

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

FUNDAMENTOS DA RELIGIÃO DE RAZÃO EM KANT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Ciência da religião por JOSÉ CIMINO.
Orientador : Prof. Dr. Luís Henrique Dreher.

JUIZ DE FORA

2005

Agradecimentos

Primeiramente e acima de tudo a Deus
que me fez um ser dotado de razão, pela qual
participo do mundo inteligível que está nEle desde
toda a eternidade.

A Marli, minha esposa, e aos meus filhos,
Wallace e William, pelo apoio que sempre me deram.

A meus colegas, todos amigos, cujo exemplo e
partilha de conhecimentos muito contribuíram
para o nosso enriquecimento mútuo.

Aos professores – Doutores Paulo Afonso de Araújo,
Eduardo Gross, Luís Henrique Dreher e
Doutora Vitória Peres, pela competência,
dedicação, exemplo de didática e disciplina intelectual.

Em especial,
ao professor Dr. Luís Henrique Dreher,
meu orientador, sempre prestimoso, pela atenção
a mim dispensada e pelo carinho e precisão em sugerir
eventuais alterações no texto.

A meu pai, *Geraldo Cimino* e a
minha mãe *Sebastiana Lopes Cimino*,
ambos *in memoriam*.

*Em toda a criação tudo que se queira
e sobre o que se exerça algum poder também
pode ser usado simplesmente como meio;
somente o homem, e com ele cada criatura racional,
é fim em si mesmo.*

Kant, *Crítica da razão prática*. A 155

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1: A RELIGIÃO E OS LIMITES DA RAZÃO	10
1 - Fundamentos da religião moral kantiana	10
2 - Na rota do incondicionado	17
3 - Os limites da razão kantiana	29
4- Trânsito da liberdade transcendental para a liberdade prática.....	39
CAPÍTULO 2: DO <i>FACTUM</i> DA RAZÃO AO MAL RADICAL	47
1 - Da autonomia do bem ao mal radical.....	47
2 - Natureza do mal radical	53
3 - Da propensão para o mal	59
4 - Concepção kantiana do pecado original	62
5 - Da queda à conversão	65
6 - Cristo e a moral de Kant	72
CAPÍTULO 3: AS VERDADES DA FÉ ANTE O TRIBUNAL DA RAZÃO	
.....	77
1- A razão e o transcendente	78
1.1- Sobre a possibilidade de representação do sobrenatural	79
1.2 - Distinção entre <i>Cânon</i> e <i>Órganon</i>	80
2 - Os <i>páregra</i> da razão	81
2.1 - A razão pura prática como um <i>dom</i> ou <i>graça</i>	81
2.2 – O estético como fundamento da <i>graça</i>	82
2.3 - A <i>graça</i> enquanto suplemento à carência humana	85
2.4 – Sobre a possibilidade dos milagres	88

2.5 - Os mistérios	91
3 - A escatologia moral de Kant	91
3.1 - A imortalidade da alma e a aspiração para o bem	91
3.2 - A alma na eternidade: bem-aventurança ou miséria interminável.....	94
4 - A teodicéia trinitária kantiana	97
4.1 - A lei moral pura diante do mistério da Trindade	98
4.2 - O Deus de Kant como postulado da razão prática	101
5 - A igreja invisível como protótipo da visível	105
5.1 - A moral pura: trânsito da perspectiva individual para a comunitária	106
5.2 - A comunidade ética (Igreja invisível) enquanto protótipo da Igreja visível	108
5.3 - Da revelação ao reino moral no mundo	112
5.4 - A <i>porta estreita</i> e a <i>porta larga</i>	117
5.5 - Máximo ou mínimo de dogmas	125
CONCLUSÃO	127
REFÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	136
1 – Fontes primárias	136
1 – Fontes secundárias	137
LISTA DE ABREVIATURAS	139

RESUMO

O presente trabalho objetiva encontrar, em Kant, os fundamentos da possibilidade da religião de razão sem negar a revelação, que é o *círculo maior* que contém o *menor*, sendo a razão que julga e avalia a revelação enquanto conforme ou não com a moralidade pura. A liberdade concebida como pura espontaneidade é, em última análise, o fundamento da moral. Liberdade, imortalidade da alma e Deus são meros postulados da razão prática, por serem realidades numênicas. A razão pura prática é moralidade pura, porquanto partícipe do *reino dos fins em si*. Como ponte entre ela e a sensibilidade, age o livre-arbítrio, autodeterminado-se. O *mal radical* é entendido como inversão, pelo livre-arbítrio, ao submeter ele o *reino dos fins em si* às solicitações da sensibilidade. A *conversão* é possível, sendo seu exclusivo protagonista o sujeito. O ser humano está voltado para um destino escatológico, na bem-aventurança ou miséria eterna. Consciente de suas carências, a razão encontra nos *parerga* o próprio complemento. A *graça*, os *mistérios* e os *milagres* são interpretados à luz dos princípios das *Críticas*. Deus, enquanto Trindade, e Jesus Cristo são objeto de interpretações distantes da ortodoxia. O *corpus mysticum* do *Cânon* assume a forma de *comunidade ética* (Igreja invisível), protótipo da Igreja visível.

Palavras-chave: razão; religião; liberdade; reino dos fins em si; mal radical.

ABSTRACT

This work has the aim to find the possibility foundations of religion of reason without denying the revelation, which is the *larger circle* that has a smaller one, being reason what judges and evaluates while according to pure moral, in Kant. In a final analysis, freedom conceived as a pure spontaneousness in moral foundation. Freedom, soul's immortality and God are mere postulates of practical reason, for being numenic reality. Practical reason is pure morality for being participant of *the kingdom of aims in themselves*. As a bridge between it and sensibility free will works, determining itself. *Radical evil* is understood as an inversion taken by free will when submitting *the kingdom of aims in themselves* to the requests of sensibility. *Conversion* is possible and subject is its only protagonist. Mankind faces a scatologic destiny – to be in eternal blessing or misery. Aware of its lack, reason finds in *parerga* its own complement. Grace, misteries and miracles are interpreted according to Critiques' principles lights. God, while Trinity, and Jesus Christ become object of interpretation, but distant from orthodoxy. *Corpus mysticum* from *Canon* gets the shape of an *ethic community* (invisible Church), prototype of visible Church.

Key words: reason; religion; freedom; kingdom of aims in themselves; radical evil.

INTRODUÇÃO

A Dissertação - *Fundamentos da religião de razão em Kant* (1724-1804) – visa enfocar os elementos teóricos em que se baseia a filosofia da religião de Kant, tendo como principal objeto de reflexões *A religião nos limites da simples razão* (1793). Presume-se que as colunas de sustentação do pensamento kantiano sobre religião se encontram, sobretudo, nas três *Críticas*. Por isso, o foco da pesquisa centra-se no período pós-crítico, procurando afunilá-la na direção do seu ponto fulcral, de que todo o conjunto deriva. Parece-nos que esse ponto é a negação da possibilidade de se conhecer o númeno ou a coisa-em-si, a qual é o centro de gravidade da metafísica do ser. Nosso ponto de partida é o *momento crítico* definido pelo próprio Kant como decorrente do seu decisivo encontro com Hume. “Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa.”¹ Essa “orientação inteiramente diversa” será um *divisor de águas* na história da filosofia que jamais será a mesma após Kant.

A importância da decisão de Kant de se entregar de corpo e alma à empreitada das *Críticas* tem de ser avaliada levando-se em consideração a grandeza do passado com que elas rompem. A metafísica da coisa-em-si ou do númeno nascera, praticamente, com Platão, quando ele descobriu a dimensão do supra-sensível. E a partir dele, a começar por Aristóteles, a filosofia centrou-se na coisa-em-si, aquilo do ser que só se vê com o *olho da alma*. Ora, negada a possibilidade de conhecê-la, conclui-se que toda a metafísica anterior a Kant fora edificada sobre um *nada de conhecimento*, no que ela tem de nuclear. Seria, então, a razão kantiana uma faculdade cognoscente enclausurada em seus limites ou também aberta para o que está além dela, descerrando-se, assim, a possibilidade para a fé? Que valor tem a revelação ante o tribunal da razão pura prática? Por meio da metáfora dos *círculos concêntricos*, Kant exprime, por imagem, a natureza da relação entre religião racional e

¹ EMMANUEL, Kant. *Prolegômenos*. Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural. 1980. p. 10. Os Pensadores.

religião revelada. *A religião nos limites da simples razão* responde a tais questões, segundo o modo de pensar do autor. Ela vem a lume no clima sociocultural da *Aufklärung*, que contesta e submete ao tribunal da razão todas as controvérsias religiosas e teológicas que pululavam na época. “É a evidência da fé moral e racional que avalia e julga as pretensas verdades e autoridade das religiões estatutárias e das crenças eclesiásticas e clericais, e desmascara a tendência, nelas sempre presente, à falácia legalista e doutrinal.”² Era em curso, naquele tempo, um processo de diagnose da *ilusão religiosa*, cujas atenções se voltavam para os principais desvios do cristianismo: a superstição e o fanatismo.

Kant preconiza a formação gradual de um mundo ético, que não seria nem a Igreja estatutária, com suas fórmulas e modelos históricos, nem a instituição do Estado. Em *A religião nos limites da simples razão*, o embate se dá entre fé eclesiástica ou estatutária (contingente e particular) e a religião moral (a única universal, necessária e verdadeira). O fio condutor das suas reflexões parece ser sempre o *mal radical* entendido como inversão, pelo livre-arbítrio, da reta ordem das coisas, pela qual ele coloca o *reino dos fins em si* dependente do âmbito da sensibilidade. A conversão é possível e é o fato de os seres racionais participarem do *reino dos fins em si*, que fundamenta ser possível a *comunidade ética*. É possível a vitória do Princípio bom sobre o Princípio mau. No fundo, a religião de razão de Kant é uma teleologia moral, pois está vetorialmente voltada para a efetivação do Soberano Bem, meta inalcançável, mas que deve ser perseguida *in infinitum*. São conhecidas as reações de Goethe (1749- 1832) à concepção do mal radical, as quais lhe teriam vedado os olhos para uma avaliação mais equilibrada da obra de Kant. Menos radical é a posição de Schiller (1759- 1805) que, concordando com a exegese de Kant, não esconde o próprio desapontamento em relação ao mal radical.³

Paul Ricoeur considera *A religião nos limites da simples razão*, “como hermenêutica filosófica da religião,” porque trata a religião não como objeto definido pela universalidade própria da estrutura transcendental da razão, mas como “fenômeno histórico-positivo”, cujo significado deve ser interpretado pela razão, ainda que esteja além dos seus confins, como o

² MIEGGE, Mario. Figure moderne del “mysterium iniquitatis”. In: PIRILLO, Nestore. *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1996, p. 205.

³ Cf. MALTER, Rudolf. La prima ricezione de “La religione”. In: *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1996. p. 185.

“outro da razão”.⁴ Aí, Paul Ricoeur observa que a *esperança* perpassa toda a obra de Kant que teve, como objetivo, responder, nela, à pergunta: *Que me é permitido esperar?* Segundo essa perspectiva, *A religião nos limites da simples razão* não é tão-somente uma aplicação de importância secundária dos pressupostos estabelecidos nas *Críticas*, nem simples redução racionalista da religião, que a levaria a ser de todo absorvida pela razão, mas o abrir-se de um novo horizonte de reflexão. Esse horizonte, como se verá, inclui tanto a dimensão comunitária, traduzida por Kant, como sendo a *comunidade ética*, quanto a dimensão histórica. O *pecado original* é concebido como símbolo da *queda originária* do ser humano ou *mal radical*. O *simbolismo* é também aplicado ao Anticristo: “A aparição do Anticristo, o quiliasmo, o anúncio da proximidade do fim do mundo, podem, perante a razão, adotar o seu bom significado simbólico (...)”⁵ A interpretação dos pontos-chaves do cristianismo sob a luz da moralidade pura é, de fato, um modo de fazer hermenêutica.

A teologia, até Kant, resultara da confluência dos dados da revelação com a metafísica do ser enquanto ser e que também se ocupava de realidades numênicas não empíricas como Deus, anjos e a alma. Mas, tendo em vista que *metafísica* é palavra de significado complexo, sendo difícil defini-la, porque seu conceito varia conforme as escolas filosóficas, no presente trabalho sempre que a ela se referir, ela é tomada como sendo a parte da filosofia que se ocupa do ser enquanto ser e das realidades imateriais, como Deus, anjos e alma humana, as quais, de modo geral, eram objeto da metafísica pré-kantiana. Antes de Kant, pensava-se que se podia fazer filosofia sobre as realidades numênicas. Kant empreende a *crítica* “da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; (...)”⁶. A metafísica, segundo Kant, ocupava-se de questões para as quais a razão não podia dar resposta, por ultrapassarem suas reais possibilidades, o que a levava a se envolver em obscuridades e em lutas intermináveis. “O

⁴ Cf. FERRETI, Giovanni. Le tensioni dell’ermeneutica cristologica di Kant. In: PIRILLO, Nestore. *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: 1986, p. 113.

⁵ *Religião*, p. 141.

⁶ CRP A XII.

teatro destas disputas infundáveis chama-se *metafísica*.”⁷ Por isso, “a nobre dama, repudiada e desamparada, lamenta-se como Hécuba:

Ainda há pouco a maior de todas
poderosa por tantos genros e filhos...
eis-me agora exilada, despojada.”

Ovídio, *Metamorfoses*⁸

Lembra Kant que o poder da metafísica, sob a hegemonia dos *dogmáticos*, era despótico, mas que, com o passar dos tempos, caiu num estado de anarquia. Isso explica ter sido a questão *metafísica* que teria desencadeado o processo da filosofia crítica de Kant. A *metafísica* assume, com ele, um outro sentido: “a metafísica, *pele menos em relação aos seus fins*, consiste em puras proposições sintéticas *a priori*.”⁹ Tais proposições são aquelas que são capazes de acrescentar ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contida “e, mediante juízos sintéticos *a priori*, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar.”¹⁰ Na realidade, trata-se de uma metafísica transcendental, que esbarra na fronteira do fenômeno e que não alcança a coisa-em-si ou o númeno. Torna-se impossível fazer-se uma metafísica sobre Deus e sobre a alma. Levando-se em conta tais considerações, indaga-se: como poderá ser concebida uma teologia sob a luz do pensamento de Kant, que nega a possibilidade de acesso à *coisa-em-si* pela razão? Que valor tem a revelação ante o tribunal da razão pura prática de Kant? Como se há de conceber a religião, sob o sol dessa nova filosofia? Por meio da metáfora dos *círculos concêntricos*, que se tornou célebre, Kant exprime genialmente, por imagem de fácil entendimento, a natureza da relação que há entre religião racional e religião revelada. *A religião nos limites da simples razão*, talvez a mais importante obra de Kant, depois das *Críticas*, responde (*kantianamente*) a essas indagações. Aí, a religião se entrelaça com as *Críticas* e nelas se fundamenta. Mostrar como isso se dá é o principal objetivo do presente trabalho.

⁷ CRP A VII.

⁸ CRP A IX

⁹ CRP B 18

¹⁰ *Ibidem*

Hoje, entre os estudiosos da filosofia da religião de Kant e que têm feito recensão de *A religião nos limites da simples razão*, não é unânime a opinião de que a referida obra seja uma *quarta Crítica* ou uma peça simplesmente doutrinal. Levando-se em consideração o que Kant diz no final do Prólogo à primeira edição da *Crítica da faculdade do juízo*, ela não é uma *crítica* a mais; exprime, porém, o seu pensamento, enquanto já na fase especificamente doutrinal; ou seja, ela pertence à segunda fase do projeto filosófico de Kant ou período em que ele começa a edificar sua doutrina com base nas *críticas*.¹¹ “Com isso, portanto, termino toda minha tarefa crítica. Passarei sem demora à doutrinal, para arrebatá-la sempre que possível de minha crescente velhice o tempo em certa medida ainda favorável para tanto.”¹² Hermann Schrödter observa que, até os anos 60, era opinião geralmente compartilhada de que *A religião nos limites da simples razão* não seria uma *crítica*, por não acrescentar nada de verdadeiramente essencial à *Fundamentação da metafísica dos costumes* e à segunda *Crítica*. Qual é o *algo* essencialmente forte que reconduz a religião à moral, além dos princípios fundamentais expostos na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *CRPr*? Diante disso, hermeneutas do pensamento de Kant, fazendo leitura mais acurada do seu texto sobre a religião, identificaram dados novos que levariam a poder afirmar que *A religião nos limites da simples razão* integra o quadro da filosofia crítica kantiana. Segundo Hermann Schrödter, a *Crítica da razão pura* (especulativa e por isso teórica) estuda o modo pelo qual é *produzido* o conhecimento *a priori*; a *Crítica da faculdade do juízo* integra este aspecto através do exame do modo pelo qual nós (no pensamento teleológico) *refletimos* sobre os objetos; a *Crítica da razão prática* estuda como a razão prática *produz* uma determinação *a priori* da vontade através de um exame crítico-negativo das máximas; a “Crítica da religião” “ocupa-se de como nós, sobre a base de uma fé religiosa *reflexionante*, *produzimos* na prática a realização de fins.”¹³ Entretanto, tal modo de pensar não é geralmente compartilhado, mesmo nos dias atuais.¹⁴ Sem nos aprofundar no mérito dessa questão que, aliás, é periférica, somos levados a admitir que a teoria de Kant sobre a religião não é uma nova crítica, principalmente se se considerar a *novidade* do problema do *mal radical* e a importância que ele tem no conjunto da religião de razão, mas o começo da segunda etapa do seu projeto. A essa segunda fase pertencem, além de *A religião nos limites da simples razão*, a

¹¹ Cf. BRUCH, Jean-Louis. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier, 1968, p. 25.

¹² *CJ*, p. 14.

¹³ SCHRÖDTER, Hermann. Lo scritto di Kant sulla religione. In: PIRILLO, Nestore (Org.). *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1996, p. 163

¹⁴ Cf. HERMANN, Schrödter. *Op. cit.*, p. 134.

Fundamentação da metafísica dos costumes, Primeiros princípios metafísicos da ciência natural e O Conflito das faculdades, além de outros escritos.

Enquanto *moral*, a *verdadeira religião*, segundo Kant, se nos apresenta, na prática, como desdobramento do *imperativo categórico*. Mas donde vem esse *imperativo* ou qual é o fundamento de seu valor universal? Segundo Kant, o *imperativo categórico*, para que possa ter valor universal, tem de ser absolutamente incondicionado ou essencialmente autônomo, isto é, o ser racional é legislador para si mesmo. Ora, isso só é possível se a razão participar de algo comum a todos os seres racionais. Segundo Kant, o único ser do mundo, cuja causalidade (incondicionada) é dirigida teleologicamente e que determina fins para si mesmo, porque autolegislator, é o homem, “mas considerado como númeno; o único ser da natureza, no qual podemos reconhecer, a partir da sua própria constituição, uma faculdade supra-sensível (a *liberdade*) e até mesmo a lei da causalidade com o objeto da mesma, que ele pode propor a si mesmo como fim mais elevado (o bem mais elevado no mundo).”¹⁵. A autonomia da razão teria levado Kant a deduzir que ela participa de uma *comunidade*: a comunidade dos fins em si ou mundo inteligível. “Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns.”¹⁶ A participação nesse *reino* fundamenta a obrigação moral e a propensão para o bem. A religião de razão, como veremos, encontra nesse *reino* seu verdadeiro fundamento e sua razão de ser. O *reino* ou *mundo inteligível*, aqui em foco, é o âmbito do númeno só cognoscível por intuição imediata pelo intelecto puro (Deus). Tal *reino* é em Deus desde todo o sempre. No capítulo primeiro, examinar-se-á a relação porventura existente entre esse *reino* e a *Crítica da razão pura* e com a *Crítica da razão prática*, principalmente. É o *reino dos fins em si* que, em última instância, fundamenta a *moral comum* (universal e válida para todos os homens). E a *religião moral*, que daí deriva, é a única necessária e universal. O centro de gravidade de toda a nossa reflexão é sempre a *coisa-em-si*, o *fenômeno* e as *formas a priori*. Ao dar-se conta do abismo, por ela intransponível, que separa o *fenômeno* da *coisa-em-si*, a razão se apercebe da sua finitude.

O homem, entretanto, não é apenas razão pura. Ele pertence também ao mundo sensível. Entre a razão pura prática (vontade) e os desejos e inclinações, está o livre-arbítrio

¹⁵ *CJ* 398

¹⁶ *Prolegômenos*, p. 139.

como ponte ligando esses extremos. Emerge, então, a possibilidade do mal, isto é, a possibilidade de se inverter a ordem, colocando o *reino dos fins em si* na condição de subalterno à sensibilidade ou a serviço dela. Dá-se, então, a *queda* originária: o *mal radical*. Desse modo, o *mal radical* entra na trama de *A religião nos limites da simples razão*, não como um problema acessório ou tão-somente constelar, mas como algo que a estrutura por dentro, tendo no fundo o núcleo irradiador do *reino dos fins em si*, mesmo que seja para ser negado pelo livre-arbítrio. O objeto do segundo capítulo será analisar a dinâmica interna entre a razão pura prática (partícipe do *reino dos fins em si*) e a sensibilidade, estando, entre ambas, o livre-arbítrio que se autodetermina. Trata-se de questão decisiva, pois dela resulta uma explicação para o mal radical. Paolo Manganaro observa que, em *A religião nos limites da simples razão*, com o problema do mal, vem à luz, pela primeira vez, “uma antropologia moral, uma antroponomia, a qual, mais implícita que explícita, como uma sutil, mas inadvertida trama, atravessava a moral kantiana. Através do problema do mal, talvez pela primeira vez, Kant entra com força neste filigrana antropológico;(...).”¹⁷ É esse fato novo que serve de fio condutor para as reflexões de Kant sobre a religião. Por outro lado, está inerente no pensamento de Kant sobre religião uma teleologia escatológica do ser humano, cujos pressupostos deverão ser buscados principalmente na *Crítica da faculdade do juízo*.

Mas a vivência, na prática, do imperativo moral demanda uma justificativa radical: *que me é permitido esperar, se cumpro com o meu dever?* Em conseqüência, a religião de razão de Kant apresenta forte cunho escatológico, numa evidente preocupação com o *além*, enquanto a razão prática demanda a liberdade, a imortalidade da alma e Deus, como seus postulados. Veremos que essa religião da moral, enquanto identificada com o *mundo inteligível* ou *reino dos fins em si*, será o critério segundo o qual se deve julgar a religião revelada, a saber: se conforme o não com esse *reino*. Por outro lado, que sentido assumem pontos essenciais do cristianismo à luz dos pressupostos da filosofia da religião de Kant? Qual o sentido dos mistérios (em especial o da Trindade e da Encarnação do Verbo), da imortalidade da alma e do destino final, dos milagres e da graça? Como se explica o problema da *conversão*? Como o homem será julgado pelo Supremo Juiz? Pelos seus méritos, como um *dom*, ou por aquilo que ele é no seu interior, ou seja, pelo seu *em-si*, que só Ele (o Juiz Supremo) conhece? Qual a relação da *comunidade ética* (Igreja invisível) com a Igreja visível ou estatutária? O terceiro capítulo se ocupará dessas questões que são fundamentais em

¹⁷ MANGANARO, Paolo. Il male della Ragione. In: PIRILLO, Nestore (Org.). *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: 1986, p. 39-52.

qualquer religião. Finalmente, para se possibilitar melhor entendimento da filosofia de Kant sobre a religião, far-se-á uma comparação entre os pontos essenciais desta com os do cristianismo.

Em linhas gerais, o roteiro do presente trabalho parte dos fundamentos da religião moral, mostrando-se em que sentido o fenômeno pode ser conhecido e o núneno apenas pensado. Daí se chega à autonomia da razão, à sua espontaneidade ou liberdade transcendental, fundamento da imputabilidade dos atos humanos. As reflexões sobre a coisa-em-si nos levam à rota do incondicionado, isto é, ao querer *ab-solutus* de qualquer objeto; examina-se a questão dos confins da razão e chega-se ao trânsito da liberdade transcendental para a liberdade prática. No âmbito da prática, a liberdade não se encontra apenas entre um bem e outro bem, mas entre o bem e o mal.

Entram em tela as questões do mal radical, da propensão para o mal, da *queda* originária e da conversão e a relação entre Cristo e a moral segundo Kant. A seguir, colocam-se as verdades da fé ante o tribunal da razão. Pode a razão ir além dos seus limites? O sobrenatural pode ser concebido? Examina-se a questão dos *párenga*, os quais integram o conjunto da filosofia da religião de Kant.

No fundo, o pensamento de Kant sobre religião tem marcante característica de uma teleologia moral, de modo que a dimensão escatológica está ínsita nele. Vem, então, à tona o problema da imortalidade da alma e seu destino no além. O quadro ficaria incompleto se não se abordasse também a questão de Deus. Importante, para o conjunto, o pensamento de Kant sobre a Trindade. Finalmente, mostra-se a relação entre a *comunidade ética* (Igreja invisível) e a Igreja estatutária ou visível. A essa altura, o caminho para a justificação se bifurca entre a *porta larga* (a religião da superstição e do fanatismo) e a *porta estreita* (a religião da moral pura).

Entre as fontes primárias, aqui utilizadas, *A religião nos limites da simples razão* é o texto fundamental, porque é nela que Kant expõe sistematicamente sua doutrina da religião. A

obra, por aquilo que ela significa como rompimento com os *a priori* da religião histórica e pela cortina que ela descerra, despertando um outro modo de ver a religião, talvez ainda não tenha sido suficientemente utilizada como instrumento prático para a transformação e mudanças eficazes no âmbito da religião. Quem a lê, nunca é o mesmo, após a leitura. Nela, Kant experimenta toda a grandeza da sua liberdade, pois teve a coragem de ser livre ao se contrapor a pontos tidos como essenciais pela doutrina religiosa oficial de então. Há os que dizem ser uma obra incompleta, pois deixa questões sem solução definitiva. Mas qual trabalho filosófico ou científico é definitivo? O importante é que Kant nos arrebatou para novos horizontes. A ela se juntam textos constelares como *Conflito das faculdades* e *O fim de todas as coisas*, entre outros relacionados nas *Referências Bibliográficas*. Os fundamentos da religião de razão serão particularmente pesquisados nas três *Críticas da razão pura*. Outros textos eventualmente são objeto de citação: a *Fundamentação metafísica dos costumes*, *Prolegômenos a toda metafísica futura*, *Cartas a Lavater* e *Sobre o insucesso de todo tratado filosófico de teodicéia*. Os escritos de Kant sobre religião são interdependentes e têm sempre, como referencial, a doutrina exposta em *A religião nos limites da simples razão*.

Das fontes secundárias, merecem destaque a coletânea de textos organizados por Nestore Pirillo em *Kant e la filosofia della religione*, cujos autores apresentam uma visão contemporânea e atualizada da doutrina kantiana sobre religião; importante também é a obra de Jean-Louis Bruch – *La philosophie religieuse de Kant*.

Assim, pode-se refletir o tema em foco com base em sólido arcabouço filosófico-exegético, o qual serve de condutor à análise do conceito de Kant sobre religião e seus fundamentos. Kant, com sua acuidade, passa a desbravar novas trilhas quanto à trajetória do ser pensante rumo a novos horizontes.

CAPÍTULO 1: A RELIGIÃO E OS LIMITES DA RAZÃO

1- Fundamento da religião moral kantiana

A trilha que leva Kant à religião não é a metafísica, mas a moral. O criticismo kantiano, ao negar à razão a possibilidade de ela conhecer a coisa-em-si, solapou os fundamentos da metafísica do ser enquanto ser e, conseqüentemente, da teologia que sobre ela se baseava. Até então, a metafísica fora a rota natural que conduzira à religião e também o fundamento racional da teologia. A partir das *Críticas*, irá surgir uma outra teologia ou um outro modo de ver a religião.

O título da obra de Kant - *A Religião nos limites da simples razão* - pode levar algum leitor menos atento a uma visão distorcida a respeito dela. Que limites são esses? Os *limites*, a que Kant se refere, poderiam sugerir que a razão humana estaria impossibilitada de ter qualquer tipo de acesso ao que, de algum modo, não seja fenomênico. Se assim fora, o intelecto humano não poderia sequer *pensar* o puramente transcendental. Diz Kant: “Todavia deverá ressalvar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, *pensar* esses objetos como coisas em si embora os não possamos *conhecer*.”¹⁸ Nosso filósofo distingue *conhecer* de *pensar*; ou seja, *conhecer* implica poder provar a sua possibilidade pela experiência ou *a priori*, pela razão. Entretanto, posso *pensar* o que quer que seja, desde que não entre em contradição com a minha razão. Para Kant, como se verá, os dados da revelação não entram em contradição com a razão, quando esta os reconhece enquanto conformes com a moral pura. No item três deste capítulo, abordaremos a teoria dos *círculos concêntricos*, sinteticamente exposta por Kant no prefácio à segunda edição de *A religião nos limites da simples razão*.¹⁹

Quem entra em contato com o pensamento do filósofo de Königsberg, logo se apercebe que a questão central de toda a sua reflexão é a *coisa-em-si* e foi a partir dela que,

¹⁸ CRP B XXXVI

¹⁹ *Religião*, p. 21

pouco a pouco, nasceu a metafísica transcendental. O fato de Kant negar a possibilidade de se conhecer a *coisa-em-si* traz, como corolário, a negação da possibilidade da assim chamada “metafísica dos dogmáticos”, cujo pressuposto fundamental é a possibilidade do conhecimento da *coisa-em-si* ou do númeno. Essa postura acarretou tamanhas conseqüências, que mudou os rumos não só da filosofia, como também da teologia. Na filosofia de Platão, por exemplo, o supra-sensível é algo de real, que só se vê com “o olho da alma”. Logo, o *objetivo* determina o conhecimento. A coisa-em-si (o númeno), fundamento da *aparência* do ser, é real e cognoscível. Em Platão, o conhecimento do númeno não resulta de uma determinação do sujeito em relação a ele, mas é o sujeito que é determinado por ele, no ato do conhecimento, exatamente por ser o númeno algo de realmente objetivo. No *Fedro*, a contemplação dos númenos (Idéias) é celebrada como o mais sublime banquete dos deuses.²⁰ Na metafísica dogmática, o conhecimento mantém essencial relação com seu objeto, tanto assim que sua verdade depende de ser ou não conforme com ele.

Em Kant, as coisas se invertem. O sensível e o inteligível não têm relação primária com o ser, mas tão-somente com o ato de conhecer e, apenas secundariamente, com seu objeto. À luz do seu pensamento, a concretude do fenômeno e da existência simplesmente nos é dada. Mas donde ela vem ou qual é o seu fundamento? Indaga-se pelo fundamento do fenômeno – o númeno – o qual não é negado, embora não possa ser conhecido, mas apenas *pensado*. Se isso não fosse possível, “seríamos levados à proposição absurda de que haveria / fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse.”²¹

Pergunta-se: por que Kant teria chegado à conclusão de que a *coisa-em-si* está fora do âmbito do conhecimento, estabelecendo fronteiras para a razão já na *Crítica da razão pura*? Trata-se de uma questão fulcral e importante para a linha de reflexão a que aqui se propõe. Tal problema nos reporta à interioridade do sujeito para examinarmos até que ponto sua atividade corresponde ao mundo real. Em sede kantiana, não há de um lado o sujeito cognoscente e, do outro, uma natureza a ele externa como sendo seu objeto de conhecimento. O que há, fora do sujeito, é um conjunto de representações da coisa e é a mente que o estrutura²². Quer dizer que não conhecemos a coisa-em-si, mas a sua manifestação, a qual tem caráter fenomênico, porque depende da subjetividade. “Ou seja, a forma do fenômeno

²⁰ PLATÃO, *Fedro* 247

²¹ CRP B XXVI-XXVII.

