

SIMBOLIZAÇÃO NA FILOSOFIA CRÍTICA KANTIANA*

JOÃOSINHO BECKENKAMP

Universidade Federal de Pelotas – UFPel
Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas
96010-770 – PELOTAS-RS

jobeck@ufpel.tche.br

Assim como conclui em grande estilo o movimento secular do esclarecimento filosófico, Kant projeta também o espaço em que se desenrolarão os programas da filosofia vindoura. Particularmente o idealismo alemão é dele tributário no que diz respeito à concepção de razão, idéia e mesmo de filosofia.

Gostaria de mostrar aqui que Kant pode ser considerado também aquele que demarcou o lugar em que tanto idealistas quanto românticos passariam a reclamar o que chamavam de “uma nova mitologia”. Para tanto, partirei de um pequeno texto, publicado pela primeira vez por Franz Rosenzweig, em 1917, sob o título de “O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão”, e que pode ser considerado um verdadeiro programa da filosofia alemã no fim do século XVIII, portanto do pós-kantismo.

Datado de 1796, o mais tardar de início de 1797, o fragmento tem sido alvo de um longo debate, envolvendo mesmo o problema de sua autoria, sendo ora atribuído a Hegel, ora a Schelling e mesmo a Hölderlin. Esta dificuldade de decidir da autoria do texto aponta já para a comunidade de propósito destes autores, pelo menos no período em questão. Sem exagero, poder-se-ia ver nele um programa comum tanto de românticos quanto de idealistas até a virada de século. Ora, esse programa se reporta de múltiplas maneiras à filosofia crítica kantiana.

Ele o faz diretamente, situando-se na continuidade da filosofia prática proposta por Kant: “Uma vez que toda a metafísica pertence doravante à *moral*, - do que Kant, com seus dois postulados práticos, deu apenas um *exemplo*, sem nada *esgotar* - assim esta ética nada mais será do que um sistema completo de todas as idéias ou, o que é o mesmo, de todos os postulados práticos.”¹ A metafísica futura seria, portanto, um desenvolvimento sistemático das idéias da razão, das quais Kant teria tocado apenas a de Deus e a da imortalidade, propostas nos mencionados postulados práticos. Cumpriria, no entanto, dar um tratamento completo das idéias da razão, doravante ancoradas na moral. Este desenvolvimento da idéia é inicialmente concebido como um desenvolvimento da razão em seu próprio elemento, portanto como um programa filosófico em sentido tradicional.

Mas a sugestão mais interessante para se situar desenvolvimentos futuros, tanto do idealismo quanto do romantismo alemães, é a de dar uma roupagem sensível às idéias da razão, para que elas possam se tornar do interesse do povo. Essa sugestão apresenta-se como uma resposta à necessidade de uma religião sensível ou de uma mitologia: “Ao mesmo tempo, ouvimos tantas vezes que a grande massa precisaria de uma *religião sensível*. Não só a grande massa, também o filósofo precisa dela. Monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte, é disso que precisamos.”² Para que as idéias da razão, a serem devidamente desenvolvidas pelo filósofo, seguindo o caminho entreaberto por Kant, possam se tornar parte da vida da grande massa, é preciso que elas assumam a roupagem da imaginação e

* Trabalho apresentado no III Congresso Kant Brasileiro, Itatiaia (RJ), novembro de 2001.

¹ “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”, in: Ch. Jamme e H. Schneider (eds.), *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, p. 11.

² “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”, p. 13.

