

# O ESPÍRITO DA ÉPOCA E A NECESSIDADE DA RAZÃO NAS CARTAS SOBRE A FILOSOFIA KANTIANA<sup>1</sup>

## THE SPIRIT OF THE TIME AND THE NEED FOR REASON IN THE LETTERS ON KANTIAN PHILOSOPHY

Ivanilde FRACALOSSI<sup>2</sup>

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)/FAPESP

### I. INTRODUÇÃO

Antes de escrever o *Ensaio (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen)*, obra principal em que apresenta detalhadamente sua filosofia através da teoria da representação, Reinhold se dedicou a escrever as *Cartas sobre a filosofia kantiana (Briefe über die kantische Philosophie)*. Nessas *Cartas*, além de fazer apologia de Kant na tentativa de conquistar a opinião pública para esta filosofia, pois acreditava que ela, pelo modo como foi estruturada, poderia trazer soluções para os conflitos da época, o autor também expõe sua inquietação com as dúvidas e disputas do século, momento histórico em que a preocupação em torno da religião e da subordinação da liberdade à crença em Deus estavam em plena efervescência. Sua extrema dedicação à metafísica das quatro escolas vigentes na época (espiritualismo, materialismo, ceticismo dogmático e supranaturalismo) não ofereceu qualquer esperança, uma vez que não tinha um plano para alcançar a verdade fundamental para propiciar a conciliação da religião e moralidade. A grande discussão era em torno da possibilidade do

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2022.v10n2.p51>

conhecimento de objetos suprassensíveis e, nesse sentido, nem a verdade inata de Leibniz nem os objetos fora da mente de Locke poderiam ser pressupostos como incontentáveis.

O encadeamento das ideias contido nessas *Cartas* reflete bem o contexto histórico da Alemanha no fim do século dezoito, mais especificamente, na década de oitenta. A predominante discussão filosófica trazia na pauta, principalmente, os temas do Esclarecimento e, nesse sentido, não é de se estranhar que seu autor encontrasse nos escritos críticos de Kant o lugar propício para tratar essas questões. Frente às exigências da *Aufklärung*, Reinhold acreditou que deveria partir do pensamento crítico para atender tais demandas. O interesse e o predomínio que a razão prática exerce na economia da crítica vão ao encontro dos ideais do Esclarecimento não só do autor das *Críticas*, mas também de Reinhold. A *Segunda* e a *Terceira Cartas*, por exemplo, manifestam o quanto a época necessitava fugir de extremos como o fatalismo de Espinosa, o irracionalismo de Jacobi e o dogmatismo de Mendelssohn através de uma versão esclarecida do cristianismo, a qual assegura a existência de Deus como um postulado da razão moral. Também a noção de *sensus communis*, tão cara na época devido à sua adequação à teoria da subjetividade e sistematicidade, foi fundamental para a representação e caracterização histórica que Reinhold empreendeu do período<sup>3</sup>.

Mas não foram só a *Crítica* de Kant e o Esclarecimento que provocaram enorme repercussão no pensamento de Reinhold. A controvérsia entre Jacobi e Mendelssohn a respeito da filosofia de Espinosa também contribuiu muito para o enfrentamento das questões pertinentes àquele momento. Trata-se da chamada controvérsia panteísta (*Pantheismusstreit*), irrompida na Alemanha em 1785 com a publicação da obra de Jacobi: *Sobre a doutrina de Espinosa em Cartas ao Sr. Moses Mendelssohn* (*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*). Esta controvérsia foi provocada por cartas trocadas entre os dois pensadores em 1784, iniciada por Jacobi, quando este insinuou que Lessing seguia os passos de Espinosa, o que não era conveniente na época, já que Espinosa era tido como ateu.

As *Cartas*, nas quais Reinhold escrevia a um amigo fictício, enfocando a filosofia de Kant, foram, na realidade, editadas em três versões: a primeira foi publicada no *Teucher Merkur*, um jornal científico mensal da época distribuído entre os anos de 1773 a 1789. Reinhold publicou oito *Cartas* entre os meses de agosto de 1786 a setembro de 1787. A leitura delas é interessante também porque é possível perceber em Reinhold um papel quase de clarividente sobre a posição que Kant tomaria um pouco mais tarde na *Crítica da razão prática* de 1788, quando elaboraria o extenso tratamento do argumento moral da existência de Deus.

Em 1790 foram publicadas em livro com um acréscimo de mais quatro *Cartas*, passando para doze ao todo. Esta ampliação se dá pelo acréscimo de dois artigos: um de 1786 (*Esboço de uma Teogonia da fé cega*) e outro de 1790 (*Sobre o espírito de nossa época na Alemanha*)<sup>4</sup>. O conteúdo destas, embora mantivesse ainda muito do teor da versão anterior, foi bastante alterado, tanto terminologicamente quanto estruturalmente. No acréscimo, Reinhold trata de temas relacionados aos primeiros princípios da moral e do direito natural, e também da relação entre direito natural e positivo. Além disso, enriquece este ensaio com ponderações para os princípios de estética e de uma “primeira regra básica do gosto”.

Reinhold fez uma completa revisão nos textos de Kant, mas sempre cuidando para manter a precisão conceitual e terminológica da orientação do autor. O termo “conceito da

razão (*Vernunftbegriff*) é abandonado em favor de “Ideia”; “razão especulativa” é substituído por “razão teórica”. Na classificação da doutrina de Deus, Reinhold abandona a contraposição do deísmo e panteísmo em prol do antagonismo do teísmo e ateísmo. Além disso, os ajustes são inconfundíveis na elaborada teoria da faculdade de representação (*Theorie des Vorstellungsvermögens*). Certas circunstâncias que antes eram trazidas ao conceito como a relação entre a alma e o corpo, são agora descritas como referências ao eu representante e ao objeto representado (Cf. KLEMMT, 1958, p. 24 e ADAM, 1930, p. 51). O termo associado com a operação do *Erkenntniskritischen* de Kant é substituído por *Erkenntnisvermögen*, e onde o contexto permite, pelo próprio termo *Vorstellungsvermögen*.

Em 1792 as *Cartas* são novamente publicadas, mas dessa vez bastante alteradas. Agora a meta é apresentar o *fundamento geral da nova filosofia moral* a partir de um ponto de vista do próprio Kant, ainda insuficientemente tratado. Aqui, o foco é fixado na história da filosofia moral e seus reais objetos, um ponto de vista moral de acordo com as diretrizes kantianas, embora o tratamento dado à liberdade se diferencie radicalmente porque o autor elimina a identidade kantiana entre razão e vontade. Reinhold caracteriza este último contexto também como uma investigação sobre as “possibilidades internas” e “externas” de um acordo (*Einverständnisse*) sobre o conceito e objeto da filosofia moral.

Neste artigo, no entanto, detenho-me apenas às *Cartas* da primeira edição, pois esta evidencia melhor as preocupações do autor nesse período, além de mostrarem a origem e o processo do pensamento reinholdiano em confronto com a filosofia de Kant.

## II. O EXAME HISTÓRICO COMO PONTO DE PARTIDA

Já no título da primeira *Carta*<sup>5</sup>: “A necessidade de uma Crítica da razão”, Reinhold expressa claramente sua orientação para o Esclarecimento, que permanecerá ao longo das oito *Cartas*. É recorrente neste texto o uso da metáfora que compara o sol ao esclarecimento, a qual coincide com a resposta de Kant para a pergunta “O que é o esclarecimento?”. O esclarecimento “é a saída da humanidade de sua própria imaturidade” (WA 8: 33).

