

A multiplicidade das virtudes e o problema da unidade na ética e filosofia da religião de Hermann Cohen¹

The multiplicity of virtues and the problem of unity in Hermann Cohen's ethics and philosophy of religion

Reiner Wiehl²

RESUMO: Este artigo expõe a filosofia das virtudes de Hermann Cohen e, a partir dela, apresenta uma idéia da unidade da autoconsciência humana e da unicidade de Deus. A primeira parte discute os traços básicos dessa teoria das virtudes e a segunda enfoca a unidade da autoconsciência e a unicidade de Deus.

Palavras-chave: Hermann Cohen, Teoria das virtudes.

ABSTRACT: This article discusses Hermann Cohen's philosophy of virtues and presents, on its basis, an idea of the unity of human self-consciousness and God's oneness. The first part describes the basic features of this theory of virtues and the second part focuses on the unity of self-consciousness and God's oneness.

Key words: Hermann Cohen, Theory of virtues.

As reflexões seguintes sobre a filosofia de Hermann Cohen pretendem, a partir de sua teoria das virtudes, formar uma idéia da unidade da autoconsciência humana e, além disso, possibilitar uma indicação da unicidade de Deus. Em conformidade com isso, na primeira seção se expõem os principais traços básicos dessa teoria das virtudes e então, na segunda seção – correspondendo ao tema deste congresso –, enfocam-se a unidade da autoconsciência e a unicidade de Deus.

¹ Tradução de Luís M. Sander.

² Universidade de Heidelberg, Alemanha.

1

A teoria das virtudes de Hermann Cohen é, com vistas ao conjunto de sua filosofia, em grau particular desatualizada e, ao mesmo tempo, atual. Ela é as duas coisas ao mesmo tempo como teoria das virtudes de modo geral e como teoria especial das virtudes de modo particular, e o é, *last but not least*, com vistas à rápida mudança de valores que ocorre em nossa época e face ao ceticismo frente a valores humanos fundamentais que se encontra em toda parte. As teorias européias das virtudes visavam, em sua tradição filosófica deste Sócrates, Platão e Aristóteles, à totalidade da condição humana, à essência do ser humano em seu todo e à respectiva vida humana particular em sua totalidade. Elas enfocavam a idéia de uma pessoa verdadeiramente boa e relacionavam essa idéia com o conjunto de uma possível vida humana. Nelas, as virtudes eram concebidas como as determinações do ser de uma pessoa que fazem com que ela seja merecidamente reconhecida como um ser humano bom e que constituem os melhores pressupostos possíveis de uma vida bem-sucedida, de uma vida feliz. A determinação da virtude era compreendida como uma possibilidade originária da existência humana, como uma possibilidade atemporal originada da essência do ser humano. Por outro lado, dificilmente se poderá encontrar uma determinação do ser humano a partir da qual se possa depreender com tanta clareza a mudança de valores de uma época, a mudança histórica das normas sociais, quanto a mudança dos valores associados às virtudes. Assim, na literatura e filosofia grega da Antiguidade, a virtude da coragem já se transformou de virtude militar em virtude mental e continua repercutindo, como *fortitudo animi*, até nossos dias, passando pelo iluminismo europeu da Idade Moderna. E, assim, Hermann Cohen – e com isto antecipo uma parte de sua teoria das virtudes – transpôs essa virtude da coragem do interior do coração e do espírito para o meio do moderno mundo do trabalho, para o centro da vida social em forma de uma infatigabilidade, de um esforço incessante pelo bem dos outros. A falta de atualidade das doutrinas das virtudes na época hodierna é a presente falta de atualidade da virtude enquanto tal. Em contraposição ao século 18, hoje em dia o esforço de uma pessoa para ser boa dificilmente nos será menos questionável do que a manutenção da “boa aparência” do bem. A expressão alemã *Gutmensch*, um neologismo cunhado em nossos dias, encerra as duas coisas: desprezo para com o esforço para criar e efetivar a boa aparência, mas também distanciamento para com o objetivo de uma pessoa que se importa com seu ser-bom.

Por outro lado, a idéia de um bem verdadeiro ainda não desapareceu da sociedade humana. Sinais inequívocos de verdadeira bondade humana, de verdadeira decência humana ainda encontram simpatia e, em casos salientes, respeito e admiração. Nossas atuais dificuldades com o ser-bom, com a virtude – dificuldades maiores ainda com uma teoria das virtudes – são dificuldades com a noção de integridade humana. Tal integridade constitui uma associação coesa de uma unidade moral e uma essencial, de uma unidade que determine a essência do ser humano. Diante de nossos olhos, tanto uma unidade quanto a outra estão acompanhadas antes por um ponto de interrogação do que por um ponto de exclamação. A obra de destruição que Nietzsche e Freud, os dois pensadores tão decisivos para nossa noção de valores, realizaram em relação à tradicional imagem européia do ser humano afetou, *last but not least*, essa idéia da integridade humana. Essa imagem do ser humano que visa à possibilidade da integridade humana está sendo corroída pelas dúvidas relativas à validade das definições dos valores da verdade, do verdadeiramente bom, da totalidade. A imagem de um ser humano fragmentário, a noção de uma vida humana fragmentada em múltiplos sentidos nos parece mais concreta, mais palpável do que as noções de unidade que estão desaparecendo atrás dela. Essa noção de existência fragmentada é promovida não apenas pelas ciências biológicas, mas mais ainda pela

realidade social da vida hodierna. Filósofos como Jaspers e Heidegger se ocupam, em seu pensamento, com esse problema da integridade humana, cada um à sua maneira. Diante desse pano de fundo, como se poderá entender e avaliar a teoria das virtudes de Hermann Cohen, a relação de virtude e unidade do ser humano nela definida? O ponto de partida de Cohen nesta questão continuam sendo, como já ocorrera em sua *Lógica do conhecimento puro*, os clássicos da Antiguidade e da Idade Moderna, primordialmente Platão e Kant. Para além da *Lógica do conhecimento puro*, também para a *Ética da vontade pura*, a teoria platônica das idéias, o “método da pureza” nela descoberta, continua sendo o prumo do pensamento que também determina a relação com o exemplo normativo da filosofia moderna, com o idealismo transcendental de Kant.