da arte, ou seja, que elas se tornem sensíveis. Ora, esta roupagem da imaginação, tão ao gosto do povo, sempre se encontra amplamente nas fabulações da mitologia. É preciso, portanto, uma nova mitologia, que apresente as idéias da razão em uma roupagem sensível, adequada à imaginação e à arte: “precisamos de uma nova mitologia, mas esta mitologia tem de estar a serviço das idéias, ela tem de se tornar uma mitologia da *razão*.”³ O programa se propõe, portanto, a introdução de uma nova mitologia, para que as idéias da razão possam penetrar no domínio do sensível, particularmente pela imaginação e pela arte. A necessidade desta nova mitologia é explicitamente colocada como uma necessidade para o coletivo, não sendo de se esperar uma maior penetração da razão nas massas populares sem uma correspondente roupagem sensível: “Enquanto não tornarmos as idéias estéticas, quer dizer, mitológicas, elas não têm interesse para o *povo*; e vice versa, enquanto a mitologia não for racional, o filósofo tem de ter vergonha dela. Assim, finalmente esclarecidos e não-esclarecidos têm se dar a mão, a mitologia tem de se tornar filosófica e o povo racional, e a filosofia tem de se tornar mitológica para tornar os filósofos sensíveis.”⁴ Assim, para evitar que o povo e os filósofos se estranhem e, sobretudo, para que se constitua a verdadeira unidade de todos os elementos de um povo, é preciso que a mitologia do povo seja perpassada pela razão e que a razão dos filósofos se torne sensível através da roupagem sensível da mitologia. A partir deste programa, entende-se uma série de desenvolvimentos tanto no interior do idealismo alemão quanto no romantismo.

Vê-se também em que medida estes desenvolvimentos podem partir de Kant, no qual encontramos a grande virada prática da filosofia moderna na direção da moralidade ou da eticidade. Praticamente toda a filosofia deveria doravante ser desenvolvida a partir das exigências da moralidade. No que diz respeito ao desenvolvimento das idéias da razão em seu elemento filosófico, o programa pode se entender sem maiores dificuldades como uma continuação da obra kantiana. O que se quer mostrar aqui é que se encontra em Kant também os elementos para atender à exigência de uma sensificação das idéias da razão, tendo preparado o terreno em que foi possível formular a exigência de uma nova mitologia. Como, na filosofia crítica, a exigência de tornar sensíveis as idéias da razão é atendida pelo processo de simbolização, será sob esse tópico que se poderá decidir até que ponto Kant lançou os fundamentos para um renascimento do interesse pela mitologia no âmbito do próprio esclarecimento.

A simbolização é uma espécie de exibição, a exibição de idéias da razão. Em termos gerais, a filosofia crítica se caracteriza pela tese de que o conhecimento de que dispomos depende de dois elementos indispensáveis, o elemento conceitual e o elemento intuitivo. Para que um conceito tenha validade objetiva, é preciso reportá-lo à intuição ou a algum elemento intuitivo. No caso dos conceitos empíricos, atende-se a essa exigência de instanciação intuitiva simplesmente dando exemplos, ou seja, apresentando um caso na intuição sensível (cf. KU, A251/B254). Mais difícil é o caso dos conceitos puros, pois não comportam uma instanciação empírica. A relação intuitiva de conceitos puros não pode ser resolvida com a intuição sensível ou instanciação empírica, cabendo mostrar que eles podem ser reportados à intuição pura. Coloca-se, assim, o problema geral da exibição <*Darstellung*> dos conceitos puros, dos quais têm-se dois tipos, os do entendimento e os da razão. Como visto, o problema da exibição é de capital importância na filosofia transcendental, pois, dado que os conceitos puros do entendimento e da razão não têm ancoramento empírico, eles se encontram sob a suspeita de não terem nenhum sentido.⁵ O fracasso na exibição de um conceito puro implica em sua vacuidade: “Lá onde não

³ “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”, p. 13.

⁴ “Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”, p. 13.

⁵ Este problema da exibição poderia hoje ser definido como o problema de uma semântica a priori, pois em termos kantianos a possibilidade da apresentação do conceito é requisito fundamental para que ele tenha significado. Os procedimentos de exibição constituem, por esta razão, o tema central da leitura semântica da filosofia transcendental kantiana, tal qual proposta por Z. Loparic, em seu *A Semântica Transcendental de Kant*

se consegue fazer isto [exibir o conceito puro], o conceito é vazio, i. é, ele não chega a nenhum conhecimento.” (*Fortschritte*, AA XX, 279) Quer dizer, se não se puder conferir realidade objetiva a um conceito puro, seja do entendimento seja da razão, exibindo-o em sua conexão com um objeto da experiência possível, então esse conceito é vazio e não contribui para o conhecimento. Por conseguinte, se um conceito puro deve ter alguma relevância teórica, deve ser possível exibi-lo, ou seja, deve existir para ele um procedimento de exibição.