Também presente desde o início está a sua preocupação com as necessidades do senso comum, expressão empregada aqui como *são entendimento humano (Gesunder Menschenverstand)*<sup>6</sup>. Concordamos com Ameriks quando ele diz (na introdução da edição mencionada) que o encontro de Reinhold com o Esclarecimento, a Crítica de Kant e os textos de Jacobi, passaram a ser expressos nas *Cartas* como uma defesa histórica do senso comum, do cristianismo na Alemanha e da subjetividade crítica, pois o apreço de Reinhold pelo senso comum foi central para a caracterização histórica da sua época esclarecida, tendo ele fornecido para isso também um modelo sistemático adequado para a teoria da subjetividade, cuja hermenêutica foi necessária para nossa devida apreciação da racionalidade subjacente ao desenvolvimento filosófico posterior e sua compatibilidade final com o senso comum.

As duas facções em constante disputa na época são a metafísica e a teológica, cujas armas mais comuns que levam em campo uma contra a outra são as alegadas provas para

as duas afirmações que defendiam como verdadeiros lemas: “só através da razão é possível a verdadeira cognição de Deus”, defendida pela facção metafísica, e “através da razão é impossível a verdadeira cognição de Deus”, levantada pelos teólogos; embora, como Reinhold sugere, o próprio dogmatismo impedia que houvesse muitas batalhas teológicas, exceto por aqueles indecisos que ainda eram explicitamente conduzidos a favor e contra a razão.

A falta de universalidade e objetividade para satisfazer a resposta sobre a existência de Deus é tratada na segunda *Carta*, na qual Reinhold afirma que os fundamentos e provas para esta questão eram mais relevantes do que a própria questão. Uma resposta positiva a ela é dada

por todas as épocas e povos, com uma maioria de votos que numa cuidadosa inspeção é nada menos que unânime. Este juízo, que é pronunciado por tal acordo universal e confirmado pela igualdade universal dos interesses da humanidade é, portanto, um juízo do senso comum, e deve assentar-se em fundamentos irrefutáveis e universalmente evidentes. Certamente esses fundamentos, tomados juntos como um todo, sempre estiveram presentes e continuamente operativos, conseqüentemente, capazes de serem descobertos e desenvolvidos, mas não inventados ou alterados. No entanto, o real papel que a razão - quando vista como uma faculdade separada - tem nesses fundamentos poderia ter permanecido para sempre desconhecido, indeterminado, e não comprovado (REINHOLD, 2005, p. 23 [136]).

É o papel da razão em nossa convicção da existência de Deus que está sendo indagado aqui. Segundo nosso autor, esta pergunta divide-se em outras duas, que vêm atender as necessidades daquele momento conturbado, a saber: a) a razão traz provas apodíticas para a existência de Deus - provas que dispensam totalmente a fé? b) pode haver uma fé na existência de Deus sem solicitação da razão como fundamento? Entendemos que a primeira se trata de uma pergunta metafísica, a segunda, de uma pergunta teológica. As *Cartas* afirmam que a *Crítica da razão pura* respondeu ambas as questões negativamente. Ou melhor, Kant, na verdade, encontrou o verdadeiro fundamento da convicção na fé comandada pela razão. É o mesmo e único fundamento da razão que oferece a fé tanto para os mais esclarecidos, como também para o entendimento mais elementar. Ao mesmo tempo em que ela oferece os mais rigorosos exames para os primeiros, é esclarecedora para os últimos, mesmo estes tendo capacidades mais comuns.

A resposta kantiana une ambos, na medida em que satisfaz tanto o mais astuto dos pensadores com seus argumentos, quanto o mais elementar entendimento com seus resultados. Seus argumentos, que conduzem à fé,

estão sempre protegidos contra todas as objeções da hábil razão, as fontes dessas objeções são removidas, e todas as provas dogmáticas a favor ou contra a existência de Deus (porque a fé tornou-se supérflua ou impossível) são aniquiladas. O mais hábil metafísico (ou, o que no futuro será a mesma coisa, o filósofo que conhece a essência e os limites da razão mais precisamente) será, portanto, também o mais inclinado a ouvir a voz da razão prática, que comanda a fé. Esta é a voz que ressoa suficientemente alto também para o mais elementar entendimento (IDEM).

Sobre este ponto, Reinhold menciona que Mendelssohn confessou não conhecer bem a obra de Kant, inclusive porque naquele momento sua saúde não o estava favorecendo para um trabalho tão árduo como é o estudo dos textos kantianos (IDEM). Já Jacobi, ao contrário,

em seus escritos a favor da fé, menciona a *Crítica da razão pura* com a autoridade de quem a esmiuçou em detalhes, embora não se saiba se sua compreensão foi tão satisfatória quanto deveria. Ora, se ele compreendeu completamente os pontos de vista de Kant, não deveríamos ter recebido a esperada e sagaz apresentação das provas do ateísmo, que também a *Crítica da razão*<sup>7</sup> parecia requerer naquele momento. Além disso, diz Reinhold,

teríamos um exemplo menos impressionante para oferecer do quanto os esforços, mesmo do homem mais profundo e perspicaz, devem ficar aquém, sempre que eles quiserem passar completamente por cima da razão nas abordagens de sua convicção na existência de Deus (IDEM, pp. 24-5 [138-9]).

Refere-se ao suposto salto perigoso de Jacobi entre as instâncias do sensível e suprassensível, mencionado também por Mendelssohn. Contudo, no texto das *Cartas*, Reinhold sugere que o que levou Mendelssohn a considerar a fé de Jacobi como teológica e ortodoxa foi o mesmo motivo que levou Jacobi a confundir a fé histórica com a fé filosófica que a *Crítica da razão pura* demonstrou, a saber, a falta de familiaridade com os textos: Mendelssohn em relação ao espírito dos textos de Jacobi, e este, com os de Kant. Porém, há uma diferença, segundo Reinhold: a considerar o modo como Jacobi expôs sua fé, não é de estranhar que Mendelssohn a tenha tomado como algo não tão contrário à ortodoxia comum, o que pode ser uma boa desculpa para a sua interpretação “equivocada”. Ao contrário, Jacobi julgou que Mendelssohn muito provavelmente teria combinado a fé que Kant derivou da lei moral (ou do fundamento da razão) com seu próprio princípio. Seja como for, a disputa entre ambos teve o mérito de expor a ambiguidade da metafísica e trazer o assunto para uma discussão mais ampla. Parece-nos que isso era o mais importante numa época de resistente esclarecimento.

De acordo com Reinhold, os dois pensadores encontraram fundamento para suas opiniões totalmente opostas em uma e mesma ciência (em nossa metafísica anterior) e apresentaram-nas de um modo que atesta de forma apropriada a universalmente reconhecida familiaridade deles com esta ciência (IDEM, p. 30 [6-7]). Ou seja, eles podiam não ter tanta familiaridade com os textos um do outro e ambos com os de Kant, mas, sem dúvida, conheciam bem a metafísica, tanto que até abusaram dela, já que Jacobi, por defender a fé, foi tido como um não racionalista, e Mendelssohn, como um dogmático ou mesmo como um herege, por ter adotado a filosofia de Lessing e a de Espinosa. Decerto, acabaram por desencadear em sua época uma busca desesperada por uma versão esclarecida do cristianismo que assegurasse a existência de Deus como um postulado da razão moral e, com isso, escapasse dos extremos de ambos.

### III. A (DES) CONEXÃO ENTRE MORALIDADE E RELIGIÃO

Na terceira *Carta*, Reinhold continua explicitando o problema da conexão necessária entre moralidade e religião, e percorre o caminho para a conciliação das duas entidades, mobilizando neste processo os ensinamentos decorrentes da disputa entre Jacobi e Mendelssohn.