²² Cf. MARÉCHAL, Joseph e CASTELLANI, Leonardo. *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Ediciones Penca, 1946. p. 22.

conhecido não é a da realidade independente da subjetividade, mas a que reflete a estrutura cognoscitiva do sujeito. Daí, a sua idealidade transcendental.”²³

Uma comparação com Platão nos favorece entender melhor o pensamento de Kant. Em Platão, o fenômeno equivale à figura da coisa ou aquilo que se vê com os olhos do corpo, ao passo que a idéia ou númeno, que se mostra ou *aparece* através dele, só se vê com “o olho da alma”. O conhecimento humano, então, segundo Kant, não alcança a coisa-em-si ou o *númeno*, que, entretanto, subjaz ao fenômeno, como sendo seu fundamento. Kant o considera um conceito problemático, que pode ser pensado, porque não encerra contradição interna:

Chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida. O conceito de um numeno, isto é, de uma coisa que não deve ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si (exclusivamente por um entendimento puro), não é contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja a única forma possível de intuição.²⁴

Kant deixa claro, no texto acima, que o *númeno* é inteligível “exclusivamente por um entendimento puro”, o qual é o mesmo que a Inteligência pura criadora. Mas não para o conhecimento humano, que se limita ao fenomênico. Quer dizer: o *númeno* não é ininteligível enquanto tal e, muito menos, irracional, como, aliás, pensam os pós-kantianos Schopenhauer e Kierkegaard. Essa posição de Kant é fundamental, pois é ela que serve de lastro para a concepção filosófica de religião. A essa altura, um outro problema aflora, a saber: se o sujeito cognoscente, prescindindo da realidade fenomênica, teria também condições de conhecer a *coisa-em-si* ou a realidade em si. Tal conhecimento seria não-sensível ou puramente intelectual. Ora, o conhecimento sensível é naturalmente discursivo, mediado, implica relações e é necessariamente fenomênico. Já o conhecimento *estritamente intelectual* não implica relação com, é imediato e *essencialmente intuitivo*. Kant parece se ater à distinção feita pelos gregos entre os *aístheta* (as coisas sensíveis ou fenomênicas, objeto dos sentidos) e os *noeta* (aquilo que só pode ser percebido pela inteligência, isto é, o *númeno*).²⁵ O conhecimento humano, conforme a *Crítica da razão pura*, não é exclusivamente sensível, porquanto resulta da síntese entre as categorias *a priori* e os dados externos. Logo, o conhecimento humano implica, necessariamente, um dado externo, sensível. Por isso o *não-sensível* está além do seu limite. Segundo Kant, um intelecto, para conhecer o supra-sensível

²³ ROSALES, Jacinto Rivera de. *El punto de partida de la metafísica transcendental*. Madrid: Universidad Nacional de educación a distancia, 1993, p. 27.

²⁴ CRP B 310.

²⁵ CRP B 36, nota.

(o númeno) ou aquilo que a coisa é em si, seria necessário que fosse o criador dessa coisa. Por exemplo, se conheço o gato, enquanto um dado sensível, a sua *gaticidade* (o seu númeno), por outro lado, me escapa, está fora do meu alcance: está além do meu limite. A intuição intelectual “parece atribuível unicamente ao ente originário e jamais a um ente dependente tanto no que concerne à sua existência como   sua intuição (que determina a sua existência com referência a objetos dados) (...)”²⁶ Deduz-se disso que somente o intelecto criador (Deus) conhece o númeno. Para o intelecto criado (o ser humano), o númeno ou a coisa-em-si (fundamento do fenômeno) estaria além do seu limite. Kant distingue a intuição sensível da puramente intelectual. A primeira   própria do homem, ao passo que a segunda é a intuição criadora. “Um entendimento, mediante cuja autoconsciência o múltiplo da intuição fosse ao mesmo tempo dado e mediante cuja representação os objetos desta ao mesmo tempo existissem, para a unidade da consciência não necessitaria um ato particular da síntese do múltiplo, mas a qual é necessitada pelo entendimento humano, que apenas pensa e não intui.”²⁷ Segundo a visão de Kant, então, só entendimento divino   originário e capaz de uma intuição imediata, por ser absolutamente puro. O humano, mesclado de sensibilidade, não tem como acessar o númeno.

Pela intuição intelectual imediata o *intellectus archetypus* põe o pensado ou a idéia. A intuição humana   sensível, porque não põe o seu objeto: *este lhe é dado*. A intuição intelectual, ao contrário,   criadora do seu próprio objeto, a saber, *no ela pôr o objeto, ela de certo modo o cria*. “Mas, para o entendimento humano, o ato de síntese é, inevitavelmente, o primeiro princípio (...)”²⁸ Por exemplo, no conhecimento de uma linha pelo homem, o *diverso dado*   o traçado da linha que se une sinteticamente ao conceito de linha. Disso resulta “uma unidade da consciência (no conceito da linha), s  assim se conhecendo primeiramente um objeto (um espaço determinado).”²⁹ Isso significa que o intelecto divino não precisa do *diverso dado* para com ele operar uma síntese com a consciência. Ao contrário, no pôr as idéias, ele as cria e com elas configura o mundo. Em síntese, o intelecto humano conhece por *conceitos*, ao passo que o divino conhece por *intuição imediata*, pondo o *pensado* (idéia). O *pensado*   o númeno.

²⁶ CRP B 72.

²⁷ CRP B 139.

²⁸ CRP B 139.

²⁹ *Ibidem*.

O fenômeno tem como fundamento a *coisa-em-si* ou o *númeno* de que é manifestação. Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant afirma explicitamente: o *númeno* “(...) não permite ele mesmo nenhuma intuição e contudo é submetido como substrato à intuição do mundo enquanto fenômeno.”³⁰ Isso significa que o fenômeno está vinculado à *coisa-em-si* ou ao *númeno*. Resta saber se essa vinculação é de tal maneira universal que exclua a possibilidade de haver uma *coisa-em-si* ou *númeno* que não tenha vinculação com o fenômeno, isto é, que não se manifeste fenomenicamente. Kant, ao colocar, no *intellectus archetypus*, a capacidade da intuição intelectual criadora, desvincula o *númeno* da *coisa-em-si* que se manifesta no fenômeno e abre a possibilidade de haver *númenos* que não se manifestam empiricamente. “Aos entes dos sentidos, na verdade, correspondem certamente entes do entendimento.”³¹ Kant pensa que aos entes sensíveis correspondem entes inteligíveis e que pode haver entes inteligíveis fora do alcance da nossa capacidade de intuição sensível. Entre esses *númenos* que se não manifestam fenomenicamente estão Deus, a liberdade e a imortalidade da alma.

A limitação do conhecimento fenomênico pela razão, em virtude do qual ela não tem acesso à *coisa-em-si* não significa que ela não possa *pensar* além dele. Kant lembra que todas as questões levantadas pela razão (nas antinomias) têm que ser inteiramente respondidas.

Portanto, à pergunta (com vistas a uma teologia transcendental), *em primeiro lugar*, se há algo distinto do mundo que contenha o fundamento da ordem cósmica e da sua interconexão segundo leis universais, deve-se responder: *sem dúvida*. Com efeito, sendo o mundo uma soma de fenômenos, tem que existir algum fundamento transcendental, isto é, pensável simplesmente pelo entendimento puro. Mas, quando a pergunta é, *em segundo lugar*, se a substância de um tal ente da máxima realidade é necessária, etc., então respondo: *esta questão não possui absolutamente significação alguma*.³²

Kant afirma a existência de um Deus criador, sábio e onipotente. Mas adverte que isso não significa estender nosso conhecimento além do campo da experiência. Pressupor Deus não implica possuir qualquer conceito sobre o que ele seja em si.³³ Segundo Kant, pode-se admitir que seja possível um *intellectus archetypus*. “Não é aqui de modo algum necessário demonstrar que seja possível um tal *intellectus archetypus*, mas simplesmente que nós somos conduzidos àquela idéia (de um *intellectus archetypus*) pelo contraste com o nosso entendimento discursivo, que necessita de imagens (*intellectus ectypus*), e com a

³⁰ *CJ* 92.

³¹ *CRP*, B 309

³² *CRP* B 724-725.

³³ *CRP* B 726.

contingência de uma tal constituição tampouco tal idéia não contém contradição alguma.”³⁴ Essas palavras de Kant, na *Crítica da faculdade do juízo*, fazem eco a outro passo da *Crítica da razão pura*, em que ele fala de uma “unidade” entre o *intellectus arquétypus* e o *intellectus ectypus*: “A idéia de uma tal unidade encontra-se, portanto, inseparavelmente ligada à essência da nossa razão. Essa mesma idéia é, assim, para nós, legisladora e, portanto, é muito natural admitir uma razão legisladora que lhe corresponda (*intellectus arquétypus*) e da qual possa ser derivada toda a unidade sistemática da natureza como do objeto da razão.”³⁵ Quer dizer que o fundamento da possibilidade do uso máximo da razão é a *unidade sistemática* entre ela e o *intellectus arquétypus*. Essa *unidade*, diz Kant, é da essência da nossa razão.

A questão aqui abordada nos parece particularmente relevante, porque a correspondência entre a ordem transcendental do *intellectus archetypus* (o divino) e a ordem moral do *intellectus ectypus* (o humano) fundamenta, em derradeira instância, a religião moral de Kant. Da razão legisladora suprema e originária deriva toda a ordem sistemática da natureza e, obviamente, também aquela do intelecto criado, que é partícipe do mundo inteligível ou *reino dos fins em si*, aspecto a ser abordado sobretudo no terceiro capítulo deste trabalho. Veremos que o fundamento da lei moral pura da razão pura prática está no fato de ela participar do *reino dos fins em si*, que está em Deus. Como observa S. Körner, “a teoria ética de Kant proporciona (...) os fundamentos daquilo que ele chama ‘uma fé racional’ em Deus.”³⁶

Além de Deus, a liberdade é também um problema de cuja solução depende não só a filosofia, como também a religião. Na terceira antinomia da *Crítica da razão prática*, Kant afronta esta questão: existe a liberdade? Existem causas não causadas ou incondicionadas? A tese da terceira antinomia – *que todo fenômeno está sujeito à causalidade de acordo com as leis da natureza* – não é contraditória com sua antítese – *que existe uma classe de causalidade sem causas anteriores, própria dos númenos*.

A liberdade kantiana, embora ainda apenas transcendentalmente considerada, abre-se para o *dever*. O conceito de *dever*, em Kant, não é algo de vazio. Ao contrário, ele contém um significado e se expressa numa legislação real que regula nossas ações. Sua expressão mais pura se dá por *imperativos categóricos* e nunca por hipotéticos, os quais estão voltados para a

³⁴ CJ 351.

³⁵ CRP B 723.

³⁶ KÖRNER, S. *Kant*. Versão espanhola de Ignacio Zapata Tellechea. Madrid: Alianza Editoria, 1977, p. 116.

realização de desejos e satisfação desta ou daquela inclinação. O modo hipotético de expressão deixa-nos manifesta nossa finitude, porque nos coloca na condição de dependentes do mundo. O ser humano indefinidamente busca a própria felicidade na satisfação dos próprios desejos e inclinações. Trata-se de uma procura necessária e sempre inconclusa, característica de um ser finito, mas consciente, qual seja o homem. Segundo Kant, é impossível determinar, como uma obrigação, que alguém seja feliz. Soa como absurdo querer impor felicidade a alguém. Nada que seja um determinante empírico pode ter força de lei externa universal.

Fundamentos determinantes empíricos não se prestam a nenhuma legislação externa universal, tampouco à interna; pois cada um funda a inclinação sobre seu sujeito, mas um outro indivíduo funda-a sobre outro sujeito e, em cada sujeito mesmo, ora uma inclinação, ora outra tem a influência preponderante. Encontrar uma lei que sob essas condições as regesse globalmente, a saber, com uma unanimidade de todas as partes, é simplesmente impossível.³⁷

No ser humano, cada desejo se abre para outro, numa tentativa de buscar a totalidade ou a plenitude que sempre se lhe foge. Tenta *absolutizar-se*. Mas isso seria sua autodestruição. Por isso é necessário que o *querer* limite o *desejo*. O *querer* tem que refletir sobre si mesmo, chegar ao seu ser originário como *querer puro* e independente de desejos. O ser humano alcança, então, sua independência em relação ao mundo empírico e se manifesta como liberdade. Esta *independência* ou capacidade de autodeterminar-se não se fundamenta em mecanismos psíquicos para a efetivação dos desejos; não se baseia no temor por castigos possíveis, nem tampouco em expectativas de recompensas, como a conquista da felicidade no céu. Essa *independência* ou *autonomia* se fundamenta em si mesma, isto é, tão-somente o *querer puro* ou o ato real de pôr-se a si mesmo de modo incondicional *funda a moral*. Assim, o princípio supremo da moralidade kantiana é a autonomia da vontade.

O que é esse *querer puro* de Kant? É a *vontade boa*, porque somente ela tem valor interno e absoluto e é puramente moral. Sendo assim, nada, fora do homem, fundamenta a moral, nem mesmo Deus. Segundo a visão de Kant, somente as normas que brotam do próprio homem podem obrigar. Mas como ele é um ser finito e se projeta para o mundo externo por meio dos desejos e inclinações, historicamente ele é um ser moral em luta.

³⁷ CRP B 50-51.

A autonomia da vontade é a base e a fonte da moralidade e seu pressuposto é a liberdade enquanto espontaneidade originária. A partir do exposto, vem-nos uma indagação: como Kant chega à idéia de liberdade ou da causa incondicionada?

2 - Na rota do incondicionado

Veremos, a partir de agora, o que ocorre com a razão, quando, no próprio ato de conhecer o fenômeno como pura representação sua, retorna a si mesma e, reflexivamente, entra em diálogo consigo mesma e indaga pelo fundamento do fenômeno. Por outro lado, no mesmo instante em que por isso indaga, vê-se limitada pelo fato de que não pode alcançar nada de realmente objetivo, além do fenômeno. A natural estrutura do intelecto humano, constituída pelas formas *a priori*, gira em círculo, ao redor de si mesma, sem lograr apoiar-se no terreno sólido da *coisa-em-si*, substrato da realidade fenomênica. É aí que a razão se dá conta dos seus limites. Ao chegar à fronteira do fenômeno, a razão volta para si. É importante lembrar que a fronteira da razão, no nível transcendental, é dela mesmo e não do fenômeno. Isso porque o fenômeno não é uma realidade, mas pura representação. Sendo assim, o mundo, que é um conjunto de fenômenos, não é nem finito, nem infinito, mas tão-somente um conjunto de representações. O fenômeno, para Kant, é uma “idealidade transcendental.”³⁸

Nesse retorno a si, a razão, reflexivamente, vazia de qualquer conteúdo externo, aborda a si mesma numa ação lógico-transcendental, a qual é, formalmente, o fundamento de todo e qualquer *a priori*. É nesse *ver-se*, ou nesse diálogo que a razão conhece a si própria, pode interpretar suas idéias, pode solucionar suas aporias internas e, por conseguinte, pode também agir em harmonia com a ordem racional. Nessa reflexão transcendental, a razão se torna juíza de si mesma, porque, nesse âmbito, ela não se ocupa de objetos, mas exclusivamente de si mesma. *Originariamente, é esse o fundamento da autonomia da razão kantiana,*

Com efeito, a razão pura só de si mesma se ocupa e nem pode ter qualquer outra ocupação, porque não são os objetos que lhe são dados com vistas à unidade do conceito de experiência, mas tão-só os conhecimentos do entendimento com vista à unidade do conceito da razão, ou seja, do encadeamento num só princípio. A unidade da razão é a unidade do sistema e esta unidade sistemática não serve subjetivamente à razão, como princípio para estender aos objetos, só

³⁸ Cf. CRP A 506-507 B 534-535.

subjetivamente serve de máxima para estender a todo conhecimento empírico dos objetos.³⁹

Segundo Kant, então, há uma correspondência entre a unidade da razão e a unidade do sistema. Tal sistema, objetivamente falando, é aquele que rege a ordem cósmica, de modo que a ordem interna da razão, em última instância, é a própria razão. E é por isso que o homem encontra os rumos do próprio destino na própria razão, autônoma e absolutamente senhora de si mesma.

A razão kantiana vive uma situação aporética, a saber, de um lado se descobre como espontaneidade, auto-conhecimento (eu penso) de que emerge a realidade do *eu*, subjetividade aberta que demanda o incondicionado e, de outro, limitada ao campo do simples fenômeno.⁴⁰ A demanda do incondicionado que emerge espontaneamente da abertura transcendental da razão se contrapõe ao fenomênico, não brota de nenhum objeto externo, mas exclusivamente da própria razão. Essa demanda surge de um ato originário da subjetividade, enquanto o fenômeno resulta da idealidade das *formas a priori* que, natural e necessariamente, buscam uma realidade externa, à qual se aplicam, tendo como consequência a representação. Já o incondicionado, ainda que exigência radical da razão, é sempre algo inatingível, sendo, então, impossível qualquer metafísica sobre ele. A razão postula o incondicionado, mas o não conhece. Pensa-o, mas o não conhece. Para se entender isso é necessário não perder de vista a distinção kantiana entre *conhecer* e *pensar*, à qual já nos referimos anteriormente.

O incondicionado, aqui, natural consequência da espontaneidade da razão, opõe-se à causalidade do mundo da experiência, em que uma causa sempre pressupõe outra, sendo, necessariamente condicionada. No reino do incondicionado, todo começo é absoluto. É na possibilidade de se inaugurar, espontaneamente, um *começo*, sem outra causa senão ela própria, que consiste a liberdade. Esta é, portanto, o agir incondicionado que se contrapõe ao agir condicionado do mundo empírico.

Também em Kant, razão implica liberdade de modo essencial. Os atos da razão são naturalmente espontâneos e, por isso, livres. A raiz transcendental da liberdade é essa espontaneidade da razão. Tal liberdade, embora se dê exclusivamente no âmbito teórico, é o fundamento da liberdade no campo prático. Esta pressupõe, necessariamente, aquela. Estamos, aqui, sobre a ponte entre o transcendental e o prático. É nesse momento crucial de

³⁹ *CRP*, A 680 B 708.

⁴⁰ *CRP* A 703 B 731.

sua filosofia crítica que Kant se dá conta de que o sujeito é também vontade e vontade livre. Mas que realismo poderá corresponder a esse ato originário da razão que se colhe como espontaneidade (livre) e que pergunta pelo agir incondicionado e, transcendendo o horizonte da própria interioridade, pergunta também pelo destino final do homem ou pela sua imortalidade, tendo, como razão de ser de tudo, a eternidade do Absoluto? É importante observar que *todo agir incondicionado* pressupõe total responsabilidade em relação a ele, pelo sujeito agente que, por ser incondicionado, é a sua causa exclusiva. O realismo que deverá corresponder ao ato originário da razão não será o de Platão ou das metafísicas dos dogmáticos, posto que a coisa-em-si não pode ser conhecida. A razão kantiana é consciente de seus limites frente à coisa-em-si. *E é ao tomar consciência dessa limitação estrutural que ela se descobre como querer*. Ante a impossibilidade de se apoiar em algo numênico, como um objeto, a saída da razão kantiana foi assumir a função prática do querer.⁴¹ O idealismo kantiano, no que se refere a Deus, à imortalidade da alma e à liberdade, é prático: tais númenos são postulados da razão prática ou do sujeito enquanto querer.

Kant parece estar convicto de haver uma unidade dinâmica entre a razão teórica e a razão prática. De fato, não teria sentido a idéia do incondicionado ficar restrita à sua função transcendental teórica. Já quase no final da *Crítica da razão pura*, Kant, ao tratar do *Ideal do Sumo Bem*, como um fundamento determinante do fim último da razão pura, faz referência à comunhão de interesse por parte da razão especulativa e prática:

Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa, quanto prática) concentra-se nas seguintes três interrogações:

- 1- *Que posso saber?*
- 2- *Que devo fazer?*
- 3- *Que é me permitido esperar?*⁴²

A primeira dessas questões é de ordem teórica e é sobejamente respondida pela *Crítica da razão pura*. A segunda é de ordem moral. E Kant argumenta: se faço tudo que devo fazer, o que posso esperar? Que felicidade me aguardaria após ter cumprido com meus deveres morais? À primeira vista, poder-se-ia pensar que *A religião nos limites da simples razão* teria, como objetivo, responder à terceira das questões da *Crítica da razão pura*, tendo em vista os conteúdos nela tratados. Tal modo de pensar não procede, porque as questões levantadas na *Crítica* devem encontrar solução nela própria, pois a razão, no diálogo consigo mesma, pode superar as aporias e solucionar problemas postos por ela, desde que dentro do

⁴¹ Cf. ROSALES, Jacinto Rivera de. *Op. cit.*, p. 184.

⁴² CRP A 805 B 833.

limite do *conhecer*. A *Religião nos limites da simples razão*, por outro lado, não é considerada uma quarta *Crítica*, como temos dito, pelo menos por muitos comentaristas de Kant, entre os quais Jean-Louis Bruch. Este, após citar passagem da carta de Kant a Staüdlin, datada de quatro de maio de mil setecentos e noventa e três, em que ele diz claramente que “com a obra *A religião nos limites da simples razão*, eu procurei levar a cabo a terceira parte do meu plano”, isto é, dar resposta à terceira questão (*Que me é permitido esperar?*), observa que Kant não se teria dado conta da evolução do seu pensamento. Na própria *Crítica da razão pura*, ele já responde a essa questão. Quando ele diz que “todo interesse da minha razão (tanto especulativa, quanto prática) concentra-se nas seguintes três questões (...)” ele deixa entender, segundo Jean-Louis Bruch, que, ao elaborar a *Crítica da razão pura*, ele não tinha em vista a *Crítica da razão prática* e que todo o ciclo crítico se encerraria com a primeira das três críticas, a qual seria também a única. A *segunda crítica* surge depois que ele descobre o sujeito como *vontade* e percebe a necessidade de elaborar o complemento prático à *Crítica da razão pura*, como necessidade interna ao seu pensamento.⁴³ Quando Kant expõe O Cânone da Razão Pura no capítulo II da Doutrina Transcendental do Método, ele abre a *Primeira Secção* dizendo:

A razão, por uma tendência da sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a aventurar-se num uso puro, graças a simples idéias, até os limites extremos de todo o conhecimento e só encontrar descanso no acabamento do seu círculo, num todo sistemático subsistente por si mesmo. Ora, esta tendência está fundada simplesmente num interesse especulativo, ou antes, única e exclusivamente no seu interesse prático?⁴⁴

A seguir, ele afirma que o propósito a que visa, em última análise, a especulação da razão, no seu uso transcendental, “diz respeito a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Relativamente a estes três objetos é apenas bastante diminuto o interesse simplesmente especulativo da razão (...)”⁴⁵ São três númenos que não se manifestam fenomenicamente e que estão, de algum modo, implicados na pergunta: *Que é me permitido esperar?* São, outrossim, a razão da religião.

A vontade livre diz respeito apenas “à causa inteligível do nosso querer.” Originariamente, a consciência de si ou ato reflexivo pelo qual o sujeito se vê a si mesmo surge de um ato de liberdade, porque absolutamente espontâneo. Por força dessa *reflexão*

⁴³ CF BRUH, Jean-Louis. *Op. cit.* p.21-23.

⁴⁴ CRP A 797 B 825.

⁴⁵ CRP A 798 B 826.

pode libertar-se das cadeias que o prendem ao empírico, postular o Absoluto e abrir-se para o diálogo intersubjetivo, num leque que se amplia indefinidamente até a universalidade. Desse modo, a linguagem também teria suas raízes mais profundas no próprio ato originário de liberdade que gerou a consciência reflexiva. Por virtude desse ato originário, o sujeito quer o próprio ser, quer o próprio ato de conhecer e de sistematizar o múltiplo num todo. Nesse querer originário, o que o sujeito busca, em derradeira instância, é um *norte* para a teleologia da sua vida. Tudo leva a crer que esse *querer originário* da razão kantiana, em que ela se apercebe como *pura espontaneidade*, teria sido o gancho que inspirou o Idealismo Moral de Fichte e a maior conquista do Idealismo alemão, segundo Shelling.⁴⁶

O destino do homem está essencialmente condicionado ao exercício da liberdade. Entendê-la primeiro em sua transcendentalidade parece-nos relevante, porque, no fundo, é o fundamento de seu âmbito prático. Por outro lado, a liberdade, na prática, é configurada em *inclinações* que se manifestam em desejos deste ou daquele objeto do mundo empírico. No homem, a razão pura, enquanto partícipe do mundo inteligível, contrapõe-se à sensibilidade, que se manifesta em desejos e inclinações. Veremos, no segundo capítulo, que entre esses dois extremos, está o livre-arbítrio, como ponte que os une. Na prática, é o livre-arbítrio que se autodetermina para este ou aquele desejo. Mas, radical e originariamente, está o querer espontâneo em que o sujeito, exclusivamente a partir de si mesmo, se expressa em querer ser um sistema livre e autônomo. A razão percebe quando um *querer-desejo* conflita com o princípio supremo da moralidade interior da razão pura; percebe quando um *querer-desejo* tende a romper o equilíbrio do sistema da razão pura. Então, ela se dá conta da distinção moral entre o *desejo* e o *dever*. Aqui está a raiz mais profunda do *mal radical*, como veremos.

Emerge, então, o problema moral relativo aos desejos. Qual o *limite* da moralidade dos desejos? Ou: Qual o critério para se avaliar sobre a bondade ou não das inclinações e desejos? Kant nos vai dizer que tal critério é o *Soberano Bem*. Para o cristianismo, esse *Soberano Bem* é o *Reino de Deus entre nós*. Segundo Kant, é a vivência da Moral *desinteressada de recompensas*, mas praticada exclusivamente pelo valor intrínseco que ela traz consigo, que poderá concretizar historicamente o *Soberano Bem*, que consiste na beatitude decorrente da integral observância da lei. Não como prêmio, mas como consequência. Diz Kant:

⁴⁶ CF. SCHELLING, F. W. J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 351.

Mas, se a Moral (que simplesmente impõe deveres e não fornece regras para desejos interesseiros) tiver sido exposta completamente, só então – depois que o desejo moral, que se funda sobre uma lei, foi despertado a promover o sumo bem (trazer o reino de Deus a nós), desejo que não pôde ocorrer antes a nenhuma alma interesseira, e para cujo fim foi dado o passo à religião – essa doutrina moral pode chamar-se também doutrina da felicidade, porque a *esperança* dela só começa com a religião.⁴⁷

O fim último de Deus na criação não é, em si, a felicidade dos seres racionais, mas o sumo bem, que nada mais é que a ordem prática do Ser Supremo. Desse modo, a liberdade transcendental ilimitada, enquanto puramente transcendental, na ordem prática ela se limita moralmente: o leque de sua abertura moral se limita ao âmbito do que é moralmente bom em ordem à promoção do Sumo Bem. Mais adiante se verá que esta liberdade, depois transformada em postulado da razão prática, concretamente se acha não entre o bem e o bem (entre o Sumo Bem e o Reino de Deus entre nós), mas entre o bem e o mal.

Uma análise mais profunda do *desejo* (que implica um objeto distinto do sujeito) e do *querer espontâneo* (em que o sujeito quer a si próprio e pergunta pelo Absoluto), revela uma relação dialética entre esses dois planos. O interesse pelo Incondicionado surge da espontaneidade do ato originário da razão. Mas esse interesse é *sem objeto*. Ele se dá tão-somente no âmbito transcendental e não pode ter um correspondente objetivo, porque o Incondicionado – um númeno - não pode ser conhecido e também, por isso, não pode ser objeto de desejo objetivo. Em sede kantiana, se esse desejo pudesse ser realizado objetivamente, o sujeito cairia numa situação de absoluta plenitude, vazio de qualquer frustração. Nesse caso, a liberdade, como ato originário da espontaneidade da razão, não se manifestaria e não tomaria consciência da sua autonomia. O sujeito, de posse do Absoluto, não se abriria para absolutamente nada, porque já estaria conclusivo em si. A incompletude ou frustração do sujeito frente à *não-posse* do Incondicionado é a razão de ser da sua incessante busca do próprio Incondicionado. É célebre uma passagem do Prefácio à Segunda Edição da *Crítica da Razão Pura*: “Tive, pois, que suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença* (...)”⁴⁸ Da *carência* (consciente ou iluminada pelo entendimento), brota a *abertura*. E como se trata de uma *carência transcendental*, a *abertura* (a liberdade) é também *transcendental*. A *abertura* é ter caminhos abertos pelo próprio sujeito, enquanto a *clausura* é a não-liberdade. Tal *abertura* é sempre para *interesses*, em virtude dos quais a razão se torna *prática*. Os

⁴⁷ CRPr A 235.

⁴⁸ CPR B XXX.

interesses humanos são sempre reflexivos e é pela consciência reflexiva que o sujeito se colhe como liberdade.

Sendo o interesse pelo incondicionado teoricamente inatingível, por ter como objeto um númeno, e por surgir espontaneamente do ímo mais profundo da subjetividade, necessariamente pressupõe um querer *ab-solutus* de qualquer objeto, desde o seu ponto de partida. É por isso que a razão kantiana proclama a vontade livre e a lei moral. Está aqui o fundamento que dá base à autonomia da razão kantiana. Originariamente, essa razão autônoma se identifica com a moralidade pura, por ser a própria razão enquanto participante do *reino dos fins em si* ou *mundo inteligível*.

Uma leitura atenta da doutrina do *Cânone*, exposta por Kant quase no final da *Crítica da Razão pura*, leva-nos a entender que ele responde, já aí, porém em nível estritamente transcendental, à terceira questão (*Que me é permitido esperar?*). O próprio título da *Segunda Seção*, em que ele formula as três célebres questões, é sintomático: “Do ideal do Sumo Bem como um fundamento determinante do fim último da razão pura.” Se faço o que devo fazer, o que posso esperar? “A *esperança* tende para a felicidade.” “A esperança leva, por fim, à conclusão que *alguma coisa é* (que determina o fim último possível), *porque alguma coisa deve acontecer*; o saber, à conclusão que *alguma coisa é* (que age como causa suprema) *porque alguma coisa acontece*.”⁴⁹ Kant concebe a moral como o conjunto de leis que têm como único móbil indicar-nos o modo pelo qual “*podemos tornar-nos dignos da felicidade*.”⁵⁰

A doutrina moral do *Cânone* se restringe ao âmbito puramente especulativo, ou melhor, ainda desvinculada das reais dificuldades inerentes ao drama existencial humano, em que, historicamente, se dá o embate entre o bem e o mal. O *mundo moral* é aquele que está conforme com as leis morais dos seres livres racionais. “O mundo é assim pensado apenas como mundo inteligível, pois nele se faz abstração de todas as condições (ou fins) da moralidade e mesmo de todos os obstáculos que esta pode encontrar (fraqueza ou corrupção da vida humana).”⁵¹ Esse sistema transcendental de moralidade, embora seja pura idéia, pode influenciar o mundo sensível, para torná-lo tanto quanto possível, conforme a essa idéia. Tal ordem moral se reporta ao mundo sensível como ordenadora, chegando a formar o “*corpus*

⁴⁹ CRP B 834.

⁵⁰ CRP B 834.

⁵¹ CPR A 808 B 836.

mysticum dos seres racionais que nele se encontram, na medida em que o livre arbítrio de cada um, sob o império das leis morais, tem em si uma unidade sistemática completa tanto consigo mesmo, como com a liberdade de qualquer outro.”⁵². Mas todo o esforço para a vivência histórica da lei moral perderia o *élan* do seu vigor sem um Deus, pois sem Ele a lei moral deixaria de ser a mola propulsora de intenção e de ação:

Portanto, sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas idéias da moralidade certamente objetos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de ação, pois não atingem o fim integral que para todo o ser racional é naturalmente, e por essa mesma razão pura, determinado *a priori* e necessário.⁵³

No Prólogo de *A religião nos limites da simples razão*, Kant se refere a Deus como “idéia de um legislador moral poderoso”: “A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à idéia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem.”⁵⁴

Toda a doutrina do *Cânone* conflui não só para responder à segunda das questões propostas (*Que devo fazer?*), como também à terceira (*Que me é permitido esperar?*). Kant, entretanto, ao descobrir a razão como *vontade* e intuindo a dimensão prática da moral, concebe o plano de escrever a segunda crítica, a saber, *A crítica da razão prática*. É nesse momento que ele transpõe a ponte que o leva do transcendental para o campo prático: “Se, portanto, estas três proposições cardeais nos não são absolutamente necessárias para o *saber*, e contudo são instantaneamente recomendadas pela nossa razão, a sua importância deverá propriamente dizer respeito apenas à *ordem prática*.”⁵⁵ Obviamente, a primeira questão (*Que posso saber?*) é respondida na *Crítica da razão pura* e, as outras duas também, mas apenas sob o ponto de vista teórico, ainda no plano estritamente transcendental. Concebida, entretanto, a *Crítica da razão prática*, que representa o segundo passo do seu *Criticismo*, e em que Kant substitui a doutrina do *Cânone* pela dos *Postulados*, nela ele responde à segunda das questões (*Que devo fazer*) e também à terceira (*Que me é permitido esperar*), agora no campo prático. Kant dedica o PRIMEIRO LIVRO da *CRP*, na *Analítica da razão prática pura*, a responder à segunda das suas questões e o SEGUNDO LIVRO, na *Dialética da razão*

⁵² *CRP* B 836

⁵³ *CRP* A 813 B 841.

⁵⁴ *Religião*, p. 14.