Ora, Kant realizou, em sua filosofia transcendental, um enorme esforço para mostrar que os conceitos puros do entendimento (categorias) são de natureza bem diferente daquela dos conceitos puros da razão (idéias). Tanto é assim que, para os conceitos puros do entendimento, ele concebe um procedimento de exibição direta na intuição, chamado de esquematismo, enquanto para os conceitos puros da razão não se tem nenhum procedimento de exibição direta, portanto nenhuma exibição propriamente dita (cf. *Fortschritte*, AA XX, 279). Temos, assim, dois tipos de exibição de conceitos puros, uma exibição propriamente dita, de conceitos puros do entendimento, no esquematismo, e uma exibição em sentido lato, exibição indireta de conceitos puros da razão, no que Kant chama de simbolização: “se ele não pode ser exibido imediatamente, mas apenas em suas conseqüências (indiretamente), então ela [a ação de exibir o conceito] pode ser chamada de simbolização do conceito. O primeiro se dá no caso de conceitos do sensível, o segundo é o recurso de emergência para conceitos do supra-sensível, que, portanto, não podem ser propriamente apresentados nem dados em nenhuma experiência possível, mas ainda assim pertencem necessariamente a um conhecimento, ainda que fosse possível somente como um [conhecimento] prático.” (*Fortschritte*, AA XX, 279-280) O processo de simbolização torna-se, assim, essencial para a representação de conceitos do supra-sensível e, por conseguinte, para toda a metafísica. O que está em jogo é a própria significatividade destes conceitos, existindo uma forte suspeita de que eles talvez não possuem significado algum.

Ainda que esta questão da significatividade dos conceitos puros da razão tenha em Kant sua urgência na relação com certos pressupostos da moralidade, os já mencionados postulados da razão prática, ela se coloca também em relação ao domínio teórico, como bem mostra Z. Loparic em sua semântica transcendental. No domínio teórico, o problema do significado das idéias da razão se coloca positivamente na exata medida em que a filosofia transcendental kantiana concebe um uso regulativo das mesmas na constituição de uma teoria científica ou, como Kant se expressa, na sistematização dos conhecimentos do entendimento.⁶ Não se pode usar, mesmo que em uma função regulativa, um conceito que não tem significado. Por isto, não surpreende que o problema seja colocado já na *Crítica da razão pura* e precisamente ao tratar do uso regulativo das idéias da razão (cf. KrV, A664/B692). Aqui também se encontra uma primeira abordagem do procedimento pelo qual se logra relacionar idéias da razão com elementos sensíveis, qual seja, o procedimento analógico (cf. KrV, A665/B693).

Tanto o problema da significatividade das idéias da razão quanto o recurso à analogia como sua solução são mais tarde amplamente tratados, nos parágrafos 57 e 58 dos *Prolegomena*, em que se trata

(Campinas, Col. CLE, 2000). A ênfase recai neste projeto naturalmente sobre o capítulo do Esquematismo dos Conceitos Puros do Entendimento, como, aliás, já tendia a fazer a leitura feita por Heidegger (tanto em *Kant und das Problem der Metaphysik* quanto em *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*). O programa de uma interpretação semântica da filosofia transcendental leva, então, a explorar os diversos lugares em que Kant lança mão da simbolização dos conceitos da razão pura.

⁶ G. Lebrun fala, neste sentido, do “problema do esquematismo da “unidade sistemática”” (*Kant e o fim da Metafísica*, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 297), que poderia ser formulado também como o problema do esquematismo analógico das idéias da razão, uma expressão que ficará mais clara no desenvolvimento do texto. Lebrun, aliás, limitou-se a tratar do problema da representação analógica ou simbólica em contextos teóricos, enquanto a relevância da simbolização ressalta bem mais de exigências do domínio prático.