Segundo Reinhold, o cristianismo, de fato, teve o mérito incontestável de unificar a razão e a moral e, embora fosse uma unificação feita pela via do coração e não pela da razão, ainda assim foi um ganho perante a divisão estabelecida na época. Ambas estavam agora reconciliadas, “a moralidade torna-se esclarecimento mesmo para o mais elementar entendimento, e a religião tornou-se comovente para o mais sangue-frio dos filósofos” (IDEM).

Entretanto, a meu ver, o ganho acabou sendo reduzido por conta de seus próprios partidários que, exaltados, atribuíam a seu fundador o ‘honrado’ título de “salvador da humanidade”, que insinuava o ser supremo como um pai cuja família era a raça humana. Com isso, para seus contemporâneos, Cristo fundara a religião sem moralidade e, entre as poucas seitas filosóficas, a moralidade sem religião. As duas estavam reconciliadas, “mas também unidas por uma relação interna segundo a qual a moralidade dependia da religião, pelo menos na medida em que estava em débito com a religião para sua disseminação e efetividade” (IDEM, p. 30 [8]). A meta real do cristianismo seria, por conseguinte, fazer as pretensões morais da razão tangíveis para o entendimento de todo homem comum, mas também obter para esse homem comum um lugar no coração dos pensadores e, com isso, torná-lo benfeitor da razão no cultivo moral da humanidade. Este, contudo, torna-se frágil diante da tarefa impossível de transformar os resultados profundos, oriundos da especulação filosófica, na posse de todas as classes sociais do mundo real. Reinhold lembra que Sócrates já tinha tentado em vão tal proeza. Ainda assim, o cristianismo nunca perdeu inteiramente sua influência benéfica sobre a educação da humanidade, “mesmo no meio de todos os maus-tratos que teve de sofrer pela superstição e descrença” (IDEM, p. 31 [8]). No entanto, o mau uso de seu nome feito pelos neoplatônicos, chamados também por Reinhold de ortodoxos, sufocou bastante seu espírito.

Diante do pessimismo dessa situação, Reinhold acredita que em sua época, a restauração do cristianismo, ou o que dá no mesmo, a reunificação da religião e da moralidade, depende do que é o fundamento da razão pura, a saber, o estabelecimento e divulgação do conhecimento de Deus. A pura religião e a pura moralidade são indispensáveis na presente época, mas a unificação das duas depende majoritariamente do estabelecimento e disseminação da pura moralidade. Nesse sentido, a filosofia permaneceu, até o momento,

devedora para essa religião, que estabeleceu e disseminou os mais sublimes e importantes resultados da razão prática no mundo real. O momento em que a filosofia pode e deve reembolsar este grande serviço chegou. A razão está sendo pressionada para garantir urgentemente a cognição e a veneração da divindade contra os erros filosóficos para justificá-la contra dúvidas filosóficas e para ampará-la contra o entusiasmo e a indiferença, os quais crescem na mesma proporção. Se a filosofia, a seu modo, deve fazer para a religião o que o cristianismo, a seu modo, fez para a moralidade, e assim como os cristãos partiram da religião em direção à moralidade por meio do coração, a filosofia deve, então, conduzir a partir da moralidade de volta para a religião por meio da razão (IDEM, p. 34 [13]).

Reinhold considera que a filosofia atende a esta demanda por meio da razão prática, que é o princípio universal da moralidade e do qual a filosofia deve derivar o fundamento da prova, “assim como o cristianismo encontrou na religião as motivações com as quais ele disseminou e revigorou a moralidade”. Dessa forma, a filosofia torna-se independente da religião, uma vez que estabeleceu seu fundamento para a cognição da moralidade sem interferência daquela, “na medida em que

tornou possível evitar o círculo<sup>8</sup> usual ao derivar a religião da moralidade”. Este foi um ganho real por parte da razão. Por outro lado, houve uma perda também, uma vez que este processo da filosofia declara a religião dispensável em relação à moralidade. “Assim, a fim de garantir a conexão necessária entre moralidade e religião, a filosofia precisou derivar a religião da moralidade” (IDEM, cf. p. 34 [13-14]), o que foi até o momento contrário às opiniões das duas facções que constituem o mundo cristão: uma porque constrói sua religião nos eventos hiperfísicos, e a outra porque o faz por especulação metafísica, mas nunca baseada em princípios da lei moral. No entanto,

para fundar a religião na moralidade completamente e de um modo universalmente esclarecido, a filosofia teria antes que derivar o fundamento de cognição da existência e das propriedades do divino dos princípios da lei moral e, assim, angariar a aceitação deste fundamento moral de cognição como o único fundamento (IDEM, p. 36 [17]).

Reinhold não é otimista quanto ao sucesso dessas duas tarefas. Acerca da primeira, acredita que a filosofia não conseguirá fazer avanços consideráveis em relação à situação anterior, e quanto à segunda, considera que seria absolutamente impossível, porque teria de lidar com provas metafísicas para expor uma convicção racional na existência e propriedades da divindade; ou seja, na melhor das hipóteses, a filosofia cairia no vazio<sup>9</sup> da metafísica, e isso se tivesse conseguido evitar o uso indevido da razão perante a demanda metafísica. Antes do surgimento da *Crítica da razão pura* esse problema ainda não tinha sido solucionado, apesar das tentativas pelas filosofias supranaturalistas, naturalistas e céticas, cujas provas traziam uma forma lógica tão imprecisa que não podiam convencer ninguém. Logo, as objeções voltaram-se diretamente contra o conteúdo do problema e não contra a sua convicção, e o resultado dessas objeções transformou-se numa genuína contraprova - fundamentos metafísicos para o ponto de vista oposto - que todos juntaram para negar à razão a capacidade de provar a existência de Deus, pois acreditavam ter encontrado na razão a capacidade para provar a não-existência de Deus. A disputa entre Jacobi e Mendelssohn também nos oferece um exemplo disso. Aqui, nas palavras de Reinhold, é preciso retomar a afirmação que o adversário de provas metafísicas apresenta: “Todos os caminhos da demonstração levam ao fatalismo”. Se esta afirmação for correta, e se todos os caminhos da razão que levam ao fatalismo (ou mesmo se apenas um único deles) forem inevitáveis e irrefutáveis por meio da razão, então a contradição entre razão e fé está decidida. Sendo assim, ou a razão é necessariamente sem fé ou a fé é necessariamente irracional, e a razão derrubaria por meio de demonstração o que ela constrói por meio da lei moral (IDEM, p. 37 [18]).

Diante disso, Reinhold conclui que o interesse da religião concorda com o resultado da *Crítica da razão pura*, ou seja, que não é possível a intuição de Deus ou de algo suprassensível. No artigo: “O que significa orientar-se no pensamento”, publicado em outubro de 1786 no *Berlinischer Monatschrift*, Kant comenta que se negarmos “à razão o direito que lhe compete de falar em primeiro lugar nos assuntos que concernem aos objetos suprassensíveis, como a existência de Deus e o mundo futuro, fica assim aberta uma ampla porta para todo o devaneio, superstição e, inclusive, ao ateísmo” (KANT, 2015, p. 52). A teologia pura, se levada a sério, poderia oferecer uma esperança, se não a solução para o problema, ao menos um caminho para ela, e poderia, através de um bem estabelecido sistema racional da religião, refutar as objeções

daqueles que afirmam que a religião não pode ser fundamentada pela razão. No entanto, o fundamento moral de cognição estabelecido pela Crítica da razão “tem a propriedade de ser em si um princípio primeiro e fundamental de um sistema<sup>10</sup>: ele concede determinação e coerência interna para todos os princípios doutrinários de metafísica que pertencem à teologia racional” (REINHOLD, 2005, p. 42 [27]). Assim, por meio desse fundamento, a Crítica da razão pode oferecer à teologia o que a metafísica não pode, qual seja: um primeiro princípio fundamental, e com isso assegurar para ele tudo o que a metafísica realmente pode lhe dar.