A teoria das virtudes de Hermann Cohen, contida em sua ética filosófica e filosofia da religião, assenta-se sobre um princípio básico, que se gostaria, de certa maneira, de chamar de axioma e que se deve à compreensão da teoria socrático-platônica das virtudes. Segundo esse princípio, a ética representa a verdadeira e originária doutrina do ser humano. Ela constitui a origem e a fundamentação de uma antropologia e ciência natural filosófica. Numa formulação de orientação metodológica, isso significa o seguinte: no conhecimento filosófico e mediante sua pressuposição, a ética precisa ter o primado por sobre a antropologia. Neste sentido, esse primado pressupõe uma “lógica filosófica da origem” que fornece as condições para prioridades fundamentais. O primado da ética aqui postulado significa o seguinte com vistas à antropologia e à ciência da cultura: é a ética que dá as primeiras respostas à pergunta a respeito do ser humano, e é só delas que resultam as definições segundas e secundárias do ser humano. As respostas primárias são definições que articulam a idéia do bem com vistas à essência do ser humano: definições do ser, do dever-ser, do querer o bem, a definição da ação boa. Pode-se, em relação ao primado da ética por sobre a antropologia aqui proposto, falar tanto de uma primeira quanto de uma segunda “virada copernicana”, dependendo de se assumir o ponto de vista de Sócrates ou o de Kant com vistas aos respectivos contemporâneos e predecessores filosóficos. Para a teoria das virtudes que é nosso tema aqui, essa virada significa que a virtude é um saliente modo de ser do bem com vistas ao ser humano. Ela é um saliente modo de ser do bem no ser humano.

Essa definição de virtude não deve ser confundida com a proposição de que o ser humano é bom por natureza ou virtuoso segundo sua essência. O que se tem em mente aqui não é tal proposição nem uma identidade a ela correspondente. A definição de virtude indicada deve, antes, ser distinguida de uma definição comparável na qual, erroneamente, a antropologia teria o primado por sobre a ética. Sob este pressuposto a definição de virtude seria a seguinte: a virtude é um saliente modo de ser do ser humano com vistas à sua noção do bem. Essa definição lembra involuntariamente a teoria aristotélica das virtudes. O pressuposto antropológico reside, neste caso, na suposição de que todas as pessoas busquem a felicidade, a eudemonia. Neste sentido, o eudemonismo representa, para Cohen, uma violação da suposição metodológica básica de sua ética. E neste sentido temos aqui, diferentemente do que ocorre na hermenêutica filosófica de Gadamer, uma discrepância inconciliável entre a teoria platônica e a aristotélica do bem que irrompe justamente na teoria das virtudes. Cohen retornou, sob outro ponto de vista, à teoria aristotélica das virtudes, avaliando positivamente a distinção feita por Aristóteles entre virtudes éticas e dianoéticas. Entretanto, essa distinção tão importante para a teoria das virtudes precisa se submeter a uma transformação fundamental, que remete ao primado da ética por sobre a antropologia, exigido por Cohen, e, por conseguinte, à necessidade de uma fundamentação desse primado numa “lógica da origem”. Aristóteles relacionou a mencionada subdivisão das virtudes em classes às diversas formas da aquisição das virtudes pelas pessoas: à aquisição pelo costume, por um lado, e pelo aprendizado, por outro.

Com isso ele favoreceu, *last but not least*, o preconceito segundo o qual o que importa primordialmente na ética é o ser humano bom, e não, da mesma maneira, o ser do bem, a determinação de seu conhecimento. O defeito da divisão aristotélica das virtudes em classes mostra uma insuficiência na determinação da união de conhecimento teórico e prático. No pensamento de Cohen, a fundamentação da vontade pura, anterior à teoria das virtudes, é precedida pela diferença categorial entre pluralidade e universalidade. É essa diferença que subjaz à divisão ou classificação das virtudes. As virtudes se expressam, por um lado, em comunidades de vida particulares ou se comprovam em comunidades humanas que se fundam sobre uma determinada universalidade das pessoas e se identificam como comunidades jurídicas que fazem referência à idéia de humanidade. Essa diferença categorial entre particularidade e generalidade, entre pluralidade e universalidade, já pode ser descoberta na determinação afetiva da vontade. A vontade é movida de dúplici maneira por duas afeições diferentes: pelo amor e pela honra. O amor está atuante nas comunidades de vida particulares das pessoas, e a honra é o princípio atuante efetivamente válido em toda parte onde seres humanos cooperam como universalidade e sob condições da universalidade.

Ora, a transformação aqui indicada da teoria aristotélica das virtudes no tocante à sua divisão em classes pressupõe uma fundamentação da vontade pura. E é neste tocante que Kant se torna o mais importante fiador para Cohen. Embora, em sua opinião, o idealismo crítico e o método da pureza tenham encontrado uma expressão mais determinada no pensamento de Sócrates e Platão, com a filosofia prática de Kant se pisa no solo da ética moderna. Nela se percebe a necessidade de uma fundamentação para a qual a percepção de noções axiológicas e normas da sociedade e a observação do comportamento humano em relação a essas normas não bastam para fazer jus à validade universal do bem para os seres humanos. Só uma fundamentação da ética possibilita distinguir entre moralidade e costume, entre ética e etos. É só aqui que surge a distinção clara entre ser e dever-ser pela qual se pode definir ou determinar a vontade boa para a ação moral. Contudo, Cohen também descobriu na fundamentação de Kant um erro não menos necessitado de correção e o encontrou justamente naquilo que chamou de “o eterno” em Kant: a descoberta kantiana do método transcendental junto com seu cerne, a “dedução transcendental”. Para Cohen, esse método significava a fundamentação dos conceitos filosóficos puros com vistas ao “fato da ciência”, em relação ao qual os conceitos básicos têm de se comprovar ou confirmar em sua aplicação. Para a fundamentação da ética, isso significava a comprovação dos conceitos éticos básicos, dos conceitos da vontade, da ação, do sujeito da ação, em relação ao fato da ciência jurídica. Na utilização do método teria de se mostrar que “o direito [precisa] ter sua raiz na ética; assim, a ética também ser apurada a partir da ciência jurídica e nela fundamentada” (Cohen, 1981, p. 227). Cohen achou que em Kant esse caminho metodológico, de certa maneira um caminho dúplici, não foi tratado adequadamente, em consonância com os princípios do método transcendental, na relação entre a *Fundamentação da metafísica dos costumes* e essa própria *Metafísica dos costumes*. Neste caso, a necessária relação de origem e fundamentação a rigor não foi atingida. Para nosso contexto, a questão que importa é, primordialmente, uma insuficiência resultante dessa carência. Em sua filosofia prática, Kant deixou de introduzir, analogamente ao princípio metodológico da unidade da consciência em que se fundamenta a universalidade das noções do conhecimento puro, o princípio metodológico da unidade da autoconsciência em que se fundamenta a universalidade em termos de ética. Assim, no pensamento de Kant sobressai particularmente a carência de unidade da autoconsciência, em que se associam o conhecimento teórico e o prático. Essa carência adquire um peso maior na medida em que o princípio metodológico dessa unidade leva em conta a perda da obviedade constituída pela idéia da unidade da existência humana e da vida vivida na ética da Antiguidade.