⁵⁵ *CRP* A 800 B 828.

prática pura, a dar resposta à terceira., em que os *postulados* (imortalidade da alma, a existência de Deus, a liberdade), a questão do primado da razão prática pura em sua vinculação com a razão especulativa e o grave problema do *assentimento proveniente de uma carência da razão pura*, constituem temas centrais. O conjunto de tais questões respondem à terceira questão: *O que me é permitido esperar?*

Na realidade, as três críticas de Kant podem e devem ser consideradas como uma etapa de desconstrução, em que ele elimina os obstáculos que impedem a razão de seguir seu reto curso, sem desvios nem distorções. Entre os equívocos sobre os quais ela se imaginava apoiar estava aquele de importância fundamental, ou seja, a possibilidade de se conhecer a coisa-em-si. Kant *desconstrói* para depois *construir*. Sendo assim, *A religião nos limites da simples razão* já pertence ao conjunto do pensamento propriamente dito de Kant, em que ele expressa suas convicções. Segundo a leitura de Jean-Louis Bruch, não se trata de uma *obra de circunstância*, o que teria sido se ela fora escrita tão-somente para se justificar junto à censura da época. Ao contrário, trata-se de uma obra madura, ordenada e coerente com todo o conjunto do seu criticismo. É, outrossim, uma obra independente das três críticas, não tendo sido uma simples dedução a partir de seus princípios, embora sintonizada com suas linhas mestras.⁵⁶

Dos três *postulados*, um – Deus – é o fulcro para o qual os outros dois convergem. Ele, como fundamento de todos os demais, é a razão de ser da imortalidade da alma e da liberdade. Deus é a resposta radical para os mais radicais problemas do homem. Sem Ele, qualquer solução dada às questões fica sem a coluna-mestra de sustentação. O ser humano, essencialmente moral e dotado de razão transcendentalmente aberta, naturalmente demanda pelo absolutamente Incondicionado, em termos de *ultimidades*. Deus, o Incondicionado, é o seu derradeiro e definitivo ponto de apoio. Seu destino escatológico, como *esperança*, parece emergir do mais fundo da sua razão.

A religião, nos seus elementos essenciais – Deus, imortalidade, liberdade – está aqui presente, mas ainda no plano estritamente crítico. Sobre tais *númenos* Kant reflete profundamente, tratando-os, entretanto, como *simples postulados da razão prática*, porque, sob o ponto de vista da razão pura, estão além da fronteira do conhecimento propriamente dito, que supõe a experiência sensível ou fenomênica.

⁵⁶ Cf. BRUCH, Jean-Louis. *Op. cit.*, p. 21-22.

A doutrina do *Cânone*, no seu conjunto, parece confirmar a opinião dos intérpretes de Kant de que, inicialmente, todo o seu trabalho crítico se encerraria com a *Crítica da razão pura*. Isso porque, já aí, dá-se a guinada para ordem prática. É nessa instância que se verifica a passagem da liberdade, como idéia transcendental para a liberdade como postulado. A liberdade, enquanto agir incondicionado, é a condição de possibilidade da origem de causas fenomênicas concretas, criadas pelo homem e que, ao longo da história, vem transformando a *forma do mundo* sobre o qual o homem age como sendo uma realidade que simplesmente lhe é dada. Mercê da causalidade criativa, porque incondicionada, que é a sua liberdade, o homem plasma o mundo e o configura conforme as finalidades que ele próprio se propõe. A exigência do outro Incondicionado – Deus – vem como completude e resposta última da existência do contingente. Essa exigência – que é prática - conduz a razão àquela que é a existência necessária e criadora do mundo, ainda que isso não se possa provar teoreticamente. Segundo a terceira antinomia da *Crítica da Razão pura*, para se compreender a série causal do mundo fenomênico seria necessário chegar a uma causa-começo de tudo, o que não se pode encontrar em nenhuma causa da nossa experiência empírica. Na *tese* da terceira antinomia, Kant afirma:

(...) temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma *espontaneidade absoluta* das causas, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos, que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas.⁵⁷

Por outro lado, na *antítese* diz que tal *tese* implicaria romper a cadeia de causalidade, comprometendo, assim, a unidade da experiência.

Se admitirmos, em contrapartida, que há uma causa exterior ao mundo, absolutamente necessária, sendo esta o elemento supremo na *série das causas* das mudanças do mundo, ela daria começo à existência destas causas e da sua série. Mas, se assim fosse, deveria também começar a agir e a sua causalidade pertenceria ao tempo, e, precisamente por isso, ao conjunto dos fenômenos, ou seja, ao mundo, e portanto, a própria causa não estaria fora do mundo, o que contraria a hipótese. Não há portanto no mundo nem fora dele (mas em ligação causal com ele) nenhum ser absolutamente necessário.⁵⁸

Deduz-se dos textos de Kant que só pode haver liberdade fora de toda e qualquer experiência possível. Portanto, enquanto se fica restrito ao mundo empírico, em que uma

⁵⁷ CRP A 446 B 474.

⁵⁸ CRP A 455 B 483.

causa sempre demanda outra, liberdade soa como palavra vazia de significado. A *antítese* da terceira antinomia não significa negação da liberdade enquanto tal. Nega-se que ela pertença ao âmbito da experiência e também do teórico, porque, também neste, não surge de nenhum objeto em si. A liberdade é tão-somente, na consciência, a idéia transcendental do incondicionado. Por isso não se lhe pode demonstrar a existência e nem mesmo sua possibilidade enquanto objeto. Ora, tudo isso está perfeitamente coerente com a postura kantiana frente à coisa-em-si. Sendo assim, que solução se poderia dar para o problema da liberdade, ainda no exclusivo cenário da *Crítica da razão pura*? Evidentemente se trata de questão capital, pois dela depende a solução do problema moral, da imortalidade e de Deus.

A essa altura de suas reflexões, Kant vai passar do terreno estritamente teórico para o prático, entendendo-se, aqui, por terreno da *prática* o da *Moral*. O próprio Kant nos explica a diferença entre esses dois âmbitos, isto é, o teórico e o prático: “Contento-me aqui em definir o conhecimento teórico como um conhecimento pelo qual conheço *o que existe* e o prático como aquele em que me represento *o que deverá existir*.”⁵⁹ Se o conhecimento teórico é todo aquele que tem como objeto o mundo sensível, cujos fenômenos são explicados pela cadeia de causalidade – logo sempre restropectivamente – “prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade.”⁶⁰ E o que é possível pela liberdade é sempre prospectivo.

As dificuldades que a liberdade representa no plano transcendental não comprometem seu uso prático, embora ainda em sede da *Crítica da razão pura*. Kant é consciente das aporias que a metafísica da coisa em si trazia consigo. Uma delas é que sem Deus e sem que a vida de algum modo se perpetue além da morte seria em vão todo e qualquer esforço humano para ser fiel à lei moral. Por isso, pelo menos enquanto postulados da razão prática, há de se admitir e acolher a existência de Deus e a imortalidade da alma. Em havendo Deus e a vida futura, a religião é justificada e se insere na história de cada ser humano e na história da humanidade, como uma dimensão absolutamente necessária e essencial. Eis por que, se a liberdade, assim como a imortalidade e Deus, não podem ser *conhecidos*, enquanto númenos, pela razão, esta – a razão – necessariamente os tem de admitir para fins práticos, como existentes que fundam a ordem moral. O fato, aliás, de eu não poder *conhecer* algo, não me justifica poder negar-lhe a existência. Daí a impropriedade de imputar a Kant um agnosticismo de fundo.

⁵⁹ CPR A 633 B 661

⁶⁰ CRP A 800 B 828.

Salvar a liberdade é a condição necessária para se salvar a moral. Sabedor disso, Kant não compartilha o modo de pensar de Espinosa, que afirma na *Ética*: “(...) os homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados. O que constitui, portanto, a idéia da sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa das suas ações.”⁶¹ Para Kant, a liberdade não é mera ilusão. A vontade kantiana tanto é livre ante os desejos que afloram no recinto da interioridade humana, quanto frente aos fenômenos. Ela não é determinada nem interna, nem externamente. Porque livre transcendentemente, é, outrossim, livre no âmbito prático. Implica isso que o *dever* que nos ordena fazer algo que nunca foi feito pressupõe necessariamente uma causa originária capaz de iniciá-lo por si mesma, isto é, sem um elo causal anterior. Conclui-se que o fundamento da liberdade psicológica ante os desejos e ante os objetos externos está na espontaneidade do ato originário da razão, isto é, na liberdade transcendental. Esta é a causa incondicionada do ato livre. O ato livre não tem uma referência retrospectiva, mas é o início de algo absolutamente novo. É este *querer puro, a priori*, que funda a moral kantiana. Ele pressupõe total independência de tudo que seja empírico e, por isso, é capacidade incondicionada de autodeterminação. Esse *querer puro* é a mais pura expressão da liberdade tomada em sentido estrito.

O ato do *querer puro*, para ser moralmente válido, tem que ser por si, isto é, em função do próprio ato e não por razões estranhas a ele, quaisquer que sejam. A autonomia da vontade, em Kant, é o princípio supremo de moralidade. Desse modo, os caminhos que levam o ser humano ao absolutamente Incondicionado – Deus – são traçados e escolhidos pelo próprio homem, a partir do *querer puro*. Todas as ações do sujeito, para serem moralmente válidas, têm de estar alinhadas com o seu modo de ser originário.

Para Kant, o *querer puro* é a *vontade boa*. Perguntamos: por quê? Nossas inclinações podem ser dignas ou indignas, boas ou não, mas sempre condicionadamente, isto é, se conformes ou não com a lei moral. O *querer puro*, ao contrário, vale por si mesmo, é incondicionado, tem um valor moral puro. É ele que fundamenta a moral. Brilha aqui, com luz meridiana, a autonomia da razão kantiana: o valor moral não advém de nada, a não ser da própria razão. Sendo assim, a lei moral é exclusivamente da razão. Originariamente, essa razão se expressa no *querer puro* que é a própria *boa vontade*, que não precisa de outro móbil

⁶¹ BARUCH, Espinosa. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1979. *Ética II*, proposição XXXV. Os Pensadores.

para agir moralmente senão o dela próprio. Kant abre o Prólogo da primeira edição de *A religião nos limites da Razão*, reafirmando seu modo de pensar já expresso da *CRP*: “A moral, enquanto fundada no conceito do homem como ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da idéia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para observar.”⁶²

Segundo Kant, portanto, a Moral não precisa de nenhum outro móbil, senão o da própria lei, que é da razão. Sendo assim, a que vem *A religião nos limites da simples razão*? Pensa Kant que, embora a Moral seja absolutamente autônoma, ela pode ter uma referência necessária a um fim. Não como seu fundamento, mas como consequência da prática das máximas morais. É por isso que “a Moral conduz inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à idéia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e dever ser o fim último do homem.”⁶³ Desse modo, a entropia do *fin* explica e justifica a passagem da moral para a religião. Como essa entropia não é algo de meramente acidental, mas a necessária consequência da prática da máxima moral, a religião pura e desvestida de superstições assoma no cenário humano também como necessária. Isso explica o fato de Kant ter-se dedicado a pensar a religião e sobre ela ter escrito uma de suas principais obras.

3 – Os limites da razão kantiana

A visão kantiana da religião, coerente com os princípios da sua fase crítica, e sistematicamente elaborada em *A religião nos limites da simples razão*, causou certo estremecimento nos meios mais tradicionais da época, principalmente junto à censura prussiana. Isso levou Kant a se explicar no prólogo da segunda edição da obra e introduzir alguns aditamentos à primeira. O próprio título da obra não teria sido adequadamente compreendido. No início, Kant estabelece uma inteligente relação entre *revelação* e *religião racional* na célebre metáfora dos “círculos concêntricos”.

A propósito do título desta obra (pois se expressaram dúvidas quanto ao desígnio nela oculto) faço a seguinte observação: visto que a *revelação* pode pelo menos compreender também em si a *religião racional* pura, ao passo que esta, ao invés, não pode conter o histórico da primeira, ser-me-á possível considerar aquela como

⁶² *Religião*, p. 11.

⁶³ *Religião*, p. 14.

um esfera *mais ampla* da fé, que encerra em si a última como uma esfera *mais estreita* (não como dois círculos exteriores um ao outro, mas como concêntricos); o filósofo deve manter-se dentro do último destes círculos como puro mestre da razão (a partir de meros princípios *a priori*), portanto, deve abstrair de toda experiência.⁶⁴

Kant insere os conteúdos da religião, que integram os que estão no âmbito da razão, dentro do círculo maior que contém os da revelação. Disso se conclui que tais conteúdos não se opõem à razão, não são contraditórios e que são racionais. Por não se oporem à razão, podem, pelo menos, serem pensados. Para se entender o pensamento de Kant, não se pode perder de vista uma perspectiva exclusivamente dele: a rota que o leva à religião é a moral, e não o contrário. Os conteúdos da religião restritos à fronteira da razão ou são estritamente morais ou essencialmente aligados à moral. Nas *Críticas* da razão teórica e prática, Kant expõe, de modo claro, a estreita relação entre moral e religião. A lei moral kantiana está em íntima correlação com a virtude e com a felicidade. Mas esta lei tem como fundamento a *total autonomia da vontade*, a qual deve agir sob a luz do imperativo categórico. Virtude e felicidade – fins da lei moral – já pressupõem princípios morais. E a referida lei é o imperativo categórico, que brota autonomamente da razão. Por isso, fundamentar a moral num *mandamento divino* seria admitir uma moral heterônoma e, por isso, em desacordo com as *Críticas* teórica e prática.

O engenhoso esquema dos *círculos concêntricos*, ao mesmo tempo que pressupõe e admite a racionalidade dos conteúdos da fé, deixa transparecer o objetivo subjacente à reflexão de Kant que é o de depurar a religião de conteúdos não-racionais, isto é, das superstições, dos fanatismos e de elementos meramente históricos, que acabam por obnubilar a pureza de sua verdade.

Os conteúdos da moral-religião de Kant, que ocupam o espaço do primeiro dos dois círculos concêntricos, são aqueles que a razão pode conceber *a priori*, independentemente de qualquer experiência. Entretanto, a *Crítica da razão pura* não exclui a possibilidade da fé, ao admitir que o conceito de um ser perfeito não encerra contradição interna. A afirmação “*Deus é onipotente*” não implica necessariamente a existência de Deus. Trata-se de um conceito que exprime *possibilidade*. “Se, por conseguinte, penso um ser como realidade suprema (sem defeito), mantém-se sempre o problema se existe ou não. Porque, embora nada falte ao meu conceito do conteúdo real possível de uma coisa em geral, falta ainda algo na relação com

⁶⁴ *Religião*, p. 21.

todo o meu estado de pensamento, a saber, que o conhecimento desse objeto também seja possível *a posteriori*.”⁶⁵

A legitimidade do salto do simples conceito de *ser perfeitíssimo* para a sua efetiva existência concreta, segundo o célebre argumento ontológico de Santo Anselmo e retomado depois por Descartes, é firmemente rejeitado por Kant. O núcleo desse argumento seria que um ser perfeitíssimo que não existisse não seria perfeitíssimo, porque não incluiria a perfeição da existência. Ora, segundo Kant, o que se pode admitir, a partir do *conceito de um ser perfeito*, é que ele seja *possível*, mas não que efetivamente exista. Isso porque a existência não é um predicado, mas é o próprio ser considerado enquanto existente. Além disso, as premissas do argumento ontológico estabelecem que somos capazes de formular uma definição do conceito do ser perfeito. Esta, como qualquer outra definição, é analítica. E nenhuma afirmação analítica implica logicamente outra sintética. A falha capital do argumento está em que sua conclusão é sintética. Kant conclui que “o conceito de um ser supremo é uma idéia muito útil sob diversos aspectos; mas precisamente porque é simplesmente uma idéia, é totalmente incapaz, por si só, de alargar o nosso conhecimento, relativamente ao que existe.”⁶⁶

Mas, ainda que da *idéia* à existência haja um abismo, Kant pode afirmar a respeito de sua *possibilidade*: “não se lhe pode contestar o caráter analítico da possibilidade, que consiste no fato de as simples posições (realidades) não suscitarem contradição; porém, a ligação de todas as propriedades reais numa coisa é uma síntese, acerca de cuja possibilidade não podemos ajuizar *a priori*, porque as realidades não são dadas especificamente (...).”⁶⁷ Portanto, já na *Crítica da razão pura* está prevista a *abertura* da razão para conteúdos da religião que estejam além das suas fronteiras. Essa *abertura* não implica nenhum conhecimento *a posteriori*, posto que tais conteúdos são númenos e não fenômenos.

Para Kant, são também falazes os argumentos *cosmológico* e o *físico-teológico*, a favor da existência de Deus. O primeiro parte da premissa de que se algo existe, deve existir um ser absolutamente necessário. A principal falha desse argumento, e que deve ser creditada à metafísica dogmática, é que a série ilimitada de causas necessariamente termina numa causa necessária, sem começo. Também aqui, estamos ainda na esfera do mero conceito e, por isso, em sede de conceituações puramente analíticas (em nível do simplesmente *a priori*), sendo

⁶⁵ CRP A 600 B 628.

⁶⁶ CRP A 6001 B 629.

⁶⁷ CRP A 602 B 630.

indevida a passagem para a afirmação sintética, segundo a qual se pode completar a série causal pela experiência (o que já seria na esfera do *a posteriori*). Quanto ao argumento *físico-teológico*, que se fundamenta no plano da ordem do mundo, tem, como premissa, a sua ordenação segundo um plano de hierarquia, que de tão bela e harmoniosa nos deixa mudos. Sua eloquência silenciosa nos encanta. Diz Kant:

Por toda parte vemos uma cadeia de efeitos e de causas, de fins e de meios, uma regularidade na aparição e desaparecimento das coisas e, visto que nada chega por si mesmo ao estado em que se encontra, este estado aponta sempre para mais além, para uma outra coisa como sua causa, a qual, por sua vez, exige que se prossiga a interrogação; de tal sorte que tudo acabaria por aprofundar-se no nada se não se admitisse alguma coisa que, existindo por si, originariamente e de uma maneira independente, fora dessa contingência infinita, servisse de suporte a esse todo e que, sendo a sua origem, lhe garantisse, ao mesmo tempo, a duração.⁶⁸

Apesar do fascínio que o argumento *físico-teológico* possa exercer sobre o filósofo, supor que uma série ilimitada de fins e de meios possa também ser completada pela experiência, extrapolando-se do *a priori* para o *a posteriori*, não chega a ser suficiente para se confirmar, com segurança, a existência do *ens realissimum*. Kant, entretanto, de novo traz à baila a questão da possibilidade:

Este conceito, favorável às exigências da nossa razão na economia dos princípios, em si mesmo não se encontra submetido a nenhuma contradição e serve mesmo para alargar o uso da razão no meio da experiência, porquanto essa idéia a dirige para a ordem e para a finalidade, não sendo nunca abertamente contrária a uma experiência.⁶⁹

Também aqui a razão se abre para admitir a possibilidade da existência do *númeno-Deus*, embora a ele inacessível pela experiência. Dentro da linha das reflexões de Kant, pode-se argumentar: assim como não se pode provar a existência de Deus, igualmente não há como provar a sua não-existência, como *númeno*. De fato, os mesmos argumentos que questionam a capacidade da razão humana para conhecer o *númeno*, podem ser aduzidos em seu favor, isto é, a argumentação da não-validade do conhecimento humano do *númeno*, pode valer também como argumentação em contrário. E a razão disso é que a existência de Deus, enquanto um *númeno*, não encerra contradição. É o que Kant afirma: “(...) pois as mesmas provas, que mostram a incapacidade da razão humana em relação à *afirmação* da existência de um tal ser bastam necessariamente também para provar a validade de toda a *afirmação em contrário*.”⁷⁰

⁶⁸ CRP A 622 B 650

⁶⁹ CRP A 623 B 651

⁷⁰ CRP A 640 B 668.

Salvo melhor juízo, o termo “prova”, no texto citado, traz consigo o significado de “demonstração” ou “argumentação”.

A teologia transcendental de Kant – aquela que se faz exclusivamente no âmbito da razão pura ou do *a priori* - é um importante passo à frente na história da reflexão sobre a religião, pois é um eficaz instrumento de depuração da idéia de Deus de conteúdos antropomórficos, históricos e supersticiosos. Nesse particular, Kant parece dar continuidade explícita ao Iluminismo. Por exemplo, segundo a convicção deísta de então, “Deus é bondoso demais para ser o autor de coisas tão perniciosas (as religiões positivas), as quais contêm a semente inextirpável da guerra, dos massacres, das injustiças, conforme reconhece a argumentação de Bayle.”⁷¹ Em Voltaire, o nó górdio da teodicéia – a existência de Deus - permanece intacto. Sua revolta é contra a superstição.⁷² Na Inglaterra, David Hume tem postura equivalente. Kant afirma explicitamente que “o Iluminismo representa o homem saindo da condição de menoridade em que se mantinha por sua própria culpa.”⁷³ A teologia transcendental, apesar de suas limitações, tem importância como utilidade negativa. É uma permanente censura à razão e é um meio que a possibilita *retificar* continuamente seu conhecimento sobre o Ser Supremo.⁷⁴

Deus, a razão mais radical de toda e qualquer concepção ou atitude religiosa, por parte do homem, é, na visão da teologia transcendental de Kant, tão-somente um possível ser perfeitíssimo. Desse modo, *A religião nos limites da simples razão* está, em última instância, fundamentada na simples possibilidade da sua existência. E essa *possibilidade* dá suporte à fé. Mas o aspecto mais importante de tal postura é que Kant suprimiu a *pedra angular* sobre que se assentava a teologia dogmática, demonstrando que *essa pedra* (a possibilidade de se conhecer Deus enquanto ser em si) não passava de ilusão. *O não poder conhecê-lo não significa que Ele não exista*. No Prefácio da segunda edição da CRP, Kant é explícito e sincero: “Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir / Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais (...)”⁷⁵

⁷¹ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Tradução de Avaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1994, p. 267.

⁷² Cf. CASSIRER, Ernst. *Op. cit.*, p. 203.

⁷³ Apud CASSIRER, Ernst. *Op. cit.*, p. 223.

⁷⁴ CF CRP A 640 B 668.

⁷⁵ CRP B XXX.

A moral autônoma de Kant, consequência de um ato originário da razão, é uma rota inevitável que leva à religião. “A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião (...)” e se ela, na “santidade da sua lei, reconhece um objeto de maior respeito, então, ao nível da religião, na causa suprema que cumpre essas leis, propõe um objeto de *adoração*, e aparece na sua majestade.”⁷⁶

Do exposto até aqui, poder-se-ia pensar que *A religião nos limites da simples razão* tenha sido apenas uma dedução a partir dos princípios da *Crítica da razão pura*. Uma dedução dessa natureza seria inteiramente *a priori* e prescindiria de qualquer experiência. Kant responde às três questões fundamentais da sua filosofia já na *Crítica da razão pura*. Entretanto o faz apenas na esfera da metafísica transcendental; ou seja, *a priori*. Aí, como também nas outras duas *Críticas*, ele é absolutamente fiel ao limites da pura razão. Os elementos fundamentais da religião – Deus, liberdade, imortalidade da alma – são objeto de reflexão nas *Críticas* no nível do simplesmente *a priori*. E, diante da real limitação da razão para conhecer o *númeno*, são apenas admitidos como possíveis por não encerrarem contradição.

Atendo-se no exclusivo âmbito da metafísica transcendental, será possível construir uma religião tão-somente com os conceitos puros da razão, não se levando em conta nem mesmo a experiência histórica da revelação? A resposta nos parece negativa, porque a religião de Kant não é independente. Ela é dependente no nível da fundamentação; ou seja, fundamenta-se nos princípios da razão pura. No nível da plausibilidade última da moral, que leva à religião, parece dar-se o contrário: verifica-se, aí, sua independência, pois se identifica com a própria moralidade pura. Obviamente, fala-se aqui da religião de razão. Uma construção inteiramente *a priori* resultaria em algo *independente*. O pensamento moral exposto sistematicamente nas três *Críticas* posteriormente se aplicará à situação real e histórica do homem, mas sempre em perfeita coerência com o fundamentos que se encontram na filosofia transcendental. Desse modo, *A religião nos limites da simples razão* não é uma simples dedução. Ao contrário, ela consiste numa exposição sistemática das convicções religiosas do autor. A referida obra integra o período *pós-crítico* de Kant que nela expõe sua visão quanto à religião. Trata-se de uma obra madura e não *crítica*, no sentido das três *Críticas*.⁷⁷

⁷⁶ *Religião*, 14-15.

⁷⁷ CF BRUCH, Jean-Louis. *Op. cit.*, p. 22-25

Sob a luz das três *Críticas*, o que Kant persegue, com *A religião nos limites da simples razão*, é tentar legitimar a religião sob o ponto de vista da racionalidade. Assim, os conteúdos da revelação em princípio não encerram contradição, não se opõem à razão e, exatamente por isso, podem ser admitidos por ela, ao menos como objeto de crença. A moral é legitimada por um ato originário – autônomo – da razão. A ciência empírica pode ser legitimada pelo fato de todo e qualquer fenômeno cair dentro do limite da razão. É com base na experiência que ela elabora conhecimentos explicativos. E a religião? Ela não é um fenômeno e a ela se chega pela moral. Por isso, não há como se justificar a religião assim como se justifica a ciência, nem como se legitimar a moral. A ciência é legitimada *a posteriori* e a moral *a priori*. Além de a moral ser autônoma, Kant observa que até uma criança de dez anos sabe distinguir o que é bom e o que é mau, sendo isso uma prerrogativa da razão comum dos seres humanos.

Na *Crítica da razão pura*, tendo como fio condutor a impossibilidade de se conhecer a coisa-em-si, Kant transforma em poeira os fundamentos da metafísica do ser enquanto ser e, quanto aos númenos *Deus, imortalidade e liberdade* chega àquele metafísica, única possível, na *Crítica da razão prática*: a metafísica dos *postulados*. É sobretudo na doutrina do *Cânone* que se encontram as brechas que conduziram Kant para a doutrina dos *postulados*.

Se o objetivo de Kant é legitimar a religião, ele não tem em mente toda e qualquer forma religiosa. A religião a que ele visa é o *cristianismo* com seus dogmas e conteúdos revelados. A metáfora dos *círculos concêntricos*, ao inserir o âmbito da razão dentro da esfera mais ampla da revelação, consagra a racionalidade desta em tudo aquilo que é conforme com a moralidade pura ou com a religião de razão. Segundo Kant, a razão *reconhece* na revelação aquilo que é conforme com a lei moral (ínsita nela) e o acolhe. Tudo indica que o âmbito da razão assinala o limite entre o autêntico e o inautêntico, entre o essencial e o acessório. No que se refere à relação entre razão e revelação, há uma diferença sutil entre Lessing e Kant. Segundo Lessing, a religião revelada pode incluir uma religião de razão, sem que isso signifique que a devesse pressupor. Ele talvez se refira ao cristianismo, cuja excelência de doutrina moral pode incluir a religião de razão. Quanto a Kant, embora ele coloque a revelação na esfera maior, contendo a menor (a da razão), ele põe na esfera menor da religião de razão pura a *condição e o fundamento da primeira*.⁷⁸ De modo que é a razão que *reconhece* na revelação aquilo que pertence ou não à moralidade pura e, sob esse aspecto, a

⁷⁸ Cf. CARRANO, Antônio. Lessing e Kant: verità storiche everità eterne. In: PIRILLO, Nestore. *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1996, p. 283-284.

legítima. É o que Kant deixa entender ao falar da conexão entre a genuína religião – a religião moral *a priori* – com a revelação: “Se assim é, pode dizer-se que, entre a razão e a Escritura, existe não só compatibilidade, mas também harmonia, de modo que quem segue uma (sob a direção dos conceitos morais) não deixará de coincidir com a outra.”⁷⁹ O que se torna objeto de avaliação por parte do tribunal da razão é o modo de vivência histórica da religião. Tal vivência pode ocultar a verdadeira face das verdades reveladas sob o manto das culturas ou até mesmo tomar os caminhos tortos da superstição. É sob essa luz que a razão kantiana vai julgar as crenças, que assumem corpo histórico na forma de *Igrejas*. Poder-se-ia, entretanto, indagar: por que Kant privilegia o cristianismo? Sem dúvida, por motivo das convicções que se sedimentaram em seu espírito em decorrência de sua formação religiosa.

O cristianismo surgiu na história. Sua vivência pelos povos resultou numa forma de experiência histórica, logo fenomênica. O problema não é a *vivência* do cristianismo, mas a especificidade dessa *vivência*, que resulta da prática histórica dos conteúdos da fé. Esses conteúdos ao serem *vivenciados* tornam-se históricos. Aquilo a que Kant visa não é explicar o fenômeno histórico do cristianismo, mas, sim, justificar o que está por detrás desse fenômeno, isto é, os dados da revelação ou seus dogmas. E é justamente o caráter histórico – logo fenomênico – do cristianismo que torna impossível qualquer reflexão *a priori* sobre seus conteúdos. Eis porque resta a Kant sobre ele refletir, para legitimá-lo, tendo como base os princípios fundamentais da sua metafísica transcendental e da religião moral da doutrina do *Cânone* e da *Crítica da razão prática*. A ingente tarefa vai ser a de separar o trigo do joio, isto é, distinguir o que é meramente histórico do puro conteúdo da revelação. Daí a pergunta de Schelling: que é uma revelação que nada revela a não ser o que a razão já sabe? É esse puro conteúdo que a razão *reconhece* como pertencente à moralidade pura e, por isso, não contradiz a razão pura.

Kant reconhece o relevante papel da revelação como uma luz que aclara os caminhos da razão. Numa carta a Jacobi, de trinta de agosto de 1789, ele diz:

Pode-se igualmente conceder que se o evangelho não tivesse anteriormente ensinado as leis morais universais em toda a sua pureza, a razão até o presente não as teria apreendido como uma tal perfeição, ainda que, uma vez que estejam lá, se pudesse convencer alguém da sua exatidão e do seu valor por meio da simples razão.⁸⁰

⁷⁹ *Religião*, p. 22.

⁸⁰ *Apud* BRUCH, Jean-Louis. *Op. cit.*, p. 31.

Em que pese o mal ser em *A religião nos limites da simples razão* um problema totalmente estranho às três *Críticas*, juntamente com questões estritamente da revelação, como a *graça* e a *conversão*, a concepção kantiana da religião está sintonizada com o espírito da *Aufklärung*, porque concebe a religião racional como núcleo do cristianismo. Desse modo, a religião revelada já contém, no seu interior, a religião moral da razão pura e prática. A supremacia e o valor da razão, como tribunal da racionalidade, um dos pontos cardeais tanto do Iluminismo francês como da *Aufklärung*, são reconhecidos e postos em evidência por Kant. A metafísica transcendental não é a fonte originária da religião, mas o tribunal sob cuja luz sua legitimidade pode e deve ser avaliada. Ela é a fonte originária da moral, e esta leva à religião.

Com a teoria dos *Círculos concêntricos*, Kant justifica o valor da revelação, ao mesmo tempo em que abre caminhos para se rejeitarem formas de crenças incompatíveis com a racionalidade. Aliás, este já era o projeto de Locke e, em certa medida, de Leibniz. A religião inteira está sob o pálio da razão, que tem a missão de dela excluir as superstições e as distorções históricas. Embora *A religião nos limites da simples razão* seja uma aplicação dos princípios fundamentais das *Críticas* teórica e prática, Kant reflete sobre um conteúdo religioso que ele não define. Ele só pode definir *a priori* a religião moral. Kant considera essa religião como sendo a religião natural.

A religião natural enquanto Moral (relativamente à liberdade do sujeito), conexas com o conceito daquilo que pode obter efeito para o seu último fim (o conceito de Deus como autor moral do mundo), e referida a uma duração do homem adequada a este fim pleno (a imortalidade), é um conceito racional prático puro, que, apesar da sua infinita fecundidade, pressupõe apenas uma tão escassa faculdade teórica da razão que dela todo o homem se pode convencer praticamente de modo suficiente e, pelo menos, exigir como dever o efeito dela a quem quer que seja.⁸¹

É sob a luz dessa religião moral pura, cujos pilares são os conceitos de *liberdade*, *Deus e imortalidade*, que Kant pode avaliar e legitimar as verdades religiosas reveladas. Ora tais verdades ocupam o espaço da *esfera maior*, que inclui a *esfera menor* da razão. Portanto, se a religião revelada tem uma espinha dorsal de racionalidade, esta deve ser creditada ao âmbito da *esfera menor*; ou seja, à razão. Sendo assim, se porventura numa forma histórica de religião houver elementos que não sejam racionais, eles não pertencem, de per si, aos puros conteúdos revelados, mas são fruto de circunstâncias histórico-culturais. A integridade dos conteúdos da revelação pode ser de tal modo maculada pelas contingências sócio-culturais, ao

⁸¹ *Religião*, p. 159

longo do tempo, que venha a se tornar até irreconhecível. Nesse caso, a pseudoverdade passa a ocupar o lugar da verdade. Daí, a missão depuradora da filosofia que, com suas reflexões, pode liberar a religião estatutária de elementos espúrios.