Pois, assim como o fundamento moral da cognição se mantém firme como o único que sobrevive a testes, ele dá ao conteúdo, de uma só vez, coerência e determinação eficaz para as noções que são fornecidas pela ontologia, cosmologia e psico-teologia para a estrutura doutrinária da pura teologia. [...] Com certeza, os conceitos de “ser necessário”, “primeira causa” e a “mais alta razão” deixaram de ser o primeiro fundamento cognitivo da existência de Deus. Mas exatamente por este motivo eles são elevados acima de toda contraprova e dúvidas que eram vulneráveis a essa faculdade (IDEM, p. 43 [28]).

Reinhold atesta o que chama de “fundamento moral da cognição” de Kant, cuja fonte é a razão prática, ao dizer que ele se apresenta como um fundamento inabalável da religião, cuja evidência é a única que poderia ser comparada à da matemática e, assim, está seguro contra o fanatismo a que um sentimento sem razão ou uma fé cega poderiam levar. “É o único fundamento que eleva a existência de Deus acima de todas as objeções para as quais o histórico anterior e as provas metafísicas eram vulneráveis”. Os elementos da moralidade, razão e sentimento unificados<sup>11</sup> “dão origem à fé moral e constituem, se posso valer-me desta expressão, o único significado puro e vivo que temos para a divindade” (IDEM, p. 46 [33])<sup>12</sup>.

#### IV. A DEFESA HISTÓRICA E SISTEMÁTICA DO SENSO COMUM

No contexto da história universal da religião, como é mostrado na terceira *Carta*, o argumento moral de Deus, depois de ter passado pela mera fé histórica e a mera teologia da razão e, portanto, pelo debate entre afirmações hiperfísicas e dogmáticas, apresenta-se agora como a suprema forma da fé e da razão, as quais são combinadas na religião moral pura de Kant. De acordo com Ameriks, o que Reinhold enfatiza aqui, certamente por ir ao encontro de seus interesses históricos e sistemáticos, “é o processo do desenvolvimento dialético dentro de toda a história da cultura, o qual culmina na narrativa reconstrutora da razão de sua própria realização” (AMERIKS, 2006, p. 180). Esta estratégia reinholdiana aparece de forma ainda mais explícita na abordagem da quarta *Carta*, que apresenta a trajetória anterior até chegarmos ao postulado de Deus e imortalidade da alma, propostos na Crítica da razão, envolvendo o senso comum e a tradição histórica, bem como as dificuldades ocorridas em torno da tematização totalmente inadequada das intuições e conceitos.

O grande mérito de Reinhold, neste contexto, é ter percebido a vantagem da Crítica da razão, que é a de mostrar o quão impossível é demonstrar, por meio de provas, a imortalidade da alma e a existência de Deus,



e que a razão prática, através dos mesmos postulados pelos quais ela pressupõe o mais alto princípio da moral e das leis naturais, também faz necessária a expectativa de um mundo futuro no qual moralidade e felicidade devem permanecer na mais perfeita harmonia de acordo com a determinação daquele mais alto princípio (REINHOLD, 2005, p. 50 [118]).

Isso oferece um ganho enorme, não só o de “sistema racional da pura teologia”, mas também o de uma “verdadeira e sistemática filosofia da religião”. É esse sistema racional que fundamenta toda a “doutrina da divindade em um único, primeiro e inabalável princípio da fé racional” tratada na *Carta* anterior. Essa união da filosofia e da história trouxe uma importante contribuição para o senso comum (*sensus communis*), já que “até Jesus ficou contente com as declarações do senso comum em ambas as disciplinas”, filosofia e teologia, pois ele extraiu da motivação, ou seja, sem se envolver com provas, poderosos fundamentos da religião e os conectou com a moralidade, demonstrando, assim, que a pura religião prática “tanto tem feito para promover não só o cultivo da moral da humanidade em geral, mas também o cultivo científico da própria moralidade” (IDEM, p. 52 [121]). O desenvolvimento histórico foi importante, diz Reinhold, porque, no início do cristianismo, a convicção nas considerações morais era indeterminada, e foi necessário um prolongado período para o espírito humano passar de um sentimento indeterminado para uma consciência distinta da necessidade moral. A razão, em certo estágio de seu desenvolvimento, e diante de tantas explicações equivocadas daquele sentimento, se viu forçada a considerar suas convicções, a procurar e aceitar fundamentos para verdades que ela nem sequer era capaz de saber de onde vinham. Vinham da história. Como certamente veio através dela a mais antiga convicção de Deus. No entanto,

assim como nas mitologias dos tempos pré-históricos, o filósofo mal podia questionar o domínio da fantasia irregular e selvagem sobre a razão, também naquelas mesmas mitologias ele dificilmente seria capaz de perceber traços dos conceitos religiosos da razão e de negar que foi realmente desses conceitos da razão que a fantasia emprestou a piedade para seus sonhos ímpios, mesmo se apenas de um modo crepuscular (IDEM, p. 53 [124]).

Reinhold, reiterando Kant, diz que felizmente naquela época a razão, para não criar objetos incompreensíveis, já não apoiava seus conceitos necessários de religião em nenhuma intuição, pois neste registro, ou melhor, sem qualquer intuição, sua convicção não poderia ser um conhecimento. A razão prática, uma vez que não tenta provar Deus só a partir de conceitos, admite que a existência de Deus não é “compreensível”. Enquanto a filosofia se apoiava na imaginação, ou seja, na intuição, tudo o que podia compreender sobre a religião não passava de uma espécie de crepúsculo, o qual foi se iluminando à medida que a filosofia avançava em seus esclarecimentos e se distanciava da fé cega que, do lado oposto, olhava fixo para a noite do incompreensível. Nesse sentido, Reinhold afirma que

a luz daquela alvorada vermelha era um reflexo da razão pura que estava chegando mais perto do horizonte do espírito humano. [...] os primeiros envoltimentos da filosofia com a religião diziam respeito às propriedades da divindade e da natureza da vida futura. A existência de ambas era, no entanto, pressuposta, já que os primeiros pensadores, teólogos, não poderiam chegar à existência da divindade precisamente porque esta existência, por conta de sua incompreensibilidade, estava totalmente fora do caminho em que eles foram guiados na sua investigação das propriedades divinas pela luz que irradiava a partir dos conceitos da razão. A cada passo nesse caminho era uma mais aproximada, mais ou menos afortunada determinação desses conceitos da razão (IDEM, pp. 55-6 [127-8]).

Já no final desta *Carta*, Reinhold explica por que duas filosofias opostas como a de Descartes e a de Espinosa falharam na tentativa de provar a existência de Deus. O primeiro pensador falhou porque acreditou que para provar a existência divina não é preciso intuição, e o segundo, ao contrário, errou porque achava que este conceito tinha de ser apoiado pela intuição, pois ela é necessária para qualquer prova da realidade de um objeto. “Em um único e mesmo conceito do ser mais perfeito, Descartes tinha encontrado um necessário existente, enquanto Espinosa descobriu a substância única”. Este foi mais coerente porque, apesar de ter errado ao insistir em uma intuição para um conceito da razão, acertou ao pensar que por ele não é possível provar a existência de algo sem extensão.

Kant irrefutavelmente mostrou que o conceito de existência é um conceito original básico do entendimento, o qual é inteiramente vazio sem uma intuição possível no espaço (extensão) e no tempo - ou seja, sem um objeto. Esta não teria sido uma boa ocasião para pensadores espirituosos declararem o autor da *Crítica da razão pura* um espinosista?<sup>13</sup>

Para concluir esta *Carta*, Reinhold dá seu veredito: “Os fundamentos hiperfísicos e metafísicos de cognição têm que preparar o caminho para o fundamento moral; religião supranatural e religião natural devem dissolver-se em religião ética; e a superstição e a não crença darão origem à fé racional” (IDEM, p. 64 [142]).