2

A teoria das virtudes de Cohen pressupõe essa unidade da autoconsciência como unidade na universalidade. E o princípio metodológico da fundamentação dos conceitos éticos básicos com vistas ao fato da ciência jurídica leva, inicialmente, à determinação dessa unidade da autoconsciência como pessoa jurídica. Na ciência do direito, o conceito de pessoa jurídica se confirma a partir do direito das cooperativas, do direito público e do direito internacional. Mas como esse conceito de pessoa jurídica, proveniente do direito, se relaciona com a teoria das virtudes? Pode o sujeito de ação de tal teoria ser compreendido adequadamente como pessoa jurídica? Isso parece, ao menos à primeira vista, absurdo. O que está em questão é a passagem metodológica do conceito de pessoa jurídica para o de pessoa moral. Inicialmente, enumeremos os mais importantes componentes da teoria das virtudes de Cohen: a virtude é (1) a continuidade e persistência do ser do bem com vistas ao ser humano ou a continuidade e persistência do bem no ser humano. Além disso, a virtude é (2) uma forma particular da pluralidade desse modo de ser do bem na qual se torna perceptível um impulso peculiar para a unidade. Por fim, a teoria das virtudes leva (3) ao problema do relacionamento básico entre a ética e a religião por causa da relação que ambas estabelecem com a idéia de humanidade. O problema que aqui surge é o da tensão entre a necessária autonomia da ética para com a religião e da indispensável distinção entre virtudes éticas e religiosas com base numa relação distinta entre o ser humano e Deus.

A definição ou determinação da virtude como persistência e continuidade do ser do bem no ser humano requer uma determinação desse ser. Há necessidade de tal determinação a partir do ponto de vista metodológico anteriormente descrito, que requer que se descubra a raiz ética no fato da ciência jurídica. Isso significa que, para a ética filosófica, o conceito de pessoa jurídica não pode ser a última palavra, e sim apenas um ponto de orientação e passo metodológico transicional. Aquele conceito questionável requer que se identifique sua relevância ética na realidade do ser do bem. Esse modo de ser se determina, diferentemente do que na lógica do conhecimento puro, como o ser hipoteticamente estabelecido da idéia, como ser do ideal. A diferença entre idéia e ideal corresponde à diferença entre pensamento e conhecimento teórico, por um lado, e vontade e conhecimento prático, por outro. No ideal, juntam-se não só o ser e o dever-ser, mas a esses dois se junta também o querer. Na relação entre idéia e ideal, a questão da verdade se torna determinante. Por conseguinte, a primeira determinação indicada acima da virtude como persistência e continuidade do ser do bem se relaciona com o ideal, com o ideal do bem. Mediante essa relação, a persistência e constância não são determinações da lógica do conhecimento puro, nem determinações de uma teoria do movimento própria da matemática e das ciências naturais, mas tampouco características empíricas de natureza psicológico-antropológica. Elas são, graças ao uso do método da pureza, determinações puramente éticas. Isso está em consonância com os diálogos socráticos sobre a virtude, particularmente com o *Menon*, onde, face à pergunta a respeito da possibilidade de se ensinar a virtude, o conceito rigorosamente ético de virtude é contrastado com noções antropológicas populares de vigor e força. A pergunta a respeito da segunda determinação da virtude como pluralidade já fora tocada em conexão com a transformação da distinção aristotélica entre virtudes éticas e dianoéticas. A explicação mais precisa dessas determinações remete à fundamentação metodológica da vontade pura, em cujas condições prévias se podem evidenciar pluralidades na forma de tendências e afeições. Mas, segundo Cohen, inicialmente essas pluralidades fazem parte apenas da motricidade da vontade pura. Neste sentido, elas não constituem seu motivo genuíno de ação. Ora, o que se aplica às virtudes aplica-se igualmente – com base no método da pureza – às afeições. Contrariamente à teoria das afeições de Spinoza, na qual as afeições são formas de comportamento antropológicas naturais, na fundamentação da vontade

pura se requer uma transformação metodológica das afeições em motivos de ação eticamente relevantes. As duas afeições básicas do amor e da honra, das quais já se falou, cumprem essa condição de adequação ao método da pureza.

Nesse sentido, a vontade tem, em sua fundamentação ética, uma posição categorial intermediária entre a pluralidade e a unidade. No tocante à motivação existe uma pluralidade na vontade, e, no tocante a seu conteúdo, seu objeto, ela é unidade. Com base em sua autonomia e heautonomia – também neste aspecto Cohen retoma a fundamentação kantiana da vontade boa –, a vontade se dirige para a ação. E a ação é, essencialmente, unidade de ação e requer, no tocante à unidade que lhe é essencial, a unidade do sujeito da ação. A autoconsciência – como princípio metodológico da *Ética da vontade pura* – é justamente essa unidade saliente do sujeito da ação: a unidade da unidade da ação. Com vistas ao fato da ciência jurídica, essa unidade da ação está dada como unidade de um contrato juridicamente vinculante ou como unidade de uma transação jurídica; e a unidade da autoconsciência é, no tocante àquele fato, a unidade da pessoa jurídica ou deve ser concebida em correspondência com o conceito desta. Mas a pluralidade das virtudes aqui em questão e o direcionamento dessa pluralidade para a unidade não podem ser compreendidos suficientemente a partir da pluralidade que se encontra na vontade pura de ação. O direito das cooperativas, que para Cohen fornece um excelente paradigma com vistas ao fato da ciência jurídica, não permite um acesso suficiente à teoria das virtudes. Não é possível depreender dele, sem mais, os motivos volitivos afetivos do amor e da honra. O direito das cooperativas só dá uma indicação positiva para a ética da vontade pura num único sentido: nele se apresenta o primado da universalidade sobre a pluralidade e, junto com esse primado, o princípio básico da ética em geral. Mas a pluralidade das virtudes buscada não se origina de uma pluralidade de pessoas físicas que fechem um contrato juridicamente vinculante e, mediante tal fechamento de contrato, passem a ser uma pessoa jurídica, essa unidade da autoconsciência. O fato científico-jurídico do direito das cooperativas é, antes, um ensejo a mais para perceber o significado metodológico que, de modo geral, a ética tem de apurar no fato da ciência jurídica e nela encontrar seu fundamento. Assim, a universalidade de uma cooperativa remete para outras comunidades juridicamente vinculantes, particularmente à comunidade jurídica do Estado e à comunidades dos estados fundada pelo direito internacional.