O cristianismo, objeto das reflexões de Kant, não é algo de meramente abstrato. Mas é aquele que se institucionalizou historicamente em *Igreja*. Essa religião histórica se manifesta como um conjunto de dogmas e de instituições. Sob o aspecto de *sistematização*, ela se apresenta à razão como algo estruturalmente racional. Por outro lado, a moral racional pura pode apontar ao homem o que ele deve fazer para que sua vida seja meritória da felicidade junto de Deus. Mas está fora do seu alcance poder definir que tipo de concurso Deus poderia trazer ao homem para que ele efetivamente chegue à própria salvação.

A teoria dos *Círculos concêntricos* nos permite concluir que a razão tem reais condições de saber que crenças são racionais e moralmente possíveis e também de rejeitar qualquer forma de religião deturpada. Por outro lado, ela pressupõe a *finitude* da razão, tanto no plano transcendental, quanto no empírico. Quanto ao primeiro, sua capacidade de conhecimento não pode abarcar os númenos, que apenas podem ser pensados; quanto ao segundo, seu limite coincide com o estritamente fenomênico, havendo um abismo que a separa do fenômeno e do númeno. Essa finitude se manifesta também na liberdade no âmbito prático. A liberdade kantiana, como postulada da razão prática, é uma liberdade finita, falível e cuja finitude se radica na própria finitude da razão pura transcendental. Kant nos põe diante de dois pólos: Um é o da razão teórica; outro, o da razão prática. Um é a lógica transcendental da razão pura; outro, a lógica da ação ou do fazer histórico, em que a finitude humana se manifesta de corpo e alma. A religião moral que daí emerge só poderia ser uma religião do agir, isto é, do agir moral. De um lado, tem-se a exigência incondicional da pura lei moral e, de outro, sua aplicação, pelo homem, no drama existencial de sua vida histórica. Aí, o homem concreto, existencial, histórico vê-se diante do Bem e do Mal. No embate entre o Bem e o Mal, o homem só pode vencer se optar pela rota do Bem, mediante o *mais do crer*, pelo qual a razão se abre para a fé.

Se considerada sob esse aspecto, *A religião nos limites da simples razão* se nos apresenta coerente não só quanto ao título em si, em relação ao espírito e princípios fundamentais das três *Críticas*, como também quanto ao seu conteúdo. Isso nos parece relevante, porque, na referida obra, Kant aborda questões do âmbito da religião, que

exorbitam dos limites da razão. Tais questões serão objeto de reflexão no segundo e no terceiro capítulos, principalmente.

A partir de Kant, a teologia, principalmente entre os teólogos ditos protestantes, haja vista Schleiermacher e sucessores, passa a ter, como epicentro não a visão especulativa, mas a prática. Até mesmo a idéia de Deus evolui para um sentido prevalentemente prático, a saber, como reguladora do exercício da liberdade humana.

4- Trânsito da liberdade transcendental para a liberdade prática

No centro de todas as questões humanas, consideradas sob a luz do pensamento de Kant, está a liberdade. Ela pressupõe a transparência do sujeito de si para si mesmo, a autoconsciência ou a mais pura espontaneidade. Esta abertura do sujeito para algo não determinado, implicando sempre um começo absoluto sem nenhuma pré-causalidade, é a mais profunda raiz daquilo que se chama de responsabilidade. O agir humano é moralmente responsável, porque absolutamente espontâneo. Mas uma coisa é a liberdade transcendental, em sede puramente teórica, outra é a liberdade prática, lidando com os desejos e inclinações humanas de um sujeito existencialmente imerso no mundo, cuja estrada se bifurca entre o bem e o mal. *A religião nos limites da simples razão* vai ter como fio condutor e *leitmotiv* a cruciante questão do mal.

Ainda no âmbito interno, a vontade livre vai se efetivar em desejos e inclinações do *eu* empírico, que também são conhecidos por introspecção. Mas esses desejos e inclinações têm causas internas ou externas? Brotam originariamente da própria vontade ou de causas externas?

O desejo também implica liberdade, porque o ser humano é dotado de reflexão, tendo autoconhecimento de que não atua por causalidades externas: o desejo, enquanto desejo, brota, também ele, da interioridade do sujeito. O que teria levado Kant a descobrir a dimensão prática da liberdade transcendental é a necessidade de que *essa vontade aberta para desejos e inclinações* tem que ter um móvel, um interesse concreto que a impulse a agir. Desejo é sempre desejo de algo, e inclinação é, outrossim, também para alguma coisa. Na vida prática, o homem não pode recorrer a Deus e à vida futura, como motivadores da ação moral, porque o agir, apenas por castigos e prêmios, contamina a pureza moral do *imperativo categórico*, incompatível com *imperativos hipotéticos*. A ação moral kantiana não nasce de

nenhum interesse externo. Mas, por outro lado, o sujeito humano depende de interesses mundanos. Na visão de Kant, não será nenhum interesse empírico que motivará a ação livre. A lei moral, absolutamente autônoma, é o fundamento tanto subjetivo, como também objetivo da ação moral. Essa lei, emblematicamente expressa pelo *imperativo categórico*, é a fonte originária da moralidade, que gera, no sujeito, o sentimento moral. Ora, como esse sentimento moral vai se haver ou se comportar ante a força dos desejos e os impulsos das inclinações? Os desejos e inclinações trazem ao sujeito a consciência da própria finitude e, com esta, a consciência de que ele é um ser incompleto, carente. Ao mesmo tempo, vive um estado de tensão entre o presente e o futuro, ou seja, a consciência de que a morte, dias menos dias, lhe baterá à porta. Impõe-se, então, ao sujeito, a consciência do próprio limite e de sua inevitável dependência. Indaga-se: poderá o sujeito minorar os efeitos da *consciência dos seus limites*? Somente mercê da superação desses *limites* é que ele escapará da total dependência ou da escravidão. Essa *superação* será sempre uma *busca*, jamais uma *certeza*. De fato, a liberdade kantiana *ab-soluta* de toda e qualquer determinação fenomênica não pode nem ser experimentada (não é um fenômeno), e muito menos provada.

Kant se vê preso dentro de um círculo: o homem é livre na ordem das causas eficientes e submetido a leis morais na ordem dos fins e, por outro lado, sente-se submetido às leis morais, porque é dotado de vontade e de liberdade. Como Kant consegue sair desse círculo? Temos visto que o conceito de incondicionado, de liberdade e realidades inteligíveis surge da espontaneidade da razão. Tal espontaneidade, entretanto, fica restrita ao âmbito estritamente subjetivo. Isso denota que o sujeito é originariamente livre e, enquanto sujeito dotado de sensibilidade, também livre em relação ao mundo fenomênico. Ocorre o mesmo na dimensão prática da vida do ser humano. De fato, o conceito de dever moral pressupõe, necessariamente, que o sujeito seja dotado de um agir espontâneo e jamais necessitado ou pré-determinado por uma causa externa, qualquer que seja. Mas, no fundo, subjacente a tudo, está uma determinação positiva: uma lei moral a que se há de obedecer. Que solução Kant nos dá? Para ele, essa lei moral é o próprio *querer* do sujeito identificando-se com ele?

No prólogo à segunda edição da *Crítica da razão pura*, ele cuida de superar as dificuldades do aparente círculo vicioso, trazendo o *a priori* para o ponto de vista prático.

Resta-nos ainda investigar, depois de negado à razão especulativa qualquer processo neste campo do supra-sensível, se no domínio do seu conhecimento prático não haverá dados para determinar esse conceito racional transcendente do incondicionado e, assim, de acordo com o desígnio da metafísica, ultrapassar os

limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*, mas somente do ponto de vista prático. Deste modo, a razão especulativa concede-nos, ainda assim, campo livre para essa extensão, embora tivesse que deixar vazio, competindo-nos preenchê-los, se pudermos, com os dados práticos, ao que por ela mesmo somos convidados.⁸²

A *Crítica da razão pura* é de utilidade altamente positiva e importante, tão logo se apercebe da absoluta necessidade de seu uso prático (o uso moral), “no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de assegurar-se da reação desta para não entrar em contradição consigo mesma.”⁸³ Em sede kantiana, a razão não tem como fazer intuições transcendentais, cujos objetos são númenos (Deus, imortalidade da alma e a liberdade). Ao ser humano, só é possível intuições sensíveis que são restritas ao âmbito do fenômeno. Essa intuição é possível, porque o próprio fenômeno traz consigo uma transcendentalidade de fundo, pois resulta como que de uma síntese entre a forma *a priori* e a representação da coisa. E como os *desejos* pertencem à sensibilidade, também eles têm uma transcendentalidade de fundo, sem nunca alcançar a totalidade, o que explica a possibilidade da liberdade.⁸⁴ O limite da razão teórica termina, onde começa o âmbito do númeno. Por isso ele conclui: “Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença* (...)”⁸⁵

Kant tem, de um lado, o dado concreto da necessidade natural, própria da esfera do conhecimento objetivo da experiência e, de outro, a liberdade, sem a qual não se dá nenhuma prática moralmente válida. Permanecendo-se restrito ao modo de pensar kantiano, pode-se afirmar que nem a liberdade teórica e prática, assim como a necessidade em sua totalidade, são dados da experiência. A experiência, por exemplo, só nos proporciona parcelas da realidade sensível e jamais a sua totalidade. Quanto à liberdade, para poder ser conhecida e demonstrada, seria necessário que ela fosse determinada por algo e que o sujeito pudesse ter acesso a ele. Mas, nesse caso, ela passaria a ser *condicionada* e se anularia a sua essencial condição de *incondicionada*. Entretanto, se a liberdade não pode ser demonstrada, nem por isso pode ser negada.

⁸² CRP B XXI.

⁸³ CRP B XXV.

⁸⁴ Cf. ROSALES, Jacinto Rivera de. *Op. cit.*, p. 214.

⁸⁵ CRP B XXX.

A nosso ver, estamos diante de um ponto crucial do pensamento kantiano. Determinar os limites da razão, sob o ponto de vista fenomênico e, dentro desses limites, demonstrar que a liberdade não pode ser conhecida, constitui-se, no fundo, em procedimento absolutamente necessário para salvaguardar a própria liberdade, porque, para poder ser conhecida, teria que ser determinada por algo. Fora do âmbito dos fenômenos, a razão só tem uma saída: “pensar-se a si mesma como prática”.⁸⁶

Se a liberdade não pode ser conhecida e muito menos demonstrada, pergunta-se: Qual o princípio fundante da liberdade no pensamento kantiano? Se a razão, também em Kant, é essencial espontaneidade, seu agir, exatamente por ser espontâneo, torna-se moralmente responsável. Desse modo, a lei moral, que deriva da razão, funda metafisicamente a liberdade. Conclui-se que o princípio que funda a liberdade é a própria lei moral, cuja fonte é a razão autônoma.

Na *Crítica da razão pura*, Kant descobriu o sujeito como autoconsciência no *eu penso*. Está aí o fundamento lógico-transcendental da liberdade. Mas esta liberdade, transposta para a ordem prática ou para o efetivo agir no plano empírico e histórico, agora deverá se efetivar segundo a lei moral da razão. A ordem do agir prático (o da razão prática) deve corresponder à ordem do agir transcendental (o da razão pura). Kant considera a lei *a priori* o fundamento da ação e a possibilidade moral como necessariamente precedendo à ação. O determinante da ação não é a sua *possibilidade física*, mas a sua *possibilidade moral*.

(...) contrariamente, se a lei *a priori* pode ser considerada como o fundamento determinante da ação e esta, portanto como determinada pela razão prática pura, então o juízo se algo é ou não um objeto da razão prática é totalmente independente da comparação com nossa faculdade física, e a questão é somente se nos é permitido *querer* uma ação que é dirigida à existência de um objeto, no caso em que este estivesse em nosso poder. Por conseguinte, a *possibilidade moral* tem que preceder a ação; pois, neste caso não é o objeto e sim a lei da vontade o fundamento determinante da ação.⁸⁷

Segundo Kant, portanto, é o ato originário da vontade, enquanto *querer* espontâneo que se determina a si mesmo, o fundamento da ação moral. Deve-se lembrar que essa *espontaneidade* não se dá no âmbito da sensibilidade empírica, mas no da razão pura. E é por isso que a *possibilidade física* não pode ser o determinante da ação moral. Essa razão pura, que é pura forma, puro incondicionado, porque pura espontaneidade, expressa-se em lei moral

⁸⁶ CF ROSALES, Jacinto Rivera de. *Op. cit.*, p. 230

⁸⁷ CRP B 101.

na forma do *imperativo categórico*, que ordena que o *querer* prático seja conforme com o *querer originário*. Para se entender o pensamento de Kant há de se ter em mente que o ato pelo qual o sujeito se determina a si mesmo é iluminado pela luz do autoconhecimento, pois ninguém poderia autodeterminar-se a não ser conscientemente e, para ser uma autodeterminação moral, tem que ser, necessariamente, consciente. De fato, uma espontaneidade que ficasse oculta no limbo da vida inconsciente jamais se poderia alçar ao patamar de uma vida moralmente responsável. O ato moral kantiano se apóia num ato de consciência, entendido como *reflexão*. O *eu penso* de Kant não é, evidentemente, o *cogito, ergo sum* de Descartes, mas, tendo em vista a linha do pensamento transcendental, poder-se-ia dizer: *cogito, ergo sum ens morale*. A *moralidade* deste *ens morale* radica-se num ato originário da razão que *ordena* e do qual este ente-sujeito tem consciência. Para Kant, é suficiente que se encontre tal fundamento, e nada mais é necessário.

Basta que investiguemos bem, para logo encontrarmos, para todas as ações dignas de elogio uma lei do dever que *ordena* e não deixa na dependência de nosso arbítrio o que possa ser agradável à nossa propensão. Esta é a única maneira de pensar que forma moralmente a alma, porque somente ela é capaz de proposições fundamentais firmes e rigorosamente determinadas.⁸⁸

Kant considera a consciência da lei moral como sendo um *factum* da razão. “Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori* (...).”⁸⁹ Essa *consciência da lei* não seria um *factum* da razão se tivesse como fundamento uma intuição pura ou empírica. Em tal caso seria uma proposição analítica.⁹⁰ Então, Kant pôde tirar, do parágrafo 7º do *Primeiro capítulo da Analítica da razão prática pura*, o seguinte corolário: A razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de *lei moral*.” Eis, aqui, o *factum* da razão, ao qual Kant atribui o *status* de lei universal de toda e qualquer deliberação moral e que implica uma consciência de vínculo moral. Parece-nos estarmos diante do nó górdio do pensamento moral kantiano e será ele o trampolim que o levará à religião. Mas, é o caso de se indagar de Kant o porquê desse *status*; ou seja: por que o *factum* da razão é lei moral universal e implica uma consciência moral? Antes de tudo, o próprio Kant descarta que ele seja uma dedução, exatamente por ser um ato *originário* e, se fosse uma dedução, não seria um *factum*. O

⁸⁸ CRP B 152

⁸⁹ CRPr A 56.

⁹⁰ Cf. *idem, ibidem*

factum, de per si, exprime apenas a lei moral *a priori* sob o aspecto da universalidade. Como, então, tratar as leis morais específicas ou aquelas do mundo real, empírico, histórico, que se dão dentro das coordenadas de tempo e de espaço? Trata-se de questão importante, porque *A religião nos limites da simples razão* não trata de religião em abstrato, mas seu pano de fundo é sempre o cristianismo, que é uma religião histórica, cujos princípios morais fundamentais não contradizem os da razão.

Kant, na Estética Transcendental da *Crítica da razão pura*, demonstra que espaço e tempo são formas *a priori* da sensibilidade externa e interna respectivamente. Ora, essa *aprioridade* do espaço e do tempo implica representações universais e necessárias de ambos. Mas, trata-se de uma estrutura do sujeito que, por isso, não se demonstra. As leis morais empíricas, que são estruturadas espaço-temporalmente pelas categorias de espaço e de tempo, passam a ter validade moral, enquanto conformes com o *factum* da razão pura. Entendo, tendo em vista o pensamento de Kant, que superação da distância que separa a transcendentalidade da dimensão sensível do homem, que se dá no espaço e no tempo, é coberta pelo livre-arbítrio que, em princípio se deveria sempre autodeterminar-se segundo a lei moral pura. De modo que a lei moral da razão prática pura funda a moralidade das leis morais específicas e históricas. O homem concreto e histórico deve ser movido a agir moral e exclusivamente por força do *factum* da sua razão pura prática.

O *factum* da razão constitui o eixo de sustentação da moral kantiana e, por conseqüência, também, em última e mais profunda instância, da sua religião nos limites da simples razão, porque sua filosofia da religião é moral. Kant funda a liberdade transcendental num ato originário da razão e esta liberdade funda a moral, que leva à religião. É importante observar que o *factum* da razão, enquanto ato, não é inconsciente, porque se não chegasse à consciência não poderia ser protagonizado. É um ato originário, incondicionado, mas é de um sujeito que tem consciência de si e se dá em total transparência de si para si mesmo. Os seres humanos, transcendentalmente livres, são livres não só para escolher os meios necessários para alcançar determinados fins em suas vidas históricas, mas também livres para tomar outros rumos, em oposição àqueles fins. E toda e qualquer ação humana, voluntária e livre, é sempre racional; ou seja, sempre transparente de si para si mesma, consciente.⁹¹

⁹¹ Um estudo crítico muito pertinente sobre o *fato da razão* de Kant encontra-se em ALLISON, Henry e CARANTI, Luigi. *Libertà trascendentale e autorità della morale in Kant*. Roma: Luiss Edizioni, 2000. p. 11-45

O cenário histórico em que Kant proclama o *factum* da razão ainda se encontrava fortemente influenciado pelo mecanicismo cartesiano. O pensamento de Descartes e o naturalismo são importantes determinantes da cultura filosófica do século XVIII. Levando-se em conta tal panorama, percebe-se o alcance da *revolutio* que o *factum* de Kant acarretava. De fato, a liberdade transcendental é incompatível com qualquer forma de mecanicismo e de naturalismo. Kant adverte que no *mecanicismo* leva-se em conta apenas a conexão dos eventos em uma série temporal, que segue rigorosamente a lei natural. Diz ele:

(...) quer se chame o sujeito, no qual esse transcurso se dá, de *automaton materiale*, já que a maquinaria é movida pela matéria ou, com Leibniz, de *automaton spirituale*, já que ela é movida por representações. E, se a liberdade de nossa vontade não fosse nenhuma outra que a última (isto é, a psicológica e comparativa, não a transcendental, quer dizer, absoluta ao mesmo tempo), então ela no fundo não seria melhor que a liberdade de um assador giratório, o qual, uma vez posto em marcha, executa, por si os seus movimentos.⁹²

A passagem acima citada da *Crítica da razão prática* parece-nos particularmente importante, porque Kant, nela, contrapõe a liberdade à causalidade do mundo empírico, que, no seu tempo, era permeado de mentalidade mecanicista e naturalista. A causalidade pressupõe leis, segundo as quais, em havendo certas condições, seguem-se determinados efeitos, sempre segundo um ritmo de uma necessidade heterônoma. Diferentemente se dá com a vontade livre, cujo *querer* é lei para si mesmo, absolutamente autônomo. Embora tenha sido Hume que teria despertado Kant do “sono dogmático”, conforme ele próprio dissera, no que se refere à causalidade, o pensamento kantiano diverge frontalmente daquele do filósofo inglês. “Se eu, com Hume, tivesse eliminado do conceito de causalidade a realidade objetiva no uso prático, não somente em relação às coisas em si mesmas (ao supra-sensível), mas também em relação aos objetos dos sentidos, então esse conceito teria perdido todo o significado.”⁹³ O conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada é, prossegue Kant, teoricamente vazio, “contudo sempre possível e refere-se a um objeto determinado; em contrapartida lhe é dada significação na lei moral, portanto em uma relação prática, de modo que em verdade não possuo nenhuma intuição que lhe determine a realidade teórica objetivamente, mas nem por isso ele deixa ter uma aplicação efetiva (...).”⁹⁴ Em Kant, a vontade é um tipo de causalidade, mas incondicionada: a ação livre desencadeia um processo, cuja causa é ela própria. Trata-se de questão crucial, porque qualquer decisão do sujeito é um começo absoluto e é exatamente por isso que ele é livre e moralmente responsável. O ser

⁹² CRPr A 174.

⁹³ CRPr A 98

⁹⁴ CF CRPr A. 98-99.

humano não é *necessitado* para este ou aquele agir. Por outro lado, a liberdade transcendental, no regaço da razão, procura encontrar uma norma *a priori* para o agir, independentemente dos desejos e inclinações: uma norma prévia e universalmente válida. Kant a encontra na *lei fundamental da razão prática pura*, expressa no conhecido *imperativo categórico*: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”⁹⁵

A essa altura, indaga-se: como se dá a aplicação da lei moral aos casos particulares da sensibilidade? O problema da *aplicabilidade* da norma moral universal, que emerge do fulcro do *querer transcendental* (do *factum* da razão), aos dados da vida existencial concreta, empírica, histórica constitui um ponto decisivo do pensamento moral kantiano, com decisivas implicações na sua filosofia da religião, sistematicamente exposta em *A religião nos limites da simples razão*. De fato é essa moral, que advém de um *querer* originário, que leva à religião. E ela é sempre vivenciada no tempo e em determinado espaço por seres humanos ou povos concretos. Há de se ter em mira que a vivência religiosa dá-se sobre dados (atos) particulares, embora essa vivência sempre esteja lançada para o horizonte das *ultimidades*, uma vez que uma tensão escatológica lhe é inerente. É, por isso, pertinente a questão de como é possível aplicar-se uma norma universal *a priori* a dados (atos) particulares. A justificação desse *salto* fundamentaria a vivência de uma moralidade histórica, como aplicação da moral transcendental expressa por uma forma *a priori*. Veremos que a *ponte* que possibilita esse *salto* (da razão pura prática para a sensibilidade) é o livre-arbítrio. Surge, então, a possibilidade do mal que passa a ser o fio condutor da reflexão de Kant em *A religião nos limites da simples razão*.

O ideal da razão prática irá trabalhar a realidade do mundo, cujos entes e valores são o objeto dos desejos e inclinações humanas. Aí, na vida concreta, a razão prática finita, cuja finitude deriva da própria finitude da razão teórica, se apercebe do drama que representa os seus limites. Então ela se abre para auxílio divino que lhe pode advir na forma de uma *graça*. Por outro lado, a liberdade posta entre o bem e o mal, pode fraquejar e optar pelo mal, implicando a necessidade de uma *conversão*. Mas a *graça* e a *conversão* são valores religiosos que extrapolam os limites da razão. Como Kant afronta tais problemas, é o que se verá em diante.

⁹⁵ CRPr A 54.

CAPITULO 2: DO *FACTUM* DA RAZÃO AO MAL RADICAL

È opinião comum, entre os comentaristas de Kant, que o eixo estruturante do seu pensamento sobre religião, sistematicamente exposto em *A religião nos limites da simples razão*, é a teoria do mal radical. Esta obra, por isso, pode ser dividida, *grosso modo*, em duas grandes partes, sendo a segunda conseqüência da primeira, a saber, a teoria do *mal radical* e o problema da *conversão* com suas questões complementares: a graça, os milagres, o culto e a comunidade ética ou Igreja. Kant aborda a complexa questão do mal sob a conotação de *mal* nada menos que *radical*, o que é, sem dúvida, algo de novo no conjunto dos seus trabalhos, pois em nenhuma outra suas reflexões sobre o referido problema são tão amplas e profundas. Vai-se aqui tentar encontrar o fundamento da teoria kantiana do mal radical, principalmente na *CRP*, na *CRPr* e na *Fundamentação metafísica dos costumes*, tendo em vista que o *mal* assume a dimensão de ser ou não *moral*, tão-somente por constituir-se num fato de liberdade. No fundo, Kant é sempre coerente com os princípios fundamentais do seu criticismo.

Kant visa responder a três questões fundamentais: existe o mal? Se existe, qual a sua natureza? E, finalmente, qual a sua origem? Em qualquer filosofia da religião, o problema em lide é sempre fulcral, pois está no centro das indagações sobre o destino último do homem. Parece até que a razão de ser da religião é proporcionar ao ser humano meios para que ele não sucumba, enquanto racional e livre, no seu embate histórico entre o bem e o mal e possa, em virtude de uma vitória do bem por um ato de liberdade, chegar ao porto feliz de sua salvação. Por isso, Kant, ao colocar o mal no centro da sua teoria da religião, teria intuído o que ela tem de mais fundamental e intrigante sob o ponto de vista da realidade humana.

1- Da autonomia do *bem* ao *mal radical*

Kant abre a Primeira Seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* com uma afirmação emblemática: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade.”⁹⁶ Está implícito, nesta afirmação, que a *boa vontade* é boa por sua própria natureza e, por isso,

⁹⁶ *Fundamentação*, p. 109.

o mal dela não pode proceder. O objetivo de Kant, ao estabelecer as bases da metafísica dos costumes, é encontrar os fundamentos da ética da boa vontade. O problema do mal, entretanto, fica como que em sombras, não sendo abordado explicitamente,

Na *CRP*, na *CRPr*, como também na *Fundamentação metafísica dos costumes*, a fonte do *bem* é sempre a autonomia da própria razão pura prática que, enquanto inteligível e incondicionada, isto é, não condicionada pelos desejos e inclinações, é necessariamente boa. A liberdade transcendental é absoluta independência da esfera da sensibilidade e, por isso, é *moralidade pura*.

Apesar da *moralidade pura* da liberdade transcendental, nossa experiência confirma a ação deletéria do mal na história humana. “Que o mundo está no mal é uma queixa tão antiga como a história, e até como a arte poética, ainda mais antiga, sim, igualmente vetusta como a mais antiga das poesias, a religião sacerdotal.”⁹⁷ Evidentemente, o objetivo de Kant não é simplesmente provar a existência do mal pela constatação histórica no desenrolar-se da vida humana no tempo, mas levanta um problema: a humanidade começa pela *idade de ouro*, decaindo do bem para o mal, ou pela *idade das trevas*, evoluindo, progressivamente, do mal para o bem? Haveria uma condição de *meio-termo*, não sendo a humanidade nem boa, nem má, porém, boa e má ao mesmo tempo?

Os que abonam a primeira opinião, logo se apercebem da constante decadência para o mal, a ponto de concluírem: “vivemos no tempo derradeiro, o último dia e o declínio do mundo estão às portas.”⁹⁸ Esta é uma opinião pessimista, mas ancorada num consenso universal. A esse modo de pensar que encontra guarida em concepções religiosas, Kant contrapõe a *opinião heróica* de filósofos (cita Sêneca e Rousseau), “para incitar ao cultivo infatigável do germen do bem, porventura ínsito em nós, contanto que se pudesse contar no homem com um fundamento natural.”⁹⁹ Essa postura é a outra face daquela que admite que o homem é bom por natureza. Kant caracteriza essas posições extremas (uma pessimista e outra otimista) como *rigoristas*, marcadas por uma antinomia radical. Mas seria possível superar tal antinomia com uma concepção conciliadora, que admitisse que o homem fosse moralmente bom e mau ao mesmo tempo? Essa posição de *meio termo* seria o que Kant chama de concepção *latitudinária*, que ele rejeita veementemente: “Mas, em geral, interessa à doutrina

⁹⁷ *Religião*, p. 25.

⁹⁸ *Religião*, p. 25.

⁹⁹ *Religião*, p. 26.

dos costumes não admitir, enquanto for possível, nenhum termo médio moral, nem nas ações (*adiaphora*) nem nos caracteres humanos); porque, em semelhante ambigüidade todas as máximas correm o perigo de perder a sua força e sua firmeza.”¹⁰⁰ Portanto, em se tratando de *moral*, não pode haver meio termo: ou alguém é moral ou não o é, como também não se pode ser *moral* em certas circunstâncias e *não moral* em outras, como, por exemplo, sendo *moral* em sua vida familiar e *imoral* na vida política.

A chave para se entender o pensamento kantiano sobre mal é encontrar resposta para as seguintes questões: 1) Por que a razão pura prática ou vontade, enquanto pertencente ao mundo do inteligível, é lei moral para si mesma, sendo, por isso, *moralidade pura*? 2) Como se opera a relação do *reino dos fins em si* (ou do *mundo inteligível*) da razão pura prática (vontade) com os *fins particulares* da esfera da *sensibilidade* e qual a *força vinculante* dessa relação?

Quanto à primeira questão, Kant concebe a vontade como “faculdade de se determinar a si mesma a agir *em conformidade com a representação de certas leis*”, a qual é privilégio dos seres racionais.¹⁰¹ Em sede estritamente transcendental (a esfera da razão pura), o princípio objetivo da sua autodeterminação é o *fim*. Ora, *este* é dado pela razão. Logo, necessariamente é comum a todos os seres racionais. Trata-se de um princípio que pertence à ordem da *necessidade*, ao passo que aquilo que pertence à ordem da *possibilidade é meio* que vem a ser a *base* dos imperativos hipotéticos, cujos efeitos, na sua totalidade, são apenas *relativos*. Sendo assim, indaga-se: qual a *base* das leis determinadas, necessárias e universais? Se se admite que “haja alguma coisa *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática.”¹⁰²

Mas, por que o princípio objetivo da autodeterminação (o fim) é dado pela razão? A *autonomia* da razão pura prática se funda no princípio segundo o qual o ser racional é legislador universal para si mesmo e é com base em suas máximas que ele julga a si mesmo e suas ações. A razão, enquanto espontaneidade pura, é liberdade pura e seu agir originário é moral, porque livre e a lei que ela *espontaneamente* põe para si mesma, em ordem a esse agir, é essencialmente moral e boa exatamente por ser livre e não condicionada por nenhum outro

¹⁰⁰ *Religião*, p. 28.

¹⁰¹ *Fundamentação*, p. 134.

¹⁰² *Fundamentação*, p. 134

fim que não a própria lei. Isso “leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é *um Reino dos Fins*.”¹⁰³ A moralidade consiste em conformar as ações com o *reino dos fins*. Kant entende por *reino* “a ligação sistemática de vários seres racionais por meio comuns.”¹⁰⁴ Os fins de validade universal são determinados por leis também de validade universal. E mesmo os fins particulares que derivam das diferenças pessoais de cada ser humano, se compatíveis com os *fins em si* da racionalidade, passam a integrar o conjunto dos fins, *enquanto subordinados aos fins necessários da esfera do incondicionado*. Kant diz “seres racionais estão, pois, todos submetidos a esta lei que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo e aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*”.¹⁰⁵

O *reino dos fins em si* pertence à esfera do *inteligível*. É o âmbito do necessário, do universal e do incondicionado. Ora, como a razão humana participa dessa esfera, também participa do *reinos dos fins em si*. O Incondicionado absoluto – Deus – é princípio absoluto não só de ações, como também dos seres. Na razão humana, porque apenas participante da esfera do *inteligível*, a necessidade de leis necessárias, universais e incondicionadas fica restrita às ações. A esfera do *inteligível* é aquela da *ordem sem mistura de desordem: é ordem pura* e, porque a razão é dessa esfera, está essencialmente aligada a ela. Seu *agir originário* é essencialmente espontâneo e ordenado, isto é, essencialmente moral (livre e ordenado e identificado com o *reino dos fins em si*). Sendo assim, todas as ações humanas que estejam conformes com os fins da esfera do *inteligível* são necessária e moralmente boas e as que conflitam com eles, más.

Quanto à segunda questão, Vimos no capítulo anterior que foi a partir da consciência moral ou da lei moral (como *factum* da razão) que se descobriu a autonomia do *eu atuo*, como condição de sua possibilidade. Sendo assim, a lei moral é a própria forma da razão no âmbito do *eu atuo*. O *eu atuo* se efetiva numa ação originária em que o *querer* se determina por si mesmo e não por um desejo ou outro qualquer móvel. A moralidade do *eu atuo* está em que ele há de estar conforme com o *reino dos fins em si*, o que, aliás, como vimos, se dá necessariamente no nível da transcendentalidade. O agir do *eu atuo* é sempre protagonizável, isto é, embora originário é consciente e livre, logo moralmente imputável. E é importante observar que tal espontaneidade não se dá na *sensibilidade*, mas no interior da própria razão

¹⁰³ *Fundamentação*, p. 139.