## V. O FUNDAMENTO METAFÍSICO DA COGNIÇÃO

Na quinta *Carta*: “O resultado da Crítica da razão em relação à vida futura”, Reinhold trata do artigo de fé e da imortalidade, já anunciados na *Carta* anterior, só que agora o faz em relação ao argumento moral, aos resultados do postulado de Kant, os quais vão determinar toda a segunda parte da obra - da quinta à oitava *Cartas*- mesmo sendo esse postulado de uma vida futura um tópico que o próprio Kant não tratou longamente.

Até agora as *Cartas* mostraram que a Crítica da razão descobriu e estabeleceu o mais alto princípio básico de toda filosofia da religião, em que o postulado da razão prática atribui necessidade tanto para as expectativas de um mundo futuro quanto para a pressuposição de um mais alto princípio da moral e das leis naturais. Logo, tal necessidade exige da razão, em benefício da sua lei moral, que ela assuma um mundo onde a moralidade e a felicidade estejam na mais perfeita harmonia, e ainda que possamos esperar por uma cognição intuitiva dessa harmonia no futuro. Portanto, diz Reinhold,

não estamos lidando aqui com a satisfação de um impulso que não tem mais necessidade do que a nossa própria existência - com a qual ele cessaria ao mesmo tempo - e que teria plenamente atingido o seu inteiro objetivo, continuando a contribuir para a nossa autopreservação enquanto nós mesmos existirmos. Com o que estamos lidando é nada menos que o interesse da própria lei moral, que deve, ou contar como um mero ideal, ou pressupor uma vida futura. Consequentemente, este interesse nos impulsiona não apenas a desejar ou esperar por algo, mas nos ordena terminantemente a esperar por algo; e esse interesse carrega com ele o mais forte fundamento de convicção na segunda verdade básica da religião - e, como deveremos ver a seguir, o único fundamento que é plenamente válido (IDEM, p. 66 [169]).

Reinhold assegura que ambos os tipos de interesses supracitados (o sensível e o moral) não podem ser separados um do outro porque estão fundados na mesma constituição essencial da natureza humana e, exatamente por isso, o interesse moral não caminha no mesmo ritmo que o sensível, pois o sentimento moral tem de ser despertado antes mesmo de ser discernido, e o cultivo científico da moralidade teve de avançar muito antes que ela pudesse ser apresentada mediante conceitos determinados e distintos. Como se isso não bastasse, antes que o interesse moral pudesse ser deduzido de sua fonte primeira (a razão prática), de forma apodítica, teve que obter aquilo que nós precisamos para a investigação crítica de toda a nossa faculdade cognitiva, a saber: o autoconhecimento da razão. Ameriks, com muita propriedade, diz que “fica claro, mais uma vez, que o foco principal de Reinhold é mesmo mostrar como a *Crítica* age de forma que tudo se encaixe de uma só vez: “o fundamento histórico, o senso comum e o caráter sistemático da razão” (AMERIKS, 2006, p. 181).

Mesmo o pensamento de uma vida depois da morte, de um ser sem um corpo, é um desenvolvimento tardio que Reinhold atribui ao senso comum, pois era algo impensável quando não se tinha ainda sequer sonhado com a distinção entre corpo e alma. “Então, certamente esta porção do senso comum reterá nada mais nada menos que o conceito de um bom ou mau destino depois da morte, que é determinado pelo curso moral de uma vida antes da morte” (REINHOLD, 2005, pp. 67-8 [171-2]).

A reconciliação e unificação da religião com a moralidade, bem como o resgate das verdades básicas da religião são emergenciais para o estabelecimento da razão e para afastá-la dos vazios fundamentos metafísicos para a imortalidade. Mas, diz Reinhold,

devemos assumir que a fonte da convicção em uma vida futura está totalmente fora do domínio da razão - e devemos assumir isso se quisermos derivar sua origem de uma revelação sobrenatural. Neste caso, não há conexão necessária, esclarecedora à razão, entre a lei moral e futuras recompensas e punições. [...] Pois, se a lei que chamamos moral é o produto de um incompreensível entendimento e uma inescrutável vontade, então, a necessidade interna, esclarecedora da razão, através da qual as leis morais se distinguem elas mesmas das leis positivas, é uma mera ilusão (IDEM, p. 72 [180-1]).

Como já era de se esperar para quem leu a segunda e terceira *Críticas*, Reinhold afirma que o argumento moral kantiano não apela sub-repticiamente para as motivações ou sentimentos de medo ou de esperança, o que era muito natural na época por se tratar de uma incompreensível vontade divina. Nesse sentido, era fácil e conveniente burlar “a letra morta do documento sensorial daquela vontade com os resultados que seus irmãos heterodoxos tinham encontrado em suas investigações no incompreensível”. Ou seja, está implícita aqui a ideia de que não adianta ser bom só para receber recompensas futuras. Kant não pensaria em reprimir nossas paixões através de uma autoridade externa. É só através da convicção moral que se pode resistir às forças externas do medo e da esperança, ou seja, quando a própria razão une essas forças externas com as internas da lei moral, isto é, “quando o fundamento para a cognição de uma vida futura é construído diretamente na moralidade”<sup>14</sup>.

A sexta *Carta* prossegue com o tema da precedente e Reinhold admite, para seu suposto amigo esclarecido, a dificuldade de seu propósito: demonstrar precisamente a mesma incompatibilidade do fundamento da metafísica com o interesse comum da religião e

moralidade e, para isso, tenciona passar da história para o fundamento metafísico da cognição<sup>15</sup> dessa imortalidade. A dificuldade aqui está relacionada ao fato de que Reinhold vai abordar a questão partindo do fundamento histórico, ou seja, da metafísica antiga, e para isso ele tem de enfrentar todos os argumentos sofisticados dos hiperfísicos, justamente aqueles que não aceitam outra fonte para sua convicção religiosa que não a sobrenatural. Por outro lado, ele sabe que em tempos pós-*crítica*, tratar a imortalidade do ponto de vista teórico é extremamente arriscado e problemático. Ele terá, portanto, de se equilibrar sem pender demais para nenhum dos lados. Afirma que “nem mesmo a divindade”, sem o poder da lei moral, teria “a linguagem para nós que pudesse evitar permanecer letra morta para sempre”, e que nenhuma revelação sobrevive ao teste da razão, cujo conteúdo é fundado para não estar em consonância com os próprios pronunciamentos da razão (IDEM, pp. 76-7 [68-70]).

Assim, ele acredita que para tratar da unidade entre religião e moralidade, não adianta partir unicamente de fundamentos metafísicos, e aceita que o uso teórico da noção de alma pode ser apropriado, desde que não se trate de uma intuição externa, ou seja, do corpo. Reinhold diz:

O conceito psicológico da razão, que representa nosso eu pensante como uma simples e indestrutível substância, certamente é irrefutável se for para expressar apenas que o sujeito de nossos pensamentos, inteiramente desconhecido é, nele mesmo, na medida em que ele pensa, não um objeto da intuição externa, isto é, não o corpo [*Körper*] - e que, no entanto, **a destrutibilidade, que é um predicado que pode ser atribuído apenas aos corpos, não pode ser afirmado de um sujeito pensante.** Este conceito ainda se contradiz tão logo seu significado se estenda além da distinção entre alma e corpo, que surge na experiência e que nenhum materialista pode racionalizar. Ele se contradiz tão logo é tomado para expressar mais que a mera diferença entre predicado do sentido interno e externo, ou tão logo ele é tomado para expressar o sujeito absoluto do nosso eu pensante, a genuína e incompreensível essência da nossa alma [*Seele*] (IDEM, pp. 78-9 [70-1])<sup>16</sup>.

