. Para os platónicos, só a alma pode alcançar a virtude (arete), sendo o corpo o cárcere da alma, que deturpa a contemplação da verdade. Por conseguinte, só quando a alma se liberta do corpo pode atingir a verdade na sua plenitude, já que para os platónicos o corpo é apenas algo sem valor.

No entanto, para o Cristianismo as coisas não podem ser encaradas deste modo, não só devido à unidade intrínseca entre corpo e alma no ser humano, como porque para o Cristianismo o corpo, tal como a alma, é uma criação divina, e, como tal, tem necessariamente valor. Santo Agostinho refere o valor da realidade exterior e da natureza não só em *O Mestre*<sup>45</sup>, como também em *A Cidade de Deus*<sup>46</sup>. E se argumentar que em Santo Agostinho ainda temos uma visão embrionária do conceito de pessoa do Cristianismo, será mais consensual dizer que em João Duns Escoto e no pensamento cristão subsequente ele já existe.

O pensamento ético de Kant está fortemente influenciado por esta tese platónica, pois Kant refere como só na razão o ser humano encontra a moralidade, sendo as inclinações naturais (provenientes do "corpo") algo que nunca leva a uma acção dotada de valor moral, como vimos. Note-se que o conceito platónico de alma não é apenas o que Kant designa por razão, já que para Platão havia três dimensões da alma: enquanto energia vital do corpo; enquanto emotividade; e enquanto racionalidade. Só nesta última dimensão a alma corresponde ao que Kant designa por razão. Mas para o paralelo que se pretende fazer a proximidade é suficiente, dado que se pretende confrontar Kant e Platão com o valor atribuído no Cristianismo ao ser humano na sua totalidade, e para fazer o paralelo basta demonstrar como ambos os autores negam o *valor* de parte dessa totalidade.

## 6. Kant e o Cristianismo

Tal como o pensamento platónico necessitou de uma alteração, a nível ontológico, de modo a poder ser conciliado com o Cristianismo (corpo e alma foram vistos como uma unidade indissociável em autores como Santo Agostinho, e mais tarde em São Boaventura ou Duns Escoto), também no pensamento ético kantiano se pode fazer algo semelhante. É frequente dizer-se que o imperativo categórico de Kant pode ser visto como um eco da máxima cristã "ama o próximo como a ti mesmo" ou "faz aos outros aquilo que gostavas que fizessem a ti". Para compreender melhor esta questão torna-se necessário fazer algumas clarificações.

Em primeiro lugar, há que notar que o imperativo categórico era inteiramente deduzido pela razão, enquanto estas máximas cristãs podem não

ser interpretadas como resultantes da razão. Kant, porém, interpreta a máxima cristã "amar a Deus" como um preceito para a razão. Para tal, argumenta que Deus não é um fenómeno, mas sim um númeno. Logo, não pode ser objecto do conhecimento humano, pois está fora do âmbito de uma experiência possível, e por conseguinte não pode ser "amado". Daqui Kant conclui que a religião cristã, ao dizer "amar a Deus", que é o sumo bem, procura dizer que o ser humano deve procurar o *bem*, que Kant já definiu como consistindo em seguir a lei moral. Então, "amar a Deus" é seguir a lei moral, mantendo-se na virtude, e esta máxima cristã refere-se pois, segundo Kant, a algo de inteiramente racional.<sup>47</sup>

Deste modo, se as duas máximas cristãs acima expostas tivessem também origem na razão (como Kant acha que a máxima "amar a Deus" tem, conforme vimos), poderíamos fazer a tal afirmação, de que o imperativo categórico kantiano é um eco destas máximas. Resta saber como isso poderia ocorrer. Seria possível dizer que estas duas máximas cristãs supramencionadas sujeitam-se ao imperativo categórico, na medida em que não o contradizem, estando assim baseadas na razão. Mas aí, se estão sujeitas ao imperativo categórico não são elas próprias o princípio que determina a acção, estão sujeitas a algo (o imperativo categórico) quando elas é que deveriam ser o "imperativo".

Poder-se-ia igualmente defender que quando se fala em "amar" nas duas máximas anteriores Kant refere-se a seguir a lei moral, racionalmente, tal como vimos no caso da máxima "amar a Deus", e aí o imperativo categórico era-lhes semelhante. Este argumento é mais forte, e é para analisá-lo que será necessário avaliar um pressuposto que Kant assume: o pressuposto de que só a lei moral (da razão) tem valor, e de que as restantes dimensões humanas (que se relacionam com a *natureza*) não podem levar a um acto com valor moral.

Santo Agostinho fez uma alteração ontológica fundamental ao platonismo: alertou para o valor das realidades exteriores à consciência, na linha da ideia cristã de que toda a *natureza* é, em princípio, algo de *bom*, pois é uma criação de Deus.<sup>48</sup> Esta posição encontrou seguimento nos autores cristãos subsequentes. Paralelamente podemos, baseados na mesma ideia, fazer uma alteração, no campo axiológico, ao pensamento de Kant, reavaliando o pressuposto de que tudo o que provém da *natureza*, como as inclinações naturais, é, necessariamente, algo de *mau*.

Isto levará a uma discussão importante acerca de qual o valor do que se designa por *natureza*, *mundo sensível*, o que está para além do que a razão produz, discussão esta que foi levantada por autores como Feuerbach, Nietzsche, e mesmo Marx (tendo havido, de certo modo, seguimento nesta disputa em

<sup>45</sup> Agostinho, *O Mestre*, capítulo IX

<sup>46</sup> Agostinho, *A Cidade de Deus*, Livro XI, capítulo XXIII.

<sup>47</sup> Vide Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Lisboa, Edições 70, 1992.

<sup>48</sup> Agostinho, *A Cidade de Deus*, Livro XI, capítulo XXIII; e Génesis, I, 31.

autores como Heidegger) contra os desenvolvimentos do chamado idealismo alemão, de Hegel, Schelling e Fichte. Convém referir que este movimento do idealismo alemão baseava-se fortemente nos trabalhos de Kant, e os seus seguidores consideravam ter resolvido as dificuldades que faltava esclarecer no trabalho do prussiano (Heidegger viria mais tarde a propor também outra solução para essas dificuldades). Também se irá aqui ensaiar ainda outra solução para essas dificuldades, mas esta baseada nos trabalhos de Wittgenstein, e não antes de tratar esta questão do valor moral associado à natureza.

Note-se que para tratar esta questão, do valor moral de actos decorrentes não unicamente da razão, precisaremos igualmente de alargar o critério de bem, de modo a que não se circunscreva apenas à vertente racional do ser humano, como acontece com o imperativo categórico (até porque, como iremos ver, a razão é inseparável da totalidade do ser humano). Tal critério mais lato encontra-se nas máximas cristãs, que, enquanto não interpretadas de acordo com a visão de que são algo puramente racional, podem ser conciliadas com o imperativo categórico, não de modo imediato, mas mediante outra interpretação do pensamento kantiano. Antes de continuar, convém todavia fazer uma breve referência à disputa filosófica que está por trás do que se vai argumentar acerca da relação entre o imperativo categórico e as máximas cristãs.

O pensamento de Kant pode ser interpretado como contendo um certo *dualismo* quanto à sua ética, dada a existência de dois mundos: o *mundo inteligível* e o *mundo sensível*, como vimos. Mas também em termos da sua teoria de conhecimento se pode aludir a um certo dualismo, dada a divisão entre os *fenómenos* (objectos da experiência) e as *coisas-em-si* – faz-se uma divisão entre o que efectivamente existe (as coisas-em-si) e o que é objecto do nosso conhecimento (os fenómenos). Alguns autores, que se seguiram a Kant, consideraram que este não tinha clarificado suficientemente este dualismo, e que havia que explicitar onde residia o verdadeiro Ser, pois não poderiam existir duas verdades. Por exemplo, no processo de conhecimento, vimos como o ser humano recebe a intuição exterior, organizando essa intuição através das categorias (os conceitos do *entendimento*). Mas uma questão que se poderia levantar é se é a razão (ou o entendimento) que encaminha cada intuição para uma dada categoria, sendo aí todo o conhecimento construção do sujeito, ou se cada intuição exterior já contém algo que a encaminhe para uma dada categoria, daí decorrendo que a coisa-em-si não é incognoscível de todo, já que pelo menos essa informação contém.

A posição seguida pelos autores do chamado idealismo alemão foi a primeira, ou seja, todo o conhecimento é construção do sujeito. Mas esta posição epistemológica teve um paralelo em termos ontológicos, já que se afirmou igualmente que só no "mundo inteligível", na razão, está o verdadeiro

Ser. Hegel foi um dos pensadores desta corrente a ter maior impacto, ao afirmar "o que é racional é real, e o que é real é racional"<sup>49</sup>. Também Schelling iria ver na liberdade humana (liberdade em sentido kantiano, ou seja, existente na razão humana) o Ser. Esta leitura acabou por fazer com que, pelo menos até Heidegger, Kant fosse visto principalmente como um precursor do idealismo alemão, na medida em que fez a separação (entre fenómenos e coisas-em-si, instaurando um dualismo) que permitiu ao idealismo alemão dar o passo final, de transpor o Ser para a esfera da razão. Hegel estranhava mesmo o facto de Kant dizer que não se podia conhecer a coisa-em-si, já que era-lhe óbvio que tal só podia ser a pura abstracção.<sup>50</sup>

Feuerbach foi um dos autores que mais criticou esta perspectiva do idealismo alemão, acusando-a de identificar o Ser com o pensar, esquecendo o que designámos por mundo sensível, que para Feuerbach é parte fundamental da realidade. Feuerbach escreve:

"O real na sua realidade efectiva, ou enquanto real, é o real enquanto objecto dos sentidos, é o sensível. Só um ser sensível é um ser verdadeiro e efectivo. Apenas através dos sentidos é que um objecto é dado numa verdadeira acepção – e não mediante o pensar por si mesmo. O objecto dado ou idêntico com o pensar é apenas pensamento."<sup>51</sup>

Nietzsche será outro autor que criticará esta posição do idealismo alemão (que se diz baseada em Kant), realçando a realidade sensível como digna de valor, dizendo que aquilo que é designado pelo idealismo alemão de *mundo verdadeiro*, o mundo da razão, é uma falsidade, que inclusive impede a verdadeira realização do ser humano.

Nietzsche identifica, erradamente, esta concepção com o Cristianismo. Dizemos erradamente porque, como vimos, o Cristianismo afirmou-se defendendo o valor ético e ontológico da matéria sensível. Esta concepção ética e ontológica do ser humano como uma totalidade que abarca matéria e espírito será discutida em mais pormenor na secção seguinte.

## 7. A máxima cristã como imperativo

O ser humano é (tal como o Cristianismo postulou, ao falar da ressurreição do *todo* que é a pessoa, e não da reencarnação da *parte*, que é a alma)

<sup>49</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*, vol.1, Lisboa, Edições 70, 1988, p.74 (parágrafo 6).

<sup>50</sup> *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*, vol.1, p.106 (parágrafo 44)

<sup>51</sup> Ludwig Feuerbach, *Princípios da filosofia do futuro*, Lisboa, Edições 70, 1998, p.79 (par. 32)

uma totalidade. O dualismo entre mundo inteligível e mundo sensível pode ser explicado numa concepção da razão em que esta está integrada num todo biológico do qual emerge. A ideia de que uma entidade emerge da interacção entre outras tem sido proposta na filosofia da ciência por autores como Roy Bhaskar<sup>52</sup>, e parece estar de acordo com uma visão integrada do mundo sensorial e do mundo racional. Da interacção entre átomos emergem moléculas, das quais emergem células, até chegarmos ao ser biológico, do qual emergem as emoções, e a razão.