¹⁰⁴ *Idem, ibidem.*

¹⁰⁵ *Fundamentação*, p. 139.

que demanda o incondicionado. Nesse nível, o sujeito é capaz de representar para si leis que expressam a *ordem dos fins* para o *eu atuo*, para que o agir seja moralmente ordenado. Desse modo, a vontade se torna capaz de atuar com vistas a determinados fins. “O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível.”¹⁰⁶ Mas, por outro lado, ele é consciente de pertencer também ao mundo sensível. E aí, ele começa a tomar consciência da própria finitude. “Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura, mas como mera parte do mundo sensível, elas teriam que ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza.”¹⁰⁷ O homem, entretanto, como não pertence ao mero mundo do inteligível, nem tão pouco ao mero mundo do sensível, traz consigo, pela sua própria natureza, a ambivalência *inteligível-sensível*, cabendo a ele, por um ato de liberdade, privilegiar um ou outro no seu agir. Kant conclui:

Mas porque *o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis*, sendo assim, com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à razão, que na idéia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações a este princípio como deveres.¹⁰⁸

Chama-nos a atenção, de modo particular, a afirmação de Kant de que “o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível.” A correspondência entre a ordem transcendental do mundo inteligível e a ordem moral da razão pura prática e o inteligível como fundamento do sensível são *questões de fundo* que, de certo modo, costuram, por dentro, toda a trama do pensamento moral de Kant. Nessa *correspondência* está, como temos dito, o derradeiro fundamento da religião moral kantiana.

Kant, ao colocar a razão humana como partícipe do *reino dos fins* ou do *mundo inteligível*, torna possível os imperativos categóricos, que exprimem o *dever ser do agir* de modo necessário e universal. É por isso que se trata de um *dever categórico* (é assim e não pode ser de outra maneira) expresso por proposição *a priori* e está acima da vontade enquanto

¹⁰⁶ *Fundamentação*, p. 154.

¹⁰⁷ *Fundamentação*, p. 155.

¹⁰⁸ *Fundamentação*, p. 155.

aberta para desejos e inclinações. O *reino dos fins em si* é, portanto, o fundamento do imperativo categórico.

A atividade da razão, no fundo, é uma ação do *eu* que, ao sair de si e a si retornar em sucessivas reflexões espontaneamente elabora a própria finitude. De fato, a *sucessividade* das reflexões já implica, de *per si*, a finitude. Além disso, a razão kantiana toma consciência dos seus limites, já no âmbito do conhecimento, em que fica restrita ao fenomênico, sem possibilidade de acesso ao númeno. No caso da lei moral ou consciência moral, a reflexão põe o *eu* em relação consciente com a sua própria espontaneidade originária. Sendo assim, a atividade da razão é ao mesmo tempo princípio e fim de si mesma: *toda e qualquer atividade sua de imediato a ela retorna pela reflexão*. Ao cabo desse processo reflexivo, a espontaneidade originária (a qual é o *querer originário* ou *lei moral*), torna-se reflexiva, subjetiva e pessoal. E uma vez que esse *querer originário* é livre, porque espontâneo e incondicionado, também em Kant, não há razão sem liberdade, nem liberdade sem a razão. Liberdade é espontaneidade pura, tal como a razão.

A chegarmos a esse ponto de nossa exposição, deparamo-nos com uma intrigante questão da moral kantiana. Se a razão humana, no seu ato de conhecer, como vimos no capítulo 1, não é simplesmente um *espelho* que recebe passivamente as mensagens do mundo empírico, mas é *ativa* no sentido de que os dados da experiência (as representações das coisas) são estruturados em fenômenos pelas formas *a priori*, igualmente a moralidade das ações empíricas do *sujeito homem* são também moralmente estruturadas pela *lei moral a priori* do *querer originário* da razão pura prática, a qual lei expressa o *dever ser do agir* em ordem ao *reino dos fins em si*. Pode-se, então, dizer que assim como o conhecimento kantiano é constituído de elementos transcendentais (as formas *a priori*) e de elementos empíricos (representações das coisas), também a moral, embora pertencendo à razão pura (transcendental), é misturada de ingredientes empíricos. Isso se deve, salvo melhor juízo, ao próprio limite ou finitude da razão que não possui suficiente força motivante para determinar *por si só* a ação real da vontade, necessitando, por isso, de um móbil empírico, objeto de desejos e inclinações do sujeito agente.

Kant se dá conta de que a razão, embora pertencendo ao mundo inteligível do *reino dos fins em si*, traz consigo uma condição estrutural de finitude por pertencer também ao mundo da sensibilidade. O *eu atuo* da razão pura prática necessita ser estimulado por elementos da sensibilidade: desejos e inclinações. Parece que a força da razão se restringe em

poder pôr ordem nas inclinações e na infinita gama de desejos, para os quais a liberdade se abre. *Emerge, então, o problema que se refere à última e definitiva instância: qual é a força motivante que daria à razão justificação para ordenar os desejos e inclinações segundo a ordem do reino dos fins em si ou a ordem moral pura?* Kant sentencia:

Assim, a razão pura só pode encontrar no ideal do sumo bem *originário* o princípio da ligação praticamente necessária dos dois elementos do sumo bem derivado, ou seja, de um mundo inteligível, isto é, *moral*. Ora, como devemos representar-nos necessariamente, pela razão, como fazendo parte de semelhante mundo, embora os sentidos não nos representem senão um mundo de fenômenos, devemos admitir esse mundo como uma consequência da nossa conduta no mundo sensível e porque esse último não nos oferece uma tal ligação, como um mundo futuro para nós. Deus e uma vida futura são, portanto, segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão.¹⁰⁹

Deduz-se, do texto acima, que a moral kantiana postula Deus e a vida futura, como força vinculante e motivadora dela própria, como seu fundamento e razão de ser. *E é por isso que a moral de Kant leva à religião e sua teoria da religião ser essencialmente moral*. Além disso, e é muito importante que se observe, o fato de a lei moral da liberdade pura fundamentar a sua suprema norma moral (o imperativo categórico) nos valores eternos, necessários e universais do mundo inteligível, os quais *são* em Deus e dos quais a razão pura participa, elimina o aparente *círculo vicioso* que consistiria em a liberdade fundamentar a referida norma em si mesma, ainda que sendo finita.

2 - Natureza do mal radical

Enfocamos, até aqui, os pressupostos que julgamos indispensáveis para que se possa entender a teoria kantiana sobre o mal. O ato que denominamos de *ato humano* (consciente e livre) apresenta uma estrutura tripartite à luz da metafísica transcendental de Kant, a saber: no mais profundo da interioridade está a sua fonte originária que é a espontaneidade da razão pura prática ou a vontade; no outro extremo, estão os desejos e inclinações que se abrem para o mundo empírico.¹¹⁰ Essa “abertura” patenteia ao sujeito a sua finitude, pois quem deseja ou se inclina para algo é porque dele carece e não é infinito. Como ponte de ligação, entre esses dois extremos, Kant põe o *livre-arbítrio*, que nada mais que o *eu atuo* do sujeito livre. Esse *eu atuo* está voltado para os desejos e estes para o mundo empírico. O *eu atuo* é que vai comandar, autodeterminando-se, a efetivação dos desejos. Kant não fala explicitamente dessa

¹⁰⁹ CRP A 811 B 839.

¹¹⁰ Cf. Jacinto Rivera de Rosales. *Op. cit.*, p. 254-259.

ponte entre os referidos extremos, mas a deixa implícita na *CRP*. Quando ele se refere, na *Análítica da razão pura prática*, à matéria da faculdade de apetição, que é um objeto apetecido, esclarece que o apetite pelo objeto antecede a regra prática e é condição para fazer dela um princípio próprio, tratando-se, portanto, de um princípio empírico, que seria o prazer:

Pois o fundamento determinante do livre-arbítrio é neste caso a representação de um objeto, e é aquela representação com o sujeito pela qual a faculdade de apetição é determinada à efetivação do mesmo. Mas uma tal relação com o sujeito chama-se *prazer* na efetividade de um objeto. Portanto este prazer teria que ser pressuposto como condição de possibilidade da determinação do arbítrio.¹¹¹

Sendo assim, a razão pura prática (vontade), embora pertencendo à *comunidade dos fins em si* ou *mundo inteligível*, por incluir também a sensibilidade, precisa ser *motivada* também pelos objetos da realidade empírica, sendo o arbítrio que possibilita sua relação com eles. Então indaga-se: *onde* está o mal?

- a) Na razão pura prática (a vontade)?
- b) Nos desejos e inclinações e nas coisas desejadas?
- c) No livre-arbítrio que tem como condição de possibilidade para o seu *atuar* o ser ele motivado (determinado) pelo objeto da faculdade de apetição?

Quanto à questão a):

Kant é extremamente sutil ao relacionar o mal com a liberdade. Evidentemente, um ato humano que negue a lei moral é um mal e só pode ser imputado porque livre. Por isso, em princípio, o mal deriva da liberdade. Diz Kant que a *genuína qualidade* do mal não pode ser buscada no *a posteriori*, através de provas empíricas da experiência histórica, “mas deve ser conhecida *a priori* a partir do conceito do mal enquanto este é possível segundo leis da liberdade (da obrigação e da susceptibilidade de imputação).”¹¹² Entretanto, o mal, enquanto qualidade, não se encontra na razão pura prática ou na liberdade enquanto vontade, porque, neste caso, teríamos uma vontade “absolutamente má”, que “faria do sujeito um ser diabólico.”¹¹³ Kant, portanto, rejeita, por absurdo, a hipótese de que o querer profundo do ser humano seja constitutivamente mau e, por consequência, também a razão pura que é a *espontaneidade originária*. Sendo assim, “o fundamento deste mal (...) não pode pôr-se numa

¹¹¹ *CRPr*, A 39.

¹¹² *Religião*, p. 41.

¹¹³ *Religião*, p. 41.

corrupção da razão moralmente legisladora.”¹¹⁴ A razão pura prática não oscila entre o bem e o mal. Sua lei constitutiva é a moral, consubstanciada no *imperativo categórico*.

Quanto à questão b):

Desejos e inclinações são realidades naturais. Simplesmente *são*, não sendo nem moralmente boas, nem moralmente más, porque *moralidade* implica necessariamente liberdade, a qual não é da área da sensibilidade. O fato de sermos *assim como somos* não dependeu de nós. Por isso, “nós não temos de responder pela sua existência (nem sequer podemos, porque enquanto congênicas, não nos têm como autores), mas sim pela inclinação para o mal.”¹¹⁵

Se desejos e inclinações não são nem boas nem más, igualmente os seus objetos do mundo empírico. Também estes simplesmente *são*, nada se lhes pode ser imputado, porque não participam da realidade inteligível do agir espontâneo e livre. O mal propriamente dito consiste no uso desordenado da sensibilidade, cuja fonte é o livre-arbítrio. Os *vícios* resultam da desordem e constituem desvios do fim natural. O “*vícios bestiais*” (gula, luxúria e a selvagem ausência da lei) “são desvios do fim natural.”¹¹⁶

Os objetos da sensibilidade não são apenas aqueles da nossa circunstância mais ou menos imediata, mas também os valores vigentes e as próprias pessoas. Kant observa que, na convivência social, outros vícios surgem. Do amor de si, que busca “*obter para si um valor na opinião dos outros*, (...) surge gradualmente um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre os outros.”¹¹⁷ É assim que se podem implantar os vícios da inveja e da rivalidade e outros de hostilidades secretas ou abertas, “vícios que, no entanto, não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa.”¹¹⁸ Além da inveja, a ingratidão e a alegria malvada fazem parte daqueles que Kant classifica de *vícios da cultura* que se enxertam nas disposições para a *humanidade*; ou seja, no homem enquanto ser vivo e racional. O rigor de Kant os inclui entre os “*vícios diabólicos*”.¹¹⁹

¹¹⁴ *Idem, ibidem.*

¹¹⁵ *Religião*, p. 41.

¹¹⁶ Cf. *Religião*, p. 32.

¹¹⁷ *Religião*, p. 33.

¹¹⁸ *Religião*, p. 33.

¹¹⁹ Cf. *Religião*, p. 33.

Satisfazer as inclinações e realizar desejos é condição para a felicidade na vida histórica do ser humano. Kant tem consciência de que ser e viver feliz é uma aspiração geral de todo e qualquer homem. Mas, essa felicidade implica harmonia na esfera da sensibilidade. E, na harmonização dos desejos e inclinações, as virtudes desempenham um papel fundamental. Entretanto, diferentemente dos epicuristas e estóicos, Kant não faz a felicidade derivar das virtudes. O fulcro para o qual convergem todas as suas reflexões é sempre *preservar a pureza do princípio moral*.¹²⁰ Essa *pureza* implica que a felicidade não pode ser o móbil primário da ação, o qual nada mais que a reflexão sobre o ato primário da liberdade. Dessa reflexão aflora algo que pode ou não ser aceito. E é esse algo que determina a ação. Sendo assim, a felicidade seria uma consequência do agir que tenha, como móbil primário, a lei moral. Como se percebe, Kant centra o problema do mal exclusivamente no inteligível. Se este for mau, irá corromper de maldade o empírico: “(...) já que o caráter empírico é bom, mas o inteligível é, porém, mau.”¹²¹

Considerada no contexto das reflexões de Kant, a esfera da sensibilidade não pode ser assumida como princípio universal de felicidade. De fato, tudo que pertence a ela está voltado para o empírico e varia de sujeito para sujeito e pertence àquilo que Kant chama de *faculdade de apetição inferior*. “Fundamentos determinantes empíricos não se prestam a nenhuma legislação universal, tampouco à interna; pois cada um funda a inclinação sobre seu sujeito, mas um outro indivíduo funda-a sobre outro sujeito e, em cada sujeito mesmo, ora uma inclinação, ora outra tem a influência preponderante.”¹²² A idéia da subordinação do âmbito da sensibilidade ao inteligível é uma constante em Kant. A razão pura só será uma *faculdade de apetição superior* se a ela estiver subordinada a *faculdade de apetição inferior*. O que deve determinar a vontade é a lei e não outro elemento qualquer interveniente: “A razão em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não um sentimento de prazer ou desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei, e somente o fato de ela como razão pura poder ser prática possibilita-lhe ser legislativa.”¹²³

Conclui-se do exposto que a moralidade kantiana não implica oposição direta a uma vida feliz, mas que a felicidade deve ser *abstraída* do móbil primário do agir. A felicidade resultaria de uma resposta positiva às inclinações e desejos, porém sempre sob o império da

¹²⁰ Cf. CRPr, A 200-201

¹²¹ *Religião*, p. 43.

¹²² - CRPr, A 51.

¹²³ - CRPr, A 45.

lei moral. Portanto, não se trata de sufocar a natureza, o que traria, como conseqüência, a sua autodestruição, mas de ordená-la segundo as leis maiores do mundo inteligível.

Quanto à questão c)

Se o mal não está na razão pura prática (na vontade ou na liberdade enquanto vontade), nem na sensibilidade, de que dimensão transcendental *a priori* ele deriva? Dissemos acima que a ponte que une os dois extremos, ou seja, a razão pura prática e os desejos e inclinações que são voltados para o mundo empírico, é o livre-arbítrio. Entre esses dois extremos, o livre-arbítrio é como um pêndulo que oscila conscientemente entre possibilidades. E ele oscila entre duas: entre a boa decisão ética (o bem) e a má decisão ética (o mal). A explicação de Kant para esse *oscilar* está na análise que ele faz de como o livre-arbítrio desempenha o papel de *ponte* entre razão pura prática (a vontade) e *a sensibilidade*. Ele nos lembra que:

O homem (inclusive o pior), seja em que máxima for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (como recusa da obediência). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força de sua disposição moral; e, se nenhum outro móbil atuasse em sentido contrário, ele admiti-la-ia na sua máxima suprema como motivo determinante suficiente do arbítrio, i. é., seria moralmente bom.¹²⁴

O homem, entretanto, além do *móbil a priori* da lei moral, necessita também dos *móviles da sensibilidade* e “acolhe-os outrossim na sua máxima (de acordo com o princípio subjetivo do amor de si).”¹²⁵ Kant levanta a hipótese se o homem poderia ao mesmo tempo ser determinado por ambos os móveis, isto é, o da lei moral e os da sensibilidade, de modo que ele seria bom e mau ao mesmo tempo. Por implicar contradição interna, a hipótese é rejeitada.¹²⁶ Sobre que, então, se dá o *oscilar* do livre-arbítrio? Estamos diante da questão-chave do problema do mal em Kant. Segundo ele, o livre-arbítrio oscila entre os dois móveis: entre o móbil da lei moral e os móveis dos desejos e inclinações (os da sensibilidade). O *bem* consiste em subordinar os desejos e as inclinações à razão pura prática (vontade) e o *mal* é a inversão dessa ordem, isto é, a subordinação da vontade aos desejos e inclinações. “Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfilhá-los nas suas máximas (...).”¹²⁷ Sendo assim, alguém poderia realizar

¹²⁴ *Religião*, p. 42.

¹²⁵ *Idem, ibidem*.

¹²⁶ Cf. *Religião*, p. 42.

¹²⁷ *Religião*, p. 42.

ações objetivamente boas, sem que subjetivamente fosse bom, o que se daria, se ele colocasse, como móbil de sua ação, não a lei moral, mas outro qualquer, inclusive a própria felicidade.

A essência do que seja o *mal radical* está, portanto, numa inversão: transformar (conscientemente) aquilo que seria *meios* (os elementos da sensibilidade) em *fins* ou os *fins em si* em *meros meios* a serviço da sensibilidade. Esse mal é radical, diz ele, porque subverte o fundamento de toda a dignidade moral e ôntica do ser humano: a sua pertença ao *mundo inteligível*, pelo qual ele está inserido na *comunidade dos fins em si*. Trata-se de uma espécie de renúncia àquilo que ele tem de mais nobre que o torna partícipe da realidade necessária, universal e incondicionada. Kant é incisivo e não nos deixa nenhuma dúvida:

Este mal é *radical* porque corrompe o fundamento de todas as máximas e, ao mesmo tempo, por outro lado, enquanto tendência natural, não pode ser *extirpado* por forças humanas, porque tal só poderia acontecer por meio de máximas boas, o que é impossível, se o princípio subjetivo supremo de todas as máximas se supõe corrompido. Contudo, tal tendência deve poder ser *superada*, porque se encontra no homem, que é um ser que age livremente.¹²⁸

O pensamento de Kant sobre o mal é frontalmente diverso daquele da filosofia escolástica e correntes racionalistas, que o concebem como *privação do bem*. Para ele, o mal é ação real e não apenas uma limitação. Nosso filósofo pensa que nada é absolutamente negativo sob o ponto de vista ontológico, mas algo apenas pode parecer uma grandeza negativa em suas relações e efeitos. Terá sido essa pista que o levou a não considerar nem o mal moral, nem o psíquico como privação de um bem. O mal é algo de real por ser “uma determinação *realiter* oposta do arbítrio, i. é., de uma *resistência* deste = - a, isto é, só mediante um arbítrio mau (...)”, sendo o bem igualmente uma ação (por um motivo impulsor moral = a) do arbítrio *realiter* segundo a lei moral.¹²⁹ Segundo Kant, tanto o bem quanto o mau são realidades positivas. E ele se reporta à história, que nos dá testemunho de uma luta real do livre-arbítrio contra a ordem do *reino dos fins em si*, para comprovar a existência do mal. Em *A Religião nos limites da simples razão*, ele aplica o conceito de grandezas negativas à questão do mal. A lei moral, acentua ele, é o impulsor do livre-arbítrio. Ora, isso é algo de essencialmente positivo. Então, o fundamento do mal moral não pode ser = 0, como também não pode haver situação intermédia entre o bem e mal, como, aliás, ocorre entre o prazer e a dor. Portanto, não pode haver ações morais indiferentes. “Uma ação moralmente indiferente

¹²⁸ *Religião*, p. 43. Ob.: a tradução das Edições 70 da referida passagem foi reformulada, a partir da tradução italiana: Kant, *Scritti di filosofia della Religione*, a cura di Giuseppe Riconda. Milano: Mursia Editore, 1989, p. 91.

¹²⁹ *Religião*, p. 29 (nota nº 5).

(*adiaphoron morale*) seria uma ação resultante apenas de leis da natureza, ação que, portanto, não se encontra em nenhuma relação com a lei moral enquanto lei da liberdade...”¹³⁰ O *mal radical* tem, portanto, a sua fonte, no livre-arbítrio.

Como explicar que o livre arbítrio, no agir, nunca é indiferente = 0, mas sempre positivo ou para o bem ou para o mal? A tendência par o bem está radicada na própria razão pura prática que é constitutivamente moral. E tendência para o mal, em que consiste? Onde estaria?

3 - Da propensão para o mal

Tal é a condição humana à luz do pensamento de Kant: de um lado, a predisposição originária para o bem e, de outro, uma *propensão* para o mal. Essa *propensão* é o fundamento *subjetivo* da inclinação para o mal. Quando Kant diz que “o homem é mau por natureza”¹³¹, ele se refere ao homem considerado em sua espécie: “O homem é mau por *natureza* significa tanto como: isto aplica-se a ele considerado na sua espécie; não como se tal qualidade pudesse deduzir-se do seu conceito específico (o conceito de um homem em geral), mas o homem tal como se conhece pela experiência (...).”¹³² Evidentemente, o termo *natureza*, aqui, não se refere ao mundo sensível regido por leis rígidas de causalidade, nem tampouco à natureza humana entendida como essência do homem, porque, nesse caso, ele seria um ser diabólico, essencial e metafisicamente mau. Ao contrário, *natureza* refere-se, no presente contexto, a essa *propensão* do gênero humano de usar a liberdade para o mal, apesar da razão moralmente legisladora. O fundamento dessa *propensão*, e que justifica a condição humana de *poder pecar*, é que o homem não é *pura razão*, mas é também do mundo sensível. Por motivo dessa condição, o móbil da lei moral, para determinar a vontade, tem que ser como que reforçado pelo móbil da sensibilidade, abrindo-se, então, a possibilidade de o livre-arbítrio operar a inversão, subordinando o *reino dos fins em si* aos desejos e inclinações. Jean-Louis Bruch, julga que seria grave equívoco pensar que Kant abona a idéia de uma natureza pecadora do homem, idéia tradicional na ortodoxia cristã, cujas bases bíblicas são incertas e de consistência filosófica contestável. Julga ele tratar-se de um equívoco verbal.

Na realidade, Kant não admite uma *natureza pecadora* do homem, mas uma *situação pecadora*, que se torna possível por uma propensão e que se efetiva por

¹³⁰ *Idem, ibidem*

¹³¹ *Religião*, p.38.

¹³² *Religião*, p. 38.

um ato incompreensível da liberdade. Esta condição de homem pecador, que nos parece apenas corresponder a uma interpretação correta da narração do *Gênese*, certamente tende a uma contrafação da natureza, a saber, à ilusão de uma natureza pecadora, ilusão que o filósofo, como o teólogo, tem o dever de dissipar.¹³³

Kant distingue três graus nessa *propensão*: Primeiro, a *fragilidade* da natureza humana que “é a debilidade do coração humano na observância das máximas adotadas.”¹³⁴ Segundo, a *impureza*, que é “a inclinação para misturar móveis imorais com os morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem):¹³⁵

Em terceiro lugar, a malignidade (vitiositas, pravitas) ou, se preferir, o estado de corrupção (corruptio) do coração humano, é a inclinação do arbítrio para máximas que pospõem o móbil dimanante da lei moral a outros (não morais). Pode igualmente chamar-se a perversidade (perversitas) do coração humano, porque inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio e, embora assim possam ainda existir sempre ações boas segundo a lei (legais), o modo de pensar é, no entanto, corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau.¹³⁶

Embora Kant tenha distinguido três *graus* na propensão para o mal, eles, na realidade, implicam-se mutuamente e tão-só nessa perspectiva é que encontram significado no conjunto da sua moral. De fato, a *fragilidade* é, em si, algo de vazio e impreciso e, enquanto tal, parece não se coadunar com a concepção kantiana do mal, que se fundamenta, como temos visto, não em ações, mas em máximas. Essa imprecisão da *fragilidade*, entretanto, desaparece se colocada em relação com a *impureza* e a *perversão*. A *impureza* que pressupõe que a lei moral não é móbil suficiente para a ação, mas que esse móbil deve como que ser reforçado por móveis da sensibilidade, aporta conteúdo moral à *fragilidade* ou impotência. A *impureza* e também a própria *perversão* parecem ser conseqüência da *fragilidade humana* que, por sua vez, patenteia a finitude do homem. A consciência humana discerne o que é conforme com a lei moral daquilo que não o é, mas, na sua conduta, mescla os puros motivos da lei moral com outros interesses.

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant apresenta quatro exemplos vividos por pessoas diferentes e em situações diversas, que reproduzem a efetivação da *impureza*.¹³⁷ As pessoas vivenciam, conscientemente, uma situação de mentira, a qual, no fundo, é o fundamento da *impureza*. Aparentemente, a ação pode parecer boa, mas, por detrás,

¹³³ BRUCH, Jean-Louis. *Op. cit.*, p. 72.

¹³⁴ *Religião*, p. 35.

¹³⁵ *Idem, ibidem*.

¹³⁶ *Religião*, p. 36

¹³⁷ Cf. *Fundamentação*, p. 130-131.

corrompendo-a, está uma intenção ou um pensamento marcado pela falsidade. Por exemplo, quem fizesse doação a uma igreja com fins políticos. Aparentemente é uma boa ação, mas, subjetivamente, está corrompida pela má intenção.

A *perversão* representa o ínfimo e mais abjeto nível a que pode descer a nossa frágil condição humana. A palavra *perversão* traduz, a contento, o pensamento de Kant. De fato, *perversus*, em latim, é aquilo que é posto às avessas. E, na moral kantiana, a *perversão* representa a *inversão das máximas*, ao se colocar o *reino dos fins em si* a serviço dos *fins particulares da sensibilidade*.

Aprofundando o conceito de *propensão para o mal*, Kant distingue a propensão física, “i. é, pertence ao arbítrio do homem como ser natural” daquela “moral, i. é, pertence ao arbítrio do homem como ser moral.”¹³⁸ Evidentemente, na primeira acepção não há qualquer mal, porque este deve derivar da liberdade. Por isso, a inclinação ou propensão para o mal só pode estar aligada ao livre-arbítrio, ao *eu atuo*. O *ato humano* é que é moralmente bom ou mau. Por conseguinte, a *propensão* não é o *ato*, mas tende a ele. Ela está *antes* do *ato*.

Em contrapartida, pelo conceito de inclinação entende-se um fundamento subjetivo de determinação do arbítrio, fundamento que precede *todo o ato*, ele não é ainda um ato; haveria, pois, uma contradição no conceito de uma simples propensão para o mal se tal expressão não pudesse, porventura, tomar-se em dois significados diferentes que, no entanto, se deixam unir com o conceito de liberdade. Mas a expressão “um ato” em geral pode aplicar-se tanto ao uso da liberdade, pelo qual é acolhida no arbítrio a máxima suprema (conforme ou adversa à lei), como também àquele em que as próprias ações (segundo a sua matéria, i. é, no tocante aos objetos do arbítrio) se levam a cabo de acordo com aquela máxima. A inclinação para o mal é, pois, um *ato* no primeiro significado (*peccatum originarium*) e, ao mesmo tempo, o fundamento formal de todo o ato – tomado na segunda acepção – contrário à lei, ato que, quanto à matéria é antagônico à mesma lei e chama vício (*peccatum derivativum*) (...).¹³⁹

Do texto acima, infere-se que o *mal radical*, do modo como Kant o concebe, é o *peccatum originarium* o qual é, ao mesmo tempo, o fundamento de todo ato contrário à lei (*peccatum derivativum*). Como fica, então, esse *peccatum originarium* diante do *pecado original* da tradição cristã, cuja fonte é a narração da *queda* de Adão e Eva, narrada no livro do *Gênese*?

¹³⁸ *Religião*, p. 47

¹³⁹ *Religião*, p. 37.

4 – Concepção Kantiana do *pecado original*

No quarto parágrafo da primeira parte de *A religião nos limites da simples razão*, Kant afronta o grave e difícil problema da origem do mal, embora não logre alcançar solução plenamente satisfatória, como, aliás, nenhum filósofo até hoje o conseguiu. Entretanto suas conclusões a respeito disso são coerentes com os fundamentos de sua metafísica transcendental e, por conseqüência, *dentro dos limites da simples razão*.

Filósofo é aquele para quem nada é aceito como verdadeiro *a priori e muito menos porque simplesmente afirmado por uma tradição*. A filosofia sempre começa por uma contestação ou dúvida. Kant teve a ousadia de remar contra a corrente e assumir uma postura, quanto ao mal, frontalmente contrária àquela então vigente, no que diz respeito à narração do *Gênese*. O assim chamado *pecado original*, segundo Kant, seria o *a priori* da *pecabilidade*. Esse *a priori* não é, obviamente, da mesma natureza das formas *a priori* da filosofia transcendental, mas é *a priori*, porque é uma *decisão* (a de agir de modo contrário à lei) que se efetua no âmbito do puro pensamento. A violação da lei se dá, originariamente, por um ato de *intenção consciente*: eis aqui o *pecado original kantiano*. Ele não pode ser uma herança dos nossos primeiros pais – Adão e Eva. A narração do *Gênese* é apenas uma alegoria que representa literariamente esse *peccatum originarium*, que é o *ato do uso da liberdade pelo qual não se acolhe a lei moral*. A decisão de inverter a ordem das coisas, subordinando o *reino dos fins em si* aos desejos e inclinações, é simbolizada pelo pecado original da narração bíblica. O mal está em que o livre-arbítrio, oscilando entre possibilidades, opta por agir de modo contrário à lei. Tal ato é inteligível e é conhecido somente pela razão, “sem qualquer condição de tempo.”¹⁴⁰ Por ser um ato de liberdade, o mal não pode ter sua origem no tempo, pois esse ato, por ser *incondicionado*, começa a partir de si mesmo, não tem causalidade anterior e, por isso, dá-se necessariamente fora do tempo, embora seus efeitos se projetem no tempo. Kant rejeita claramente a origem do mal como sendo ele hereditário a partir do pecado dos nossos primeiros pais. “Seja como for que a origem do mal moral no homem possa estar constituída, entre todos os modos de representação da sua difusão e continuação através de todos os membros da nossa espécie e de todas as gerações, o mais inconveniente é representá-lo como chegado a nós a partir dos primeiros pais por *herança* (...).”¹⁴¹

¹⁴⁰ *Religião*, p. 37.

¹⁴¹ *Religião*, p. 46.

O mal, enquanto ato que nega a ordem moral do *reino dos fins em si*, o reino do inteligível e do necessária e essencialmente bom, assoma à consciência como algo de incompreensível. Julga Kant que, por isso, foi necessário sua representação alegórica através de uma história, que apela para uma sedução, exterior ao homem, que teria sido a *tentação pela serpente*. Portanto, para o nosso filósofo, a *queda* de Adão, descrita com a roupagem literária do *Gênese*, é apenas um símbolo daquela *queda* que se dá na mais profunda interioridade do homem, em que o livre arbítrio subverte a ordem dos fins. Por isso, antes da *queda*, Adão, por ser um ser humano, já era acometido de *tentações*, fruto de suas inclinações e desejos desordenados. E o estado de Adão, como também “o estado de todo homem, antes de toda inclinação para o mal, chama-se estado de *inocência*.”¹⁴² Esta, considerada *antes das inclinações*, não se refere a uma relação de tempo, mas à dimensão transcendental *a priori* da razão pura prática (vontade) que se identifica com a lei moral e, por isso, necessariamente sintonizada com o bem. Aí, na razão pura prática está a verdadeira *sede* do *estado de inocência*. O pecado de Adão teria consistido em ele ter transformado, por um ato do seu livre-arbítrio (que é a ponte que liga a razão pura prática às inclinações e aos desejos) a lei moral, que exige obediência incondicional, a algo subalterno. Logo, objeto de uma obediência também condicionada. Como que mentindo para si mesmo, estabelece, para si, a supremacia do sensível sobre o inteligível ou sobre o *reino dos fins em si*. No seu íntimo, a razão pura prática de Adão (a sua vontade), constitutivamente boa e livre, traz consigo a possibilidade de retorno à ordem moral. Desse modo, a moral autônoma de Kant, se tomada a sério, é incompatível com uma sedução operada por agentes externos, qual seria, por exemplo, uma tentação pelo espírito maligno. A tentação está em nós mesmos que, seduzidos pelo ouropel das coisas sensíveis, optamos por privilegiar o empírico, o contingente, o transitório, em detrimento do necessário, do universal e do eterno.