ainda do uso de idéias da razão, particularmente a de Deus, no domínio teórico. Encontra-se nestes parágrafos uma resposta direta ao ataque feito por Hume aos procedimentos analógicos em geral, em seus *Diálogos sobre religião natural*, publicados em tradução alemã no ano de 1781, portanto dois anos antes dos *Prolegomena*. O ataque de Hume é dirigido contra um procedimento tradicional que toma o raciocínio analógico como uma inferência da semelhança de efeitos para a semelhança das causas. A definição kantiana da analogia é calcada, ao contrário, na semelhança das relações: “[Um conhecimento *segundo a analogia*] não significa, como normalmente se entende a palavra, uma semelhança imperfeita de duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas totalmente dessemelhantes.” (*Prol.*, § 58; AA IV, 357) O procedimento analógico tradicional, demolido por Hume, sugeria, por exemplo, que se pode traçar uma analogia entre a razão do ser humano, que produz artefatos, e a razão do ser supremo, que produz o universo, estabelecendo-se, assim, uma semelhança imperfeita entre duas coisas. Com base nesta semelhança, mesmo que imperfeita, tem-se a impressão de que se conhece pelo menos alguma coisa daquele ser supremo. Kant insiste agora em que o procedimento analógico assim concebido não se sustenta, porque nos falta qualquer conhecimento da causa do mundo que nos permita falar de uma semelhança com nossa razão artesanal.

Por outro lado, acredita Kant, uma analogia de relações pode muito bem resistir aos ataques de Hume, pois nela não se pretende ter qualquer tipo de conhecimento do elemento supra-sensível, introduzido como incógnita na analogia. Daí seu esforço para elucidar, mesmo através de exemplos, o que é a analogia assim concebida: “Por meio de uma tal analogia posso, assim, dar um conceito de relação de coisas que me são absolutamente desconhecidas. P. ex., assim como se relaciona a promoção da felicidade dos filhos = a com o amor dos pais = b, assim [se relaciona] o bem-estar do gênero humano = c com o desconhecido em Deus = x, que chamamos de amor; não como se tivesse a menor semelhança com qualquer inclinação humana, mas porque podemos pôr a relação do mesmo ao mundo como semelhante àquela [relação] que as coisas do mundo têm entre si. Mas o conceito de relação é aqui uma simples categoria, a saber, o conceito da causalidade, que nada tem a ver com sensibilidade.” (*Prol.*, § 58; AA IV, 359) O que significa dizer que se atinge aqui os limites do que é possível conhecer com base na experiência e, com um precário procedimento analógico, tenta-se determinar, em vista do pensamento, a relação que pode se estabelecer entre o sensível, objeto de conhecimento, e o supra-sensível, objeto do pensamento. No domínio teórico, o ganho é bem modesto e não diz respeito certamente a um pretenso conhecimento de objetos supra-sensíveis e, sim, a uma sistematização dos conhecimentos de objetos da intuição sensível.

O pensamento por analogia não pode pretender chegar a um conhecimento teórico do supra-sensível, pois conhecimento teórico só se tem no âmbito definido pelo sensível. Com isto, o procedimento analógico adquire uma função bem diferente daquela que tinha tradicionalmente, e Kant pode dizer: “Desta maneira, não posso propriamente ter nenhum conhecimento teórico do supra-sensível, p. ex., de Deus, mas ainda assim posso ter um conhecimento por analogia, a qual é, sem dúvida, necessária para a razão pensar” (*Fortschritte*, AA XX, 280). A analogia continua sendo um recurso necessário para que a razão possa pensar ou refletir sobre as coisas na perspectiva projetada por suas idéias. Com a terminologia da *Crítica da faculdade do juízo*, é possível caracterizar esta refuncionalização da analogia da seguinte maneira: o procedimento analógico não tem função no conhecimento de um objeto, através de juízos determinantes, mas na reflexão, em juízos reflexionantes. Com relação a esta nova função do procedimento analógico, é possível dizer pelo menos que a objeção de Hume não lhe diz respeito, voltada que estava para a função cognitiva tradicional, criticada e abandonada também por Kant.