Afirmar exatamente o que pode ser dito *teoricamente* sobre a alma é o ponto mais difícil para Reinhold por tratar-se de um complicado tema filosófico<sup>17</sup>. É também difícil entender o que ele quer dizer com: “a destrutibilidade, que é um predicado que pode ser atribuído apenas aos corpos, não pode ser afirmado de um sujeito pensante”. Ameriks arrisca uma interpretação, embora admita que ela não está suficientemente clara no texto: que talvez Reinhold possa ter tomado essa alegação como prova de que nossa mente não pode de forma alguma sair da existência, ou seja, que não devemos dizer que ela possa ser corruptível simplesmente porque os corpos o são. “Diferentemente do próprio Kant, Reinhold não invoca aqui a doutrina da idealidade transcendental do corpo, e por isso também não deixa claro por que exatamente ele acha que *nós* devemos, em última análise (teoricamente, e não meramente na aparência), considerarmo-nos como seres que não são corpos” (AMERIKS, 2006, p. 182).

O uso que o metafísico faz do conceito psicológico da razão, diz Reinhold, é falacioso, só para confundir seu adversário de que ele não tem a mesma pretensão, a saber: considerar a distinção entre a essência real do corpo e da alma, cuja afirmação não pode ser possível sem contradição. Assim, enquanto refuta as objeções para essa afirmação, escapa da própria afirmação. Dito de outra forma, esse conceito psicológico lhe serve apenas “como um mero obstáculo para sua convicção em uma vida futura”. Já o uso contrário desse conceito, que transforma o obstáculo em uma fundação, é o que nosso autor entende por “fundamento metafísico para a cognição da imortalidade” (REINHOLD, 2005, p. 79 [72-3]).

Reinhold, então, lança mão do seguinte argumento: considerando esta convicção [em uma vida futura] em relação à sua influência no interesse comum da religião e moralidade (e menos na sua validade), e admitindo que a alma seja realmente um espírito (*Geist*), então a alma é um mero ser do entendimento, logo,

ela pode ser pensada apenas através do entendimento e nunca percebida pela sensibilidade. Mesmo que o entendimento distinga as intuições do sentido interno das intuições do sentido externo e declare as primeiras como simples, porque elas não ocorrem no espaço, ainda assim esta simplicidade referir-se-á apenas às representações percebidas e não a seu sujeito (IDEM, p. 80 [74]).

Desse modo, Reinhold inverte a noção que os espiritualistas tinham de que nossa natureza última teria de ser algo como uma mônada, “um ser mental indestrutível definido como um espírito porque tem poderes racionais mais altos e teoricamente é demonstrável como vulnerável à destruição” (AMERIKS, 2006. p. 182). Agora o conceito de simples, bem como o de substância, não mais designam um mero algo =  $x$ ; ao contrário, o primeiro significa representações reais que sucedem umas às outras no tempo, o outro, objetos empíricos reais que persistem no espaço. Por isso, completa Reinhold,

a cognição deste sujeito, na medida em que é mais do que um simples conceito, não ganha nada quando procuramos estendê-lo sem intuição por meio de conceitos de substância e de simples, ao contrário, ela perde algo, pois nós aumentamos o que está faltando nela por aderência em duas propriedades desconhecidas (IDEM, p. 81 [76-7]).

Lamenta que pouquíssimas pessoas, mesmo entre os filósofos, sejam capazes de pensar em um modo puro sobre os conceitos da razão que componham a ideia da natureza espiritual, até porque, entre as poucas pessoas que são aptas a compreender um conceito da razão de modo regrado, nem sempre estão com a mente e o coração abertos para se contentar com um conceito vazio da razão em uma tão importante matéria. “Assim, a fantasia continua a criar um conteúdo que, ou suplementa um conceito da razão de natureza espiritual que ainda é incompleto, ou preenche um conceito que está completo, mas nem por isso menos vazio” (IDEM. P. 86 [87])<sup>18</sup>.

No entanto, a conclusão de Reinhold sobre essa questão é polêmica. Ameriks, por exemplo, diz que a abordagem de Reinhold foi infeliz quando ele afirma que o sujeito ou  $x$  que somos pode definitivamente existir de algum modo que seja mais do que mera aparência. Ora, “isso não é dizer que haja ainda alguma evidência que seja especificamente uma alma-substância ou espírito”, e que ele só obscurece este ponto ao dizer que podemos chamar a alma de ‘espírito’ ou de ‘substância’ ou ainda de ‘simples’, “desde que não afirmamos sermos capazes nem de determinar um objeto do sentido externo dentro da experiência, nem de afirmar a imortalidade além da experiência”. Ameriks assume que isso pode ser verdadeiro, mas argumenta que Reinhold não convence pelo modo como põe os termos, já que “não afirma uma negação categorial do espiritualismo, que é, sobretudo, um dos dois principais pontos substanciais da teoria da mente”, ao contrário, ele nem sequer a considera, nem mesmo quando diz que nenhuma mera representação metafísica do eu é importante, pois, de qualquer forma, *nós nada sabemos sobre este eu* (IDEM, pp. 75-80 [71-4]). Isso pode levar a consequências sérias,

como por exemplo, ignorar que Kant sugere que nós *saibamos* (teoricamente) ao menos a importante verdade de que existe algum tipo de *eu* e que *não pode ser conhecido* (teoricamente) como espírito - e ainda, também *não pode* ser espacial ou material em si. Reinhold também endossa o segundo ponto principal da teoria crítica da mente, a saber, que o ‘materialismo’ ou ‘naturalismo’ deve ser excluído<sup>19</sup>. “Mais uma vez, ao invés de elaborar aqui, nesta mais alta controversa afirmação de cruciais argumentos subjacentes de Kant em favor do idealismo transcendental, Reinhold conclui reiterando as vantagens práticas do argumento moral de Kant” (AMERIKS, 2006. p. 183).

## VI. A DISTINÇÃO ENTRE O EU E O CORPO

A sétima *Carta* discute a teoria da mente em Kant e tem como título: “Um esboço da história do conceito psicológico da razão<sup>20</sup> de uma substância simples pensante”. Trata-se de um assunto bastante complicado e de difícil compreensão. No que diz respeito ao modo como os antigos entendiam a substância pensante, a diferença entre alma, representada pelo sentido interno, e corpo, representado pelo sentido externo, Reinhold salienta que a *Crítica* pensou o contrário: evitou o extremismo dos gregos que encorajava ou o materialismo ou o espiritualismo. Este eleva o intelecto ativo para demonstrar uma alma independente; aquele reduz as características epistemológicas da receptividade para meras ações do corpo: ambos, no entanto, afastam a mente do corpo ou vice-versa. Sobre isso, Ameriks alega que

a meta da *Crítica* é ir além dos debates tradicionais sobre a dualidade mente e corpo, pela nítida distinção das próprias afirmações sobre diferentes tipos de representações (internas e externas) e suas regras aparentes, a partir de impróprias afirmações metafísicas sobre as diferenças de coisas em si (AMERIKS, 2006, p. 183).

Era inevitável a distinção entre o eu e o corpo tanto na consciência como nas leis da sensibilidade, mas a partir da *Crítica*, com a teoria das faculdades, isso fica bem menos complexo, segundo Reinhold, pois ela descreve a distinção da mente sem a anterior profusão confusa de almas, “ela já tem de ser dada também na intuição” (REINHOLD, 2005, p. 89 [143]). Assim, o desacordo sobre a distinção entre o corpo e a alma surge não do fato de que elas realmente são diferentes (com isso todos concordavam) mas sim no que essa diferença consistia, a saber: nas leis da faculdade de conhecimento do espírito humano,<sup>21</sup> que ainda eram desconhecidas, cujo fundamento foi descoberto na análise desta faculdade que a *Crítica da razão pura* empreendeu. Nas palavras de Reinhold:

Foi provado apoditicamente que este fundamento era, é e será nada mais do que o papel que a razão prescreve para o conceito de alma em conformidade com as leis das intuições interna e externa - um papel que está contido na seguinte fórmula: não é possível pensar o sujeito dos predicados do sentido interno por meio de predicados do sentido externo (IDEM, p. 90 [144]).