Uma questão que se coloca é como explicar a emergência de uma entidade a partir da interacção de outras entidades, como sendo algo irreduzível às entidades das quais emergiu. Este problema surge porque se parte do pressuposto que se tem de explicar a emergência a partir de partículas atómicas. No entanto, se considerarmos a noção de processo como a noção base a partir da qual se explica a realidade, o problema desaparece.<sup>53</sup> De facto, os próprios átomos estudados na física são processos de transferência de energia, ou matéria, tal como as moléculas, as células, o cérebro humano, e a mente humana, são processos de transferência de energia com variados graus de complexidade. Não existe um nível fundamental no qual encontremos as partículas, ou átomos, que constituam a base de toda a realidade, porque como a física quântica demonstra, ao nível sub-atómico encontramos processos de transferência de matéria outra vez.

Demócrito argumentava que o mundo era constituído por átomos e vazio. Esta metafísica de Demócrito fundamenta as correntes científicas segundo as quais o mundo é constituído em última análise por partículas. A ideia de que o mundo é constituído por processos, por outro lado, está de acordo com a noção Escotista de que o mundo é constituído por formas e matéria. Era esta também a interpretação que Whitehead dava às formas platónicas, que se materializavam num fluxo contínuo, permitindo obter conhecimento acerca de processos que sem essas formas seriam incognoscíveis. De facto, podemos pensar em formas não apenas numa perspectiva espacial, mas numa perspectiva espaço-temporal, na qual estas são processos estruturados. Cada entidade tem uma determinação interna, trazida pela sua forma, que leva a um dado processo.<sup>54</sup>

No entanto, isto não implica que o agir humano seja determinado de um modo necessitarista. Em Duns Escoto existe sempre um curso de acção alternativo que poderia ser escolhido, dado que Escoto considera a contingência um aspecto fundamental da realidade, e que permite a liberdade da vontade humana, que é essencial no Cristianismo. A ideia de que o mundo é estruturado em forma e matéria estava presente já em Aristóteles, e na escolástica medieval de orientação Aristotélica. Mas Aristóteles não distinguia ideia, enquanto forma que pode ser geral ou individual, de abstracção a um nível mais geral apenas. De facto, Aristóteles não tinha um conceito de ideia enquanto forma individual. Deste modo, Aristóteles apenas considerava formas ou processos a um nível mais geral, ao nível do género ou da espécie, por exemplo, sendo que os indivíduos surgiam pela inclusão de matéria numa dada forma.<sup>55</sup> A ausência de uma noção de ideia que incluía tanto uma forma geral como uma forma individual está presente também em Feuerbach, para quem o concreto estava sempre ao nível do mundo sensível, ao contrário de autores críticos de Feuerbach como Marx, que estabeleciam uma distinção entre abstracção por um lado, e uma noção de ideia que inclui o concreto-no-pensamento, que se distingue do concreto-no-real. Esta ausência da noção de ideia enquanto concreta em Feuerbach explica muito da sua visão redutora do mundo inteligível, privilegiando apenas o sensível, sendo apenas este concreto.<sup>56</sup>

Já Escoto estava de acordo com a posição de que toda a realidade (incluindo os indivíduos) é constituída por formas, dado que o próprio indivíduo é caracterizado por uma forma individual (corpórea), para além de uma forma espiritual. Existe não só realidade concreta, mas também ideia concreta em Escoto, para além de ideia abstracta, tal como em Platão, que não reduzia a noção de ideia a uma abstracção como Aristóteles. Sendo assim, podemos argumentar que enquanto a generalidade dos autores cristãos permite uma visão integrada de corpo e espírito, Duns Escoto permite, para além disso, uma ontologia que permite explicar a integralidade do ser humano, que não desvaloriza nem o mundo sensível, nem o mundo inteligível (como críticos do Cristianismo como Feuerbach e Nietzsche), na linha do pensamento cristão.

Assim, em termos epistemológicos, ou gnoseológicos, embora toda a reflexão seja completada pela razão, o idealismo alemão no mínimo teria de conceder que a razão trabalha por intermédio da matéria sensível, pois

*Other Philosophical Essays*, Indianapolis, Bobbs-Merrill Co, 1965, ou G.W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, Lisboa, Edições 70, 1995.

<sup>55</sup> Para uma discussão deste tema, ver Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Humanismo Medieval, I: A Natureza do Indivíduo em João Duns Escoto, II: Franciscanismo e Cultura*, Braga, Ed. Francisca-na, 1971.

<sup>56</sup> Para uma discussão, ver Louis Althusser, *For Marx*, London, Verso, 2005.

<sup>52</sup> Roy Bhaskar, *From East to West: Odyssey of a Soul*, London, Routledge, 2000. É preciso notar que apesar de defender uma concepção na qual a alma pode ser vista como emergente, Bhaskar acaba por aceitar a reencarnação e a transmigração da alma, na tentativa de unificar a filosofia e teologia ocidental com a filosofia e teologia oriental.

<sup>53</sup> M.H. Bickhard, "Emergence: Process Organization, not Particle Configuration", *Cybernetics and Human Knowing*, 2009, 15, 57-63. A ideia fundamental aqui em causa estava já presente em Whitehead, A.N., *Process and Reality. An Essay on Cosmology*, Macmillan, 1929.

<sup>54</sup> Ideia desenvolvida por autores como Leibniz, por exemplo em G.W. Leibniz, *Monadology and*

a alma não é algo de independente do corpo (e daí para o Cristianismo não haver reincarnação mas ressurreição, não no sentido que uma vida futura seja necessariamente com o mesmo corpo tal como o conhecemos, mas para simbolizar que o que ocorre não é uma separação da alma, porque esta não é separável). Logo, ontologicamente, há que conceder alguma realidade à matéria sensível, e há que considerá-la parte da essência do ser humano, que juntamente com a razão é parte inseparável de uma totalidade.

Isto mostra como a dedução kantiana é pois redutora (se admitirmos que a razão não é separável das restantes dimensões do ser humano), na medida em que trata a parte dita *natural* (por oposição a *racional*) do ser humano como algo a menosprezar, pelo que se torna necessário adoptar um novo critério que defina o que é uma acção moral. De facto, de acordo com uma perspectiva integrada do ser humano, notamos agora que o critério de Kant, para definir o que é o bem, torna-se insuficiente, pois circunscreve-se apenas ao racional, relegando todas as restantes causas do agir humano para fora da esfera da moralidade.

Kant encontra a lei moral na própria definição do que seria um imperativo categórico, uma lei necessária do que seria o bem. A sua dedução está logicamente correcta, havendo apenas que fazer o reparo que deve alargar o seu âmbito para além da razão, para a totalidade do ser humano, algo que Kant não faz. Mas do mesmo modo que Kant conseguiu chegar a um imperativo categórico racional, por intermédio do qual se verificava se uma dada máxima está ou não de acordo com a lei moral da razão (sendo esta a fonte da moralidade), poderíamos agora tentar encontrar de todas as máximas da vontade, se existe alguma que respeite sempre as exigências do imperativo categórico, permitindo simultaneamente ao ser humano alcançar a felicidade plena (sem qualquer restrição ou constrangimento), por ser uma máxima em harmonia com a felicidade. Deste modo, seria possível obter um princípio da acção que seja não só moral como também potenciador da felicidade do ser humano, algo que não acontecia com o imperativo categórico, dado que este apenas levava à moral.

Mas se queremos um princípio de acção leve à felicidade, esse princípio deve ser uma máxima, e não apenas um imperativo, pois enquanto o imperativo vem da razão (como o imperativo categórico), a máxima é um princípio subjectivo da acção, relacionada com as inclinações naturais que condicionam a felicidade. Logo só uma máxima pode levar a uma acção que não cause constrangimento à felicidade, pois está interligada aos princípios da própria felicidade, enquanto no caso de um imperativo nada garante que este não constanja a felicidade, pois o imperativo vem da razão, que em nada se relaciona com um qualquer móbil da felicidade.

Por conseguinte, se queremos garantir simultaneamente moralidade e felicidade, temos de encontrar, de todas as máximas que respeitam o imperativo categórico (até aqui o critério de moralidade), qual a que garante universalmente moralidade e felicidade, complementando assim esta lacuna da ética kantiana (de alienar o ser humano da felicidade, pelo constrangimento do seu lado sensível, como acusam Feuerbach e Nietzsche).

Uma questão que se pode levantar é se, após ter encontrado essa máxima, a moralidade em si está no cumprimento dessa máxima ou no facto dessa máxima respeitar o imperativo categórico (sendo que aí no fundo a moralidade continuava a vir do imperativo categórico). Pois se não há dúvida que a felicidade viria de agir segundo essa máxima, dado que qualquer máxima é um princípio subjectivo relacionado com a felicidade, já quanto à fonte da moralidade da acção pode haver desacordo. A moralidade da acção é deduzida, tal como Kant fez, através do imperativo categórico, sendo a verificação deste uma condição *necessária* para haver moralidade. No entanto, dado que a máxima a que se chegará assumirá o papel de novo critério basilar da moralidade da acção, por conseguinte é o simples facto de se agir conforme a máxima que confere moralidade à acção, pelo que a moralidade estará também na própria máxima em si. Note-se que de outro modo permaneceria o anterior problema da moralidade estar circunscrita à razão, e foi precisamente esse facto que nos levou a transferir a fonte da moralidade para uma máxima (e não para um imperativo da razão, onde o lado sensível do ser humano estaria sempre relegado para a esfera do não-moral).

Mas é de salientar que o imperativo categórico continua também a ser condição necessária para a moralidade. Com efeito, o que se passa é que ambos jogam em esferas diferentes: um é imperativo, outro é máxima, o primeiro refere-se à visão racional da moral, a última dirá respeito à própria moral em todas as suas dimensões (se for a tal máxima universal que está sempre de acordo com o imperativo categórico). A máxima a que se chegará será agora a fonte suprema da moralidade de uma acção, mas se por acaso estivesse em contradição com o imperativo da razão, chegaríamos a um paralogismo, a uma contradição entre o uso analítico da razão (que chegou ao imperativo) e o seu uso sintético, em muito semelhante aos célebres quatro paralogismos da razão que Kant discutiu na *Crítica da Razão Pura*<sup>57</sup> (pois o imperativo é agora uma condição necessária, mas não suficiente, para o soberano bem que engloba virtude e felicidade).

Contudo, tal contradição não ocorre, pois a máxima a que se chegará está necessariamente, como vamos ver, de acordo com este imperativo categórico, em virtude da sua própria forma, não havendo portanto qualquer contradição

<sup>57</sup> *Crítica da Razão Pura*, pp.325-378 (B 398-432; A 338-405)

entre esta visão englobante, que abarca as várias dimensões do ser humano, e uma visão estritamente lógica da moralidade (que culmina no imperativo de Kant e é apenas uma condição necessária, mas não suficiente, para chegar à máxima fundamental, faltando-lhe permitir a felicidade). Tal não poderia de resto acontecer porque será precisamente partindo do imperativo categórico de Kant que se procurará chegar a uma máxima que, simultaneamente, o respeite, e leve o ser humano à felicidade. Resta pois agora dar o passo final e descobrir que máxima é esta.