A idéia de humanidade não se encontra além dessas universalidades, mas antes de todas essas universalidades de comunidades jurídicas, portanto aquém destas. A idéia da humanidade una, única só pode ser compreendida com vistas à idéia da unicidade de Deus. Aqui se origina, para Cohen, a importância ética do monoteísmo judaico. Deus não nos diz quem ele é. Só nos diz o que é o bem. Esta é a doutrina básica do monoteísmo judaico. O caminho da pessoa jurídica não leva adiante até a pessoa moral, mas é a partir da idéia da pessoa jurídica que se pode descobrir o ideal da pessoa moral. A pessoa moral é a autoconsciência originária requisitada em termos metodológicos. A pessoa jurídica só proporciona uma condição necessária da pessoa moral. Movemo-nos aqui numa esfera das idéias e dos idealismos. A multiplicidade das virtudes e sua tendência à unidade estão ligadas com o ideal e sua relação com a idéia de humanidade. A vontade em sua motivação acional vai além da idéia das comunidades jurídicas particulares e chega à idéia de humanidade. A pluralidade que se encontra na motivação acional da vontade e o objeto, a unidade da ação, têm a ver com a pluralidade das virtudes e a unidade a ela imanente. Quando colocamos a pergunta a respeito da diferença entre virtudes éticas e religiosas, nos enganaríamos se quiséssemos conceber essa diferença como diferença de virtudes sem Deus e virtudes com Deus. Tal concepção solaparia a autonomia da ética e inviabilizaria a moralidade inclusive como idéia. Para Cohen, a ética está vinculada à idéia da unicidade de Deus já antes da religião, portanto em sua validade autônoma: Deus é a verdade e Deus é o bem. É isso que a ética e a religião enunciam em conjunto como conteúdo da doutrina

de Deus. Deus é, enquanto a verdade e o bem, o fundamento da condição das virtudes éticas e das religiosas. Veracidade e modéstia, coragem e fidelidade – para mencionar apenas algumas da série de virtudes – só existem pressupondo-se a verdade: verdade como relação tanto aclaradora quanto fundamentadora entre pensar e querer, entre conhecimento teórico e prático. Mas as virtudes também só existem com vistas à idéia de humanidade. Aqui está o ponto de unidade entre monoteísmo e messianismo judaico. A vontade, determinada pelo amor e respeito ao semelhante, vai além de toda pluralidade particular e toda universalidade particular. Seu conteúdo válido em última instância é a humanidade em seu todo: a humanidade enquanto vindoura. A vontade se volta para o futuro. Neste sentido, ela rompe a situação temporal do conhecimento teórico. Sua futuridade é, como diz Cohen, a eternidade temporal da futuridade. É a vontade, a vontade boa da pessoa moral, a vontade como autoconsciência da humanidade eternamente futura.

As virtudes são, como continuidade e persistência do ser do bem, modos de ser do bem da pessoa moral. Esta pressupõe enquanto instância crítica a pessoa jurídica ou a comunidade jurídica humana. Na medida em que esta se origina da pessoa moral, esta última, por sua vez, tem de poder ser descoberta naquela. Introduzindo, aqui neste ponto, o conceito metodológico central de Cohen, o conceito de correlação, pode-se dizer que à ética se aplica a correlação de pessoa jurídica e pessoa moral. A teoria das virtudes na *Ética da vontade pura* está fundada nessa correlação. Mas, em face dessa correlação, cai na vista, agora, a diferença entre virtudes éticas e religiosas. Nessa distinção, deve-se ver o aspecto peculiar e o mais importante da ética de Cohen. Nessa distinção, encontramos a diferença essencial em relação às teorias da virtude da Antiguidade e da Idade Moderna, particularmente em relação às teorias da virtude de Platão e Aristóteles, por um lado, e de Kant, por outro. Por isso, a teoria das virtudes éticas também não pode ser separada da teoria das virtudes religiosas. Contra isso depõe a resoluta concepção de Cohen acerca da autonomia da ética em relação à religião, bem como a concepção da religião como “religião da razão”. Na ética de Emmanuel Levinas, parece-me existir uma redução do mencionado nexos entre ética e religião no pensamento de Cohen. A diferença entre as virtudes éticas e as religiosas não é, como disse, uma diferença entre virtudes sem Deus e virtudes com Deus, entre virtudes sem fé em Deus e virtudes com fé em Deus. Trata-se, antes, de uma diferença das virtudes com vistas a relações diferentes entre Deus e o ser humano. Para as virtudes éticas, Deus é a origem enquanto a verdade e o bem, na medida em que ele próprio faz parte dos conceitos éticos básicos. Por outro lado, nas virtudes religiosas, Deus é o correlato do ser humano numa correlação originária na qual ele e o ser humano se encontram. Pode-se dizer que a teoria das virtudes éticas é a teoria da humanitariedade. A teoria das virtudes religiosas é a teoria do amor ao próximo e da paz. A autonomia da ética se confirma ou comprova justamente com vistas ao amor ao próximo, pois, enquanto que, na ética da vontade pura, o amor ao humano está vinculado a comunidades particulares de vida, o amor ao próximo está vinculado de maneira singular à idéia messiânica da humanidade em seu todo. O próximo é todo e qualquer ser humano: todo ser humano, qualquer que seja a configuração das condições de vida. O amor ao próximo está justamente também onde existem estranheza, marginalidade, exclusão de uma comunidade de vida. O amor ao inimigo não é uma fantasmagoria irrealista, mas expressa que o amor ao próximo não se torna dependente de circunstâncias externas, sendo possível sob todas as condições. Na vontade da pessoa moral, o amor e a honra são os motivos decisivos da ação. O amor ao próximo só se torna possível à luz da santidade de Deus. Por meio dessa luz, o eu descobre no tu do ser humano ao meu lado o tu de quem compartilha a condição humana comigo. Esta descoberta se junta à descoberta da pessoa moral na comunidade jurídica e constitui a descoberta condutora na correlação da ética e da religião.

3

Uma série de conclusões importantes resultam das observações feitas até agora sobre a teoria das virtudes de Cohen. Como modos da persistência e continuidade do bem no ser humano, as virtudes estão colocadas, por um lado, entre a pluralidade e a unidade e, depois, principalmente entre a ética e a religião. Essa colocação intermédia necessita, porém, de uma complementação importante, que é inclusive a mais importante de todas. Por meio dessa complementação, preenche-se o espaço intermediário entre a determinação categorial abstrata e formal da pluralidade e da unidade, por um lado, e as exigências materiais da ética e da religião, por outro. Assim, as virtudes se encontram, ainda, em duas posições intermédias mutuamente complementares: por um lado, seu lugar sistemático é, em sentido formal, o lugar entre a vontade e a ação. A virtude é tanto um modo de ser do querer humano quanto um modo de ser do agir humano. Mas só com a determinação da virtude como constância e continuidade do bem no ser humano é que chegamos à mais importante peculiaridade da ética de Cohen em geral e de sua teoria das virtudes em particular, pois, como se acentuou repetidas vezes desde o início, na ética filosófica o ser do ser humano se determina a partir do ser do bem. Cohen designa o modo de ser assim determinado do ser humano como autoconsciência. E a peculiaridade essencial dessa autoconsciência consiste em se determinar em correspondência com os modos de ser do bem. Sob esse ponto de vista, a teoria das virtudes da Antiguidade e da Idade Moderna sofre sua profunda modificação. A virtude enquanto determinação moral não se relaciona simplesmente com o ser humano, nem apenas com o ser humano enquanto indivíduo particular na realidade concreta de sua história de vida, nem apenas com o ser humano em geral e com vistas à determinação geral de sua essência: enquanto ser racional capacitado para a autodeterminação moral. Na *Ética da vontade pura* de Cohen, a autoconsciência é uma determinação formal, mais precisamente uma categoria da ética que é empregada de múltiplas maneiras. Por conseguinte, a autoconsciência de modo algum é apenas a determinação formal básica do indivíduo humano em sua capacidade de querer e agir. Autoconsciência é também o indivíduo humano como pessoa física sob a condição da situação jurídica vigente e a pessoa jurídica como relação contratual jurídica e como ação de uma transação jurídica vinculante. E, para Cohen, quem se determina como autoconsciência é principalmente a comunidade estatal enquanto comunidade jurídica, cujo lugar sistemático também se distingue por uma forma de "entre". A comunidade jurídica do Estado se encontra, sob as condições de uma idealização cabal, entre as determinações da pessoa jurídica e da pessoa moral.