Esta fórmula é a do conceito psicológico da razão da substância simples pensante, que tem sido o pomo da discórdia entre os materialistas, na medida em que foi tomada pelos

metafísicos anteriores para ser uma introspecção da razão. Contudo, uma vez que este conceito foi fundado na natureza da faculdade humana de conhecimento como “uma *regra da razão* não reconhecida, ele trouxe uma convicção universal e invencível em uma distinção entre corpo e alma que não poderia ser demonstrada, ou seja, uma distinção para a qual nenhum fundamento objetivo poderia ser especificado” (IDEM, p. 91 [144]). Segundo Reinhold, é bastante recente o momento em que se chegou ao ponto de esgotar o conceito de pensamento por meio da análise da faculdade de conhecimento, “que determinou inteiramente o significado e o uso dos conceitos de substância e de simples”

Na época dos metafísicos, lembra Reinhold, seus próprios fundamentos de cognição do que o corpo e a alma eram em si mesmos, fora da nossa forma de representação, eram os únicos meios que existiam para se obter a distinção entre corpo e alma. Naturalmente, isso só podia gerar intermináveis controvérsias. Só num longo e gradual processo, culminado na *Crítica da razão*, é que uma faculdade foi concedida à razão para apreender as regras subjetivas e as leis de uma coisa em si. Assim, com uma lei subjetiva de nossa faculdade de conhecimento, aparecem as primeiras expressões do uso próprio da razão, já que, em sua totalidade, as regras subjetivas são um trabalho unicamente da própria razão. Com isso, não se estabelece mais nenhum tipo de objeção em torno da faculdade de conhecimento, pois ela, somada à sua antiguidade histórica, “teve de ser mais ou menos evidente para todos os indivíduos humanos - daí sua disseminação popular e universal”, como também “o acordo antigo e duradouro que atribui a esta distinção [entre corpo e alma] um estatuto permanente entre os vereditos do entendimento humano universal” (IDEM, p. 92 [146-7]). Assim, como um produto natural do espírito humano, essa distinção tem todas as propriedades necessárias para se tornar

um obstáculo para a religião básica da verdade de uma vida futura: antiguidade, popularidade, disseminação universal e irrefutabilidade - propriedades que mesmo o mais orgulhoso dos metafísicos hesitaria em reivindicar, dada a sua transformação pela escolástica em um produto da ciência ostensiva e seu mal uso como uma fundação para a convicção religiosa. Desconhecido e não desenvolvido, o conceito psicológico da razão realizou para a religião o único serviço que ele poderia prestar a ela, se seu conceito for tomado no significado fornecido pela *Crítica da razão pura*. [...] E como resultado, a expectativa de uma vida futura fundada na necessidade moral estava completamente protegida de uma possível refutação por conta da morte e da dissolução do corpo (IDEM, pp. 92-3 [147-8]).

Ora, a única imagem que sobrou do corpo conhecido no momento foi a do ar e, desse modo, “o sujeito da vida (*anima*) veio a ser um corpo invisível que apareceu somente através de seus efeitos”, tornando-se, então, uma substância etérea (*spiritus*). Reinhold afirma que esta fantasia que encontrou a imagem desejada no corpo invisível é o esquema da imaginação,<sup>22</sup> o conceito psicológico da razão de uma substância simples “que expressa a simplicidade do sujeito da intuição interna por meio de sua invisibilidade, e sua substancialidade por meio de uma percebida realidade invisível (ar)” (IDEM, p. 94 [150]). Com essa noção de simplicidade, ele completa, as escolas subsequentes transportaram a alma para além do horizonte de todas as coisas compreensíveis.

O fim da sétima *Carta* e a oitava inteira tratam de mostrar, especificamente, os modos como a teoria de Kant progride, ou mesmo melhora, em relação às escolas antigas no que se refere à distinção entre corpo e alma, mesmo se levarmos em conta que no kantismo a teoria da mente não é um assunto tão claro. Kant foi bastante parcimonioso com ele.

## VII. CONCLUSÃO

A conclusão das *Cartas* mostra que, depois de passar por tantas tentativas fracassadas, apenas pelo caminho da *Crítica* se pôde chegar à conexão das nossas faculdades subjetivas (entendimento e sensibilidade), pois apenas esta ligação pôde fornecer uma base filosófica, com arcabouço teórico válido para nos livrar do que Reinhold chamou de duplo mal da época: o espiritualismo e o materialismo.

Neste sentido, independentemente dos prováveis ‘esbarrões’ conceituais que talvez tenham limitado um pouco o desempenho das *Cartas*, é onde encontramos, no exame histórico contido nelas, as mais perspicazes observações teóricas de Reinhold sobre a filosofia crítica. Seu argumento antecipa de alguma forma os aspectos contidos na segunda edição da primeira *Crítica* sobre a Refutação do idealismo. Isso sem contar que um dos principais objetivos das *Cartas* foi alcançado plenamente: a promoção da popularidade da filosofia de Kant, a qual passou a ser ensinada por Reinhold na então prestigiada Universidade de Jena.

**RESUMO:** Este artigo examina, na obra de Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), o papel que o sujeito assume na gênese do princípio da consciência, o qual parece se iniciar já nas *Cartas sobre a filosofia kantiana*, uma vez que Reinhold estudava os escritos de Kant desde 1785. Essas *Cartas* já anunciavam uma resposta compatível à pergunta sobre como adequar o conceito de Deus ao conceito de liberdade, pois só através da convicção moral é que se pode resistir às forças externas do medo e da esperança, ou seja, quando a própria razão une essas forças externas com as internas da lei moral, ou quando o fundamento para a cognição de uma vida futura é construído diretamente na moralidade. Assim, para tratar da unidade entre religião e moralidade, Reinhold não parte unicamente de fundamentos metafísicos, mas também do uso teórico da noção de alma. No entanto, é difícil afirmar exatamente o que pode ser dito *teoricamente* sobre a alma, mas é importante registrar, e essas *Cartas* endossam a hipótese, que para essa tarefa Reinhold se apoia também na discussão de Kant contida nos paralogismos da razão pura, especialmente no primeiro, o da substancialidade, para a reconstrução da gênese do primeiro princípio, uma vez que o caminho pode ser também o da integração da doutrina da alma do capítulo dos paralogismos com o debate do “eu penso” na dedução transcendental kantiana.

**PALAVRAS-CHAVE:** Kant, Reinhold, história, sujeito, doutrina da alma

**ABSTRACT:** This article examines, in the work of Karl Leonhard Reinhold (1757-1823), the role that the subject assumes in the genesis of the principle of consciousness, which seems to start already in *Letters on Kantian philosophy*, since Reinhold studied the writings of Kant since 1785. These *Letters* already announced a compatible answer to the question about how to adapt the concept of God to the concept of freedom, because only through moral conviction can one resist the external forces of fear and hope, that is, when reason itself unites these external forces with the internal ones of the moral law, or when the foundation for the cognition of a future life is built directly into morality. Thus, to deal with the unity between religion and morality, Reinhold does not start solely from metaphysical foundations, but also the theoretical use of the notion of soul. However, it is difficult to state exactly what can be said theoretically about the soul, but it is important to note, and these Letters endorse the hypothesis, that for this task Reinhold also relies on Kant’s discussion contained in the paralogisms of pure reason, especially in the first, that of substantiality, for the reconstruction of the genesis of the first principle, since the path can also be that of integrating the doctrine of the soul from the chapter on paralogisms with the debate of “I think” in the Kantian transcendental deduction.