Kant interpreta o episódio da *queda* de Adão, no Éden, como sendo uma trama de mentiras. Aliás, é o que transparece da própria narração:

É de saber que a serpente era o mais astuto de todos os animais da terra, que Deus tinha feito: e ela disse à mulher: Por que vos mandou Deus que não comêsseis do fruto de todas as árvores do paraíso? Respondeu-lhe a mulher: Nós comemos dos frutos de todas as árvores, que há no paraíso. Mas do fruto da árvore que está no meio do paraíso, Deus nos mandou que não comêssemos, nem a tocássemos, sob pena de morrermos. Mas a serpente disse à mulher: Bem podeis estar seguros que não haveis de morrer: porque Deus sabe que tanto que vós comerdes desse fruto,

¹⁴² *Religião*, p. 47.

se abrirão vossos olhos; e vós sereis como uns deuses conhecendo o bem e o mal.¹⁴³

Todo o cenário da narração é marcado pela astúcia e pela mentira. A Serpente não sómente, como acusa Deus de mentiroso, porque ele teria enganado Adão e Eva. O mal, segundo a interpretação literal do *Gênese* “começa por uma subjacente propensão para ele – mas pelo *pecado* (entendendo por este a transgressão da lei moral como *mandamento divino*) (...).”¹⁴⁴ A expressão bíblica “todos pecamos em Adão”, Kant a interpreta como se aquilo que aconteceu com ele, acontece com todos os seres humanos: “todos pecamos em Adão e ainda pecamos, é claro a partir do que antes se disse; só que em nós se pressupõe já uma inclinação inata para a transgressão, ao passo que no primeiro homem não se conjectura tal coisa, mas, segundo o tempo, a inocência, portanto, a transgressão denomina-se nele *queda*.”¹⁴⁵

Kant, entretanto, não quer que sua leitura da *queda* de Adão seja considerada como um interpretação da Sagrada Escritura. E pondera ele:

O que aqui foi dito não deve, por isso, considerar como se houvesse de ser uma interpretação da Escritura, interpretação que está fora dos limites da competência da simples razão. Pode alguém explicar a si mesmo como utiliza moralmente uma exposição histórica sem por isso mesmo decidir se é esse também o sentido do escritor ou se apenas nós o estabelecemos; contanto que por si seja verdadeiro e sem nenhuma prova histórica para nós, decerto em ordem à melhoria, tirar algo de uma passagem da Escritura, que de outro modo, seria um aumento inútil do nosso conhecimento histórico.¹⁴⁶

Entende-se por que Kant procura eximir-se da responsabilidade de fazer uma interpretação sua da aludida passagem do *Gênese*. De fato, sua teoria sobre a origem do mal é concebida sobre os pressupostos da *CRP* e da *CRPr*, que lhe servem de fio condutor. Essencialmente, o mal é a subversão das máximas morais que pertencem ao *reino dos fins em si*, sendo o *pecado original* concebido, não como um mal a ser transmitido por herança aos indivíduos da espécie humana, mas apenas como protótipo da deflexão moral. Essa teoria, é claro, não faz parte das *Críticas*, mas é concebida à luz delas, embora tenha como ponto de partida um conteúdo do Cristianismo. Kant, para ser coerente com toda a economia do seu sistema de criticismo, terá de assumir a mesma postura que teve quanto ao episódio do Éden também sobre todo o conteúdo da revelação, como se verá. Embora inteligentemente

¹⁴³ *Gênese*, cap. 3, v. 1-5.

¹⁴⁴ *Religião*, p. 47.

¹⁴⁵ *Religião*, p. 48.

¹⁴⁶ *Religião*, p. 49 – Nota.

concebida com base na filosofia prática, a teoria kantiana do mal não lhe aporta uma explicação cabal. Continua inexplicável a origem racional do mal. Sabemos que ele nos deve ser imputado, como resultado de uma autodeterminação do livre-arbítrio, mas a explicação de porque se dá a deflexão moral, já que a razão pura prática se identifica com a própria lei moral, fica fora do nosso alcance. Talvez porque não possamos saber o que seja a liberdade em si, enquanto númeno.

O pecado original, kantianamente entendido, é *radical*, enquanto radical subversão da ordem dos *fins em si* por autodeterminação do livre-arbítrio, mas não é *absoluto*, nem *originário*: *originariamente*, a razão pura prática (a vontade) é boa, porque pertence ao *mundo inteligível* ou *reino dos fins em si*. Sua origem só pode dever ser creditada ao livre-arbítrio. Se se atém a esse modo de pensar, qual o papel de Jesus Cristo na história humana? Se o homem peca, se livremente subverte a ordem moral, terá necessidade de um redentor? Será ele, então, redentor de si mesmo?

5 - Da queda à conversão

Na primeira *Observação Geral* de *A religião nos limites da simples razão*, Kant aborda o complexo problema do restabelecimento da disposição originária para o bem, após a deflexão moral. Fiel à sua doutrina da autonomia moral da razão, Kant de pronto afirma: “O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito.”¹⁴⁷ Tanto o bem, quanto o mal, para poder ser imputado ao seu agente, há de ser fruto do livre-arbítrio. Mas, acontecida a *queda*, isto é, uma vez que se subverteu a ordem dos fins e se instalou o *estado de impureza* no sujeito, é possível o restabelecimento do *estado de pureza*? Nesse restabelecimento, consiste a conversão de acordo com o modo de ver de Kant. O texto da primeira *Observação Geral*, obviamente, não se refere à conversão de um para outro credo religioso, mas dá a ela cunho estritamente moral. Se a *queda* consistira na inversão dos *móviles*, isto é, dando primazia aos móveis da sensibilidade aos da lei moral pura, a conversão terá o movimento inverso: restabelecer a supremacia da lei moral e o respeito incondicional a ela, o que é perfeitamente coerente com a teoria do mal radical. A abordagem kantiana da conversão evidencia, mais uma vez, o objetivo de Kant de reduzir a religião à moral.

¹⁴⁷ *Religião*, p. 50.

Segundo Kant, como temos visto, o homem não pode ser mais ou menos bom, nem mais ou menos mau: ou é bom ou é mau e não há meio termo. Por isso, a conversão necessariamente implica uma total reviravolta na vida moral do sujeito. E não se trata de ação progressiva, mas a *reviravolta* é instantânea, porque ato de liberdade através de uma autodeterminação do livre-arbítrio. A *reviravolta* é o imediato retorno ao *virtus noumenon* (ao reino do inteligível):

Mas que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), i. é., virtuoso segundo o caráter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (Jo III, 5; cf., Moisés, 2) e uma transformação do coração.¹⁴⁸

A conversão é, assim, uma *revolução* ou radical mudança que se dá na interioridade, sendo, essencialmente, espontânea e livre. Então, como *ato de liberdade incondicionado*, dá-se *fora do tempo*. Essa mudança seria como que um novo nascimento do qual resulta um *novo homem* de que fala o Evangelho de São João, citado por Kant. E nosso filósofo é claro: “Donde se segue que a formação moral do homem não deve começar pela melhoria dos costumes, mas pela conversão no modo de pensar e pela fundação de um caráter (...).”¹⁴⁹. Portanto, não se reformam costumes, sem que primeiro tenha havido a reforma interior. A consequência prática desse *ato fora do tempo* será o de um contínuo progresso no cenário espaço-temporal, com o qual a *sensibilidade se relaciona*. Portanto, a essência da conversão kantiana consiste na imediata adoção da lei moral como único e exclusivo móbil do agir. É um ato instantâneo da consciência que brota dela própria, pelo qual se dá a radical mudança do estado de *impureza* para o de *pureza*.

Kant adverte que a distância que há entre o *estado de queda* e o de *pureza em si* dos valores morais é infinita. Por isso, o processo histórico de identificação com a lei moral é sempre inacabado. “Mas a distância entre o bem, que em nós devemos efetuar, e o mal, de que partimos, é infinita, e nessa medida, no tocante ao ato, i. é., à adequação da conduta de vida

¹⁴⁸ *Religião*, p. 53.

¹⁴⁹ *Religião*, p. 54

com a santidade da lei, não é alcançável em época alguma.”¹⁵⁰ A marcha histórica da adequação do agir com a santidade da lei é sempre progressiva (jamais um salto do finito para o infinito), porque o ser humano é dependente da Natureza no que se refere a inúmeras necessidades. Assim, na alma humana há, de um lado, a admiração pela lei moral e, de outro, uma força ou propensão que a impulsiona na direção dela, no que consiste a originária disposição para o bem em geral. O fio condutor das reflexões de Kant é sempre a unidualidade *inteligível-sensível* e é o que o leva a indagar:

Que é isto que há em nós (pode alguém interrogar-se) graças ao que nós, seres constantemente dependentes da natureza por tantas necessidades, nos elevamos, todavia, ao mesmo tempo na idéia de uma disposição originária (em nós) tão longe acima delas que na totalidade as temos por nada, e nos olharíamos a nós mesmos como indignos de existir se tivéssemos de permanecer absortos na sua fruição, a qual, porém, é a única que nos pode tornar desejável a vida – contra uma lei pela qual a nossa razão ordena poderosamente sem, no entanto, nada prometer ou ameaçar?¹⁵¹

A questão levantada por Kant é essencialmente existencial, cujo peso todo homem comum acaba por sentir algum dia e cuja resposta conduz à constatação de existir na alma humana esse *algo insondável*, que é a santidade ínsita na idéia de *dever*, para a qual ela se volta como que por uma heliotropia, igualmente imperscrutável. Há, portanto, na alma, um sentimento da sublimidade da sua própria determinação moral, o que deve fazer surgir intenções conformes à lei moral, atuando no sentido contrário à propensão para o mal. Esse arcano processo conduz a alma ao respeito incondicionado “pela lei como condição suprema de todas as máximas a adotar (...).”¹⁵²

A disposição para o bem, resultante dessa espécie de gravitação da alma ao redor do sol da lei moral, é a condição de possibilidade da conversão. Entretanto, como conciliá-la com a corrupção inata do homem e sua propensão, (considerando-se o homem enquanto espécie humana), para o mal? O restabelecimento do estado de pureza ou do respeito à lei dá-se segundo leis naturais no que se refere ao ritmo implicado na sensibilidade, que é sempre sucessivo no tempo e no espaço. Quanto à sua possibilidade, Kant é incisivo: “Pois se a lei moral ordena que *devemos* agora ser homens melhores, segue-se de modo ineludível que

¹⁵⁰ *Religião*, p. 73.

¹⁵¹ *Religião*, p. 55.

¹⁵² Cf. *Religião*, p. 55-56.

devemos também *poder* sê-lo.¹⁵³ Quer dizer que o dever nada nos manda que não seja factível.

Evidentemente, o ponto de partida para a formação moral do homem nunca é o *estado de inocência*, mas a *queda*. Mas a existência da disposição originária para o bem fundamenta a possibilidade de agir contrariamente à propensão para o mal que, sendo inextirpável, deve ser objeto de constante luta na direção de uma progressão *in infinitum*. O fundamento interior do *coração novo* do convertido (que é a adoção de todas as máximas segundo a lei moral), “é agora ele próprio imutável.”¹⁵⁴ Assim mercê dessa *adoção*, verifica-se uma melhoria na disposição de ânimo, de modo que o convertido, usando exclusivamente as próprias forças, pode caminhar na direção dos *fins em si*. Ele torna-se um *homem bom* tão-somente por aquilo que lhe pode ser imputado, como feito por ele próprio.

O definitivo retorno à supremacia da lei moral – abraçada como sendo o ideal supremo, embora seus efeitos no mundo empírico sejam lentos e progressivos, deixa entender que o *convertido* interiormente se torna imutavelmente bom. Kant está tão convicto dessa *conversão para sempre*, que a afirmação da sua existência é recorrente: “(...) quando o homem inverte o fundamento supremo das suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única decisão imutável (e se reveste assim de um homem novo), é nessa medida, segundo o princípio e modo de pensar, um sujeito susceptível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom (...).”¹⁵⁵

O convertido, no que se refere às suas ações empíricas será sempre um pecador, embora tenha acolhido, pelo seu livre-arbítrio, a santidade da lei.¹⁵⁶ Somente no seu contínuo agir, que é uma constante luta contra a propensão para o mal, ele será um homem bom. A razão, através do livre-arbítrio, acolhe o *bem radical* (*bem puro que se identifica com o reino dos fins em si e que é o mundo inteligível*), enquanto, historicamente, sua vivência é gradual e progride como que subindo por degraus. Isso não significa, a nosso ver, que o convertido venha a ser *bom* sob o aspecto inteligível e *mau* no âmbito da vida prática empírica, mas que sua realidade intrínseca é autêntica e identificada com a lei moral. As dificuldades inerentes à

¹⁵³ *Religião*, p. 56.

¹⁵⁴ *Religião*, p. 57.

¹⁵⁵ *Religião*, p. 53.

¹⁵⁶ Cf. Jean-Louis Bruch. *Op. cit.*, p. 83.

sensibilidade, sempre à mercê das vicissitudes da realidade histórica, jamais suprimem aquela consciente identificação com a lei.

Alcançado o presente estágio de nossa exposição, indaga-se: a conversão tal como concebida por Kant, porventura se fundamenta em trabalhos anteriores seus, principalmente do período da filosofia crítica?

O “restabelecimento da disposição originária para o bem sem dúvida se fundamenta na lei moral autônoma, já definida na *CRPr*. É o que deixa entender a afirmação de Kant: “A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas: contrariamente, toda *heteronomia* do arbítrio não só não funda obrigação alguma mas, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade.”¹⁵⁷ E é justamente essa autonomia e a identificação da razão pura prática com a lei moral que é a condição de possibilidade da conversão. No fundo da consciência do homem pervertido, ressoa sempre a voz da lei fundamental da razão prática pura: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.”¹⁵⁸ A consciência dessa lei é que é o *factum* da razão. E esse *factum* não é jamais varrido pela *queda moral*. A possibilidade da conversão está no próprio sujeito e não alhures. Ela, portanto, é de exclusiva responsabilidade do homem e não conseqüência de intervenção de algum fator interveniente, como a *graça divina*, por exemplo. Se a conversão fosse causada pela graça divina, estaria suprimida a liberdade, que é espontaneidade pura. Por isso, a heliotropia da alma em relação ao *reino dos fins em si* não lhe suprime a liberdade, cujo conceito é aplicável também a Deus, enquanto ser *necessário*. “Porque a liberdade não consiste na contingência da ação (no fato de esta não ser determinada mediante fundamentos) i. é., no indeterminismo (que a Deus houvesse de ser igualmente possível fazer o bem ou o mal, se a sua ação tivesse de se designar como livre) (...).”¹⁵⁹ O *pré-determinismo*, cujo fundamento está na ação do *tempo anterior*, é que elimina a possibilidade da liberdade.

Se a dificuldade relativa à possibilidade da conversão é resolvida com relativa facilidade à luz da autonomia da razão, contudo, outras afloram. Vejamos.

¹⁵⁷ *CRPr*, A 58.

¹⁵⁸ *CRPr*, A 54.

¹⁵⁹ *Religião*, p. 56, nota.

A primeira é que a conversão implicaria um *antes* (o *velho homem decaído*) e um *depois* (o *novo homem renascido da queda*) e, por outro lado, dá-se fora do tempo, enquanto ato incondicionado da liberdade. Dois críticos de Kant – Leon Brunschvicg e Jules Lachelier – foram particularmente sensíveis a essa questão. Segundo o primeiro, a noção de conversão implica uma mudança de atitude e de ser entre aquilo que se era *antes* e aquilo que se é *depois*. Ora, porque a relação *antes-depois* (passado-futuro) é a própria essência do tempo, a temporalidade estaria agora inserida no próprio âmago da transcendentalidade.¹⁶⁰

Lachelier, ao contrário, envida esforços por colocar o ato da conversão fora do tempo. Na vida interior e talvez também na exterior do homem convertido, parece não ser possível distinguir duas partes sucessivas, sendo uma a escolha do mal e a outra a revogação dessa escolha. Segundo ele, parece que para Kant “(...) enquanto que nossa perversão primitiva é certa e contínua, talvez em nós até o fim de nossa vida a viciar nossa conduta, nossa conversão é sempre problemática, e nós podemos no máximo esperá-la, quando nós damos sinais sérios e seguidos de emenda, sem jamais estarmos seguros quanto a ela.”¹⁶¹

Segundo Brusch, os dois críticos partem de uma concepção por demais rígida da fenomenalidade do tempo. Por outro lado, é preciso considerar adequadamente o *status noumenon* da coisa em si.¹⁶² É verdade, como temos dito, que a conversão implica o tempo do pecado e o tempo da lei moral assumida. A *queda* primitiva estava lá, simbolizada pelo pecado original. Essa queda seria como o começo do tempo no que se refere à vida moral de determinado ser humano, que não sendo puro espírito, vive historicamente no espaço e no tempo. Desse modo, o processo integral da conversão (a interior e a reforma exterior dos costumes) não poderia efetivar-se num mundo puramente intemporal, sendo a dimensão interior, intemporal (por ser um ato incondicionado de liberdade) e a reforma exterior histórica ou dentro das coordenadas de tempo e de espaço.

Posto o referido problema sob o prisma da *separação* entre um *antes* e um *depois*, isto é, o tempo na sua essência, ele atingiria a teoria kantiana da conversão em seu ponto essencial: o ser ela um fato da liberdade que se dá fora do tempo.

¹⁶⁰ Cf. BRUCH, Jean-Louis. *Op. cit.*, p. 87-88.

¹⁶¹ Apud BRUCH, Jean-Louis. *Op. cit.*, p. 88.

¹⁶² *Idem, ibidem*, p. 89.

Dentro da pura linha do pensamento de Kant, tecemos as considerações a seguir. A dualidade radical (*velho homem-novo homem*), que se opera fora do tempo, é algo de muito grosseiro para não ter sido identificada por ele. Há uma diferença radical entre a causalidade espaço-temporal e os *atos da vontade livre*. Aqueles têm sempre *um tempo anterior*. Estes, ao contrário, brotam da própria liberdade, de modo absolutamente incondicionado. Tanto a *queda*, quanto a *conversão* são dois instantes de *autocriação*, sendo que um não depende do outro. Por isso, a *sucessividade*, aí, não pode ser assimilada àquela da temporalidade. Salvo melhor juízo, não seria pertinente a crítica de Shopenhauer à teoria kantiana de liberdade, por ela implicar, segundo ele, uso transcendental do conceito de causalidade. A experiência interior da sucessividade dos momentos da consciência – no caso, mudança do estado de impureza moral para o de pureza, resulta da *reflexão* que denota ser a consciência alfa e ômega dos próprios atos. A *queda* e a *conversão* são atos de liberdade que brotam da própria liberdade. Um não deriva do outro. Deve-se ainda levar em conta que o ato de liberdade, por ser simplesmente incondicionado e realizar-se fora do tempo, dura e é permanente, como ato criativo que é. Kant lembra que na *queda* e na *conversão* não estão contidos dois atos morais distintos separados por um intervalo de tempo. E está claro em seu pensamento: “na mudança de tensão, porém, enquanto determinação intelectual não estão contidos dois atos morais separados por um intervalo de tempo, mas ela é somente um ato único, porque o abandono do mal só é possível mediante a disposição de ânimo boa que opera o ingresso no bem (...).”¹⁶³

Mas a conversão encerra uma outra dificuldade. Essencialmente, ela consiste, como temos visto, numa *revolução*, que é passagem do estado de impureza para o de pureza moral. Ora, essa pureza moral exige que as ações sejam necessariamente caracterizadas pela *legalidade*, isto é, em conformidade com a lei moral. Sendo assim, como explicar que essa *legalidade* só se efetiva lenta e progressivamente, se a mente do convertido já abraçou a *lei moral*, de modo totalmente incondicionado? Como superar essa dicotomia?

O fundamento dessa dificuldade parece estar no fato de se conceber a dimensão da transcendentalidade e a da sensibilidade como se mantivessem entre si apenas relações de nível transcendental, esquecendo-se de que a segunda é essencialmente aberta para a realidade empírica, em que nada é instantâneo, mas sempre sucessivo. Por outro lado, a sensibilidade, enquanto continuamente atraída pelas coisas e valores empíricos, conspira contra a vontade, opondo-lhe obstáculos. Daí, a diuturna luta entre o princípio bom e as solitações da

¹⁶³ *Religião*, p. 80.

realidade sensível que tendem a romper-lhe a harmonia. Isso não significa que a sensibilidade seja em si má. Desejos e inclinações são da natureza humana. As inclinações, “(...) consideradas em si mesmas, são boas, i. é., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las (...)”¹⁶⁴ A luz moral da transcendentalidade do convertido, agora identificada com o *reino dos fins em si* (eternos, necessários e universais) está sempre focada na sensibilidade, para ordená-la segundo suas leis. No nível transcendental, tem-se o *reino dos fins em si* ou o mundo inteligível de que a razão participa e, de outro, a dimensão sensível-empírico-histórica do ser humano. De um lado, o eterno e imutável, de outro a dura realidade das contingências do tempo, o que leva a uma constatação: a mudança dos costumes, embora interiormente se tenha adotado a lei moral como único móbil para as ações, é sempre sucessiva, gradual e progressiva. Numa palavra: histórica. Apesar da conversão, persiste no homem a tendência para o mal. Há, nele, um inimigo *invisível*, só conhecido pelos seus efeitos, corruptor dos princípios. O Apóstolo Paulo o identificou como estando fora de nós; ou seja, o *espírito* mau. Segundo Kant, tal expressão tem apenas *uso prático*, para designar algo que, na realidade, é, para nós, insondável.¹⁶⁵

Finalmente, chegamos, aqui, a uma outra intrigante questão: é possível explicar o ato da *queda* e o da conversão, à luz da filosofia transcendental de Kant? Segundo ela, o conhecimento explicativo da razão se restringe ao fenomênico. O númeno está lá na coisa, manifestando-se, a razão sabe que ele existe, mas não pode ter dele conhecimento explicativo. Desse modo, a liberdade, sendo um númeno, não pode ser conhecida. A razão não tem como saber o que ele seja em si. Ora se a liberdade em si é incognoscível pela razão, esta também não pode ter conhecimento explicativo de seus atos. Conhece os seus efeitos, mas os não pode explicar. Por isso, tanto a *queda*, quanto a *conversão* são imperscrutáveis e inexplicáveis pela razão. Além disso, a *queda* não pode ser deduzida de algo anterior a ela, nem a *conversão* pode ser deduzida da *queda*, o que lhes reforça o caráter de incognoscibilidade. Se pudéssemos *deduzir* a queda e a conversão, poderíamos explicá-las. Mas isso é impossível.

6- Cristo e a moral de kant

Segundo Kant, o fim da criação é a *humanidade na sua plena perfeição moral*, cuja conseqüência é a felicidade. Tal é a vontade do Ser Supremo. O *homem moralmente perfeito*

¹⁶⁴ *Religião*, p. 64.

¹⁶⁵ Cf. *Religião*, p. 65-66.

está em Deus desde toda a eternidade, como idéia que promana imediatamente do seu ser. Não é uma coisa criada, mas o próprio Filho de Deus: o Verbo, por cujo amor tudo foi feito. E tudo foi feito segundo a sua determinação moral. E é por isso que “Deus amou nele o mundo” e “só nele e mediante a adoção das suas intenções podemos esperar ‘tornar-nos filhos de Deus’, etc.”¹⁶⁶ O Filho de Deus é o *arquétipo* da perfeição moral e os seres humanos têm o dever universal de procurar *eleva-se* a este ideal de perfeição moral. Ele desceu do céu e tomou a *humanidade*, estabelecendo-se uma união conosco, o que, segundo Kant representa um estado de *humilhação* do Filho de Deus, pois Ele, de intenções divinas e modelo para os homens, sujeitou-se à condição humana para fomentar o bem no mundo.¹⁶⁷

Kant freqüentemente retorna à idéia de que o ideal da perfeição moral, por parte do ser humano, é estar sempre em luta contra os obstáculos inerentes à sensibilidade. Na “*fé prática deste Filho de Deus* (enquanto se representa como tendo assumido a natureza humana) pode o homem esperar tornar-se agradável a Deus,” desde que permaneça invariavelmente pendente do *arquétipo* da humanidade e em fiel imitação do seu exemplo. Quer dizer que, apesar das tentações, o homem há de sempre caminhar na direção do *arquétipo*. Retomando o pensamento de Kant de que a razão participa do mundo inteligível (*o reino dos fins em si*), parece ser coerente com ele poder afirmar que esse *reino* está em Deus, como idéias morais arquetípicas, desde toda a eternidade e que se personalizou no Verbo, segunda Pessoa da Santíssima Trindade. Entretanto, o *arquétipo* já está na razão, enquanto partícipe da realidade puramente inteligível. Kant é claro: “(...) o exemplo de um homem agradável a Deus, tanto quanto se pode exigir da experiência externa, (contanto que o *arquétipo* de alguém assim se não deva procurar em lado algum a não ser na nossa razão)” e que esse homem tivesse suscitado na humanidade um bem moral ilimitado, “não teríamos, apesar de tudo, motivo algum para nele supormos algo mais do que um homem gerado de modo natural”(...) “embora assim se não negasse pura e simplesmente que podia, sem dúvida, ser um homem gerado de modo sobrenatural.”¹⁶⁸ *Dentro*, portanto, *dos limites da simples razão* basta o *arquétipo* ínsito na própria razão e, embora não se negue a geração sobrenatural de Cristo, sua concepção natural nos ofereceria mais vantagem. Isso porque o *arquétipo* moral tem que ser buscado em nós mesmos. Por outro lado, se o homem-modelo moral não participasse da vida humana em toda a sua plenitude, inclusive sendo sujeito a tentações, ele

¹⁶⁶ Cf. *Religião*, p. 66-67.

¹⁶⁷ Cf. *Religião*, p. 67.

¹⁶⁸ *Religião*, p. 69-70.

estaria tão distante de nós que não poderia ser tomado como exemplo. Uma regra ou modelo moral apresentado por um homem também perfeito e sem nenhuma possibilidade de deflexão moral poderia ser proposto como preceito a seguir, “mas *não* ele próprio *como* exemplo de imitação, por conseguinte, também não como prova da praticabilidade e acessibilidade *para nós* de um bem moral tão puro e elevado.”¹⁶⁹

A sublime intenção moral e os sofrimentos de Cristo, se se pensa no ideal da humanidade, são plenamente válidos, segundo Kant, perante a justiça suprema. E são válidos para todos os homens, de todas as épocas e de todos os lugares, se o ser humano “fizer, como deve, a sua disposição de ânimo semelhante àquela.”¹⁷⁰

Alcançar, entretanto, uma disposição de ânimo, como a preconizada, encerra dificuldades. A primeira, já assinalada, é que a distância entre o ponto de partida (a *queda* moral) e a santidade da lei é infinita. Logo, a adequação total da conduta humana à puríssima lei moral não é jamais alcançável. Daí, a progressividade da melhoria dos costumes.

A segunda dificuldade concerne à *felicidade moral* em relação à *bondade* divina. Por *felicidade*, adverte Kant, não se fala da libertação dos males físicos e fruição de prazeres em ritmo cada vez mais crescente,

mas da *persistência* de uma disposição de ânimo que impele incessantemente ao bem (nunca dele se apartando); pois o constante aspirar ao reino de Deus, *contanto que se estivesse firmemente seguro da inalterabilidade de semelhante disposição de ânimo*, equivaleria a saber-se já na posse deste reino, pois o homem assim radicado em tal intenção confiaria já por si mesmo em que tudo o mais (no tocante à felicidade física) lhe seria dado.¹⁷¹

A *persistência* de disposição para o bem projeta o homem para um futuro feliz na eternidade e a *persistência no mal*, para um eternidade infeliz.¹⁷²

A terceira dificuldade apontada por Kant refere-se à *justiça divina*. Seja o que for que tenha ocorrido no homem com a adoção da lei moral enquanto máxima de suas ações, seja qual for a constância com que ele prossegue em sua prática, tudo “*começou, no entanto, pelo*

¹⁶⁹ *Religião*, p. 70.

¹⁷⁰ *Religião*, p. 72.

¹⁷¹ *Religião*, p. 74.

¹⁷² Cf. *Religião*, p.75.

mal e jamais lhe é impossível extinguir esta dívida.” Mesmo que não cometa outras culpas, as antigas jamais se apagarão. Esse mal originário não implica dívida *transmissível*, como se para o credor fosse indiferente quem lha pagasse fosse o próprio devedor ou alguém por ele. O mal radical, argumenta Kant, enquanto transgressão da lei moral como *mandamento divino* (pecado) traz consigo uma infinitude de violações da lei. Por isso, uma infinitude de culpa. Como, então, fica o ser humano diante do tribunal divino? Estaria ele sujeito a um castigo infinito e à exclusão do reino de Deus? O próprio Kant nos propõe uma solução:

A solução desta dificuldade funda-se no seguinte: a sentença de alguém que perscruta o coração deve conceber-se como a sentença tirada da intenção universal do acusado, não das manifestações dela, das ações que se desviam da lei ou com ela concordam. Aqui, porém, pressupõe-se no homem uma disposição de ânimo boa prevalecente sobre o princípio mau que antes imperava e a questão é agora se a conseqüência moral da primeira intenção (...) se poderá igualmente referir ao seu estado na intenção melhorada, estado em que o homem é já um objeto de complacência divina.¹⁷³

Para Kant, portanto, a justificação do homem haverá de ser segundo a sua intenção ou sua disposição de ânimo para o bem. Estaria ele então isento de todo e qualquer castigo? Kant não descarta uma satisfação da justiça divina. Ele deixa entender que a saída da intenção corrompida para a intenção boa é como que uma morte: a morte do *homem velho* (corrompido e pecador) para o nascimento do *homem novo*. Isso é como a crucificação da carne pela renúncia que implica a ordenação dos desejos e inclinações segundo a santidade da lei.¹⁷⁴

O convertido é *moralmente outro* e é como tal que deve ser julgado, porque ele *acolheu a intenção do Filho de Deus como sendo sua*. Entretanto, segundo Kant, assim como ele mudou da intenção má para a boa por ele próprio, assim também a sua *justificação* se deve exclusivamente a ele. A crença de que nossos pecados foram redimidos pela morte de Cristo (redentor e advogado do ser humano junto ao Supremo Juiz) “faz com que os homens possam parecer como justificados diante do seu juiz; só que (neste modo de representação) o padecimento que o homem, novo, ao morrer para o *velho*, deve incessantemente na vida tomar sobre si é posto no representante da humanidade como uma morte suportada de uma vez por todas.”¹⁷⁵

¹⁷³ *Religião*, p. 79.

¹⁷⁴ Cf. *Religião*, p. 80.

¹⁷⁵ *Religião*, p. 81.

A religião nos limites da simples razão, no trato com o sobrenatural, como é o problema da Encarnação do Verbo, para ficar fiel a seus propósitos, não poderá ultrapassar as fronteiras da razão. Como Kant afronta as complexas questões da *religião nos limites da razão* com o sobrenatural é que se verá no Capítulo 3.

CAPÍTULO 3: AS VERDADES DA FÉ ANTE O TRIBUNAL DA RAZÃO

Kant, na construção da religião (racional) sobre os princípios *a priori* do criticismo e tendo a teoria do mal radical como centro de suas reflexões, teria de afrontar também o grave e difícil problema de analisar e avaliar, sob o sol do seu pensamento, os conteúdos revelados da religião histórica. Tais conteúdos, embora englobem a razão, enquanto contidos no círculo a ela externa da metáfora dos *círculos concêntricos*, não podem por ela ser *conhecidos*, mas apenas *pensados*. Kant também tenta estabelecer quais os limites que se interpõem ante o filósofo, quando as questões a serem abordadas são dogmas ou verdades reveladas contidas na Bíblia - empreitada sobremaneira espinhosa - tendo em vista o confronto que ela poderia acarretar com os teólogos bíblicos e a censura de então. E terá sido exatamente esse confronto, historicamente conhecido, que levou Kant a reflexões rigorosas sobre a religião revelada, nunca, porém, em contradição com os princípios e as linhas gerais de *A religião nos limites da simples razão*.

Pretende-se aqui examinar os elementos da religião revelada a partir dos princípios *a priori* da razão kantiana, procurando separar o que é interior ao âmbito da razão daquilo que lhe é exterior, de acordo a *metáfora dos círculos concêntricos*. Evidentemente, isso implica abordar os *páregra*.¹⁷⁶ Como, então, se explica o fato de a razão ir como que além de si mesma e demandar o *transcendente*? Por outro lado, como que a comunidade ética formada pelos indivíduos e construída com base na fidelidade ao *reino dos fins em si*, e que vem a ser o povo de Deus sob leis éticas (Igreja invisível) se contrapõe à Igreja visível ou à Igreja de fé estatutária? Que relação há entre a Igreja invisível com a Igreja estatutária nascida e institucionalizada sob inspiração da revelação? Finalmente, de que modo a razão avalia e julga o *culto* ou *serviço a Deus* no âmbito da Igreja de fé estatutária?

¹⁷⁶ *Páregra* é neutro plural de *páregon*, que significa *suplemento*, termo usado por Kant para designar o que vem à razão como suplemento às suas carências, como a *graça*, os *mistérios* e os *milagres*, os quais estão nos seus confins, mas dela não fazem parte integrante.