Para além de todas essas determinações da forma da autoconsciência, porém, o modo de ser do ser humano está vinculado à própria idéia e ao próprio ideal de humanidade. A idéia e o ideal de humanidade constituem o arco de tensão da autoconsciência humana em que se originam os diversos conceitos básicos da ética. Estes, por sua vez, precisam, segundo as concepções metodológicas de Cohen, poder ser depreendidos do fato da ciência jurídica. Para a teoria da virtude, esse esboço das formas da autoconsciência acarreta conseqüências peculiares e de amplo alcance: a virtude estabelece, com base em sua definição conceptual como persistência e continuidade do bem no ser humano, um nexos direto com cada uma das possíveis formas da autoconsciência humana. Em conseqüência, ela não é apenas uma determinação do querer e agir isolados de um dado indivíduo humano em seu relacionamento consigo mesmo e com outros indivíduos humanos. Ela é, além disso – o que é mais importante –, um modo de ser do bem em relação ao querer e agir de uma pessoa jurídica a caminho de sua determinação como pessoa moral. E é, por fim, o modo de ser do bem da pessoa moral enquanto tal, para a qual ela é o guia da moralidade. Pode-se dizer, junto com Cohen, que a virtude é o guia do ser humano para o bem entre a idéia e o ideal de humanidade. Por conseguinte, o catálogo

de virtudes e sua classificação, desenvolvidos por Cohen em sua *Ética da vontade pura* e na obra *Religião da razão a partir das fontes do judaísmo*, não estão suficientemente determinados pelas duas motivações afetivas do amor e da honra do ser humano e por sua relação de aplicação originalmente lógico-categorial em comunidades particulares e universais. Em sua vinculação às diversas “configurações” da autoconsciência humana, sua esfera de ação vai além do âmbito do privado e do lugar da mera atitude mental do indivíduo, estendendo-se à totalidade do âmbito da vida pública. Citemos um exemplo – que para Cohen é particularmente importante – desse caráter público da virtude: a veracidade não é só, como na *Metafísica dos costumes* de Kant, o primeiro dever em termos de virtude do indivíduo para consigo mesmo em seu caráter de pessoa física. A veracidade é, além disso, o primeiro dever em termos de virtude da comunidade estatal como pessoa moral supra-individual. O cumprimento deste dever requer que essa pessoa moral leve em conta a formação dos cidadãos e garanta o direito de voto universal e igual para todos. Esses são apenas alguns dos deveres em termos de virtude a serem exigidos do Estado como comunidade moral.

Nesse sentido, a teoria das virtudes de Cohen requer uma determinação cabal dos deveres em termos de virtude da vida pública na cultura das comunidades humanas. Neste ponto a relevância do método da fundamentação como método da pureza se torna claramente perceptível. Em contraposição à moderna crítica da sociedade, que se esfalfa lidando com as insuficiências e precariedades de uma sociedade ruim, Cohen se esforça para, primeiramente, obter, na teoria das virtudes da *Ética da vontade pura*, os critérios e normas e, com isso, as condições para tal esfalfamento. Dessa maneira, evita-se a funesta ruptura entre o caráter privado do indivíduo e o caráter público das pessoas em geral. Nas diversas versões da filosofia da existência, particularmente em *Ser e tempo*, de Heidegger, mas também na crítica da sociedade feita pela “Escola de Frankfurt”, principalmente no pensamento de Adorno, essa ruptura permanece inconciliável. A teoria das virtudes de Cohen, porém, fornece, além da produção da relação entre dimensão privada e pública, uma orientação extremamente importante. Na virtude como modo de ser do bem no ser humano, associam-se o conhecimento teórico e o prático. Não se trata aí de uma associação feita a partir de um ponto de vista extraterreno ou de um ponto de vista transteórico formal. Cohen critica a filosofia prática de Kant justamente por ter assumido tal ponto de vista reflexivo formal. A unidade de conhecimento racional teórico e prático exigida pela *Ética da vontade pura* é uma unidade exigida pela razão prática. O conceito de Deus, cuja função consiste na garantia dessa unidade nos moldes da lei fundamental da verdade, é, neste sentido, um conceito ético básico. Este conceito só contém justamente essa determinação transcendental de uma condição de possibilidade da verdade. A verdade é, como foi dito, um pressuposto básico da virtude, *last but not least* o pressuposto básico da primeira das virtudes éticas, a veracidade. Só pode haver veracidade se há verdade. Sem esse pressuposto a veracidade não passa de esforço impotente pela honestidade. Isto é muito pouco para uma ética. A unidade de conhecimento racional teórico e prático se estende, vista a partir deste último, a todos os conceitos éticos básicos, portanto à vontade, ação e autoconsciência em suas diversas formas. Face a essa unidade são possíveis as distinções com que topamos nas diversas virtudes. Essas distinções são particularmente impressionantes na virtude da modéstia. O que Cohen escreveu sobre essa virtude faz parte das mais belas coisas que se encontram em sua *Ética da vontade pura*. O que falei no início sobre a atualidade da teoria das virtudes de Cohen vale, *last but not least*, face à importância que Cohen atribui à virtude da modéstia. Essa virtude parece não caber em nosso tempo, e sua cobrança é tanto mais atual numa época em que a exibição externa, o *show*, é tudo.