O procedimento analógico constitui, por sua vez, o núcleo metodológico da simbolização: “O símbolo de uma idéia (ou de um conceito da razão) é uma representação do objeto segundo a analogia”

(*Fortschritte*, AA XX, 280). Para poder ter uma representação determinada do supra-sensível visado por sua idéia, a razão tem de recorrer à analogia com algo que lhe seja dado na intuição. A representação do supra-sensível segundo a analogia com algo dado na intuição é seu símbolo. Os símbolos exibem as idéias ou conceitos puros da razão de maneira indireta, ou seja, “através de uma analogia (para a qual servimo-nos também de intuições empíricas), na qual a faculdade do juízo realiza uma dupla tarefa; primeiro, a de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível, e então, em segundo lugar, a de aplicar a mera regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto inteiramente diferente, do qual o primeiro é apenas o símbolo.” (KU, A253/B256) Na verdade, a analogia pode ser traçada em relação a um objeto da intuição sensível tanto quanto em relação a um objeto da intuição pura. Assim, por exemplo, a águia, um objeto da intuição sensível, pode simbolizar o intelecto, e o círculo, um objeto da intuição pura, pode simbolizar a perfeição. Aliás, o exemplo que Kant dá no § 59 da *Crítica da faculdade do juízo* é tirado já do contexto em que se articula, no fim do século XVIII, a exigência de uma sensificação das idéias da razão. Neste exemplo, trata-se da idéia do estado, ou seja, de uma idéia da razão prática. A razão distingue entre um estado que representa a vontade de todos os cidadãos e um estado despótico, o que se torna mais facilmente apreensível na seguinte representação analógica: “um estado monárquico é representado por um corpo animado, se ele é governado segundo leis internas do povo, mas por uma mera máquina (como, por exemplo, uma moenda), se ele é dominado por uma única vontade absoluta; em ambos os casos, no entanto, ele é representado apenas *simbolicamente*. Pois, embora não haja semelhança entre um estado despótico e uma moenda, há decerto semelhança entre as regras para refletir sobre ambos e sua causalidade.” (KU, A253/B256) A partir do exemplo citado, é possível ilustrar como opera o pensamento ou a reflexão analógica para exibir uma idéia da razão. Por um lado, temos um estado em que as relações são orgânicas, os membros do estado e o próprio estado constituindo uma única totalidade. Usando o conceito de organismo, em que as partes e o todo constituem uma unidade indivisa, obtém-se uma regra para refletir sobre este tipo de estado. Por outro lado, pode-se usar o conceito de máquina para refletir sobre o estado despótico, pois, do mesmo modo que na máquina tudo ocorre por relações mecânicas, assim também no estado despótico as relações estabelecidas são de natureza mecânica e não orgânica: o déspota ordena como quem aperta um botão ou puxa uma alavanca, esta, por sua vez, aciona a peça seguinte, e assim até que a ordem esteja definitivamente cumprida. O que se ganha com esta analogia é precisamente a perspicuidade, uma vez que agora se possui um objeto da intuição sensível (o corpo animado ou a máquina) como referência para a reflexão. Este objeto não é naturalmente um caso do conceito da razão, mas apenas seu símbolo.

Tanto basta para se ter uma noção do que vem a ser o processo de simbolização tal qual concebido por Kant. Resta, no entanto, ver até que ponto esse processo é explorado por Kant mesmo na direção daquilo que viria a ser chamado mais tarde de mitologia da razão. É claro que na mitologia posteriormente reivindicada se trata de uma simbólica universal,⁷ compartilhada por todo um coletivo, enquanto em Kant a necessidade de uma simbolização das idéias decorre naturalmente da limitação da própria razão, que faz com que “tenhamos sempre necessidade de uma certa analogia com seres da natureza, a fim de nos tornar apreensíveis disposições supra-sensíveis” (*Die Religion*, AA VI, 65 nota). Mas o que deve se tornar mais apreensível ou perspicuo são as idéias da razão, particularmente a da liberdade, da imortalidade e de Deus. Essas idéias possuem realidade objetiva no domínio prático, uma vez que decorrem diretamente das exigências da razão prática pura, cujo comando se faz sentir no imperativo moral. É essencial, por isto, entender desde logo que as disposições supra-sensíveis em questão na passagem citada não são atributos da divindade, mas disposições morais, como a de