1 – A razão e o transcendente

Quando se busca a possível relação da razão com o transcendente, na prática é o mesmo que indagar pela relação entre religião racional e revelada. Kant a configura na metáfora dos *círculos concêntricos*, em que o menor é o âmbito da religião de razão e o maior, que engloba o primeiro, o da revelação. Note-se que se fala de religião de razão e *não pela razão*, o que mudaria radicalmente o ponto de vista. O *círculo maior* representa os múltiplos modos da revelação, enquanto o menor, a religião de razão.¹⁷⁷

Quando se diz, em sede kantiana, que a razão pode ir além dos seus limites e demandar o *transcendente*, não significa admitir um alargamento do seu poder teórico e prático, como se ela pudesse ter conhecimento explicativo de realidades que estão fora do âmbito da experiência humana. Não há como assumir tais realidades para suporte das suas máximas morais, porque, assim como não podem ser conhecidas, torna-se também impossível trazê-las para o campo do agir moral, isto é, tomá-las como fundamento último da moral. Entretanto, se essas supostas realidades não encerram contradição interna, não há porque lhes contestar não só a *possibilidade*, como também a *realidade*. “A razão, na consciência de sua incapacidade de satisfazer a sua necessidade moral, estende-se até idéias hiperbólicas que poderiam suprir tal deficiência, mas sem delas se apropriar como de uma posse ampliada.”¹⁷⁸ A razão, segundo o modo de pensar de Kant, estende-se para o insondável, não para *sabê-lo*, como, aliás o pretende a *fé dogmática*, mas tão-somente para suplemento de sua impotência moral. A esse modo de abordagem Kant dá o nome de *fé reflexionante*.¹⁷⁹ Trata-se de uma *fé prática*, no sentido de que a razão tenta conferir a seus conteúdos uma certeza racional de segunda instância, reconhecendo, na prática, a própria insuficiência para proporcionar a si mesma uma plena e cabal satisfação interior. Esses conteúdos da *fé reflexionante* não podem ser incluídos entre os *não racionais*, mas são *párerga* da razão que possibilitam encontrar resposta para certos problemas que ela põe para si mesma e que, sem os quais não poderia satisfazer às suas exigências.

¹⁷⁷ Cf. FABRIS, Adriano. “Come cerchi concentrici”: Significati e implicazioni di una metafora kantiana. In: PIRILLO, Nestore (Org.). *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: Editrice Morcelliana, p. 218-219.

¹⁷⁸ *Religião*, p. 58, nota.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

1.1- Sobre a possibilidade de representação do sobrenatural

Kant levanta um outro e complexo problema: como a razão pode conceber ou representar intelectualmente o sobrenatural? Visto que a razão humana está estruturalmente aligada à sensibilidade, pela qual se projeta para a realidade empírica e, em princípio, só pode conceber ou representar realidades empíricas, sobre as quais *aplica* as formas *a priori*, ela não poderia conceber ou representar para si realidades *extra-empíricas* ou sobrenaturais. Em razão disso, ela necessariamente tem de socorrer-se daquilo que Kant chama de *esquematismos de analogia*, pelos quais ela, analogicamente, representa o sobrenatural à maneira do empírico. E aqui está a raiz dos *antropomorfismos* que, entretanto, trazem consigo um perigo: o de transformar uma simples representação esquemática, por analogia com o empírico, como se ela fosse a realidade. A nosso ver, trata-se de questão importante, ainda que abordada numa *nota*, da teoria kantiana da religião. Kant é claro e incisivo:

A este modo de representação acomoda-se igualmente a Escritura, para nos tornar apreensível, quanto ao seu grau, o amor de Deus ao gênero humano, ao atribuir-lhe o sacrifício supremo que só um ser amante pode fazer para tornar ditosos até os indignos (“Deus amou tanto o mundo”, etc.); embora pela razão não consigamos fazer para nós conceito algum de como um ser que se basta por completo possa sacrificar algo do que pertence à sua beatitude e privar-se de uma posse. Tal é o *esquematismo da analogia* (para a explicação) de que não podemos prescindir. Mas transformá-lo num *esquematismo de determinação do objeto* (para a ampliação do nosso conhecimento) é *antropomorfismo*, que num propósito moral (na religião) tem as mais prejudiciais conseqüências.¹⁸⁰

Segundo Kant, portanto, na passagem do sensível para o supra-sensível pode-se *esquematar* por analogia, sem que, todavia, se possa deduzir, a partir dessa analogia, que aquilo que pertence ao mundo sensível pertença igualmente à realidade supra-sensível. Desse modo, essa analogia não *alarga* nosso conhecimento teórico para além dos limites da razão. A razão disso é que “entre a relação de um esquema ao seu conceito e a relação deste esquema do conceito à própria coisa não há qualquer analogia, mas um salto enorme (*metábasis eîs állo génos*), que conduz diretamente ao antropomorfismo, de que já forneci as provas noutro lugar.”¹⁸¹ Assim, o ir além do *esquematismo da analogia* e determinar o objeto supra-sensível a partir dessa analogia implica uma passagem (*metábasis*) para outro gênero, o que a razão não pode admitir.

¹⁸⁰ *Religião*, p. 71, nota.

¹⁸¹ *Religião*, p. 72, nota.

A *metábasis* a que Kant se refere explica a infinda multiplicidade de manifestação da religiosidade. Para Kant, “há somente *uma* (verdadeira) *religião*; mas pode haver múltiplos tipos de *fé*.”¹⁸² Em *O Conflito das Faculdades*, Kant retoma o mesmo tema, quando afirma que “a religião não se distingue de forma alguma da moral (...). Por isso, é também uma só e não há diferentes religiões, mas diversos tipos de fé na revelação divina e suas doutrinas estatutárias que não podem derivar da razão, i. é., distintas formas de representação sensível da vontade divina, para a esta propiciar influência sobre os ânimos, formas entre as quais o cristianismo é, tanto quanto sabemos, a mais conveniente.”¹⁸³

1.2 - Distinção entre *cânon* e *órganon*

Trata-se de distinção fundamental no pensamento de Kant sobre religião. *Cânon* é a pura fé religiosa que não se funda em estatutos, mas na simples razão, enquanto *órganon* é a *fé eclesial*, inteiramente baseada em estatutos, os quais requerem uma revelação, caso possam ser assumidos como doutrina ou mandamentos divinos.¹⁸⁴

Essa *religião*, sem estatutos, é aquela nos limites da simples razão, em que conteúdos revelados são apenas *párrergera*. Por tais razões, segundo Kant, seria mais adequado dizer-se: esse homem é desta ou daquela fé, ao invés de desta ou daquela religião. Cada grupo humano faz a sua *metábasis* a seu modo, segundo suas tradições culturais, disto resultando a multiplicidade de manifestações religiosas. Seguindo a linha de raciocínio de Kant, pode-se dizer que os *esquematismos* da Sagrada Escritura têm sua explicação na cultura do povo judeu, e é à luz de tal princípio que ela deveria ser interpretada. Os dogmas fundamentais do cristianismo parecem ser resultado de *esquematismos*. Não que as realidades a que eles se referem não existam ou sejam impossíveis, mas que determiná-las representa um *salto* indevido do sensível para o supra-sensível.

No que se refere ao conteúdo da revelação bíblica, Kant está distante da *Aufklärung*, que considerava a religião revelada como uma *efabulação*, necessária para uma humanidade ainda imatura e que pouco a pouco perderia sua utilidade à medida que ela fosse chegando à

¹⁸² *Religião*, p. 113.

¹⁸³ *Conflito*, p. 43-44.

¹⁸⁴ Cf. *Conflito*, p. 44.

maturidade. O conjunto das histórias, que constituem essa *efabulação*, contém sempre forte lição moral. Kant, ao contrário, não nega a revelação, dando-lhe, entretanto, um trato tipicamente kantiano, chegando, como vimos, àquilo que ele chama de *fé reflexionante*. O *esquematismo*, tal como Kant o concebe, é radicalmente diverso da *efabulação* da *Aufklärung*. Ele apenas traduz a tendência natural no homem de representar sensivelmente o sobrenatural, vedando-se o *salto* ou a confusão da simples representação com a realidade. Tanto o Iluminismo francês, quanto a *Aufklärung* acreditavam poder fazer com que a humanidade saísse da condição histórica de *infantilidade cultural e religiosa* para aquela de *esclarecimento e maturidade*. Para isso, o Século das Luzes operou uma verdadeira *revolutio ab imis*, não só contra o absolutismo político, mas principalmente contra a força de dominação das consciências por parte dos poderes civis e religiosos de então. É desse *meio* que emerge o pensamento de Kant, diverso daquele da perspectiva do Século das Luzes, mas por ele condicionado.

2 – Os *párerga* da razão

Embora tratados nas “Observações Gerais” e em notas no final de cada uma das quatro partes de *A religião nos limites da simples razão*, os quatro *párerga*; ou seja, “dos efeitos da graça, dos milagres, dos mistérios, dos meios da graça”,¹⁸⁵ integram o arcabouço da teoria kantiana sobre religião, de tal modo que sem eles o conjunto ficaria incompleto e claudicante. Igualmente, o presente trabalho não poderia deixar de abordá-los com o objetivo de ver como a razão pura os trata e que significados assumem segundo o modo de pensar de Kant.

2.1– A razão pura prática com um *dom* ou *graça*

É particularmente difícil analisar a função da *graça* na economia da religião moral de Kant, por ele definida como a religião da *boa conduta da vida*., em oposição à religião da *petição de favor* (do simples culto).¹⁸⁶ No pensamento kantiano, o ato moral é da exclusiva responsabilidade do sujeito, por ser essencialmente um ato de liberdade, sendo, por isso, *protagonizado* tão-somente por ele. Qualquer interferência externa, mesmo divina, comprometeria a essência do ato moral. Kant não nega a existência da *graça*, mas apresenta,

¹⁸⁵ *Religio*, p. 58.

¹⁸⁶ Cf. *Religião*, p. 57.

para ela, conceito e função em harmonia com o espírito do seu sistema. A questão central é: como conciliar o ato livre com a função da *graça*? Essa questão, embora tratada em *notas*, como se não pertencesse ao corpo geral da doutrina, é fundamental, porque a *graça* é fator interveniente na dinâmica do ato moral humano. Por isso, ainda que esteja lá *nos confins da razão* (no círculo externo da metáfora dos *círculos concêntricos*), haveria de ser também abordada.

2.2 – O estético como fundamento da graça

Na primeira das quatro *observações gerais* de *A religião nos limites da simples razão*, Kant aborda o problema dos efeitos da *graça*. Afirma ele que de idéias moralmente transcendentais, se introduzidas na religião, podem advir danos. No que se refere, por exemplo, aos *efeitos da graça*, admiti-los, como suposta experiência interna, leva ao *fanatismo*, enquanto o ousado intento de querer atuar sobre o natural acarreta o dano da *taumaturgia*. Para Kant, são

extravios da razão que vão além das suas fronteiras e, decerto, com um propósito supostamente moral (grato a Deus). – Mas no que em particular diz respeito a esta observação geral à primeira parte do presente tratado, a apelação para os *efeitos da graça* é desta índole e não pode admitir-se nas *máximas* da razão, se esta se mantém no interior dos seus limites; como em geral todo sobrenatural, pois justamente neste cessa todo o uso da razão.¹⁸⁷

Kant não nega o sobrenatural. Tendo, então, em vista o seu pensamento, que tipo de relação se pode admitir entre a razão e o que a transcende? Concretamente, entre ela e a *graça*?

A natureza da relação entre a razão, dentro dos seus limites, e o sobrenatural, é particularmente afrontada por Kant em *O Conflito das Faculdades*. Kant distingue, aí, três fontes das doutrinas sancionadas, a saber, *a fonte histórica, a racional e a estética*. Quando a fonte é *histórica*, a faculdade filosófica não só está autorizada, como também obrigada a indagar-lhe a *origem*, com todo rigor crítico. Se *racional*, embora formulada de modo histórico (como revelação), jamais se poderia proibir a Faculdade inferior (a filosófica, em relação à teológica) de extrapolar da exposição histórica para inquirir sobre os fundamentos racionais da legislação e avaliar se são técnico-práticos ou prático-morais. Em outras palavras,

¹⁸⁷ *Religião*, 58-59.

a razão pode e deve avaliar se tal legislação é moralmente prática. Se, finalmente, a fonte for *estética*, enquanto baseada num sentimento relacionado com uma doutrina e que, por ser apenas sentimento, tem valor subjetivo e não objetivo, a faculdade filosófica deveria ser livre para indagar, com frieza e arrojo racional, a origem e o conteúdo de tal fundamento doutrinal, sem que seja atemorizada pelo caráter sagrado do objeto de que se pretende ter o aludido sentimento, podendo reduzi-lo a conceitos. Trata-se, aqui, de certo piedoso sentimento resultante de um influxo sobrenatural.¹⁸⁸ Ora, tudo indica que a *graça* esteja incluída entre aqueles conteúdos que procedem de fonte *estética*, tendo em vista o conceito que dela se tem e sua função subjacente ao ato moral.

Não há dúvida de que a *graça* é um conteúdo revelado e sancionado na Bíblia. Então, sob que luz racional ela deve ser considerada? O princípio geral que Kant julga que deve nortear a razão no interpretar a Sagrada Escritura, em síntese, é o seguinte: as passagens da Escritura que contêm doutrinas teóricas e proclamadas como santas e que *superam* todo e qualquer conceito racional, inclusive o moral, *podem* ser interpretadas pela razão; mas aquelas que encerram proposições contraditórias em relação à razão prática devem ser interpretadas como sendo realmente contraditórias.¹⁸⁹ Com base em tal princípio, como se entender o que seja a *graça*, e que função ela desempenha na dinâmica do ato moral humano e, por consequência, na religião?

Naturalmente, o ponto de partida é determinar o que seja a *graça*, segundo Kant. Também aqui, o centro de gravidade de suas reflexões é a afirmação de que o homem é capaz de agir com suas próprias forças morais e não por influência de uma causa eficiente externa superior, diante da qual ele se comportaria de forma passiva, logo, sem mérito próprio. Sendo assim, as passagens da Sagrada Escritura que denotassem passividade no ser humano, sob efeitos da *graça*, devem ser interpretadas de acordo com o princípio já enunciado, isto é, como sendo contraditórias sob o ponto de vista da autonomia moral do ser humano.

O conceito que Kant tem da *graça* apresenta nuances diferentes, conforme a perspectiva sob a qual é considerada. Primeiramente, ele contrapõe *natureza* à *graça*. Se se entende por *natureza* o princípio dominante no homem de promoção da sua felicidade e, por *graça*, a disposição moral ininteligível que há no ser humano, isto é, o princípio da

¹⁸⁸ Cf. *Conflito*, p. 37-38.

¹⁸⁹ Cf. *Conflito*, p. 46.

moralidade pura, conclui-se que *natureza* e *graça* não só diferem entre si, como também há um conflito entre elas.¹⁹⁰ Kant, no referido passo, identifica, salvo melhor juízo, a *graça* com a moralidade pura, a qual, em última instância, consiste na participação, pela razão pura prática, do mundo inteligível ou *reino dos fins em si*, que está em Deus desde toda a eternidade. A *natureza* humana, no afã de efetivar a sua felicidade pela realização dos desejos e satisfação das inclinações, pode subordinar o *reino dos fins em si* à sensibilidade, subordinação em que consiste o mal radical. Poder participar desse *reino* é dado como um *dom* ou *graça*.

Em segundo lugar, a perspectiva muda de direção, se se tomar a natureza em sentido prático ou como capacidade de alcançar certos fins. Kant nos diz claramente:

Se, ao contrário, por “natureza” (no sentido prático) se entende a capacidade de alcançar, em geral, certos fins com as próprias forças, então a graça nada mais é do que a natureza do homem, enquanto é determinado a agir pelo próprio princípio interior, mas supra-sensível (a representação do seu dever); este princípio, enquanto queremos explicá-lo e, contudo, conhecermos seu ulterior fundamento, é por nós representado como impulso para o bem exercido em nós pela Divindade, sem que nós mesmos tenhamos posto em nós a disposição para ele, por conseguinte como graça.¹⁹¹

Das reflexões de Kant, transparece a idéia de que foi Deus quem colocou no homem a inclinação para o bem em virtude de tê-lo feito partícipe do mundo inteligível, o qual é o fundamento da moralidade pura. Por outro lado, a natureza humana, enquanto sensibilidade, abre-se para o mundo empírico, havendo a possibilidade, por autodeterminação do livre-arbítrio, de subverter a ordem, colocando o mundo inteligível (em Deus desde toda a eternidade), a serviço dos desejos e inclinações sensíveis, o que, transcendentalmente, assume a dimensão de uma *renegação* daquilo que o ser humano tem de mais sublime: sua participação do *reino dos fins em si*. Isso explica, como temos visto, o fato de a natureza humana ser também afetada pelo mal, entendido como originária opção do livre-arbítrio. A oposição entre os extremos – razão pura prática (partícipe do mundo inteligível) e a sensibilidade – mediados pelo livre-arbítrio (o *eu atuo que se autodetermina*), parece refletir a relação homem-Deus. De fato, se o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus, é porque participa do *reino dos fins em si*, enquanto razão pura prática. A *queda moral* o afastaria dessa imagem. E se o fundamento último da lei moral é divino, ela, a lei moral,

¹⁹⁰ Cf. *Conflito*, p. 51.

¹⁹¹ *Scritti di filosofia della religione*, p. 256.

assume, necessariamente, a estatura de mandamento divino e a inclinação para o bem, um dom ou uma *graça*, o que, aliás, atesta mais uma vez o caráter religioso da moralidade kantiana. É por tais motivos que Kant acolhe a *graça*, ainda que como um dos *párerga* da razão.

Em terceiro lugar, Kant associa a *graça* com a esperança do desenvolvimento do bem, viva em nós pela fé na disposição originária para o bem e através da humanidade agradável a Deus, presente no Filho de Deus:

O pecado (a malignidade na natureza humana) tornou necessária a lei penal (como para servos), mas a *graça* (i. é., a esperança do desenvolvimento do bem tornando-se viva pela fé na disposição originária para o bem em nós e mediante o exemplo da humanidade agradável a Deus no Filho de Deus) pode e deve tornar-se em nós (enquanto livres) ainda mais poderosa, se unicamente a deixarmos em nós agir, i. é., se deixarmos tornar-se ativas as disposições de ânimo para uma conduta semelhante àquele santo exemplo.¹⁹²

Do passo acima, transparece a idéia de uma implementação do bem relacionado com a pessoa e o exemplo de Jesus Cristo, que Kant concebe como sendo o *protótipo* da vida moral. Nesse campo, o caminhar de Kant é cheio de cuidados, tendo sempre em mente a autonomia da vida moral do homem. É sob a luz de tais reflexões que se devem ler as passagens da Bíblia que sugerem conter uma submissão passiva a um poder externo, que operaria em nós a santidade. Essas passagens não de ser interpretadas de tal modo que nós mesmos é que devemos trabalhar no desenvolvimento da disposição moral ínsita em nós, ainda que essa disposição seja prova da divindade de uma origem superior à razão, que não tem como chegar a um conhecimento teórico da sua causa. Por isso, a aludida *disposição para o bem* não é mérito, mas *graça*.¹⁹³

2.3 – A *graça* enquanto suplemento à carência humana

Para os teólogos, a vida do *homem novo*, que renasce com o Batismo, começa com uma semente transmitida pelo Pai (*semen Dei in vobis*), a que se dá o nome de *graça*. “Todo o que é nascido de Deus não comete pecado: porque a semente de Deus permanece nele e não pode pecar, porque é nascido de Deus.”¹⁹⁴ A *graça* é uma participação da natureza divina,

¹⁹² *Conflito*, p. 51-52.

¹⁹³ Cf. *Conflito*, p. 52.

¹⁹⁴ *I. Ioh*, 3, 9.

como São Pedro a designa, *consortes Dei naturae*.¹⁹⁵ Kant não era teólogo. Entretanto, parece que a essência do conceito de *graça*, enquanto um *dom*, pelo qual o homem participa do *reino dos fins em si* ou da moralidade pura, é por ele salvaguardada. Por outro lado, é incompatível com a economia do conjunto do pensamento moral de Kant admitir uma cooperação divina para que o homem possa alcançar seu destino último. Mas a ele é permitido esperar: “Onde o agir pessoal não chega para a justificação do homem perante a sua própria consciência (julgando severamente), a razão, se for preciso, está autorizada a admitir com piedade um complemento sobrenatural da sua justiça deficiente (mesmo se não lhe é permitido determinar em que ele consiste).”¹⁹⁶ E Kant vai além: aquilo que o homem é por sua natureza (conforme com a lei divina) é também o que ele deve poder tornar-se. Se isso não for possível de modo natural, ele pode esperar uma cooperação externa de Deus, de qualquer tipo que seja. Diz ele que a fé em tal suplemento é fonte de bem-aventurança, porque o homem só pode ser encorajado a levar uma vida agradável a Deus, se não se desesperar de conseguir realizar seu propósito último: tornar-se agradável a Deus. Ao homem não é necessário saber em que consiste tal suplemento. Trata-se de algo transcendente, e tudo que Deus nos poderia dizer a respeito seria, para nós, incompreensível. O que a Sagrada Escritura diz a respeito deve ser entendido apenas como um *veículo da fé* de um determinado povo (o judeu), conforme dogmas vigentes em seu meio. Portanto não podem ser alçados ao patamar de *fé religiosa* válida para todos os povos, sendo, por isso, concernente apenas à *fé eclesial* dos judeus e cristãos. E Kant arremata: tal fé eclesial necessita de provas históricas, “ao passo que a religião (enquanto fundada em conceitos morais) deve por si ser completa e indubitável.”¹⁹⁷ Para Kant, portanto, a revelação tem caráter apenas contingente e particular. O que tem caráter verdadeiramente universal é a lei moral ou a religião a que a moral conduz.

Kant não chega a definir em que consiste o suplemento ou auxílio divino, nem como esse auxílio interfere na atividade livre do homem. A razão, talvez, é que não se pode conhecer a *graça*. De nossa parte, sabemos o que devemos fazer para alcançarmos a nossa salvação, ou seja, cumprir com o nosso dever. Não somos *predestinados* nem para o bem, nem para o mal, nem para a salvação, nem para a condenação. Nós é que *nos autodestinamos*. Sendo assim, Kant não teria como admitir o que os teólogos chamam de *graça atual*, que consiste numa efetiva moção divina e que prepara o ser humano para a *graça habitual*. E é

¹⁹⁵ 2. S. Pedro, I, 4.

¹⁹⁶ *Conflito*, p. 52.

¹⁹⁷ *Conflito*, p. 53.

também em nome da essência da moralidade (autônoma) que ele não comunga com a posição de São Paulo: “Porque a Lei do espírito da vida em Jesus Cristo me livrou da lei do pecado e da morte.”¹⁹⁸ Em o *Conflito das Faculdades*, Kant se refere a São Paulo com o objetivo de dele discordar. Kant, prudentemente, evita abordar o problema da *graça* sob aspecto estritamente teológico, não sendo justo, por isso, concluir que ele simplesmente descarta seu papel. Sua preocupação e seus cuidados em preservar a liberdade humana conduzem-no a não aceitar o que se costuma denominar de *graça atual*, restringindo-se a admitir apenas a *graça santificante*, cuja ação adviria como suplemento à deficiência humana, sem que, contudo, se possa conhecer a natureza desse suplemento.

Embora de origem e formação protestante, o entendimento de Kant sobre a *graça* é diverso daquele das Igrejas reformistas e da teologia católica. Em Kant, o homem *dá glória a Deus*, observando a lei moral autonomamente, sendo que a glória de Deus e o amor para com ele não motivam, pelo menos explicitamente, a observância da lei. Sendo assim, com propriedade se deve falar de *amor da lei* e não de *lei do amor*, porque, tendo em vista o espírito da moral kantiana, o que motiva a ação moral é a lei ou o *amor para com ela*.

Kant, ao mesmo tempo em que coloca no homem o poder de efetivar, por si mesmo, o próprio ordenamento moral, tem também consciência da inércia moral que poderia tomar conta do sujeito, se a ele fosse assegurado que sua salvação vem exclusivamente de Deus. No contexto da religião de *petição de favor* ou do *simples culto*, o homem julga que Deus o pode fazer eternamente feliz sem que ele tenha necessidade de tornar-se melhor, ou, caso isso não seja possível, que o pode tornar melhor sem que ele próprio tenha de fazer a sua parte, a não ser *suplicar*. Para o Ser que perscruta os corações, isso é apenas *desejo* e “(...) efetivamente, se com o simples desejo se conseguisse, todos os homens seriam bons.”¹⁹⁹ Nesse particular, o pensamento de Kant tem certa semelhança com núcleo da teologia católica sobre a *graça*, expresso pelo conhecido adágio: *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* (àquele que faz o que está em si, Deus não nega a graça). Quer dizer, a justificação parte do sujeito por um ato de autodeterminação. Kant também, antes de qualquer outra influência que possa colaborar com o homem, coloca, na raiz e como causa da melhoria moral, o ato espontâneo do próprio homem: “De igual modo, a melhoria moral do homem é um negócio que a ele

¹⁹⁸ S. Paulo, *Romanos*, 8, 2.

¹⁹⁹ *Religião*, p. 57.

incumbe, ainda que nele possam cooperar influências celestes ou ser consideradas necessárias para a explicação da sua possibilidade.”²⁰⁰

2.4 – Sobre a possibilidade dos milagres

Para a religião moral, a que não se funda em estatutos e em observâncias rituais, e que aderiu *toto corde* aos deveres da moral pura, a fé em milagres é literalmente supérflua. A religião estatutária funda sua autoridade em narrativas de milagres ou eventos portentosos. Mas à medida que a religião de razão (aquela fundada no espírito e na verdade) ascende na história, pouco a pouco substituindo a estatutária, que também pouco a pouco se vai apagando, à medida que a chama da outra sobe, os milagres vão se tornando, em princípio, desnecessários.²⁰¹ Tendo em vista a racionalização da religião, que Kant objetiva fazer, esperar-se-ia dele uma postura bem mais restritiva quanto aos milagres. Sua postura parece oscilante.

O que interessa para Kant é saber o que os milagres são *para nós* ou para o uso prático da razão. Segundo nosso filósofo, milagres são “acontecimentos no mundo de cuja causa nos são e hão de permanecer de todo desconhecidas as *leis de ação*.”²⁰² Classifica os milagres em *teísticos* e *daimônicos*, que se subdividem em *angélicos* (agatodaimônicos) e *diabólicos* (cacodaimônicos), “dos quais, porém, só os últimos vêm, em rigor, a ser objeto de inquisição, pois os *anjos bons* (não sei porquê) pouco ou nada dão que falar de si.”²⁰³

Jean-Louis-Bruch, analisando passagem das *Reflexionen* (*Refl.* nº 5662) indaga que tipo de milagres seriam possíveis, tendo em vista a estrutura espaço-temporal dos fenômenos e suas leis naturais. No que se refere ao espaço, toda e qualquer mudança, nele, pressupõe necessariamente movimento. Sendo assim, a causa de um *movimento miraculoso* teria de ser buscada *fora do fenômeno*. Mas a lei da dinâmica, conhecida como de ação e reação, exige que a causa do movimento pertença a mundo da experiência sensível. Por isso, um movimento causado por um milagre violaria a lei da ação e reação (lei da inércia), como se o tal movimento se desse fora do espaço, o que não se pode admitir. Igualmente não pode haver milagres fora do tempo. De fato, um evento, para ser um milagre, isto é, não pertencer ao

²⁰⁰ *Religião*, p. 94.

²⁰¹ Cf. *Religião*, p. 90-91.

²⁰² *Religião*, p. 92.

²⁰³ *Ibidem*.

mundo dos fenômenos, deveria ter uma causa que estaria fora do tempo. Sendo assim, qualquer acontecimento sobrenatural dar-se-ia num tempo vazio e sem espaço, o que também é inadmissível, se levarmos em consideração leis da dinâmica de Newton, as quais, por certo, são o referencial a que Kant se reporta.²⁰⁴ Entretanto, para a economia do presente trabalho, aqui nos atemos exclusivamente às reflexões de Kant expostas em *A religião nos limites da simples razão*, na qual o eixo da perspectiva se desloca daquele de estabelecer ou não a possibilidade intrínseca dos milagres para o interesse que eles representam para a religião moral. Aí, Kant estabelece que o *homem da religião moral* “não acolhe a fé nos milagres nas suas máximas (nem da razão teórica nem da razão prática) sem, todavia, impugnar a sua possibilidade ou efetiva realidade.”²⁰⁵

Dentre os milagres da classificação de Kant, os *teísticos* ou *divinos*, por terem como causa o *princípio bom* (Deus) são os que merecem especial atenção. Kant não os nega. Mas adverte que não podemos saber que *leis* poderiam intervir, por ação divina, para a efetivação de um milagre.

Mas se admitimos que Deus, ainda que de tanto em tanto e em casos particulares, permita que a natureza se afaste destas suas leis, então, não temos, nem podemos esperar de jamais ter, a mínima idéia das leis que Deus segue na produção de um acontecimento deste gênero (afora a idéia *moral geral* que tudo aquilo que Deus faz é coisa boa; a qual idéia, porém, no que diz respeito a este caso particular, não nos dá nenhuma determinação precisa.²⁰⁶

No caso específico dos milagres *divinos*, a razão fica como que paralisada, porque o fulcro natural de sua atenção são as leis da natureza, por ela conhecidas. Apesar disso, entretanto, ela pode ter pelo menos um critério negativo para o seu uso, “a saber que, se nos fosse apresentada como ordenada por Deus, em uma aparição divina imediata, algo que contrasta diretamente com a moralidade, é impossível, não obstante todas as aparências, que tal aparição seja um milagre divino.”²⁰⁷ Kant, aí, se refere à aparição de Deus a Abraão, quando lhe ordenara sacrificar o próprio filho. O critério, portanto, para se poder admitir ou não um milagre *divino* é que ele não contraste com a moralidade. Sendo assim, *é a moralidade que fundamenta a fé no milagre e não o milagre que fundamenta a moral*. Estamos diante, ao que parece, da originalidade do pensamento de Kant no que se refere ao

²⁰⁴ Cf. BRUCH, Jean-Louis. *Op. cit.*, p. 147-148.

²⁰⁵ *Religião*, p. 94, nota.

²⁰⁶ *Scritti di filosofia della religione*, p. 129.

²⁰⁷ *Scritti di filosofia della religione*. P. 129-130.

milagre. Caminhando como que sobre fio de navalha, ele não se opõe radicalmente à doutrina religiosa da época, no que se refere aos milagres, ao mesmo tempo em que assume postura coerente com os princípios fundamentais da religião de razão. Os textos do Novo Testamento são aqueles de que Kant mais se serve, por serem os mais úteis às suas intenções. Os milagres operados por Jesus testemunham o poder redentor de Cristo. Entretanto, como temos visto, o pensamento de Kant exclui a remissão dos pecados, porque Deus é Juiz justo e simplesmente julga segundo aquilo que a pessoa é, não havendo outra alternativa. A interpretação apenas moral dos milagres narrados no Evangelho poderia levar Kant a uma aporia frente à missão redentora de Jesus. Talvez por isso ele prefira socorrer-se de uma argumentação histórica: a passagem de uma religião estatutária, fortemente apegada a práticas e observâncias (o judaísmo) exigiria, como confirmação de sua autoridade, os milagres para que se pudesse impor principalmente às comunidades mais simples. Os milagres de Jesus e a sua própria pessoa foram necessários para pôr uma doutrina em marcha. Diz Kant:

(...) nós podemos deixar subsistir o valor de todos esses milagres e também venerar neles o veículo que foi usado para difundir publicamente uma doutrina, cuja credibilidade se funda sobre um documento que se conservou indelével em toda alma e que não tem necessidade de milagre algum, sob a condição, porém, no que se refere ao uso de tais narrações históricas, de não fazer do conhecimento de tais milagres, da fé neles e da profissão explícita desta fé, uma parte integrante da religião, uma coisa capaz de, per si, tornar-nos agradáveis a Deus.²⁰⁸

Para Kant, segundo o texto acima, os milagres tiveram apenas uma necessidade histórica “para difundir publicamente uma doutrina.” Ma a razão, em si, não tem necessidade de milagres. Ela, entretanto, pode fazer uso das narrações da Sagrada Escritura, desde que a fé neles não faça parte integrante da religião. A única religião universal, necessária e verdadeira é a da razão, que é “capaz de, per si, tornar-nos agradáveis a Deus. Desse modo, a revelação e os milagres foram necessários para introduzir, no mundo, uma religião cujo conteúdo, no fundo, coaduna com a moralidade pura. A ênfase de Kant é que a melhoria moral do homem tão-somente a ele incumbe. E assim ele conclui a Segunda Parte de *A religião nos limites da simples razão*: “Mas que pelo simples fato de haver recebido o dom de, em teoria, crer firmemente em milagres e que alguém os possa ainda realizar e, assim, tomar de assalto o céu, é uma coisa que ultrapassa de muito os limites da razão, para nos determos mais longamente em uma tal afirmação vazia de sentido.”²⁰⁹

²⁰⁸ *Scritti di filosofia della religione*, p. 128.