**KEYWORDS:** Kant, Reinhold, history, subject, doctrine of the soul



## REFERÊNCIAS

- ADAM, Herbert. Carl Leonhard Reinholds philosophischer Systemwechsel. Heidelberg: Hrsg. von Heidelberg, Winter, 1930.
- AMERIKS, Karl. *Kant and the historical turn, philosophy as critical interpretation*. New York -Oxford: Claredon Press, 2006.
- JACOBI, Friedrich Heinrich. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*. Introdução, tradução e notas por L. Guillermit. Paris: VRIN, 2000.
- JACOBI, Friedrich Heinrich. *Sobre a Doutrina de Espinosa em Cartas ao Senhor Moses Mendelssohn*. Trad. de Juliana Ferraci Martone. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2021.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- Kant, Immanuel. “O que significa orientar-se no pensamento?”. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.
- KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 2003.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, nach der 1 und 2. Orig.-Ausg. Hrsg. von Jens Timmerman. Mit einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. Hamburg: Meiner, 1998.
- KLEMMT, Alfred. *Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie*. Hamburg: Meiner, 1958.
- REINHOLD, Karl, Leonhard. *Gesammelte-Schriften*. Basel: Schwabe Verlag, 2013-2022.
- REINHOLD, Karl, Leonhard. *Letters on the kantian philosophy*. Edited by Karl Ameriks and translated by James Hebbeler. New York: Cambridge University Press, 2005.

## NOTES

<sup>1</sup> Artigo baseado no primeiro capítulo de minha tese defendida em 2013 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) com apoio da FAPESP. Título da tese: “O fato da consciência como primeiro princípio da filosofia: teoria da representação”.

<sup>2</sup> Pós-doutorado em filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) (2018-2023), com financiamento da FAPESP e Estágio de pesquisa de um ano (BEPE) na Ludwig-Maximilian-Universität München (2022). Fez Mestrado (2008) e doutorado (2013) em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com estágio de doutorado na Ludwig-Maximilian-Universität München (LMU) (2010). Tem experiência na área de História da filosofia, com ênfase em Filosofia clássica alemã e Idealismo alemão, principalmente Kant e Reinhold.

Post-doctorate in philosophy at the Federal University of São Carlos (UFSCar) (2018-2023), with funding from FAPESP and visiting scholar at Ludwig-Maximilian-Universität München (2022). Master (2008) and PhD (2013) in philosophy at the University of São Paulo (USP), with a research stay at Ludwig-Maximilian-Universität München (LMU) (2010). She has experience in the area of History of Philosophy, with an emphasis on Classical German Philosophy and German Idealism, mainly Kant and Reinhold.

<sup>3</sup> A história está incorporada na filosofia reinholdiana, e o senso comum tem um valor metodológico, como uma pedra de toque para a filosofia que almeja ser moralmente responsável e propriamente popular e sistemática. Reinhold quer uma filosofia pública e profissional (científica, mas não como uma ciência exata ou qualitativa, e sim uma disciplina científica no sentido específico de ter uma base totalmente rigorosa, um desenvolvimento dedutivo exato, com fechamento demonstrado em seu princípio – autodeterminação) em seu sentido rigoroso. Ela tem de assumir um caráter necessário para não ficarmos sem base adequada para reivindicar qualquer direito e dever natural fundamental, e também para termos uma resposta adequada para as nossas preocupações mais íntimas, tais como a existência de Deus, liberdade e imortalidade da alma. “Isso tudo surge de fatores

históricos baseados na luta dos estudiosos alemães da época, o que significa muito mais do que uma simples autonomia de princípio como a de Kant (*allgemeingültig*)” (AMERIKS, 2006, p. 87).

<sup>4</sup> Cf. Introdução das *Cartas* de 1790 (*Briefe I*).

<sup>5</sup> A tradução inglesa de James Hebbeler, editada por Karl Ameriks, foi de grande ajuda na leitura dessas *Cartas*. As referências serão desta tradução, mas estarão sempre acompanhadas da paginação original entre colchetes.

<sup>6</sup> O termo aparece também desta forma na *Crítica da faculdade de julgar*.

<sup>7</sup> Reinhold sempre se refere desta forma à *Crítica da razão pura*.

<sup>8</sup> Este é, presumivelmente, o círculo envolvido ao derivar a religião de um comando moral divino apenas depois de já ter assumido Deus como uma fonte dessa moralidade.

<sup>9</sup> Por “conhecimento vazio”, Reinhold se refere não ao modo genuíno de conhecimento, mas a um esforço cognitivo inútil sem conteúdo, e que foi excessivamente enfatizado por filósofos hiperfísicos.

<sup>10</sup> O tradutor é cuidadoso ao anotar a filologia: *Grundsatz*: este termo é traduzido às vezes como “princípio fundamental” para indicar o conceito crescente de Reinhold não apenas com qualquer tipo de primeira proposição, mas uma que deva servir como uma apodítica, verdadeiramente primeira, rigorosa e sistemática ciência filosófica.

<sup>11</sup> Eles costumavam estar em dissonância, sempre um era mais desenvolvido que o outro.

<sup>12</sup> Sobre esta parte, Ameriks salienta que Reinhold astutamente reconheceu que Kant, embora estivesse claramente fora dos *argumentos teóricos* para afirmações sobre Deus, imortalidade e liberdade, fornecia o fundamento para uma elaboração das legítimas afirmações da pura razão prática (Cf. AMERIKS, 2006, p. 172).

<sup>13</sup> Segundo o tradutor, Reinhold está jogando com o fato de que Jacobi recentemente criara sensação ao chamar Lessing de espinosista, gerando, assim, a controvérsia panteísta.

<sup>14</sup> Cf. fim da quinta *Carta*.

<sup>15</sup> Pela expressão “fundamento metafísico da cognição” Reinhold entende não apenas uma forma de convicção que é baseada nos fundamentos da razão em geral, e é assim definida em oposição à fé cega. A convicção baseada nos fundamentos da razão é absolutamente indispensável para a moralidade da religião, e a fé moral que a *Crítica da Razão* estabelece é construída inteiramente nos fundamentos da razão. Também não quer dizer por este termo todo o uso do conceito psicológico da razão de uma simples substância pensante - e muito menos dizer que do uso que é feito dele na defesa contra os seus oponentes, a verdade básica das religiões de uma vida futura [p. 78 (70-1)].

<sup>16</sup> Grifos meus.

<sup>17</sup> Reinhold se refere à complexidade da seção dos paralogismos da primeira *Crítica*, a qual o próprio Kant não se cansava de revisar.

<sup>18</sup> É provável que neste ataque, Reinhold refira-se a Jacobi.

<sup>19</sup> Ver Kant, *Crítica da razão pura*, A 379-83, B 420 e também *Prolegômenos* §§ 46, 57.

<sup>20</sup> O tradutor esclarece em nota que, por “conceito psicológico da razão” Reinhold entende não um conceito psicológico do poder da razão, mas conceito da razão de um ser psicológico.

<sup>21</sup> *Menschlichen Erkenntnisvermögen*. Esta expressão é precursora da *menschlichen Vorstellungsvermögen*, que será usada um pouco mais tarde por Reinhold na *Filosofia elementar*.

<sup>22</sup> Cf. o capítulo que trata da teoria do esquematismo kantiano na *Crítica da razão pura* (A 137/B 176ss), e também o capítulo dos paralogismos da razão pura (A 339ss/B 397ss).