A modéstia se contrapõe à vaidade e presunção. Ela não depende do constante reconhecimento externo, nem do reconhecimento por meio de exterioridades. Cohen disse a respeito da virtude da veracidade, na qual está atuante o motivo volitivo da honra

face à dignidade humana, que ela teria de ser “exercida para toda a ampla esfera da vida pública” (Cohen, 1981, p. 509). A virtude da modéstia faz parte, antes, das virtudes que se originam do amor aos seres humanos e se comprovam em âmbitos particulares da vida. Ainda assim, também faria bem a uma esfera pública mais ampla se essa virtude da reserva ou discrição se impusesse cada vez mais. A partir das reflexões feitas até agora ficou claro por que as virtudes precisam estar dadas na forma categorial da pluralidade. Não por causa das diversidades individuais dos distintos seres humanos, e sim por causa do caráter diferenciado da vida da sociedade e face às múltiplas relações nas quais aparece a autoconsciência humana em suas múltiplas configurações como pessoa jurídica e moral. A pluralidade das virtudes corresponde à multiformidade do espaço moral entre a idéia e o ideal de humanidade. O que se aplica às virtudes é aquilo que a teoria socrático-platônica das virtudes já ressaltou: que essa pluralidade remete a uma unidade originária, à unidade da idéia do bem. Toda virtude é, tomada em si, unilateral e, nessa unilateralidade, é envolvida nos conflitos da vida moral. A virtude só é uma virtude determinada estando e atuando junto com outras virtudes. Assim, para a virtude da veracidade é importante a união com a virtude da modéstia, e atuar junto com esta é uma tarefa moral. Assim, a virtude da modéstia deve ser descoberta na *docta ignorantia* socrática, no não-saber verdadeiramente sábio. Como tal verdadeira moderação das próprias reivindicações de saber, a virtude da modéstia torna-se uma virtude da crítica: ela atua como crítica às falsas reivindicações de saber e conhecimento; coloca limites deliberados às enganadoras reivindicações de onisciência e onipotência. Assim, ela é, ao mesmo tempo, uma virtude da medida e da moderação. Ela possibilita que se mantenha uma certa medida na avaliação das fraquezas que podem ser observadas na vida moral e moderação na avaliação do comportamento de outras pessoas, também na crítica e desaprovação. A virtude da modéstia evidencia, assim, sua união íntima com uma outra virtude, a saber, a virtude da justiça, na medida em que esta encontra sua expressão particular na equidade como virtude de avaliação jurídica e moral da compensação e ponderação.

Na virtude da modéstia se mostra – justamente em associação com a virtude da equidade – de maneira particularmente clara o mencionado nexos entre o conhecimento teórico e o prático sob o signo do primado da prática. Pois a medida, a equidade na avaliação da ação e das pessoas agentes se serve da separação teórico-prática entre ato e ação, para não precisar submeter, com rigor desproporcional, um acontecimento acional a critérios jurídicos. E, correspondentemente, uma ação é separada da pessoa agente, para que o ônus da avaliação jurídica ou moral da ação não comprometa perpetuamente o sujeito agente. A partir dessas distinções jurídicas e morais feitas pela virtude da modéstia, mostra-se que a fragmentação do ser humano e a fragmentação da vida humana a ela correspondente, deploradas no início destas reflexões, de modo algum são apenas produto de uma mudança sociocultural e tampouco apenas a transformação da constituição humana com base numa profunda mudança das condições de vida. A fragmentação, no sentido descrito, efetuada pela virtude da modéstia reside, evidentemente, numa dimensão bem diferente. Se se leva o método da idealização crítica de Cohen a sério, não há um nexos entre os dois tipos de fragmentação. O conceito de fragmentação é demasiado formal para possibilitar a construção de um nexos material entre o significado ético e o significado antropológico-cultural. Como disse: a pluralidade das virtudes na ética e filosofia da religião de Cohen está direcionada para uma unidade: na teoria das virtudes éticas, esse impulso para a unidade está dado como percepção autocrítica da virtude em relação a suas unilateralidades. A virtude que tem essa competência de conhecimento autocrítico é a virtude da humanitariedade. Esta se expressa como amabilidade para com todo o mundo, para com todas as pessoas. Neste sentido, a amabilidade não é uma mera convenção do comportamento social, e sim uma virtude ancorada na idéia de humanidade e seu ideal. Para Cohen, o respeito pela dignidade do ser humano, esse sentimento produzido pela razão prática que Kant colocou no centro de sua filosofia prática, era uma determinação

insatisfatória. Na determinação do respeito pela dignidade humana só está enunciada a forma negativa de um imperativo do comportamento humano, a saber, que o ser humano não deve ser violado, ferido, prejudicado em sua dignidade. Do ponto de vista de Cohen, isto é muito pouco. O destino do ser humano de tornar-se uma pessoa moral requer mais. O amor e a honra que o ser humano deve a seu semelhante são incorporados à teoria das virtudes. Estas devem ser vistas como guias ou orientações: como orientações para o ser humano que quer e deve fazer jus à tarefa do aperfeiçoamento do ideal moral na ética, no direito e na política.

4

Na filosofia de Cohen, a diferença entre as virtudes éticas e as religiosas se origina da sistemática imanente dessa filosofia. Esta sistemática a remete de volta até a esfera da lógica da origem e da lógica do conhecimento puro. As fundamentações da ciência natural, da ética e da religião se fundam no pensamento e na lógica cognitiva deste. Seus conceitos fundamentais da pluralidade, da universalidade e, *last but not least*, da individualidade desempenham um papel determinante em todas essas esferas e têm uma definição diferenciada de sua função que corresponde às diferenças sistemáticas. Como se mostrou, a distinção entre as diversas virtudes éticas, sua classificação em virtudes primárias e secundárias, está orientada pela diferença lógico-cognitiva entre a universalidade e a pluralidade. Neste contexto, a universalidade tem a primazia por sobre a pluralidade em termos de lógica da validade, e o tem tanto no tocante à lógica do conhecimento quanto à ética. E, analogamente, essa primazia se aplica aos impulsos volitivos que determinam, respectivamente, as virtudes primárias e as secundárias: portanto, ao respeito ou prestação de honra e ao amor. Como quer que seja a junção dos dois elementos, dos dois impulsos, também a eles se aplica o seguinte em sua determinação da vontade: a prestação de honra tem a primazia por sobre o amor porque ela é devida a todas as pessoas sem exceção e não deve se expressar apenas em comunidades particulares. A lógica de Cohen se caracteriza por uma dificuldade – expressamente admitida – na determinação do lugar lógico da singularidade. Sua determinação lógica não pode ser, sem mais, colocada, em forma de um juízo avulso, ao lado dos juízos da particularidade e da universalidade. Uma peculiaridade da lógica coheniana do conhecimento puro implica que a singularidade só se origina no juízo da realidade e, neste sentido, seguindo a lógica desse juízo, só pode ter sua origem numa estrutura de juízos. Neste sentido, a singularidade não está só, como a particularidade, posposta à universalidade, mas sua posposição também se estende à particularidade. Segundo Cohen, ela representa um problema saliente do conhecimento teórico e prático. Neste sentido, ela é também e de modo particular um problema saliente para a ética.