Kant referia que as máximas referem-se aos princípios subjectivos da acção humana (o móbil, que procura uma acção conducente à felicidade), enquanto um imperativo refere-se ao princípio objectivo, da razão, que estabelece o que *deve* ser a acção. Pretende-se agora propor um princípio que permita articular a lei moral de Kant (para Kant a virtude) com a felicidade, sem ter de remeter tal possibilidade para além da vida terrena, e assim abranger a totalidade das dimensões do ser humano. Kant dizia que tal era impossível, porque qualquer concessão, feita a um *móbil* da felicidade, implicaria não haver virtude, e porque seguir sempre os *motivos* da virtude levaria sempre a um constrangimento (uma restrição) à felicidade. Mas se queremos efectivamente encontrar um princípio que assegure a felicidade, tal princípio deve então ser uma *máxima*, e não somente um *imperativo*, na medida em que, como vimos, só as máximas contêm princípios subjectivos (da felicidade). Se o princípio escolhido fosse de novo apenas um imperativo da razão (que só tem princípios objectivos para seleccionar quais as acções morais, acções essas decorrentes de diversas máximas), como o de Kant, cair-se-ia de novo na situação de uma moral do dever estritamente racional, que excluiria a possibilidade de alcançar o soberano bem ainda na vida terrena (pois a felicidade seria sempre constrangida, sujeita à restrição do dever), e numa moral limitada apenas a acções baseadas numa só dimensão do ser humano: a razão.

Todavia, tal máxima tem de ser uma máxima tal, que qualquer acção baseada nessa máxima seja de acordo com o imperativo categórico, pois este não deixa de ter validade, como condição necessária, quanto a definir quais as acções que podem ser praticadas, apesar de agora essas mesmas acções poderem ser morais não só quando são impulsionadas por esse motivo da razão, mas também quando são despoletadas por um móbil subjectivo, desde que tal máxima seja a tal máxima universal que procuramos. Com efeito, mantém-se verdadeira toda a argumentação de Kant no que diz respeito a como a razão, na procura do bem, dá a si mesma uma lei moral (o imperativo categórico), embora agora, em vez de este ser um critério para verificar a moralidade de diversas máximas, o que se passa é que haverá uma só máxima, que por respeitar necessariamente o imperativo, dispensará a

verificação da moralidade por esta via, uma vez que a máxima já o respeita automaticamente.

Imagine-se, por hipótese, que tal princípio era uma das tais máximas cristãs que vimos, como "ama o próximo como a ti mesmo" ou "faz aos outros aquilo que gostavas que fizessem a ti", ou que os seres humanos se amem uns aos outros como Cristo os amou. Kant chegaria daqui a uma das duas conclusões. Por um lado, o verbo "amar" pode referir-se, como vimos, a cumprir a lei moral, o que embora fosse defensável no caso que Kant usou para exemplo (a máxima "amar a Deus", pelas razões que vimos), não parece ser aqui credível. Com efeito, no caso de "amar a Deus" podia-se argumentar que tal significa "amar o Bem" e cumprir a lei moral, pois Deus enquanto número (e não fenómeno) não é objecto de conhecimento, logo não pode ser "amado", sendo então tal mandamento uma exortação ao cumprimento do bem ("amar o bem"). Mas aqui as máximas referem-se ao próximo, ao outro.

Kant poderia dizer que tal preceito alude ao *respeito* pelo outro, sendo tal o significado de "amar". Por outro lado, poder-se-ia dizer que o verbo "amar" significa o sentimento da afeição, que é algo não oriundo da razão. Aí, Kant diria claramente que qualquer acção daqui decorrente não é moral, pois vem de um móbil (de uma inclinação natural). Estas seriam as argumentações possíveis para Kant, partindo do seu fundamento de que a lei moral, da razão, é a fonte da moralidade, é o critério que define se uma dada acção é moral. No entanto, não deixaria de ser verdade que a máxima cristã verificaria o imperativo categórico necessariamente, pois qualquer acção baseada na máxima cristã está sempre, igualmente, de acordo com o imperativo categórico de Kant, uma vez que qualquer acção que vá de encontro ao próximo está de acordo com o princípio de tratar o outro como um fim, e não como um meio, e é necessariamente uma acção que segue uma máxima que desejaríamos que se tornasse uma lei universal. Por conseguinte, as máximas cristãs levam a acções que estão sempre de acordo com a lei moral, embora para Kant essas acções não contenham moralidade, por não estarem baseadas em *motivos* da razão.

Contudo, vimos já que a razão deve ser vista como parte da totalidade que é o ser humano, pelo que não faz sentido ter um imperativo que circunscreva o valor moral ao que vem da razão. Podemos pois adoptar como novo critério a máxima cristã "ama o próximo como a ti mesmo", pois, como vimos, qualquer acção daqui decorrente respeita necessariamente o imperativo categórico de Kant (pois agora tem-se apenas um critério mais lato, não no sentido que legitima um maior leque de acções, pois esse leque permanece inalterado, mas no sentido que abarca mais dimensões do ser humano como causa moral para uma acção), e ao contrário do que Kant

defende o critério da moralidade não tem de ser, exclusivamente, do foro racional, dada a pluridimensionalidade do ser humano.

Logo, as duas conclusões possíveis, supracitadas, que Kant tiraria desta máxima cristã deixam de fazer sentido: a primeira porque já não há qualquer motivo para circunscrever o verbo "amar" a querer cumprir a lei moral ("amar" a lei moral, o bem), podendo pois ter toda a sua semântica aberta às dimensões da afectividade; a segunda porque agora um móbil da felicidade (como "amar") pode levar a uma acção moral, até porque as acções a que leva são as mesmas do imperativo categórico. Então, podemos dizer que a máxima cristã é a máxima que procurávamos, dado que verifica sempre o imperativo categórico, e sendo uma máxima subjectiva rege-se sempre por um móbil da felicidade: esta máxima permite pois alcançar o soberano bem, como veremos.

Convém clarificar que este critério cristão é mais lato não no sentido de possibilitar um maior número de acções do que o imperativo categórico, pois o leque de acções morais permanece o mesmo, mas sim no sentido em que não é só uma acção baseada na razão que é moral, mas qualquer acção baseada na totalidade da consciência humana, não só na racionalidade, mas também na afectividade, que lhe está intimamente ligada, desde que seja respeitada a máxima cristã em causa cristã "ama o próximo como a ti mesmo" ou, noutra "versão", "faz aos outros aquilo que gostavas que fizessem a ti".

A máxima cristã (ou máximas, se quisermos admitir as suas várias formulações) é pois a máxima que procurávamos: aquela que está sempre de acordo com o imperativo categórico, precisamente por colocar o móbil da acção no *outro*, no *próximo*. E é precisamente por se tratar de uma máxima subjectiva (que se rege por um móbil, que pode levar à felicidade), e não de um imperativo da razão objectivo, que se pode dizer que não causa necessariamente qualquer constrangimento à felicidade.

Contudo, não causa igualmente qualquer dano à virtude, pois é precisamente a máxima que só pode potenciar uma acção que esteja de acordo com o imperativo categórico, pois quando se coloca o móbil no *outro*, este é sempre tratado como um *fim*, e é sempre desejado que esta máxima se torne uma lei universal (o que nós, de resto, acabámos de fazer, ao colocá-la como critério universal definidor do que é uma acção moral), sendo pois as exigências do imperativo categórico cumpridas *necessariamente* por esta máxima. Por conseguinte, é possível, seguindo a máxima cristã, conseguir conjugar felicidade e virtude, atingindo o soberano bem, mediante o que se chama de *santidade* da vontade.

Enquanto em Kant havia um imperativo categórico da razão, segundo o qual se verificava se uma dada máxima era ou não coerente com a lei

moral, agora deu-se o passo de descobrir qual é a máxima que está sempre, necessariamente, de acordo com o imperativo categórico, de forma a poder considerar moral uma acção não porque o imperativo (objectivo, da razão) o permite, mas porque a máxima é ela própria legitimadora, no sentido em que é agora nesta que reside a moralidade da acção. Essa acção é virtuosa porque a máxima cristã agora é o fundamento da moralidade (a máxima cristã é que é agora o "imperativo", o critério a seguir), e de resto provoca, necessariamente, acções de acordo com o imperativo categórico.

É também uma acção que leva à felicidade (e foi em busca deste complemento que se procurou fundar o critério numa máxima subjectiva, mas que respeitasse sempre o imperativo objectivo), porque é uma máxima que funciona por um móbil subjectivo (móbil da felicidade), logo permite a plena realização do ser humano em todas as suas dimensões (racionalidade, afectividade, etc), e não apenas na vertente racional como Kant defendia. Essa plena realização revela-se na tal vontade santa (tema que ainda vamos desenvolver) e permite atingir o soberano bem.

Assim, confere-se ao ser humano a tal dimensão da sensibilidade, que Feuerbach e Nietzsche referiam, ao acusar Kant e o subsequente movimento do idealismo alemão de ter limitado o ser humano à racionalidade e a fantasmas cerebrais, retirando-lhe o que eles consideravam a verdadeira realidade: o material e sensível. Esta dedução pode ser vista como mais um passo ainda dentro do percurso de Kant até à dialéctica na *Crítica da Razão Prática*, já que se usam os mesmos conceitos que Kant define (máxima, imperativo, felicidade, virtude), diferindo apenas a aplicação que deles é feita na dialéctica, onde Kant explica por exemplo que a felicidade está sempre constrangida pela virtude, pelas razões que já foram mencionadas.

Isto ilustra também como, ao contrário do que se diz normalmente, o imperativo categórico não é um mero eco destas máximas cristãs, pois embora o leque de acções a que ambos levem seja o mesmo, dado que é impossível cumprir estas máximas cristãs sem se tratar os outros seres humanos como fins (e não como meios), e sem querer que as máximas se tornem leis universais, a verdade é que no caso do imperativo só havia moralidade quando a acção era causada pela razão, enquanto nas máximas cristãs tem-se em conta a totalidade das dimensões do ser humano, pelo que por exemplo uma acção resultante da afeição (que é uma inclinação natural, um móbil) pelo próximo aqui é moral, enquanto em Kant não era *moral* (pois não era causada pela razão), mas apenas *legal*, por ser uma acção idêntica à que a lei moral produziria. Isto está patente na diferença de base de que o imperativo categórico é um *imperativo*, um princípio objectivo da razão, e a máxima cristã é uma *máxima*, um princípio subjectivo do agir humano, que neste caso abrange não só as dimensões não

racionais do ser humano (como é característico de uma máxima), mas também a totalidade do ser humano.

Uma questão que se pode colocar é se a moral que daqui decorre é formal ou material. Uma vez que existe uma máxima que serve como critério para ver se uma dada acção é moral, pode-se dizer que se trata de uma moral formal. Com efeito, há uma máxima que rege todas as acções, funcionando em relação a todas as acções como um "imperativo". Note-se que segundo a terminologia kantiana isto seria discutível, pois aí uma moral material é aquela que contém uma série de máximas, enquanto uma moral formal é a que apenas contém a forma de uma lei geral. Então, segundo este critério, esta seria uma moral material, pois contém uma máxima, e uma moral material é aquela que contém máximas. Seria porém uma moral material singular, pois só conteria uma máxima.

Contudo, seria também uma moral formal, dado que esta máxima assume o carácter de lei universal do agir, que regula toda a acção humana. Dado este facto, pode-se concluir que esta é uma moral que supera a dicotomia entre formal e material, pois há uma máxima que regula a acção que não procura ter um conteúdo particular, mas ser uma lei geral da acção, e se por um lado se pode argumentar que, na terminologia kantiana, uma máxima é um conteúdo de uma moral material, a verdade é que esta máxima tem um carácter completamente diferente das máximas concretas de que falava Kant, pois funciona como um "imperativo" face à acção. A questão aqui é se por "material" se entende uma máxima concreta para uma dada situação, ou uma máxima que se relaciona com um móbil da felicidade: no primeiro caso, esta é uma moral formal, dado que a máxima cristã tem de ser generalizada para qualquer situação; no segundo caso, esta não é uma moral formal.