⁷ A expressão “simbólica universal” é de Schelling, que a emprega em uma preleção de 1804 (cf. K.F.A. Schelling, *SW I/6*, Stuttgart, Cotta, 1856, p. 571).

submissão ao comando da razão pura, a de sacrifício dos apetites naturais em favor da ordem moral, etc. Para tornar estas disposições mais apreensíveis, para lhes dar, de certa maneira, uma roupagem sensível, apreensível na imaginação, são de grande utilidade aquelas narrativas das aventuras da lei encarnada, desde que não se confunda o simbolismo analógico com uma afirmação ontológica. Por isto, falando da simbolização das idéias morais pelas narrativas bíblicas, Kant lembra: “Este é o *esquematismo da analogia* (para o esclarecimento), o qual não podemos dispensar. Mas transformar esse em um *esquematismo da determinação do objeto* (para a ampliação de nosso conhecimento) é *antropomorfismo*, que na intenção moral (na religião) tem as mais prejudiciais conseqüências.” (*Die Religion*, AA VI, 65 nota) O resultado da interpretação ontológica de todas aquelas imagens e narrativas, destinadas a simbolizar conceitos da moralidade (do supra-sensível), é um certo antropomorfismo dogmático (representação antropomórfica de Deus), pernicioso por transformar um símbolo de interesse moral em um objeto de interesse da razão técnico-prática (garantir a própria felicidade futura).

Então, no contexto da religião cristã, Kant explicita que essa roupagem simbólica deve na verdade ser entendida como falando das relações morais: com relação à categoricidade da lei moral, nós mesmos nos situamos como aquele filho que deve se sacrificar, e a voz que ordena essa lei moral como categórica é o pai que prefere ver seu filho crucificado, etc. ... Em Cristo tem-se a “idéia personificada do bom princípio” (*Die Religion*, AA VI, 60), o “ideal da perfeição moral” (*Die Religion*, AA VI, 61). Sua encarnação e seu sacrifício constituem símbolos adequados para refletir acerca do supra-sensível que se manifesta como respeito pela lei moral. Mas os conceitos do supra-sensível são os da razão prática pura ou da moralidade. Por isto, essa idéia personificada de um ideal de perfeição moral “tem sua realidade, na perspectiva prática, inteiramente em si mesma, pois ela se encontra em nossa razão moralmente legisladora: nós *devemos* lhe ser conformes e, portanto, também temos de *poder* sê-lo.” (*Die Religion*, AA VI, 62) As narrativas acerca de Cristo, como personificação do princípio moral, constituem então um conjunto de representações simbólicas, aptas a tornar apreensíveis ou perspícuas as idéias da razão. Kant vê esta simbolização como indispensável, pois sem ela não conseguimos tornar apreensíveis essas relações, não conseguimos torná-las acessíveis ao nosso entendimento limitado. Um intelecto discursivo precisa separar e distinguir, para depois entender na conjunção que ele mesmo realiza; assim, no caso da relação de um ser sensível e limitado com a lei pura de sua vontade, pensa-se em dois momentos separados o que é propriamente a relação da lei moral com a vontade que deve se submeter a essa lei moral que ela mesma se impõe. De fato não são figuras separadas, mas é a mesma vontade, a mesma razão prática que se dá uma lei e que obedece ou não obedece a essa lei, pai e filho sendo, afinal de contas, a mesma coisa. O que é propriamente supra-sensível, portanto não submetido às condições da sensibilidade, como o espaço e o tempo, adquire uma roupagem sensível, e a narrativa permite representar no espaço e no tempo, claro que meramente por analogia, o que não comporta tempo nem espaço. Então a narrativa do sacrifício do filho de Deus representa analogicamente, quer dizer, apresenta em uma narrativa, em que temos o tempo, coisas acontecendo antes e depois, e assim conseguimos pensar de alguma forma isto que originalmente quase que desaparece em relações conceituais puras. Para que as idéias puras da razão se tornem apreensíveis e acessíveis ao nosso entendimento limitado, precisamos interpretar simbolicamente.