A diferença entre virtudes éticas e religiosas não pode ser simplesmente derivada da diferença entre universalidade e particularidade, por um lado, e singularidade, por outro. Se se seguem as linhas básicas da religião da razão, essa diferença deve ser obtida a partir da determinação básica da individualidade. Entretanto, esse ponto de origem carece de uma definição mais precisa. Na *Ética da vontade pura*, Cohen expõe sua caracterização determinante da individualidade: a individualidade, ou melhor, ou indivíduo, é idéia. Se, no início, se disse que, para Cohen, a ética fornece a origem e a fundamentação para a antropologia, esta se expressa da maneira mais inequívoca nessa definição do indivíduo como idéia. Com isso, a individualidade do ser humano é claramente transposta do âmbito da natureza e da esfera de validade da ciência natural biológico-psicológica para a esfera de validade inteiramente diferente da ética, da ciência jurídica e da ciência política e, por fim, para o âmbito da ciência racional da religião. O ser humano é, como indivíduo, idéia – isto quer dizer que a idéia do ser humano é hipótese de uma saliente totalidade unitária da condição humana que se coloca como pergunta e tarefa ao conhecimento.

Para a relação entre ética e teoria racional da filosofia da religião, isto quer dizer, como se observou anteriormente, que, na união de ambas, a autonomia da ética precisa ser preservada irrestritamente, mas que a teoria racional da religião, por sua vez, só deve expressar o caráter singular da religião. Ao mesmo tempo, porém, a ética precisa ser complementada por esse caráter singular de uma religião da razão. Ela está relacionada como essa complementação singular. Do ponto de vista de Cohen, a “teoria dos postulados” de Kant é, face a tal necessidade de complementação exigida pela própria causa da ética, meramente um apêndice insuficiente da “Crítica da razão prática”. Se, como se disse anteriormente, as virtudes éticas e as religiosas não podem ser distinguidas como virtudes com e sem Deus, se tanto aquelas quanto estas têm de ser reconhecidas como virtudes com Deus, esta percepção se funda na união da ética e da religião da razão. As virtudes éticas e as religiosas pressupõem, de igual maneira, uma presença de Deus; ambas pressupõem a correlação entre Deus e o ser humano. O que as distingue é uma diferença na correlação entre Deus e o ser humano, uma maneira distinta, em cada caso, da presença de Deus na vontade, na ação e na unidade de ser e dever-ser do ser humano.

Uma das mais importantes proposições na *Ética da vontade pura* de Cohen é: Deus é idéia. Na medida em que, nessa ética, também o ser humano é idéia, coloca-se, com isso, a pergunta a respeito da relação entre essas duas idéias, a idéia de Deus e a idéia do ser humano. Uma resposta a esta pergunta deve ser buscada na correlação entre Deus e o ser humano; e a fundamentação da diferença entre virtudes éticas e religiosas deve ser descoberta na diferença dentro da correlação entre Deus e o ser humano. Cohen atribui essa diferença à diferença entre duas correlações. Para a ética vigora a correlação de ser-a-gente-mesmo e consciência do outro; para a religião da razão, a correlação entre eu e tu. As virtudes éticas se originam da primeira correlação; as religiosas, da segunda. Neste ponto, porém, a necessária autonomia da ética e sua complementação pelo caráter singular da religião da razão tornam necessária uma determinação mais precisa. A autoconsciência, segundo Cohen, sempre pressupõe a consciência do outro e a pressupõe de tal modo que se descobre *como autoconsciência* a partir dela. Ora, essa correlação entre a autoconsciência e a consciência do outro pode ser aplicada, em sua conceitualidade pura, ao fato da ciência jurídica e à particularidade do direito das cooperativas e ser comprovada a partir da validade jurídica deste último. Na comunidade jurídica garantida por contrato de “membros da cooperativa”, o eu da autoconsciência se descobre a partir do tu da consciência do outro. Em contraposição a isso, a correlação entre tu e eu é diferente para a teoria racional da religião. Ela se origina de maneira imediata na correlação entre Deus e o ser humano e tem seu caráter singular a partir do caráter imediato e direto da origem. Ela não se deve, diferentemente do que ocorre na ética, só à aplicação a um fato histórico e a uma comprovação de sua validade a partir dele. Numa teoria racional da religião, a correlação entre eu e tu humano se situa, em termos metodológicos, no âmbito da fundamentação de conceitos puros. A correlação entre um tu humano e um eu determinada pela religião é, em seu caráter singular, essencialmente diferente da correlação ética análoga. Ela não constitui a singularidade de uma correlação interpessoal dentro de uma comunidade vital e jurídica específica sob as condições específicas desta. Ela é, antes, a respectiva singularidade de uma correlação interpessoal ímpar entre tu e eu independentemente das condicionalidades daquelas particularidades e universalidades específicas. Essa independência constitui o caráter religioso singular das correlações interpessoais entre tu e eu. Esse caráter singular caracteriza o amor religioso, distinguindo-o do amor ético. Ele é o amor ao próximo, um amor na correlação entre tu e eu que ocorre sob todas as condições e independentemente da particularidade de comunidades vitais e jurídicas. Esse amor ao próximo é um amor que, face ao sofrimento do semelhante, consegue descobrir o semelhante no ser humano que está ao meu lado e, no semelhante, consegue descobrir o tu co-humano. A partir dessa descoberta o ser humano encontra seu próprio eu *como eu*.

A diferença entre virtudes éticas e religiosas se origina nessas diferenças das correlações entre tu e eu com vistas à correlação originária entre Deus e o ser humano. Para sua ética da vontade pura e sua religião da razão, Cohen invocou, de maneira igual, a doutrina dos profetas judaicos e a religião do judaísmo. Mas essas fontes tinham de ter graus diferentes de validade, correspondendo à autocompreensão metodológica de Cohen e seguindo a diferença do conhecimento racional na ética e na religião. Para a ética vigora, em decorrência da correlação entre Deus e o ser humano, a correlação entre verdade e moralidade; para a religião da razão, a correlação entre moralidade e santidade. A santidade não é a propriedade de um Deus transcendente, mas determinação da correlação entre Deus e o ser humano em consequência do caráter singular da determinação racional da religião: dessa santidade – Cohen fala da santidade do espírito – se originam a autoconsciência e reconciliação humanas, a santificação do si-mesmo humano em tal reconciliação. A ética descreve o âmbito de validade do verdadeiramente bom e da certeza de sua vitória sobre toda fraqueza humana, sobre insuficiências e sobre o mal. Sob o signo dessa vitória, o mal perde seu poder, sua realidade. E a teoria racional da religião descreve ou caracteriza a santidade do espírito em sua força para superar o sofrimento humano e a culpa humana. A humanidade deve à religião judaica a idéia da unicidade de Deus e, junto com ela, a idéia de sua própria unicidade e inconfundibilidade. E ela deve à idéia do messianismo a categoria e o juízo de uma realidade na qual o futuro tem a inequívoca primazia por sobre o passado. Nessa realidade, o futuro sempre está antecipado no presente. Esse traço antecipatório vigora tanto no conhecimento racional teórico quanto no prático. Neste último – na ética e na religião da razão –, cada correlação particular, a correlação entre autoconsciência e consciência do outro, bem como a correlação originária entre tu e eu, é uma correlação particular em cada caso numa realidade que está direcionada para o futuro. A filosofia de Cohen é uma filosofia do futuro. Para esta, a noção de um primado do passado por sobre o futuro deve ser remetida à mitologia. Essa filosofia do futuro se entende como idealismo crítico, como conhecimento racional da cientificidade filosófica. Sua grande rival, a filosofia do futuro de Nietzsche, vive de uma outra fonte da história da cultura. O traço utópico na filosofia do futuro de Cohen tem sua fonte no messianismo judaico. O niilismo que Nietzsche converteu em impulso irritante de seu pensamento tem sua fonte no platonismo europeu e sua transformação cristã. Mas o Platão de Cohen não é o Platão de Nietzsche.