A moral cristã é uma moral onde a forma da lei pode ser vista como uma máxima (que em sentido kantiano é material), e onde há também em certo sentido uma ética do dever, mas com a diferença de que o dever (o mandamento) que é exigido (a caridade pelo próximo<sup>58</sup>) leva igualmente a um estado de felicidade, por parte do ser humano, o que permite o *soberano bem*.

Uma importante consequência, desta mudança de pressuposto, é o facto de daqui decorrer a possibilidade do soberano bem (conjugação da felicidade e da virtude) ainda na vida terrena, mediante uma *santidade* da vontade, algo que Kant considerou impossível. De facto, vimos como, para Kant, devido à origem racional da moralidade de uma acção, o soberano bem nunca era alcançado na vida terrena, devido ao constrangimento que o cumprimento da virtude causa à felicidade. Contudo, se considerarmos a máxima cristã como princípio determinante da acção, admitindo um ser humano que efectivamente

tenha esta máxima entre as suas máximas da felicidade, é possível obter o soberano bem já na vida terrena, como vimos. As implicações desta conclusão não são de menor importância, pois isto significa que mediante esta máxima é possível haver uma vontade santa, uma vontade em que há perfeita harmonia entre a sua própria felicidade e a virtude moral, algo que Kant considerou impossível, pois como vimos o seu sistema ético levava sempre a que felicidade implicasse não haver virtude e vice-versa, já que só havia virtude por via racional, e só existiria acordo entre felicidade e virtude por coincidência praticamente impossível de se verificar perpetuamente ao longo da vida.

Esta ideia de que é possível uma vontade santa está de acordo com o pensamento cristão, pois como vimos o Cristianismo opôs-se à desvalorização do sensível e da natureza como parte do todo que é a criação divina, não separando esta parte do Ser. Por conseguinte faz todo o sentido, para o Cristianismo, que seja possível ao ser humano, criado "à imagem e semelhança de Deus", alcançar pelo menos algum grau de santidade ainda na vida terrena, ao contrário do que Kant defende, dizendo que tal é impossível e justificando daí a imortalidade da alma (note-se que Kant fala da alma e não da totalidade corpo e alma, o que mais uma vez parece levar a semelhanças com o platonismo), para chegar à virtude.

## 8. A evolução do Cristianismo e da filosofia

Vimos como apesar de ter sido no Cristianismo que encontramos, no domínio da ética, o modo de evitar a alienação do sensível, a que a posição kantiana poderia levar, como ocorreu no movimento posterior do idealismo alemão, muitos dos autores que criticaram este movimento, como Feuerbach<sup>59</sup> ou Nietzsche<sup>60</sup>, tinham como alvo preferencial o Cristianismo, acusando-o de ser a posição religiosa que estava de acordo com esta alienação do mundo sensível e material. A isto junta-se o facto de o próprio Kant ter defendido o facto da sua filosofia estar de acordo com a visão cristã, tal como Hegel fez quanto ao seu sistema idealista: isto leva a crer que, nestes autores, estivesse presente uma visão do Cristianismo que não se coaduna com a valorização do mundo sensível como parte integrante do todo que é a criação, ideia que vimos estar presente não só em S. Tomás de Aquino (na sequência de Aristóteles), e em autores como Alexandre de Hales, São Boaventura e Duns Escoto, como também em Santo Agostinho.

Dado que baseámos na máxima cristã a possibilidade do soberano bem, pela defesa da ideia da inseparabilidade entre a vertente sensível e inteligível

<sup>58</sup> Como está patente nas máximas cristãs mencionadas e em: S. Paulo, *1ª Carta aos coríntios*, 13, 1-13

<sup>59</sup> Ludwig Feuerbach, *A Essência do Cristianismo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

<sup>60</sup> Friedrich Nietzsche, *O Anticristo*, Lisboa, Edições 70, 1997.

do ser humano, torna-se urgente clarificar que esta ideia existe efectivamente no Cristianismo, uma vez que a concepção de Cristianismo presente na filosofia alemã pós-kantiana parece colocá-lo junto das correntes que separam o sensível do inteligível e apenas valorizam o último (concedendo só a este último a dignidade de Ser).

O Cristianismo, na sua essência, contém a ideia fundamental de que a realidade é um todo inseparável, onde é possível identificar partes nesse todo (como o lado inteligível, as ideias da razão, ou o lado sensível, por exemplo), mas essas partes não têm existência autónoma, como defendem as teorias que separam o sensível do inteligível, só conferindo realidade ontológica a este último. Denominou-se estas últimas teorias por "platónicas", pensando mais nos seguidores de Platão (a que Santo Agostinho se refere como "platónicos", na sua obra *A Cidade de Deus*) do que no próprio Platão. Vai-se agora sugerir que, após a divisão do Cristianismo, em *catolicismo* e *protestantismo*, o protestantismo passou a ser interpretado nos círculos filosóficos como mais próximo do mundo inteligível do que do mundo sensível.

A interpretação que Nietzsche fez não só do idealismo alemão, mas também do protestantismo, que foi a corrente do Cristianismo que Nietzsche conheceu melhor, levou à percepção que o protestantismo seria uma forma mais avançada do Cristianismo, que estaria mais próxima do mundo inteligível, fazendo com que no fim do seu livro *O Anticristo* Nietzsche escreva: "Deve ser-se mais duro com os protestantes do que para os católicos, mais duro para com o protestante liberal do que para com o ortodoxo."<sup>61</sup>

Na interpretação kantiana, e na interpretação de influência hegeliana do Cristianismo, tal semelhança com a tese da alienação do sensível existe claramente, pois tanto Kant cai no dualismo entre sensível e inteligível, como Hegel é acusado de dar o passo de só conferir o Ser ao último. E se ambos os autores defendem que só no protestantismo a doutrina cristã está de acordo com a sua filosofia<sup>62</sup>, é razoável crer que a interpretação filosófica do Cristianismo protestante existente na altura ia de encontro a esta ideia da primazia do inteligível. Então, pelo menos quanto à interpretação filosófica que se fez do Cristianismo protestante podemos apontar esta característica. Quanto ao movimento protestante em geral, existem traços que podemos identificar que facilitavam esta tendência para cair no dualismo entre sensível e inteligível, atribuindo maior importância ao mundo inteligível.

Podemos dividir a religiosidade de diversos povos e civilizações em dois tipos: por um lado, aqueles que atribuíam à divindade a *transcendência*, o estar fora do mundo e da Natureza; e por outro lado, aqueles que atribuíam à divindade a *imanência*, a Natureza no seu todo era divina. Geralmente, identificava-se a transcendência com a razão, a masculinidade, pelo que nestes povos geralmente havia um deus ou deuses masculinos, enquanto a imanência era identificada com o sensível, a feminilidade, pelo que aqui existia uma deusa ou deusas. No primeiro tipo de religiões observam-se geralmente os denominados *patriarcados*, enquanto neste último tipo existiam os chamados *matriarcados*.

No caso do monoteísmo judeu, por exemplo, é bastante claro que se estava no primeiro caso, de um Deus que transcende o próprio mundo, que de resto é criação sua, enquanto no caso da religião hindu, existem fortes razões para crer que se tratava de um culto à natureza, enquanto esta tinha carácter divino (embora Hegel coloque algumas reticências a esta interpretação, por achar que simultaneamente existia uma contemplação de um Absoluto abstracto, do qual os elementos sensíveis são uma representação).<sup>63</sup> Já o politeísmo grego, embora possa ser visto como uma exaltação da natureza, dado que os diversos deuses e deusas são muitas vezes representações de forças da natureza, é demasiado complexo para caber inteiramente num destes tipos.

O que é interessante notar é que o Cristianismo, ao surgir de entre o judaísmo, e fortemente influenciado pela cultura grega, acabou por conter a *devoção* a uma figura feminina - Maria, mãe de Cristo. Este facto parece simbolizar que no Cristianismo procurava-se valorizar não só a ordem inteligível do Ser (o Logos, Verbo, Deus-Filho) e um Deus transcendente (Deus-Pai), ao modo dos patriarcados, das religiões da *transcendência*, mas também o elemento sensível, a natureza, que estava representado nas religiões da *imanência* por uma figura feminina (que nestes matriarcados era o símbolo da natureza). A figura feminina que surge no Cristianismo é Maria, a mãe de Cristo (o Deus-Filho, o Verbo, em grego *Logos*), facto que está de acordo com uma simbologia na qual a razão surge no ser humano a partir do corpo (sensorial) e integrada no todo que é o organismo humano, já que Maria (o símbolo da natureza, criação de Deus) é a mãe do Logos incarnado (Cristo), é dela que surge o ser que pela sua razão (parte integrante do organismo) atinge e intui o Logos (ou é o próprio Logos). Isto pode pois ser visto como um símbolo do facto de que a razão (Logos) surge no sujeito integrada no todo que é o organismo ("natureza").

<sup>61</sup> Friedrich Nietzsche, *O Anticristo*, Lisboa, Edições 70, 1997, p.105, em Lei contra o Cristianismo, artigo 2º (parte da Adenda).

<sup>62</sup> Cf. Kant, *Religião nos limites da simples razão*, ou Hegel, *Introdução à história da filosofia*, por exemplo.

<sup>63</sup> G.W.F. Hegel, *Estética*, Lisboa, Guimarães Editores, 1993, p.192. Note-se que para o pensamento hegeliano esta seria a única interpretação possível, dado que para Hegel só o Absoluto abstracto é real.

Se assumirmos que na teologia cristã Maria é a figura que permite ao Cristianismo sintetizar na sua doutrina estes dois elementos (a existência de um Deus criador, que transcende o mundo; e uma valorização da natureza criada, simbolizada por Maria, embora aqui não se chegue ao extremo de uma divinização da natureza, como nas religiões da imanência, dado que a natureza só tem valor na medida em que é uma criação de Deus), então podemos, pelo menos, especular que o facto da devoção a Maria só se ter mantido no catolicismo, e não no protestantismo, é coerente com a ideia de que só no catolicismo se manteve um simbolismo de valorização da natureza (simbolizada por Maria, a figura feminina) tão vincado como o que caracterizou o Cristianismo, na sua fase inicial, quando se demarcou do platonismo precisamente por insistir em que o ser humano era uma totalidade (logo era errado separar o lado inteligível do lado sensível e só valorizar o primeiro, como faziam os platónicos). Por conseguinte, este aspecto é coerente com a ideia de que o catolicismo aproxima-se mais das implicações filosóficas do Cristianismo primitivo e medieval, enquanto o protestantismo regressa um pouco ao dualismo platónico. Os debates entre Natureza e Graça, e as intervenções de teólogos católicos e protestantes a este respeito, também indicam uma maior valorização da Natureza pelos católicos, como uma leitura da descrição do trabalho de diversos pensadores cristãos, feita por exemplo em Hans Küng<sup>64</sup>, sugere.