Se, por um lado, as narrativas cristológicas se prestam para simbolizar o ideal da perfeição moral, Kant vai encontrar, por outro lado, nas narrativas do *Gênesis* um simbolismo adequado para representar a origem do mal. Na primeira parte do texto sobre a religião, trata-se de pensar a origem do mal, que constitui um problema para a filosofia, na medida em que o mal moral precisa ter uma origem racional, sendo difícil conceber como a razão, originalmente boa, pode dar origem ao mal. Após traçar os parâmetros conceituais para pensar o problema, Kant aponta para a narrativa bíblica como um análogo útil: “Com isso concorda então o modo de representação de que se vale a Sagrada Escritura para

descrever a origem do mal como um *início* do mesmo no gênero humano, ao representá-lo em uma história, na qual aquilo que deve ser pensado como o primeiro segundo a natureza da coisa (sem se levar em consideração a condição temporal) aparece como tal segundo o tempo.” (*Die Religion*, AA VI, 42) Segundo a narrativa, o gênero humano começa no estado de inocência, mas peca contra a lei, caindo assim no mal. A história da queda original representa segundo o tempo um ato original da razão, pelo qual o homem adota como princípio supremo de sua vontade algo que não é o princípio moral. Essa subversão de princípios na vontade humana, origem de todo o mal, é incompreensível, por não haver “nenhum fundamento compreensível, a partir do qual o mal moral pudesse por vez primeira ter entrado em nós.” (*Die Religion*, AA VI, 43) Esta mesma incompreensibilidade a narrativa bíblica permitiria representar simbolicamente através do “espírito sedutor”, do anjo caído que seduz o primeiro casal humano. Desta forma, a queda original seria transferida para o âmbito de uma espiritualidade pura, bem além daquela que cabe ao gênero humano, situando-se ali o incompreensível de uma passagem original do bem para o mal (cf. *Die Religion*, AA VI, 43-44).

Uma vez que a humanidade se encontra em um mundo no qual bem e mal estão em contínuo conflito, pode-se mesmo admitir como simbolismo adequado à razão aquelas narrativas cristãs de combates entre o príncipe das trevas e seus seguidores e os homens de bem, histórias da luta do bem e do mal, de Deus e do Diabo, em meio à qual chega sempre a hora e a vez de cada qual. Mas Kant insiste no caráter meramente simbólico dessas narrativas: “Uma expressão que parece ser adequada não para estender nosso conhecimento além do mundo sensível, mas apenas a fim de tornar intuitivo *para o uso prático* o conceito do insondável para nós.” (*Die Religion*, AA VI, 59) Insondável no caso é a adesão da vontade ao princípio do mal, dado que se encontra nela originalmente uma disposição natural para o bem. A hipótese do bem e do mal em um reino da luz e um reino das trevas torna figurativa a relação original da vontade com o bem ou com o mal, tornando-a assim apreensível pela imaginação ou intuitiva.

Para o desenvolvimento posterior da filosofia idealista e romântica, tornar-se-á particularmente interessante uma expectativa escatológica, de acordo com a qual finalmente se realizará o sumo bem neste mundo. Esta expectativa escatológica encontra sua figuração simbólica na imagem do reino de Deus sobre a terra, no qual culminaria toda a jornada histórica da humanidade. Na perspectiva da sensificação da idéia do sumo bem realizado no mundo, seriam úteis também aquelas narrativas escatológicas e apocalípticas da Escritura: “Quando se acrescenta a esta narrativa [da luta entre dois reinos] ainda a profecia da conclusão desta grande transformação do mundo na imagem de um reino visível de Deus sobre a terra, pode-se então interpretar isso como uma representação simbólica, objetivando apenas uma maior animação da esperança e da coragem e emulação em sua direção” (*Die Religion*, AA VI, 134). A idéia que deve nortear, segundo a filosofia crítica, estas representações simbólicas do advento de um novo mundo e de um novo reinado do bem sobre a terra, é a idéia do sumo bem, em que moralidade e felicidade são realizadas ao mesmo tempo. Em meio à jornada histórica, o homem só pode manter a esperança de que finalmente verá realizado o sumo bem, que a razão lhe impõe como um dever ou um objetivo a ser alcançado. Tanto a esperança quanto o esforço de alcançar finalmente o sumo bem são continuamente reanimados e estimulados por aquelas representações simbólicas, em que a imaginação joga com o retorno do bem em pessoa, com o advento de seu reino triunfante, enfim, com o reino de Deus sobre a terra.⁸