A atualidade da teoria das virtudes de Cohen, em sua *Ética da vontade pura* e em sua *Religião da razão a partir das fontes do judaísmo*, não se esgota no fato de transpor as determinações axiológicas tradicionais das virtudes humanas do mundo da cultura antiga para o mundo do trabalho moderno e suas noções de valor; nem só no fato de, para além dessas noções de valor, manter o horizonte aberto para a idéia supratemporal da paz em sua validade para a ética, a política e uma razão da religião. A paz designa a virtude com cuja determinação ou definição Cohen conclui sua obra filosófico-religiosa *Religião da razão a partir das fontes do judaísmo*. A atualidade da teoria racional coheniana das virtudes éticas e religiosas se estende, ao mesmo tempo, à sua determinação metodológica. Essa teoria deve ao idealismo crítico o método da pureza na forma de uma fundamentação de conceitos puros da ética e da religião no marco de uma ciência filosófica racional. Para esse idealismo, não há dados imediatos, não há dados naturais. Todo dado está vinculado, antes, ao pressuposto de sua mediação cultural pela ciência filosófica racional. O idealismo crítico moderno se desdobra na consciência de uma diferenciação histórica da ciência em que a ciência racional empírico-positiva e a puramente filosófica se separam. Para o idealismo crítico, a realidade é a realidade de uma tarefa do conhecimento racional filosófico que precisa se confirmar ou comprovar a partir dos fatos das ciências empíricas positivas de tal maneira que essa confirmação se evidencie em relação à historicidade desses fatos. O conceito de tarefa é retirado da *Crítica da razão pura* de Kant. Mas ele é desdobrado por Cohen pela estruturação de todo o seu sistema

de filosofia. A tarefa do conhecimento vale para a ciência natural, a ciência jurídica e a ciência política, bem como para o conhecimento racional da filosofia. O direcionamento para o futuro é imanente à realidade da tarefa do conhecimento. O idealismo crítico de Cohen sobressai por um elevado grau de formalismo, que, em sua pureza metodológica, supera o formalismo da crítica kantiana da razão em sua metodologia transcendental. A caracterização desse idealismo como gnosiologia não é mais nem menos acertada do que uma caracterização análoga da filosofia kantiana da razão. A correspondente definição do neokantismo de Marburg por parte de Heidegger visa a uma redução do teor de sentido dessa filosofia ao privá-la de sua dimensão de profundidade para reivindicar tal dimensão de profundidade exclusivamente para o próprio pensamento sobre o ser.

O formalismo metodologicamente fundamentado do idealismo coheniano não deve ser entendido erroneamente como teoria da legitimação do factual, mais precisamente do fato das ciências. A teoria das virtudes, cujos traços foram expostos aqui, se presta a fazer frente a tal compreensão errônea. A comprovação da verdade na ciência coheniana da fundamentação do conhecimento racional puro é tudo, menos uma teoria da legitimação de um fato. A comprovação da verdade ocorre, antes, na direção oposta. Trata-se da comprovação dos conceitos puros da ciência da fundamentação filosófica em relação a um respectivo fato histórico. Ora, comprovação significa aplicabilidade. E aplicabilidade significa que os conceitos puros do conhecimento filosófico racional não são ficções, que seu teor cognitivo atinge, antes, a realidade como tal e não a realidade de um fazer de conta. Na aplicabilidade dos conceitos filosóficos básicos puros que mostramos, reside, ao mesmo tempo, a função de sua crítica, sua capacidade de crítica. A circunstância de que esses conceitos sejam aplicáveis ao fato de uma ciência historicamente transmitida não significa que as duas ciências se encontrassem em inteira concordância. Significa apenas que na ciência histórico-factual existe algo que vai ao encontro do conhecimento racional. O idealismo coheniano se entende como idealismo crítico. Como tal, ele haure da aplicabilidade de seus conceitos puros a possibilidade da crítica ao respectivo fato da ciência em relação ao qual os conceitos puros se comprovaram. A filosofia do idealismo crítico representa, por um lado, o instrumental conceitual de uma crítica metodológica de modo geral em sua aplicabilidade e cria, ao mesmo tempo, por causa de sua diferença em relação ao respectivo fato de uma ciência, uma margem aberta para a crítica desse fato. Não é possível definir inequivocamente o lugar sistemático das virtudes éticas e religiosas no sistema coheniano do conhecimento filosófico racional. Ele se encontra entre a fundamentação dos conceitos puros e a comprovação dos mesmos em relação ao fato da ciência. Mas também seu lugar sistemático dentro da fundamentação e dentro da comprovação da mesma não permite um enquadramento inequivocamente determinado. Assim, o lugar sistemático das virtudes éticas se encontra entre a vontade, a ação e a correlação entre autoconsciência e consciência do outro, e o lugar sistemático das virtudes religiosas, entre esses lugares e o lugar da correlação entre tu e eu. E, no que diz respeito à comprovação dos conceitos puros das virtudes, ela não pode ser limitada à comprovação em relação a um fato determinado. A virtude ética da humanitariedade e a virtude religiosa da paz vão, em sua validade, além de todo fato da ciência em direção à humanidade futura e ao fato de uma ciência futura da cultura humana. A teoria das virtudes de Cohen é mais uma prova de que seu idealismo crítico não representa um sistema fechado de conceitos com significados fixos, mas constitui um sistema aberto no qual a modificação dos significados procura, mediante a conexão sistemática dos mesmos e mediante a preservação da continuidade nas modificações, assegurar o conhecimento racional frente ao relativismo.

Referências

COHEN, H. 1981. *Ethik des reinen Willens*. 5ª ed., Hildesheim. (Werke, 7).