Outra diferença que vai de encontro a esta ideia é o facto de só no catolicismo se admitir a possibilidade de uma pessoa, na sua vida terrena, dotada de um corpo sensível, poder atingir a *santidade*. Vimos como para Kant era impossível para o ser humano atingir uma santidade da vontade, pois a virtude (a moral), por ter a sua fonte na razão, não coincidia necessariamente com a felicidade (pois esta não vinha só da razão). Vimos igualmente como, indo do imperativo categórico kantiano (que regia uma multiplicidade de máximas) até a uma única máxima, máxima essa cujo seguimento levaria necessariamente à felicidade cumprindo a lei moral, era já possível haver uma vontade santa (isto é, uma vontade que, ao agir em função da sua felicidade, está necessariamente a cumprir a lei moral). Essa máxima era a máxima cristã, a única que permitia a harmonia entre felicidade e virtude, por valorizar também o lado sensível e natural do ser humano, ao mostrar como existe uma inclinação natural (móbil da felicidade) cujo seguimento cumpre também necessariamente a lei moral, sendo essa inclinação o amor (caridade) pelo próximo. Esta máxima cristã foi o critério de Bem e de moralidade a que chegámos, um critério formal no sentido em que diz apenas que qualquer acção deve **ser** motivada por esta forma de máxima (mas também material

apenas num certo sentido, que é o sentido implícito no pensamento kantiano, na medida em que contém um móbil da felicidade).

Podemos então concluir que o catolicismo, por admitir a possibilidade de uma vontade santa, manifesta nos processos de canonização efectuados pela Igreja Católica, é coerente com a abordagem que vimos da máxima cristã, enquanto o protestantismo, por não admitir a possibilidade de uma santidade da vontade, está mais próximo do que Kant defendeu. Ora, como vimos, a ideia de Kant estava por sua vez fortemente assente no que designámos por "postulado dualista" – a ideia de que só no inteligível e no racional estava a moralidade,<sup>65</sup> pelo que também aqui o protestantismo é mais coerente com a ideia platónica (e dualista) de que algo ligado à natureza não pode atingir a perfeição moral do que com a ideia cristã de que a natureza, em si, é um bem porque é uma criação divina. Segundo esta ideia cristã, e tendo em conta o que vimos acerca da máxima cristã, não parece haver qualquer motivo para se atacar a Igreja Católica por dizer que o ser humano pode atingir a santidade, e por referenciar pessoas que considera serem disso exemplo. A questão de princípio é a possibilidade de o ser humano, criação de Deus, atingir ou não a santidade. Admitir tal possibilidade parece ser mais coerente com a ideia de que a natureza, em si, não é algo negativo, ideia com a qual Santo Agostinho (e depois Alexandre de Hales, S. Boaventura, ou S. Tomás de Aquino, muito influenciados por Aristóteles), contribuíram em muito para a "independência filosófica" do Cristianismo, enquanto doutrina própria, face ao platonismo (ou melhor, face às interpretações dualistas do platonismo).

Até ao nível de diversos pormenores na liturgia se nota esta diferença: por exemplo, o facto de no catolicismo dizer-se haver presença real do corpo de Cristo parece sugerir que o espírito de Cristo não poderia surgir separado do elemento corpóreo, como ocorre no protestantismo, onde apenas se admite a presença espiritual de Cristo. Tal facto não significa que o corpo de Cristo, tal como existiu há dois mil anos, esteja na eucaristia exactamente como os discípulos O viam, mas tão só que o seu modo de ser (presente na eucaristia) não resulta de uma simples separação entre corpo e espírito, do qual resta apenas o último (como se defende no protestantismo, paralelamente ao que os platónicos diziam ao afirmar que só a alma, parte do mundo inteligível, subsistia). A forma de existência de Cristo na eucaristia é algo que ultrapassa a capacidade de compreensão humana, e no catolicismo quer-se tão só salientar que foi a totalidade indivisível que era Cristo (corpo e alma) que passou a ter outra forma de existência, e não apenas a Sua alma ou espírito separado

<sup>65</sup> Platão chega mesmo ao ponto de dizer que só no inteligível está o Ser, como vimos, e autores como Hegel ou Schelling interpretaram Kant do mesmo modo, embora, como vamos ver, haja outra perspectiva possível.

<sup>64</sup> Hans Küng - *Os Grandes Pensadores do Cristianismo*, Lisboa Ed. Presença, 1999.

do corpo, à maneira protestante (e num tom de independência entre alma e corpo que parece semelhante ao dos platónicos). Este é outro exemplo, onde parece ser o catolicismo a manter a ideia cristã (e também de Aristóteles) de inseparabilidade, entre o modo de ser da inteligibilidade e o modo de ser da sensibilidade, numa totalidade.

## 9. O Ser e a Natureza no Cristianismo

Tendo em conta estes aspectos, torna-se mais fácil compreender a tal associação que Feuerbach e Nietzsche fizeram entre o Cristianismo e o pensamento filosófico que separava o inteligível (razão) e o sensível (matéria), valorizando só o primeiro: não só estes autores conheceram melhor o Cristianismo protestante, que começava a apresentar esta tendência de apenas valorizar a dimensão do inteligível; como também o movimento do idealismo alemão, que tanto criticavam, interpretava o Cristianismo nesta perspectiva que recupera em parte o platonismo. Exemplos deste último facto são o modo como Hegel valoriza o protestantismo luterano como a perspectiva cristã que melhor se adapta à (sua) filosofia (por explicar melhor a chegada ao que Hegel denomina por *espírito absoluto*), ou o modo como Kant chega mesmo a explicar que só de uma fé baseada na razão (que Kant denomina de *fé eclesial*, por oposição à *fé histórica*, baseada numa crença concreta) se pode chegar a uma fé religiosa pura.<sup>66</sup>

Mas a interpretação do Cristianismo à luz do idealismo alemão de influência hegeliana está pois em desacordo com o valor cristão da criação divina, reforçado pela valorização cristã do sensorial que decorre da Encarnação do Verbo. Santo Agostinho afirmava que o Deus-Filho era a objectivação, o pensamento, a ideia do Deus-Pai incognoscível, sendo o Espírito-Santo a unidade decorrente do amor do Pai pelo Filho.<sup>67</sup> Mas como visto anteriormente, valorizava o lado sensorial igualmente. A interpretação exclusivamente racional da Trindade, como algo desligado do lado sensorial, surge apenas com certas interpretações de Hegel, que vai mais tarde dizer que Deus-Pai se objectiva gerando assim o Deus-Filho (o Logos), e ao perscrutar-Se, surge também o Espírito-Santo, explicando assim Hegel a Santíssima Trindade, que também designa por *tri-unidade*.<sup>68</sup>

Como Hegel identifica realidade com racionalidade, considera-se que existe uma desvalorização do lado sensorial. Mesmo aqui é preciso ter cautela, pois o que Hegel efectivamente procura é uma abstracção de toda a determinação. Hegel explica como Ser e Nada são, por definição, a mais pura abstracção do pensamento, e embora um seja a antítese do outro, na sua imediatidade (em-si, antes de proceder ao que Hegel chama de *dialéctica*), o certo é que se fossem opostos conteriam essa determinação (de serem o oposto de algo), e aí já não seriam uma pura abstracção de todas as determinações concretas. Então, o pensamento tem de dar o passo final de retirar ao Ser e ao Nada a última determinação concreta que lhes resta (serem o oposto um do outro) de modo a efectivamente obter a pura abstracção, que o Ser e o Nada afinal ainda não eram, pois continham aquela determinação concreta de serem opostos. Isto é, Ser e Nada têm de ser idênticos, pois se fossem o oposto um do outro, conteriam ainda essa determinação de serem o oposto um do outro.<sup>69</sup> Daqui Hegel conclui que Ser e Nada são na verdade o mesmo, chegando a um sistema monista onde todo o ser tem a sua antítese (*ser-para-si*), que a ele se junta, resolvendo-se assim qualquer paradoxo, incluindo os que Kant apresenta, que Hegel considera casos particulares.

Chega-se assim a uma abstracção total, que seria o Espírito Absoluto. Mas note-se que para autores escolásticos como João Duns Escoto, para quem a abstracção total – *abstractio ultimata* – consiste precisamente na ausência de toda a determinação, chega-se a uma noção de ser unívoco que, precisamente por não ter qualquer determinação, pode ser atribuído a qualquer ser, seja ele espiritual ou sensível.<sup>70</sup> Deste modo, mesmo em Hegel poderia encontrar-se, seguindo Escoto, uma valorização do sensorial, após descobrir que o ser, enquanto "*abstractio ultimata*", pode ser atribuído à totalidade da criação.

O que se seguiu a Kant, e à interpretação kantiana que resultou do idealismo alemão, na história da filosofia, foi pois uma reacção violenta à alienação da vertente material, sensível, da realidade e do ser humano. Estas críticas vieram não só de Feuerbach e Nietzsche, como estiveram também presentes nos chamados filósofos existencialistas, como Kierkegaard, Heidegger ou Sartre, na medida em que valorizavam a existência humana como presença, como um *faciendum* (projecto em aberto, com várias *possibilidades* no horizonte) e não como um *factum* (algo acabado e com uma essência definida): ao recusar que se formule um conceito abstracto do ser humano (da sua essência), recusava-se qualquer abordagem de raiz kantiana (na interpretação de Kant feita pelo idealismo alemão) que objectivasse a essência humana num mundo

<sup>66</sup> Kant, *Religião nos limites da simples razão*, pp.115-129 da edição referenciada acima.

<sup>67</sup> Vide Agostinho, *A Trindade*; e Agostinho, *A Cidade de Deus*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, Livro XI, capítulos X e XXVI.

<sup>68</sup> Vide G.W.F. Hegel, *Introdução à história da filosofia*, Lisboa, Edições 70, 1991, pp. 148-157 e 174/175.

<sup>69</sup> *Enciclopédia das ciências filosóficas em epitome*, vol.1, pp.137-140 (parágrafos 86 a 88).

<sup>70</sup> Ver Joaquim Cerqueira Gonçalves, *Humanismo Medieval, I: A Natureza do Indivíduo em João Duns Escoto, II: Franciscanismo e Cultura*, Braga, Ed. Franciscana, 1971.

inteligível. Feuerbach e Nietzsche, identificando o Cristianismo (o Cristianismo protestante, note-se, pois consideravam que esta era a forma do Cristianismo mais elaborada filosoficamente) com as abordagens que apenas se centravam no lado inteligível do Ser, criticaram-no ferozmente, tendo o Cristianismo vindo a perder influência na evolução da história da filosofia, até se chegar ao ponto em que, após Nietzsche e Feuerbach terem proposto “novos” valores ligados à dimensão do sensível, pensadores como Kierkegaard, Heidegger ou Sartre virem propor que o ser humano encontrasse em si outros valores, na sua existência e possibilidade de ser.

Feuerbach escreve: “A filosofia nova considera e aborda o ser, tal como é para nós, enquanto seres não só pensantes, mas também realmente existentes – por conseguinte, o ser enquanto objecto do ser – como objecto de si mesmo. O ser como objecto do ser – e somente este ser é o ser e merece o nome de ser – é o ser dos sentidos, da intuição, da sensação, do amor.” E acrescenta: “O próprio Deus cristão é apenas uma abstracção do amor humano, apenas uma imagem do mesmo.”<sup>71</sup> Isto ilustra como Feuerbach considera, erradamente, o Cristianismo uma concepção que valoriza apenas as abstracções inteligíveis. Feuerbach propõe como “novo” valor o amor verdadeiro (para Feuerbach, o amor da sensação), quando para o Cristianismo (e de modo mais vincado para o catolicismo, como vimos), este sempre foi parte integrante da máxima cristã da caridade, na medida em que a sensação de que Feuerbach fala é, para o Cristianismo, indesligável do amor (da caridade), na totalidade que é o ser humano. Nietzsche considerava mesmo que o Cristianismo era o culminar religioso do processo iniciado em Platão, de criação de um mundo inteligível das essências (que Nietzsche considerava uma falsidade), tal como Kant era o seu culminar filosófico, se bem que já limitando esse mundo inteligível ao domínio da ética.<sup>72</sup>

Podemos pois dizer que estes autores (Feuerbach e Nietzsche) reagiram à valorização do mundo inteligível, em detrimento do mundo sensível, invertendo a situação: atribuindo só ao mundo sensível a qualidade da realidade, classificando o mundo inteligível como ilusório, como uma criação fictícia que desde Platão vinha enfermando a filosofia. Vimos como no Cristianismo tal dicotomia não existe do mesmo modo, pois ambas as dimensões têm valor como parte da totalidade da criação (ou como parte da totalidade que é o ser humano, também). Heidegger foi um dos autores que procurou exprimir uma nova perspectiva do Ser que escapasse a esta dicotomia, defendendo a

*diferença ontológica* entre *ser* e *ente*: o ser é algo que se *desvela*.<sup>73</sup> Esta ideia tem algumas semelhanças com uma ideia de Wittgenstein que se mencionará de seguida, e que esclarece grande parte destas questões.