⁸ Sobre a importância desta expectativa escatológica, da esperança no advento do reino de Deus sobre a terra, para o desenvolvimento posterior do idealismo e do romantismo alemães, consulte-se o trabalho minucioso de M. Frank, *Der kommende Gott: Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982.

O que se obtém assim é uma simbólica da razão, cujo desenvolvimento posterior leva diretamente à mitologia da razão, a partir do momento em que se coloca a exigência da comunicabilidade universal⁹ das idéias da razão prática pura. Kant reconhecia a popularidade das narrativas cristãs, sugerindo ao mesmo tempo que seu núcleo racional não se limita à fé cristã: “Vê-se facilmente que, quando se tira o invólucro místico desta maneira de representação vívida e provavelmente também a única popular em seu tempo, ela (seu espírito e sentido racional) foi praticamente válida e obrigatória para todo mundo e em todo tempo, porque é suficientemente evidente a cada homem, para que reconheça em relação a isto seu dever.” (*Die Religion*, AA VI, 83) É bem verdade que Kant está mais interessado em mostrar o núcleo de racionalidade, representado simbolicamente pelas narrativas bíblicas, do que em explorar o invólucro sensível para tornar as idéias da razão populares ou acessíveis à grande massa. Mas, definindo em sua filosofia crítica o lugar de uma simbólica da razão, ele está ao mesmo tempo desbravando o terreno em que se poderá posteriormente exigir a formação de uma nova mitologia ou simbólica universal, desta vez como uma mitologia da razão.

É possível mesmo obter a partir da relação entre as idéias da razão e sua representação simbólica uma caracterização prévia do idealismo alemão e do romantismo, na medida em que aquele, o idealismo, desenvolver-se-á mais na direção da progressiva exposição das idéias da razão no elemento conceitual próprio da razão, enquanto este, o romantismo, tenderá a incorporar mais e mais elementos do invólucro sensível ou da simbólica oferecida pelas religiões, a ponto de chegar a pregar, em sua forma reacionária tardia, um retorno puro e simples ao cristianismo cultivado na Idade Média. Para o estudo do romantismo alemão, particularmente em sua fase inicial, ainda no fim do século XVIII, é essencial situar sua preocupação com a mitologia e a religião em geral na continuidade da exigência programática de uma mitologia da razão, pois somente assim será possível compreendê-lo na continuidade do esclarecimento, cujo ideário racionalista acaba colocando a exigência de uma penetração das massas populares. Para o estudo do idealismo alemão, o programa de uma mitologia da razão ajuda a colocar de maneira mais clara a questão da relação entre mitologia e razão, entre religião e filosofia, em seus diversos representantes. Esta relação é uma em Kant, será outra em Schelling e ainda uma outra em Hegel, mas quem definiu o lugar em que deve ser colocada a mitologia e a religião no sistema das idéias da razão foi, como deve ter ficado claro na rápida incursão feita acima, a filosofia crítica kantiana, ao situar a necessidade de uma simbolização das idéias da razão.

⁹ Fr. Schlegel fala de “comunicabilidade universal” em seu *Discurso sobre a mitologia* (cf. Fr. Schlegel, *Schriften zur Literatur*, München, dtv, 1985, p. 303). Este discurso se destina a reproduzir, como tudo indica no contexto, a posição de Schelling na época (1799). Entre os românticos, o problema da comunicabilidade universal é o da popularidade ou da penetração nas massas, essencial para que as idéias dos filósofos se tornem bem comum de um povo. Kant também conhece o problema da comunicabilidade universal, mas não relacionado às idéias da razão como tais (pois elas constituem conhecimento, que é comunicável sem mais), e sim a um estado de ânimo, como é o sentimento de prazer com o belo (cf. KU, AB27-28).