O sentido da evolução da história da filosofia, tal como o papel que o Cristianismo nele desempenhou, poderiam ter sido diferentes. No último caso (do papel do Cristianismo), pelas razões até aqui aludidas, quanto ao que se procurou expor como uma das ideias-base do Cristianismo: o ser humano é como totalidade, sem que uma das dimensões, sensível ou inteligível, tenha de *ser* necessariamente algo de *mau*. Esta ideia esteve presente mais fortemente no catolicismo, que todavia tinha perdido influência na actual Alemanha (local onde começou todo este processo) para o protestantismo. Tudo isto é suficientemente esclarecido quando se explica como a máxima cristã permite articular felicidade (relacionada com o lado sensível) e virtude (relacionada com a razão, o lado inteligível) no que Kant denomina de soberano bem.

## 10. Os limites da razão – a necessidade de um postulado de base

Antes de finalizar e concluir algo acerca da relação entre a ética kantiana e os contributos do Cristianismo para a sua interpretação, vai-se tentar abordar uma questão que atravessa transversalmente todos os aspectos até agora tratados: os limites da razão humana.

Um dos aspectos onde Hegel discorda de Kant diz respeito à crítica do modo de conhecimento humano, a crítica da razão que Kant leva a cabo na *Crítica da razão pura* (e que tem sequência na *Crítica da razão prática* e na *Crítica do juízo*). Hegel alega que essa crítica do conhecimento, é feita ela própria conhecendo. Esta crítica da razão é feita pela própria razão, e nada mais é o conhecimento e a realidade senão o produto da razão. Hegel dá o exemplo de que Kant não pode afirmar que o conhecimento humano só pode conhecer fenómenos, e depois caracterizar este conhecimento como algo de absoluto dizendo que o conhecimento humano não pode ir mais além, que atingiu o seu limite. Hegel argumenta que só se conhece o limite de algo ao ultrapassar esse limite, logo refere que não se pode sustentar o sistema dualista kantiano (em que se defende só se poder conhecer os fenómenos, estando as coisas-em-si a que correspondem esses fenómenos para além dos limites do conhecimento).<sup>74</sup>

Hegel propõe então que o ser dos fenómenos (esse ser é a coisa em si) não lhes seja exterior, como em Kant, mas que o próprio pensar contenha o ser, pois não pode haver um limite entre o que se pode pensar ou não, como Kant

<sup>71</sup> Ludwig Feuerbach, *Princípios da filosofia do futuro*, Lisboa, Edições 70, 1998, p.80 (parágrafo 33)

<sup>72</sup> Vide, por exemplo, Friedrich Nietzsche, *O Anticristo*, Lisboa, Edições 70, 1997 pp. 86-88 (parágrafo 55) ou Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo dos Ídolos*, Lisboa, Edições 70, 1988, p.34 (A “razão” na filosofia, parágrafo 6)

<sup>73</sup> Vide Martin Heidegger, *A essência do fundamento*, Lisboa, Edições 70, 1988.

<sup>74</sup> Hegel, *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome, vol. I*, p.118 (parágrafo 60)

postula ao separar o ser do fenómeno sensível. Esta identidade do ser e do pensar será, como vimos, a solução do idealismo alemão para este dualismo do sistema kantiano entre fenómenos e coisas-em-si, paralelo ao dualismo platónico entre mundo sensível e mundo inteligível.

Outra solução para a questão do ser na filosofia kantiana é dada por Heidegger, que tem uma interpretação oposta à de Hegel para a filosofia kantiana, ao dizer que Kant coloca o ser não em "coisas-em-si" incognoscíveis, mas sim nos objectos da experiência, nos fenómenos. Heidegger escreve: "(...) deduzimos que Kant, na medida em que determina os modo de ser, limita, ao mesmo tempo, o ser ao ser dos objectos da experiência."<sup>75</sup> É preciso lembrar que Heidegger não chega aqui a uma concepção empirista, defende apenas que é a partir de cada ente que o ser se desvela.

Para compreender melhor este debate é necessário ter consciência do modo como funciona a razão humana: de umas dadas premissas deduz uma conclusão, a partir de axiomas, pressupostos, postulados, chega a um dado resultado. A questão que Kant coloca na sua crítica ao conhecimento relaciona-se precisamente com saber qual é o princípio que rege todo o conhecimento.

A razão apenas pode, a partir de premissas, chegar a conclusões. O pensar consiste em organizar conceitos, e em deduzir a partir de pressupostos previamente dados. Todavia, se seguirmos qualquer cadeia de raciocínios, procurando chegar a um argumento inicial, base de todo esse encadeamento, temos duas hipóteses: ou há uma regressão infinita, dado que qualquer argumento terá premissas que o suportem; ou há que parar num dado argumento, que se considera indemonstrável (para não cair numa regressão infinita), e esse argumento assume a qualidade de postulado basilar de todo o restante raciocínio.

Algumas das disputas filosóficas, que se deram ao longo da história, relacionam-se com esta questão. Aristóteles, por exemplo, ao tomar consciência deste modo de funcionamento da razão humana<sup>76</sup>, e tendo concluído igualmente a necessidade de uma premissa inicial que fosse o fundamento de todo o conhecimento, encontrou essa premissa na experiência sensorial externa, postulando que a aquisição desses primeiros princípios (donde se desenvolve todo o raciocínio e todo o conhecimento) dava-se através da imediatez sensível da experiência.<sup>77</sup> É neste pressuposto que a concepção *empirista*, segundo a qual todo o conhecimento provém da experiência, se alicerça. Locke, Hume e Berkeley são pensadores que recuperaram posteriormente esta ideia. No empirismo resolve-se o problema

da regressão infinita encontrando o pressuposto inicial fora da razão, na experiência sensorial.

Se, pelo contrário, se encontrar este pressuposto inicial na própria actividade do pensar, chega-se à concepção racionalista, na linha de Descartes<sup>78</sup>, onde o facto de se pensar é a premissa inicial e indemonstrável, a partir da qual se elabora todo o conhecimento: no racionalismo assume-se a existência do sujeito racional como pressuposto. Estas concepções levaram a dois modos distintos de ver o Ser: o empirismo leva a que se coloque o Ser no mundo da experiência externa, enquanto o racionalismo leva à conclusão de que o Ser está no puro pensar.

Antes de responder a esta questão, convém notar que a problemática da regressão infinita de uma série de raciocínios é, em muito, semelhante à que Kant trata quando aborda a categoria da causalidade, explicando como, sendo necessário haver uma causa para todo o efeito (para todo o fenómeno, objecto do conhecimento humano), se chega ou à ideia de uma regressão infinita quanto à série dos fenómenos (o mundo, que aí não teria um início no tempo), ou à ideia de um começo indemonstrável para essa série de fenómenos (e aí o mundo teria um começo no tempo). Kant explica como este paradoxo surge quando a razão aplica a categoria da totalidade (que é um conceito do entendimento) à série dos fenómenos (procura encontrar a totalidade dessa série, a que chama "mundo", criando assim a razão este número que é a ideia do mundo – a totalidade dos fenómenos), tentando depois enquadrar esta série no tempo (que é uma forma *a priori* da sensibilidade do ser humano).

Esta abordagem sugere que Kant admite limites para a razão, mas não os explicita directamente, como Hegel afirma que Kant faz, ao defender que a crítica kantiana à razão humana é inválida por definir os limites da razão através da própria razão. Kant limita-se a explicitar o funcionamento da razão, mostrando através deste exercício as limitações da razão, que ficam patentes por esta entrar em paralogismos.

Esta ideia de "mostrar" os limites da razão, e não "demonstrar", definindo-os rigorosamente, lembra Ludwig Wittgenstein. No seu *Tratado Lógico-Filosófico*, Wittgenstein explicou como na lógica só se pode discursar sobre o que é exprimível, havendo um domínio para além deste ao qual o pensamento lógico não chega: o domínio do inexprimível. Com esta distinção Wittgenstein estabelece os limites da linguagem, e do pensamento lógico. Após uma sequência de raciocínios, exprimível pelo pensamento lógico, chega-se à necessidade de um pressuposto inicial indemonstrável ou de uma regressão infinita de raciocínios. O grande mérito de Wittgenstein é, ao ter notado esta particularidade do modo de funcionamento do raciocínio lógico,

<sup>75</sup> Martin Heidegger, *Que é uma coisa?*, Lisboa, Edições 70, p.228.

<sup>76</sup> Aristóteles, *Organon*.

<sup>77</sup> Aristóteles, *Segundos Analíticos*, Parte II, capítulo XIX.

<sup>78</sup> René Descartes, *Discurso do método*, Lisboa, Edições 70, 1993.

não ter procurado enquadrar esta questão (que transcende os limites da lógica) dentro do campo da razão e da lógica. Para Wittgenstein, a linguagem não pode descrever este facto em termos lógicos, mas no uso da linguagem este inexprimível mostra-se, revela-se. Wittgenstein escreve no prólogo do seu *Tratado Lógico-Filosófico* :

“O livro trata dos problemas da Filosofia e mostra – creio eu – que a posição de onde se interroga estes problemas repousa numa má compreensão da lógica da nossa linguagem. Todo o sentido do livro podia ser resumido nas seguintes palavras: o que é de todo exprimível, é exprimível claramente; e aquilo de que não se pode falar, guarda-se em silêncio.

O livro desenhará também a linha da fronteira do pensamento ou melhor ainda – não do pensamento mas da expressão do pensamento, uma vez que para desenhar a linha da fronteira do pensamento deveríamos ser capazes de pensar ambos os lados desta linha (deveríamos ser capazes de pensar o que não se deixa ser pensado).”<sup>79</sup>

Note-se que esta ideia tem semelhanças com o que Heidegger chama o desvelar do Ser, quando explica que o Ser não pode ser definido como um ente, mas apenas se pode revelar. Tem igualmente semelhanças com o facto de Kant não explicitar os limites da razão, ao dizer apenas que pelo facto da razão entrar em paradoxos ao tentar pensar sobre determinados assuntos (os númenos), podemos concluir que tais ideias estarão para além do alcance da razão. Assim, a razão não está a definir os seus próprios limites, como Hegel diz que acontece na filosofia kantiana. O que ocorre é que no próprio uso da razão esta entra em paradoxos quando pensa determinados temas, o que mostra, revela que se está a entrar no domínio do inexprimível, tópico fundamental na literatura cristã.

No *Tratado Lógico-Filosófico*, Wittgenstein argumenta que o processo de conhecimento humano é como uma rede aplicada a uma superfície com manchas. Wittgenstein diz que vários tipos de rede podem ser considerados como vários sistemas de descrever o mundo, aqui representado pela superfície com manchas. Wittgenstein escreve que a possibilidade de descrever a superfície de manchas com uma dada rede (de quadrados ou de triângulos, por exemplo, e vendo que quadrados ou triângulos se sobrepõem a manchas) não nos diz nada sobre a realidade, pois isso acontece com todas as redes. O que nos diz algo sobre a realidade é o facto de poder ser descrito completamente por um dado tipo de rede. Pode-se dizer que a rede representa uma estrutura

epistemológica do conhecimento, e a superfície com manchas representa uma estrutura ontológica da realidade.

Mais tarde, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein mantém esta ideia de comparação entre uma estrutura epistemológica do conhecimento e uma estrutura ontológica da realidade, dizendo que a nossa linguagem (os jogos de linguagem) são objectos de comparação, que ao encaixarem melhor ou pior na realidade, nos permitem apreender algo sobre a realidade. Mas Wittgenstein não espera que a realidade encaixe perfeitamente em tal esquema. Aqui Wittgenstein já não tem a pretensão de que uma dada linguagem explique completamente um objecto, como no *Tratado Lógico-Filosófico*. Isto acontece porque nas *Investigações Filosóficas* Wittgenstein abandonou a ideia de que existia uma forma lógica única subjacente à linguagem, influenciado pelas suas conversas em Cambridge com o matemático Frank Ramsey, e sobretudo com o economista Piero Sraffa. O conhecimento humano adquire-se através destes tipos de analogias e contrastes entre a nossa bagagem epistemológica e a estrutura ontológica da realidade, que estão em permanente contraste devido à imperfeição do nosso conhecimento.

John Searle<sup>80</sup> argumenta que parte dessa bagagem epistemológica consiste numa série de disposições cognitivas de base neurobiológica, designadas por este autor como um “Background” que permite a existência de estados intencionais. De facto, Searle considera que muito do trabalho de Wittgenstein acerca dos jogos de linguagem e da doutrina do mostrar dizia respeito ao que Searle designa por “Background”. Estas disposições cognitivas criam determinados tipos de acção espontânea e intuitiva, com base no qual emerge a razão, como defendem neurocientistas como António Damásio<sup>81</sup> ou Joseph LeDoux<sup>82</sup>, ao defender que a razão humana emerge de um substracto neurobiológico onde as emoções e processos bioregulatórios suportam e direccionam o processo de tomada de decisão.

Como o trabalho de Searle sugere, aquilo que muitas vezes se designa por intuição tem bases neurobiológicas sólidas e estudadas, embora não seja necessariamente redutível à base neurobiológica da qual emerge. Esta concepção está de acordo com a concepção integral de pessoa enquanto totalidade, na qual a razão e espírito estão profundamente interligados ao

<sup>80</sup> Searle, John, *The Construction of Social Reality*, London, Penguin, 1995.

<sup>81</sup> Cf. Damásio, A. R., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, G.P. Putnam and Sons, 1994; Damásio, A. R., *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York, Harcourt Brace and Company, 1999; ou Damásio, A. R., *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, New York, Harcourt Brace and Company, 2003.

<sup>82</sup> LeDoux, J. E., *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York, NY, Simon & Schuster, Inc., 1996.

<sup>79</sup> Excerto do prólogo do *Tratado Lógico-Filosófico*, em Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

aspecto corpóreo, e não desligado como o dualismo entre mundo sensível e mundo inteligível sugere. Pode-se dizer que o que foi atrás definido como vontade santa ocorre quando este tipo de acção espontânea e intuitiva está permanentemente de acordo com a lei moral.

A neurociência moderna sugere que a razão funciona como uma supressão de disposições intuitivas, emocionais e espontâneas (como Freud tinha já argumentado). A vontade santa terá de seguir uma máxima subjectiva cristã intuitiva, e não um imperativo categórico racional, embora este possa ajudar a guiar uma vontade que ainda não atingiu a santidade, por exemplo suprimindo impulsos naturais que impeçam o soberano bem, num processo de educação das disposições e tendências humanas com vista a conduzi-las à virtude. Este processo de habituação de disposições (*hexis*) com vista a tornar as mesmas virtuosas (*arete*) é discutido em pormenor por Aristóteles.<sup>83</sup> Apenas quando as disposições humanas atingem a santidade (um dom que poderá ser inato ou treinado), a acção intuitiva e espontânea causada por estas disposições será moralmente válida. O papel do conhecimento ético intuitivo, que é aceite por Wittgenstein e por outros filósofos da tradição de Cambridge, desde Sidgwick a Moore, é fundamental aqui, estando o conhecimento intuitivo ético num plano que transcende os limites da linguagem, como Wittgenstein defendeu.

O melhor modo de explicar por que motivo Kant nunca especificou se o Ser estava nas *coisas-em-si* enquanto puro pensar (à maneira hegeliana), ou nos *fenómenos* (tese empirista), será uma solução baseada nesta ideia de Wittgenstein: o Ser é um conceito-limite da razão, como por exemplo a ideia de uma premissa inicial numa série de raciocínios, ou a ideia de uma causa primeira numa sucessão de fenómenos, é uma noção que o próprio modo de funcionar do pensamento humano exige. A ideia de Ser não é demonstrável, está implícita no modo de pensar do ser humano, e no contraste entre a estrutura epistemológica do nosso conhecimento e a estrutura ontológica da realidade, sempre em permanente tensão devido à imperfeição do nosso conhecimento. Daí Kant ter afirmado que a todo o fenómeno tinha de corresponder uma coisa-em-si: o fenómeno tem de ter um Ser, uma essência. Mas Kant nunca definiu o que seria essa essência, a coisa-em-si, pois ao pensar isso a razão atingiu o seu limite. O Ser estará nessa coisa-em-si inatingível, mas, como diria Wittgenstein, ao dizer isto a linguagem já está a ultrapassar os seus limites, pois tal ideia revela-se na linguagem (ou como diria Heidegger, desvela-se), não se diz expressamente.

Hegel, pelo contrário, postulou que essa coisa em si seria a pura abstracção do pensamento, pressupondo por conseguinte que o pensar humano pode alcançar todas as dimensões da realidade. Mais do que isso,

o pensar é a própria realidade, em Hegel. Em Kant mantém-se ainda a ideia de que só podemos conhecer parte da realidade, parte essa que Kant chama de fenómenos, ficando as coisas-em-si como algo acerca de que nada se pode dizer, só se revelando que deverá haver algo para além do que a razão conhece em virtude dos paradoxos a que a razão chega (ao pensar a ideia de incondicionado, por exemplo, de causa não causada).

Pensamos que a visão de Wittgenstein se adapta melhor como solução a esta problemática da filosofia kantiana do que a interpretação que o movimento do idealismo alemão lhe deu, sendo também mais precisa por, ao expor o funcionamento da linguagem, mostrar claramente os limites da razão lógica, que se mostram por exemplo no facto de numa série (de raciocínios ou num encadeamento causa-efeito de fenómenos, por exemplo) haver necessidade ou de uma regressão até ao infinito ou de admitir um postulado de base, dado que cada termo exige sempre um termo anterior (a conclusão exige a premissa e o efeito exige a causa, por exemplo): o mérito de Kant e Wittgenstein é terem notado que tal situação ocorre em virtude do modo como funciona o nosso pensamento, e dizer mais do que isto é estar a pensar sobre o próprio pensamento, o que leva ao paradoxo do ciclo vicioso, logo o papel da razão acaba aqui. Já no segundo século depois de Cristo, Sextus Empiricus escrevia como os "novos cépticos", ao defender as fraquezas do conhecimento humano, se referiam aos chamados "cinco modos da suspensão do juízo", que são cinco situações onde o pensamento não pode ir mais além, e entre essas cinco situações estão precisamente a da regressão ao infinito, do postulado de base (que em rigor decorrem ambas do mesmo problema: cada termo de uma série exigir um termo anterior), e do ciclo vicioso.

A perspectiva de Wittgenstein difere também da Teoria dos Tipos de Bertrand Russell, que surgiu para resolver um problema lógico com que Frege se tinha deparado ao procurar fundar a matemática na lógica, desenvolvendo para tal a noção de "função" (usada mais tarde no cálculo proposicional), e procurando basear o sistema numérico em noções lógicas.<sup>84</sup> Russell, juntamente com Whitehead, procurou fazer o mesmo no seu livro *Principia Mathematica*,<sup>85</sup> partindo de noções lógicas como "identidade", "classe", "pertença de classe" e "equivalência de classe" (o "zero", por exemplo, resultaria do conjunto das classes desiguais a si mesmas, que é vazio, dado que qualquer classe é igual a si mesma). Russell notou que para uma dada classe A, que seja definida por ser a classe das classes que não são membros de si mesma, chega-se ao paradoxo de que se  $\bar{A}$  é membro

<sup>84</sup> Gottlob Frege, *Os Fundamentos da Aritmética*, Lisboa, I. N. C. M., 1992

<sup>85</sup> Whitehead, Alfred North, and Bertrand Russell (1910, 1912, 1913), *Principia Mathematica* (3 vols), Cambridge, Cambridge University Press.

<sup>83</sup> Por exemplo, na *Ética a Nicómaco*.

de si mesma, então A não é membro de si mesma (pois A é a classe das classes que não são membros de si mesma), e se A não é membro de si mesma, então A é membro de si mesma (exactamente porque A é a classe das classes que não são membros de si mesma).

Para resolver este paradoxo, Russell argumentou que existe uma hierarquia de classes, e cada classe só pode ser argumento de uma função que leve a uma classe de ordem superior (uma função não pode também ser o seu próprio argumento), no que se chama na lógica de Teoria dos Tipos, pois diz que só um tipo de nível inferior pode ser argumento de uma função. Wittgenstein argumenta que nestas incoerências da linguagem lógica *mostram-se, revelam-se* os seus limites. James Griffin, no seu ensaio *O Atomismo Lógico de Wittgenstein*, chama esta ideia de Wittgenstein de "Doutrina do Mostrar", e considera-a paralela à Teoria dos Tipos de Russell.

No entanto, tal não é inteiramente correcto. Enquanto Russell constrói uma teoria lógica, que ainda está dentro do pensar racional, da lógica, Wittgenstein fala dos limites da lógica, e diz que estas questões transcendem a própria lógica. Wittgenstein não conceptualiza esta ideia numa teoria, precisamente porque é algo que se mostra na linguagem, mas "não pode ser dito" pela própria linguagem. Logo, se Russell procura resolver a questão ainda dentro da lógica, do pensar racional, Wittgenstein adverte que a questão transcende os limites da lógica, pois refere-se a uma incongruência resultante do próprio modo de funcionamento do pensar humano, e como tal não pode ser resolvido pelo próprio pensamento.

Russell também não tinha concordado com Wittgenstein, mesmo após ter lido o Tratado Lógico-Filosófico, o que é notório no prefácio que escreveu para esse livro, onde trata o trabalho de Wittgenstein como se fosse uma tentativa de construir uma linguagem logicamente perfeita. Para Wittgenstein, era importante esta questão dos limites a linguagem apenas se mostrarem (não se podem definir logicamente), mas Russell não concorda com esta noção (designada pelo lado "místico" do Tratado), apresentando uma solução paralela à Teoria dos Tipos, que consiste numa hierarquia de linguagens (em que cada termo é como a metalinguagem do termo inferior, o que lembra a hierarquia dos tipos na Teoria dos Tipos): Russell propõe uma solução ainda dentro da lógica, o que não resolve os problemas levantados pela própria lógica, pelo próprio modo de funcionamento do pensar humano (regressão infinita ou postulado de base, por exemplo), até porque a própria solução de Russell leva a uma regressão infinita (de tipos, ou de linguagens, neste caso). Consta que o próprio Wittgenstein não terá apreciado muito o prefácio de Russell, talvez por Russell não ter conseguido "sair do problema", ficando sempre dentro do raciocínio lógico.

Após interpretar a teoria kantiana através desta ideia de Wittgenstein, de que os limites da razão e da lógica não podem ser definidos pela própria razão, outrossim *revelam-se* no uso da razão, como nos paradoxos kantianos (e no contraste entre a estrutura epistemológica do nosso conhecimento e a estrutura ontológica da realidade), percebe-se que a fé terá um papel aqui. Qualquer sistema ético, enquanto logicamente estruturado, carece de um pressuposto inicial, e acabámos de ver que a razão falha em nos fornecer esse primeiro postulado, pois só está "programada" para deduzir a partir de premissas já assumidas (e assumir algo é um acto de fé, o que nos faz chegar à religião).

### 11. O papel da religião – a fé como premissa basilar

Vendo o pensamento de Kant sob esta luz, é possível ensaiar mais relações com o pensamento cristão. Com efeito, o facto de qualquer raciocínio necessitar de um pressuposto inicial leva à necessidade de postular algo, e um postulado, à partida, é sempre não demonstrável, logo é uma questão de fé.

Num sistema ético logicamente estruturado, há que dar o passo final de assumir um pressuposto de base. Kant encontra esse pressuposto no imperativo categórico, na lei moral, a partir da qual a razão deduz se uma dada máxima está ou não de acordo com o dever. Defendeu-se atrás que esse pressuposto inicial deveria ser não uma lei racional que regesse várias máximas, mas sim uma só máxima que estivesse sempre de acordo com a lei moral (pois uma lei da razão não garantiria a felicidade por si só, já que esta não vem necessariamente da razão), sendo essa máxima a máxima cristã.

A posição de Wittgenstein, segundo a qual o pensar só está completo quando à vertente racional se junta o inexprimível, que escapa ao pensar lógico, permite compreender os paradoxos da razão que vimos, e abre caminho ao papel da fé, de modo a completar finalmente o sistema ético. Logo, tanto em termos ontológicos, como em termos éticos, a teologia cristã pode ser compatibilizada com toda a filosofia kantiana, lembrando sempre os papéis da filosofia (razão) e da religião (fé), e as relações entre o exprimível e o inexprimível de que Wittgenstein fala (embora Wittgenstein nunca use tais conceitos para relacionar Kant e o Cristianismo, como se fez aqui).

Com isto percebe-se também como, para chegar à máxima cristã como máxima basilar, não se fez uma dedução racional analítica em sentido descendente (do mais geral para o mais concreto), mas procurou-se uma máxima que necessariamente respeitasse a lei moral e levasse à felicidade: a máxima cristã, sendo o pressuposto de base que foi adoptado, não pode ser deduzida, é algo que se assume, faz parte do domínio do inexprimível,

e apenas se revela no facto de ser a única máxima que permite sempre o soberano bem (felicidade e virtude). Nisto mostra-se que é esta a máxima que define o critério de bem e do que tem *valor*, mas só este exercício permite perceber esse facto, que não pode ser deduzido de outras premissas (pois trata-se da premissa inicial), mas tão só inferido pelas suas consequências (felicidade e respeito da lei moral: procurou-se a máxima que respeitasse estas consequências).

Outro exemplo de uma aplicação desta posição de Wittgenstein seria no domínio da causalidade. Kant defende que o conceito da causalidade existe *a priori* no nosso entendimento. Faz parte do pensar humano procurar uma causa para tudo. Para evitar uma regressão infinita, chega-se a um ponto em que se tem de assumir algo como pressuposto. Dizer que existe um Deus criador é uma proposição de fé, em que se assume esse pressuposto inicial, e dizer que não existe um Deus criador é igualmente uma proposição de fé.

Na teologia cristã, diz-se que Deus é *eterno*. Enquanto o conceito *perpétuo* refere-se a um evento que decorre indefinidamente *no* tempo, o conceito *eterno* refere-se a algo que transcende o próprio tempo. Isto é coerente com a noção kantiana de tempo, como uma forma da sensibilidade do sujeito, e não como algo de absoluto. Deus não está sujeito a essa forma da sensibilidade, pois transcende, está para além do próprio tempo (que para Kant é apenas uma forma subjectiva da sensibilidade humana), pelo que quando se diz que Deus é criador, não se quer dizer necessariamente que houve um momento no tempo no qual Deus criou o mundo, mas tão só que Deus é a causa eficiente que garante eternamente a existência do mundo, e não um criador num dado momento que depois deixa de se relacionar com o mundo. Para o ser humano, é incompreensível não haver uma causa primeira dentro do próprio tempo (se quiser evitar a regressão infinita), mas Deus não está sujeito ao tempo, logo não há qualquer contradição aqui. O tempo é subjectivo (forma da nossa faculdade da sensibilidade), tal como a causalidade (conceito da nossa faculdade do entendimento).

Outras propriedades que se atribuem a Deus na teologia cristã são coerentes com noções kantianas. Por exemplo, para além de se dizer que Deus é eterno (ou seja, para além do tempo, que é de resto uma forma subjectiva da sensibilidade), também se diz que é omnipresente (ou seja, para além do espaço, que é igualmente uma forma subjectiva da sensibilidade).

Por aqui o pensamento kantiano poderia também levar a uma dada interpretação de outros conceitos cristãos. Por exemplo, a "vida eterna" que é prometida poderia ser deixar de estar sujeito à forma sensível do tempo, deixando de só poder conhecer fenómenos (dentro do espaço e do tempo), e passando a contemplar as coisas-em-si, tendo uma intuição que não está

sujeita às formas de tempo e espaço. Deixar-se-ia também de ter de recorrer aos conceitos do entendimento, que moldam sempre a informação de dada forma, numa dada perspectiva, e passar-se-ia a ver a totalidade (não apenas uma perspectiva segundo uma dada lógica ou jogo de linguagem, como diria Wittgenstein). Não haveria a tensão entre a estrutura epistemológica do conhecimento e a estrutura ontológica da realidade que Wittgenstein refere, mas uma correspondência perfeita entre ambas. Como S. Paulo escreve numa passagem famosa: "Hoje vemos como por um espelho, de maneira confusa, mas então veremos face a face. Hoje conheço de maneira imperfeita: Então, conhecerei exactamente, como também sou conhecido." <sup>86</sup> No entanto, estas relações entre a filosofia Kantiana e a teologia cristã teriam de ser desenvolvidas em mais pormenor, não havendo espaço para tal no presente texto.

## 12. Conclusão

Partindo da teoria kantiana, procurou-se sugerir uma solução diferente para o problema da conciliação entre felicidade e virtude (no soberano bem). Tentou-se mostrar que, com base na doutrina cristã, é possível obter uma regra de acção que respeita sempre o critério kantiano, mas com a vantagem de poder levar à felicidade (algo que o critério kantiano, por ser exclusivamente do foro racional, não traz necessariamente), pois baseia-se numa máxima que não é apenas oriunda da razão, permitindo abranger a pluridimensionalidade do todo que é o ser humano, e não apenas o seu lado racional, como faz Kant.

Este exercício levou à necessidade não só de explicar melhor alguns aspectos do Cristianismo, como também a clarificar alguns aspectos do pensamento kantiano em geral, de modo a explicitar qual a interpretação que se fez da sua filosofia, sobretudo ao nível de questões cruciais que tiveram grande impacto na história da filosofia subsequente. Tentou-se equacionar a questão ética sem circunscrever as soluções ao lado racional apenas, procurando fazer algo semelhante ao que Santo Agostinho fez para o platonismo em termos ontológicos, quando explicou que o Ser não está só no mundo das ideias, da razão. Aqui o propósito foi igualmente explicar como o valor moral não está só na razão, mas em qualquer acção que seja impulsionada pela máxima cristã.

Chega-se assim igualmente a uma moral do dever, tal como era a ética kantiana, no sentido em que há uma norma de como agir, mas com a diferença de que esta norma agora não atende só ao lado racional. Tem-se também a noção de que qualquer ente material tem, à partida, valor, de acordo com o que diz a doutrina cristã. Esta concepção cristã, ao defender a ideia de que as coisas materiais em si são algo valorado positivamente, abre pois caminho à

<sup>86</sup> S. Paulo, 1ª Carta aos Coríntios, 13, 12

aceitação de que os bens materiais em si não são algo de mau (apenas o seu uso indevido, o seu uso que não está de acordo com a máxima cristã).

Pode-se pois dizer que, enquanto o imperativo categórico kantiano remetia para uma ética apenas deontológica, já que apenas interessava o dever ordenado pela razão, já a máxima cristã, embora leve igualmente a uma ética do dever (pois a máxima cristã é uma norma para a acção), poderá incorporar outras disposições éticas, como aquelas discutidas por Aristóteles, como motivações moralmente relevantes, e leva a uma concepção em que a vontade santa age intuitivamente e espontaneamente de acordo com a lei moral. Quanto à sua teoria do conhecimento, o pensamento kantiano já tinha em conta que havia algo para além da razão, já que Kant explicava como todo o conhecimento começa na experiência. Contudo, no que toca à sua ética, Kant apenas tinha em conta o lado racional do ser humano.

A sistematicidade do pensamento kantiano e do Cristianismo obrigaram a que não se pudesse abordar a questão de uma perspectiva unicamente ética, já que as questões epistemológicas e ontológicas são inseparáveis da globalidade do pensamento kantiano ou cristão. Como conclusão acerca da temática da moral, é de salientar que a moral cristã, podendo ser vista como uma moral do dever, por conter o mandamento da caridade, da máxima cristã, é também uma ética que tem presente a ideia de que todo o Ser, enquanto natureza ou enquanto produto da actividade humana, é algo que à partida tem valor (enquanto para Kant só o que a razão ditava como dever tinha valor moral).

Na máxima cristã é também a própria busca de felicidade por parte do ser humano que o leva a agir (a máxima cristã abarca as várias dimensões do ser humano, como vimos), não apenas um imperativo racionalmente deduzido, e tal facto não leva à ausência de moralidade na acção (como Kant defenderia por haver também um móbil da felicidade e não apenas motivos da razão), pois segundo a doutrina cristã todas as dimensões do ser humano e da natureza são, à partida, algo digno de valor, o que inclui a dimensão da afectividade.

A separação que Platão faz entre mundo sensível e mundo inteligível procura responder a um problema específico que já se colocava desde Heráclito: se o mundo é constituído por fluxos, e caracterizado em termos de processos e não de partículas (como para Demócrito), de que modo é possível identificar objectos de conhecimento? Como Whitehead<sup>87</sup> nota, esses objectos são formas, que se materializam em momentos de um fluxo contínuo. O conhecimento humano procura essas formas, uma vez que não pode conhecer o fluxo constantemente mutável. No entanto, não é necessário assumir que o fluxo no qual essas formas se materializam não tem valor axiológico, nem que

as formas são independentes desse fluxo de matéria de um ponto de vista ontológico. A separação platónica entre corpo e alma, se interpretada como irreduzivelmente dualista, não é inteiramente análoga à separação de Santo Agostinho entre carne e espírito, pois o conceito de "espírito" do Cristianismo engloba-se num conceito integral de pessoa, pessoa essa que constitui uma totalidade.

Nuno Ornelas Martins

<sup>87</sup> Whitehead, A.N., *Process and Reality. An Essay on Cosmology*, Macmillan, 1929.