²⁰⁹ *Scritti di filosofia della religione*, p. 131.

2.5 - Os mistérios

Há uma estreita relação entre mistérios e milagres. A revelação divina ao mesmo tempo que patenteia ao ser humano verdades misteriosas é também um milagre por ser um evento sobrenatural. Os dogmas e os milagres são realidades intercomplementares. Na Observação Geral do final da Terceira Parte de *A religião nos limites da simples razão*, Kant afronta a questão dos mistérios. Quanto a isso, remetemos o leitor para o item deste trabalho que trata da *Teodicéia trinitária de Kant*.

3 – A Escatologia Moral de Kant

A religião nos limites da simples razão teria que desembocar numa concepção também moral acerca do fim último do homem; em outras palavras, como será o julgamento que ele receberá do Juiz Supremo (que perscruta os corações), e qual o estado ou modo de ser que sua alma terá após o término de sua vida terrena. Evidentemente, refletir sobre uma vida *post mortem* implica admitir-se a imortalidade da alma.

3.1 – A imortalidade da alma e a aspiração para o bem

O problema da continuidade da vida do outro lado do tempo é fundamental em todas as religiões. Também aqui, a religião de razão de Kant, que é religião da razão finita, encontra-se de novo diante de um abismo entre ela e um *númeno*, cuja possibilidade ou existência é decisiva para dar consistência e sentido à vida moral. No fundo da sua consciência, o homem a demanda, e é da sua condição humana viver uma tensão entre o presente e o futuro, entre o *aqui e agora* e o *após a morte*. As convicções de Kant a esse respeito são muito fortes e recorrentes em seus escritos. A força motivante que deve levar o ser humano a observar a lei moral é a existência de Deus e de uma vida futura.

Podemos por isso admitir um homem bem formado (como em certa medida Espinosa) que se deixe convencer que não há Deus (já que no respeito à moralidade as conseqüências são as mesmas), assim como nenhuma vida futura; como ajuizará ele a sua própria determinação final interior mediante a lei moral, a qual ele verdadeiramente preza?²¹⁰

²¹⁰ CJ 427.

Existência de Deus e imortalidade da alma são postulados sem os quais se daria a demolição da disposição moral interna do ser humano: “nesse caso ele tem de aceitar a existência de um autor *moral* do mundo, isto é, Deus – coisa que ele bem pode fazer, na medida em que não é em si contraditório, ao menos numa intenção prática (...).”²¹¹

Mas, já no *Cânon da razão pura*, Kant ensaia uma solução para o problema da imortalidade da alma. Diz ele: “O propósito final a que visa em última análise a especulação da razão, no uso transcendental, diz respeito a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus.”²¹² Em se tratando de númenos, sobre tais objetos não se pode ter conhecimento explicativo, isto é, teoreticamente são inatingíveis pela razão especulativa. Quanto ao modo de como é a vida da alma separada do corpo, é impossível que dele se tenha um claro conhecimento, pois a natureza incorporea é um conceito apenas negativo, em oposição ao mundo corpóreo que é aquele da nossa experiência concreta. Por isso, afirmar que a alma separada subsiste numa vida incorporea nada acrescenta ao nosso conhecimento. Tudo que se afirma a respeito é fruto de ficções, o que a filosofia não pode aceitar. Tanto a liberdade, como a imortalidade e a existência de Deus são *transcendentes* à razão especulativa e jamais têm sequer o mínimo uso *imane*nte, o que só é válido para objetos da experiência espaço-temporal. Entretanto, são úteis para nós. “Se portanto, estas três proposições cardeais nos não são nada absolutamente necessárias para o *saber*, e contudo são instantaneamente recomendadas pela nossa razão, a sua importância deverá propriamente dizer respeito apenas à *ordem prática*.”²¹³ Kant fundamenta a vida moral na existência do Criador e a vida num mundo futuro, como uma exigência da razão. Ela é forçada a admitir isso “ou a considerar as leis morais como vãs quimeras, pois a consequência necessária que a razão vincula a essas leis, sem estes pressupostos, está condenada a desaparecer.”²¹⁴ Quer dizer que Kant enquadra a imortalidade da alma como simples exigência prática da vida moral.

Kant retoma o tema da imortalidade na *Crítica da razão prática*, onde a imortalidade é expressamente assumida como *postulado da razão prática*. Aí, ele concebe a conformidade da vontade à lei moral como *santidade*, o que impõe necessidade de um “progresso que avança ao infinito”, e que isso seja assumido, por uma postura prática, como objeto real da

²¹¹ *CJ* 428 / 429.

²¹² *CRP*, A 798 B 826.

²¹³ *CRP* A 800 B 828.

²¹⁴ *CRP*, A 811 B 839.

nossa vontade. Ora, tal progresso pressupõe uma “*existência* e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao *infinito* (a qual se chama imortalidade da alma).”²¹⁵ Desse modo, Kant vincula a realização do *Sumo Bem* à imortalidade da alma. Ao que parece, ele deixa entender que o *progresso moral*, por ser ao infinito, deve continuar mesmo após a morte, com o fim do tempo para o ser humano.

Em *A religião nos limites da simples razão*, Kant, ao discorrer sobre a dinâmica da aspiração do homem para o bem com toda sua disposição de ânimo e sempre com força para ulteriores progressos morais, diz poder ele “esperar também que nesta vida terrena não mais abandonará esta senda, avançará nela sempre com maior denodo; inclusive, se após esta vida está ainda iminente uma outra, ele, sob outras circunstâncias e segundo toda aparência, e aproximar-se-á cada vez mais da meta, embora inatingível (...).”²¹⁶ Kant faz aqui uma afirmação intrigante: “(...) inclusive, se após esta vida está iminente uma outra (...)” Salvo melhor juízo, admite-se aqui, nas entrelinhas, a reencarnação, o que, nesse particular, aproximaria Kant de Platão. O ser humano encontra-se diante de uma dicotomia: a brevidade de sua vida e a missão infinita de realizar o Sumo Bem. Parece que sua vida tem de continuar *in infinitum*, também em outras existências. A *pré-vida* da alma, em relação a uma existência, e a sua *sobre-vida*, são uma consequência, em Kant, da própria natureza da alma que, enquanto partícipe do *reino dos fins em si*, é chamada a um progresso *in infinitum* na direção da sua efetivação. De acordo com esse modo de pensar, a alma seria independente do corpo e sua união com ele, na vida temporal, contingente, transitória. O corpo, por isso, seria uma espécie de obstáculo para a alma, embora de natureza diferente daquela concebida por Platão. Livre dele, com a morte, ela passaria a agir livremente. A teoria de Kant do progresso moral *in infinitum*, mesmo após a morte, deveria ser mais bem explicada, sobretudo no que se refere às almas já separadas do corpo. Como se daria esse progresso pelas almas já libertas dos entraves do mundo sensível? Em sede kantiana, as imperfeições e fraquezas que teimam em persistir no homem convertido, por exemplo, estão relacionadas ao fato de ele pertencer ao mundo sensível. Sendo assim, como será sua alma liberta do corpo? Tal questão não encontra resposta nos textos de Kant.

A teleologia da alma é, portanto, a de um dia separar-se do corpo e sua vida, essencialmente ligada a um destino moral, permanecer existindo *in infinitum* para a busca in

²¹⁵ CRPr, A 220.

²¹⁶ *Religião*, p. 74.

infinitum do Soberano Bem. No *Cânon da Crítica da razão pura*, Kant faz menção ao “*corpus mysticum* dos seres racionais”,²¹⁷ em que o livre-arbítrio funciona como *ponte* entre o inteligível e o sensível. Ora, as almas, separadas dos entraves do corpo, constituiriam, obviamente o *corpus mysticum* fora do tempo e do espaço, na eternidade. O *corpus mysticum* do *Cânon* será, depois, a *comunidade ética* preconizada em *A religião nos limites da razão*. De acordo com tal perspectiva, o céu e o inferno não seriam realidades escatológicas: o céu nada mais seria que a convivência dos espíritos bons e o inferno, a dos maus. Em vida, o homem justo já integra a comunidade das almas justas, as quais, na passagem desta para a outra, entra de novo no reino do supra-sensível. A felicidade na vida terrena ou na dimensão supra-sensível não é, em si, o que motiva a vida moral, mas a lei. A felicidade é uma consequência.

3.2 – A alma na eternidade: bem-aventurança ou miséria interminável

A sanção última da vida moral se dá após a morte pelo Juiz Supremo. Para aquele que com dedicação se esforça, na sua vida terrena, por alcançar a meta inatingível da perfeição moral, Kant preconiza uma eternidade bem-aventurada, como “um olhar lançado para um futuro *ilimitado*, mas desejado e ditoso.”²¹⁸ “Em contrapartida, quem, mesmo no propósito muitas vezes intentado em prol do bem, não descobriu, apesar de tudo, que nele se mantivesse, que sempre recaiu no mal ou até, na sua progressão,”²¹⁹ estaria destinado a uma *miséria interminável*. Kant adverte que tanto a representação de uma eternidade bem-aventurada e a de uma consciência judicativa não devem ser transformadas em objetos de doutrina dogmática ou “como proposição doutrinal de uma eternidade do bem e do mal relativamente ao destino do homem.”²²⁰

Com a expressão “proposição doutrinal de uma eternidade do bem e do mal”, Kant por certo está se referindo ao *inferno*, como lugar de tormentos dos condenados, e ao *céu*, o paraíso dos eleitos. Classifica de *perguntas pueris* as que indagam sobre se os castigos do “inferno seriam finitos ou eternos.” Caso se ensine que são *finitos*, pode ocorrer que alguém se fie numa impunidade após a morte e passe a levar vida desregrada. Nesse caso, ele poderá esperar também receber o perdão através de um eclesiástico, que o exortará a uma conversão

²¹⁷ CRP, A 808 B 836

²¹⁸ *Religião*, p. 75.

²¹⁹ *ibidem*.

²²⁰ Cf *Religião*, p. 75.

total no derradeiro instante, para que se torne agradável a Deus. Os que acreditam no purgatório podem se deixar levar pelo juízo: “Então, espero poder suportá-lo.”²²¹ Kant, aí, parece querer se esquivar do problema relativo à eternidade das penas no inferno. Ele está convicto de que a vida futura é uma conseqüência da terrena. A esperança de uma conversão no momento extremo da vida, que apagaria todas as faltas e anularia todas as dívidas para com o Deus-Juiz, pode ser fruto de uma *astúcia*: se posso me converter e ser perdoado no momento da morte, por que levar, já desde agora, uma vida moralmente correta? Por outro lado, o ser humano não tem condições de saber até que ponto ele está realmente *convertido*, ou até que ponto sua vida está sendo ou não conforme com a lei moral. A boa conduta atesta que ele está *convertido*. Mas a conversão e a vida moral estão situadas no plano numênico, de modo que o homem nunca *sabe*, de modo cabal, se suas ações estão sendo moralmente puras. O Juiz Supremo, que perscruta os corações, julgará o ser humano segundo o critério das ações boas ou más. O fim último do homem é, portanto, sempre visto por Kant sob a exclusiva perspectiva da moralidade. No seu opúsculo *O fim de todas as coisas* (1794), vindo a lume quando da 2ª edição de *A religião nos limites da simples razão*, retoma o tema e o aborda de modo mais explícito. A razão representa *de modo moral* a passagem do tempo para a eternidade. Tal passagem é *o fim de todas as coisas*, enquanto realidades temporais e objetos da experiência. O que está *além* dessa passagem, tenha ou não realidade objetiva, não tem como ser objeto de considerações teóricas pela razão, por pertencer ao âmbito do supra-sensível.²²²

O último dia é “*o dia do juízo*: a sentença de graça ou condenação do juiz universal é, assim, o verdadeiro e próprio fim de todas as coisas e, ao mesmo tempo, o começo da eternidade (bem-aventurada ou não), em que o destino de cada um é aquele cominado no momento do veredicto da sentença. Desse modo, o último dia inclui também o *juízo final*.”²²³ Reportando-se ao *Apocalipse* de São João (6, 14), Kant diz que a origem da idéia do fim de todas as coisas não promana de considerações sobre o curso físico das coisas, mas do curso *moral* que, sendo da ordem do supra-sensível, só é “compreensível sob o ponto de vista moral, a que também pertence a idéia de eternidade.”²²⁴ Entre os dois sistemas com que tradicionalmente se representa o *juízo final* - o *unitário* e o *dualístico* - Kant opta pelo segundo, mas exclusivamente para uso prático. O primeiro garantiria a felicidade eterna para

²²¹ Cf. *Religião*, p. 75, nota.

²²² Cf. *Scritti di filosofia della religione*, p. 219.

²²³ *Scritti di filosofia della religione*, p. 220.

²²⁴ *Scritti di filosofia della religione*, p. 220.

todos, sem exceção, o que, obviamente, não coaduna com o espírito da moral kantiana, pois resultaria em colocar em condições de igualdade jurídica, ante o tribunal do Supremo Juiz, os bons e os maus. O segundo (o dualístico) assegura a felicidade para os eleitos (os bons) e a condenação para os maus. Kant observa que “não pode haver um sistema em que todos seriam destinados a serem condenados, porque, então, não haveria nenhuma razão que justificasse a sua criação.”²²⁵ Tanto o sistema *unitário* como o *dualístico*, se forem assumidos como *dogmas*, parecem superar por completo a capacidade da razão humana “e tudo parece nos levar a limitar aquelas idéias da razão simplesmente às condições de uso prático.”²²⁶

Segundo Kant, a eternidade de cada ser humano é uma conseqüência dos seus atos segundo a lei ou de suas culpas contra a lei. “Sob este aspecto é sábio comportar-se *como se* houvesse uma outra vida, e *como se* o estado moral com que terminamos a vida presente, com todas as suas conseqüências, ao entrar nela fosse imutável.”²²⁷ Por isso, sob o ponto de vista prático, convém adotar o sistema dualístico. No fundo, o critério kantiano de justificação é sempre puramente ético. A doutrina de Kant sobre a salvação exclui o mérito, sendo a vida eterna daquele que viveu sob o manto da lei nem um dom, nem uma recompensa. A salvação, sob o ponto de vista de Kant, resulta do bom uso da liberdade; ou seja, na subordinação incondicionada dos desejos e inclinações ao *reino dos fins em si* ou da *moralidade pura* que, enquanto idéias-modelo, estão em Deus desde toda a eternidade. O homem não será julgado segundo critérios religiosos desta ou daquela Igreja; não segundo um *dom* (a *graça*); não levando-se em consideração sua fraqueza, após a queda, mas tão-somente segundo critérios éticos. Tal é o rigorismo moral kantiano, aqui aplicado ao destino último do homem. Quem salva ou condena é a justiça. É com base na fidelidade ao *reino dos fins em si* que ele será julgado por Aquele que perscruta os corações. Aquele que perscruta os corações é supremo autor e legislador do mundo, que a razão postula simplesmente para seu uso prático. “A efetividade de um supremo autor do mundo e um legislador moral está por isso suficientemente demonstrada simplesmente *para o uso prático* da nossa razão, sem determinar algo teoricamente a respeito da sua existência.”²²⁸ Ver-se-á, a seguir, que o Juiz Supremo (também autor e legislador do mundo), segundo Kant, é o Espírito Santo.

²²⁵ *Scritti di filosofia della religione*, p. 220.

²²⁶ *Scritti di filosofia della religione*, p. 221.

²²⁷ *Scritti di filosofia della Religione*, p. 221.

²²⁸ *CJ*, 434.

4 – Teodicéia trinitária kantiana

Exorbita dos objetivos do presente trabalho um diálogo com o pensamento pré-crítico de Kant sobre Deus e quanto à possibilidade ou não de se poder provar a existência de Deus, bem como um debate com nosso filósofo sobre a validade e consistência das provas a respeito, tanto aquela *a priori*, conhecida como argumento ontológico, nas versões de Santo Anselmo e Descartes, como as outras *a posteriori*, a partir da experiência concreta, as assim denominadas *cinco vias* de Santo Tomás de Aquino. A sucinta exposição, que agora encetamos, restringe-se, principalmente, ao pensamento de Kant contido em *A religião nos limites da simples razão*, com referências às *Críticas* em pontos pertinentes.

O termo *teodicéia* (do grego *theós*, Deus, e *dike*, justiça), cunhado por Leibniz, parece também apropriado para designar o pensamento de Kant sobre Deus. De fato, entre os atributos divinos, ele dá primazia àquele de um Deus-Juiz, que exerce o poder da justiça, como se verá. Evidentemente, a *teodicéia* de Kant não é a de Leibniz, nem a de qualquer outro tratado sobre Deus concebido sobre as bases de uma metafísica do ser enquanto ser. Kant, inclusive, em 1791, publicou uma obra, cujo título já diz a que veio: *Sobre o fracasso de todas tentativas filosóficas na teodicéia*. Com a superação do mal radical no plano individual e comunitário, busca-se a instauração progressiva do bem na história, numa dimensão também escatológica, tendo, como meta final da humanidade, o *reino de Deus* que, em última instância, é a justificação final de todo o criado. Daí, o sentido escatológico do ensaio de 1794 *O fim de todas as coisas*. No fundo, a teodicéia de Kant é essencialmente moral.

A partir do momento em que Kant, na *Crítica da razão pura*, delimitou o âmbito do conhecimento ao fenomênico, ficando o númeno, enquanto objeto de conhecimento explicativo, inacessível à razão, o transfenomênico ou o *numenal* ou o *supra-sensível* passa a assumir a categoria de mistério, cuja existência e possibilidade, entretanto, não se negam. Ora, estamos aqui diante do núcleo do qual a religião haure não só a sua força, mas que também é a sua razão de ser. Como então fica a teodicéia, após a *Crítica da razão pura*, do modo como Kant a concebe, principalmente em *A religião nos limites da simples razão*? Em outras palavras: qual o pensamento de Kant sobre Deus? Ainda que um númeno, Deus nunca pode ficar fora de toda e qualquer reflexão sobre religião, pois Ele é, ao mesmo tempo, o seu ponto de partida e de convergência. O ponto de referência da reflexão de Kant sobre Deus é

também, e sempre, a lei moral pura. Paolo Manganaro vê a teodicéia de Kant como um prolongamento do problema do mal radical ou até mesmo a sua conclusão teórica. O campo da teodicéia, em Kant, foi deslocado do âmbito da revelação para encontrar suas raízes antes de tudo no homem, e precisamente na sua parte inteligível, chegando-se a uma espécie de *raciodicéia*. Trata-se de uma teodicéia entendida como *exigência prática*, uma *necessidade também em sentido prático*.²²⁹

4.1 - A lei moral pura diante do mistério da Trindade

O mistério da Trindade é o dogma fundamental do cristianismo. Para este, há um só Deus em três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo, de modo que Deus é um ser pessoal. As três Pessoas divinas, cada qual distinta das outras duas, são uma e mesma essência. Por isso, cada uma das pessoas não é um Deus separado, mas as três são um só Deus. Assim reza a teologia cristã. Como estamos diante de um mistério, necessariamente temos de partir do modo pelo qual Kant trata as realidades supra-sensíveis que estão *fora* dos limites da razão.

Na *Observação geral* à Terceira Parte de *A religião nos limites da simples razão*, Kant define o que ele entende por mistério: “Em todos os tipos de crenças que se referem à religião, o exame da sua natureza íntima inevitavelmente se choca contra um *mistério*, isto é, com qualquer coisa de *santo*, que pode ser *reconhecido* por cada um, mas não publicamente professado, isto é, universalmente comunicado.”²³⁰ Kant, portanto, estabelece como critério fundamental para se dizer se algo é ou não *mistério* o fato de ser ou não *universalmente comunicável*.

Santo é o adjetivo com que Kant qualifica o mistério. Ora, para ele, como temos visto, *santa* é a lei moral. Com isso, parece ter ele associado o mistério à lei moral. Embora o mistério não tenha caráter universal, quanto à *comunicação*, pode, contudo, ser *reconhecido* (para o uso prático) como pertencente ao conjunto da lei moral (ao *reino dos fins em si*), ainda que não possa ser *conhecido*, *por encerrar qualquer coisa de oculto* e que está além da experiência fenomênica. A *ocultabilidade* é da essência do mistério. Em síntese, segundo Kant, o mistério, que chegou a um povo pela revelação, pode ser *reconhecido pela razão* para fins práticos (para a moral), mas, teoreticamente, está além dos seus limites. Portanto, o

²²⁹ Cf. MANGANARO, Paulo. *Op. cit.*, p. 39-40

²³⁰ *Scritti di filosofia della religione*, p. 167.

critério segundo o qual Kant considera o mistério é sempre a lei moral: tudo que o ser humano tem o dever de conhecer, isto é, *tudo que seja moral*, não pode ser mistério para ele, ao passo que as coisas que *só Deus pode fazer* (e que por isso estão fora do âmbito do nosso dever) são mistérios propriamente ditos. É útil conhecer-lhe a existência para fins práticos, mas a razão não tem como penetrar-lhe o íntimo.²³¹ Dos textos de Kant, deduz-se que os enunciados religiosos que não tenham necessidade de serem revelados não são mistérios. E se o forem, necessariamente irão coincidir com a lei moral pura da razão pura prática.

Qual a rota e através de quê o ser humano é levado a se deparar com o mistério? Kant é claro: é a liberdade humana que sempre esbarra em mistérios sagrados. Ela, um dos postulados da razão prática, enquanto arbítrio determinado pela lei moral incondicionada, não é nenhum mistério, pois é *universalmente comunicada*. Mas o seu *fundamento* é para nós insondável, “porque não nos é dado em ordem ao conhecimento.” E “quando aplicada ao objeto último da razão prática, a realização da idéia do fim último moral é o que nos conduz inevitavelmente a mistérios sagrados.”²³² Kant é consciente da limitação do ser humano que não pode realizar a idéia do bem supremo necessariamente ligado à intenção moral pura. Entretanto, e apesar disso, encontra-se o homem diante desse dever. Por isso é “induzido à fé na cooperação ou organização de um soberano moral do mundo pelo qual unicamente é possível este fim, e então abre-se diante dele o abismo de um mistério a propósito do que Deus aqui faz, se em geral *algo* e o *quê* se lhe (a Deus) há de atribuir em particular (...).”²³³

Revelação é sempre de um mistério. Ambos, mistério e revelação, são noções que, de per si, não se coadunam com uma *religião nos limites da simples razão*. É o que se deduz das reflexões de Kant a respeito. Segundo ele, tudo aquilo que foi revelado e que pôde ser *reconhecido* pela razão como pertencente à moralidade pura não é mistério. Assim, *aquela fé* que livrara a relação moral do homem com o Ser Supremo de antropomorfismos, no interesse de uma religião em geral e a adaptara à moralidade pura de um povo de Deus e fora apresentada publicamente numa doutrina dogmática (a cristã), e tão-somente nela, tal *comunicação* pode ser chamada de *revelação* daquilo que, até então, tinha sido um mistério para o homem, por exclusiva culpa dele.²³⁴ “Esta fé não contém, a rigor, mistério algum, porque simplesmente expressa o comportamento moral de Deus para com o gênero humano;

²³¹ Cf. *Religião*, p. 144, nota.

²³² *Religião*, p. 144.

²³³ *Religião*, p. 144-145.

²³⁴ Cf. *Religião*, p. 146.

além disso, oferece-se por si mesma a toda a razão humana e, por isso, encontra-se na religião da maior parte dos povos civilizados.”²³⁵ Pode-se, então, dizer que não há mistérios que possam ser admitidos pela *religião nos limites da simples razão* e muito menos a ela integrados, pois o *que foi revelado*, após o *reconhecimento* da razão, não é mistério e passa a fazer parte de tudo que está dentro dos seus limites. Para Kant, o mistério habita a região inacessível à razão. Sendo assim, o que seria mistério? Seria *Deus em-si* e seus ocultos *desígnios* ou as razões pelas quais Ele realiza o Supremo Bem e existem o *bem* e o *mal* no mundo. A título de exemplo, são misteriosas as intenções divinas no episódio de *Jó* da Bíblia. Por que infligir tamanhos sofrimentos e tão duras provas a um ser humano?

Quanto àquilo que é inacessível à razão, Kant é no mínimo pragmático: o que está além dos limites da razão e que não pode ser por ela *reconhecido* como pertencente ao *reino dos fins em si*, não é moralmente necessário ao homem. De fato, que interesse haveria, por parte do ser humano, em realidades de total inacessibilidade pela sua razão? Esta, cujo modo de agir se dá no tempo e no espaço, está, por força da estrutura cognoscitiva do homem, misturada de sensibilidade. Em virtude disso, não possui a plenitude da intuição imediata, sendo por isso que o mais rudimentar dos númenos não lhe está ao alcance. É limitada a capacidade cognitiva do homem. Talvez por isso, a revelação não lhe patenteia, de modo cabal, o mistério, adaptando a sua *comunicação* à condição humana.

Na questão da graça, Kant admitira um *ir além* das exigências da razão prática pela religião revelada, o que o levava a uma abordagem dos *párrergera* da razão. Com relação ao mistério, sua postura parece ser outra, pois distingue duas espécies de mistérios: aqueles que podem ser *reconhecidos* pela razão como pertencentes à moralidade pura e que deixam de ser mistérios após revelados; e aqueles que são absolutamente inacessíveis à razão e sobre os quais não se tem nenhum interesse.

²³⁵ *Religião*, p. 145.

4.2 - O Deus de Kant como postulado da razão prática

O convencimento prático da existência de Deus provém, segundo Kant, de conceitos fundamentais da moralidade. Para ele,

(...) a teleologia moral, que não é menos solidamente fundamentada do que a física, merece mesmo a preferência, pelo fato de assentar *a priori* em princípios inseparáveis da nossa razão e conduz àquilo que é exigido para a possibilidade de uma teologia, isto é, de um *conceito* determinado da causa suprema como causa do mundo segundo leis morais, por conseguinte de uma causa tal que satisfaz o fim terminal moral. Para tanto são exigidas nada menos do que a onisciência, a onipotência, a onipresença etc., como qualidades naturais que lhe pertencem, as quais têm que ser pensadas numa ligação com o fim terminal moral – que é infinito – e por conseguinte a ele são adequadas. Desse modo, pode aquela teleologia por si só fornecer o conceito de um *único* autor do mundo apropriado a uma teologia.²³⁶

Kant concebe Deus como ser supremo e autor moral do mundo, sendo Ele “a causa que satisfaz o nosso fim terminal moral. Essa teologia “conduz de imediato à *religião*, isto é, ao conhecimento de nossos deveres como mandamentos divinos.”²³⁷

Entretanto, como se afigura, à mente de Kant, esse *autor moral do mundo*, agora sob a perspectiva do mistério da Trindade, que é o dogma fundamental do cristianismo? Kant não busca saber o que Deus é em si, mas o que ele é para nós como ser moral, ainda que se deva aceitar a sua qualidade divina, *tal como é necessária a essa relação*.²³⁸ Sob o ponto de vista de *A religião nos limites da simples razão*, a Trindade só adquire sentido e utilidade moral se puder ser considerada como exigência da razão prática. Kant interpreta o referido mistério de acordo com essa perspectiva. “De harmonia com essa necessidade da razão prática, a universal fé religiosa verdadeira é: 1) a fé em Deus como criador todo-poderoso do céu e da Terra, i. é., moralmente como legislador *santo*; 2) a fé, n’Ele, conservador do gênero humano, como seu ser governante *bondoso* e moral providenciador; 3) a fé em Deus administrador das suas próprias leis santas, i. é., como juiz *reto*.”²³⁹ Essa fé, segundo ele, não contém, a rigor, nenhum mistério: apenas exprime a relação moral de Deus com a humanidade. Parece que Kant associa as três funções divinas em relação ao mundo com a divisão de poderes do *Espírito das leis* (1748) de Montesquieu (1689-1755). Isso porque, segundo ele, a ação moral divina é exercida sobre *um povo como comunidade*. A divisão tripartite “reside no conceito de

²³⁶ CJ 466 / 467

²³⁷ CJ 477.

²³⁸ Cf. *religião*, p 145.

²³⁹ *Religião*, p. 145.

um povo como comunidade, em que se deve pensar sempre um tal tríplice poder (*pouvoir*), só que esta comunidade é aqui representada como ética; por isso, pode pensar-se unida nesta tríplice qualidade do chefe moral do Gênero Humano, que, num Estado civil jurídico, terá necessariamente de se repartir por três sujeitos distintos.”²⁴⁰

As três funções que Kant atribui à Divindade lhe ensejam o encontro com três mistérios. A primeira função refere-se a Deus-Pai, autor de uma legislação divina e santa para todos os seres livres, membros de um Estado ético. Aqui, os caminhos da razão de Kant são interrompidos pelo mistério da *vocação*: como explicar que *seres livres criados* possam usar livremente as próprias forças e, ao mesmo tempo, estarem submissos a uma lei universal e necessária?

Portanto, a legislação divina, santa, que concerne só a seres livres, não se pode conciliar pelo nosso entendimento racional com o conceito de uma criação de tais seres, mas importa considerar estes como seres livres já existentes. Não são determinados por meio da sua dependência natural em virtude da sua criação, mas por uma compulsão simplesmente moral, possível segundo leis da liberdade, isto é, uma vocação à cidadania no Estado divino.²⁴¹

Kant entende como racionalmente clara a vocação para a vida moral e ética. Mas a possibilidade dessa vocação para seres livres criados é, teoreticamente, mistério impenetrável.

A segunda função é a da *bondade* do Filho que leva Kant a se deparar com o mistério da *satisfação*. Observa ele que o homem da nossa experiência histórica é pervertido e de nenhum modo conforme com a lei santa. Entretanto, se a bondade divina o chamou à existência, ele deveria ter também a plenitude dos meios para agir de conformidade com a lei. Como, então, a *bondade* do Filho poderia suprir a deficiência do ser humano pela *graça*, outorgando-lhe uma santidade que ele não pode esperar? Seria contrário à espontaneidade do agir livre admitir que um ato livre pudesse *emanar de outro agente*. “Por conseguinte, tanto quanto a razão discerne, nenhum outro o pode substituir mediante o excesso do seu bom comportamento e por meio do seu mérito; ou então se tal se aceitar, só num propósito moral pode ser necessário *aceitá-lo*; pois, para o raciocinar, é um mistério inapreensível.”²⁴²

²⁴⁰ *Religião*, p. 145-146.

²⁴¹ *Religião*, p. 148.

²⁴² *Religião*, p. 148.

A terceira função é a de *Juiz reto*, que Kant atribui ao Espírito Santo. O mistério que aqui aflora é o da *eleição*. Embora se acolha como possível uma satisfação vicária, por um decreto divino e não *por mérito do ser humano*, como explicar que “se outorga essa assistência a um homem e se nega a outro, e que uma parte da nossa espécie seja acolhida para a beatitude e a outra para a reprovação eterna, tal não proporciona, por seu turno, conceito algum de uma justiça divina, mas deveria em todo o caso referir-se a uma sabedoria cuja regra é, para nós, absolutamente um mistério.”²⁴³ Esse Espírito “pode representar-se como procedente de ambos; além de conduzir a toda verdade (observância do dever), Ele é, ao mesmo tempo, o genuíno juiz dos homens (perante a sua consciência)”²⁴⁴ O *ambos*, a que Kant se refere, é o Pai e o Filho.

Percebe-se que também a Trindade Divina é concebida de modo tipicamente kantiano. Que se pode deduzir da afirmação de que “o chefe moral do mundo” têm uma “tríplice qualidade”: *santidade, bondade e justiça*? Kant não afirma que Deus é um ser em três pessoas distintas, mas que Ele é um ser (uma pessoa) com três funções. Sendo assim, o mistério da Santíssima Trindade é por ele interpretado como sendo um Deus com tríplice função pessoal. Evidentemente, essa interpretação é o avesso daquela do cristianismo. Esse mistério, que se pôde “tornar concebível a todo homem, graças à sua razão, como idéia religiosa praticamente necessária,” para que viesse a ser “fundamento moral da religião, em especial de uma religião pública, foi antes de mais nada revelado, ao ser *publicamente ensinado* e feito símbolo de uma época religiosa inteiramente nova.”²⁴⁵ E foi proclamado por *fórmulas solenes* em uma religião histórica.

É importante observar que às *fórmulas solenes* da linguagem própria das religiões estatutárias, Kant sobrepõe o amor da lei. E é com base nesta idéia que o princípio de fé na religião seria: “Deus é amor”; “pode-se *adorar* nele o ser que ama (isto é, que tem o amor de complacência moral para com os homens, quando eles se conformam à sua Lei), ou o *Pai*.”²⁴⁶ No *Pai*, “enquanto ele se manifesta na sua Idéia que é o sustentáculo de tudo, isto é, no protótipo da humanidade por ele próprio produzido e amado, pode-se *adorar o seu Filho*”.²⁴⁷ Sendo assim, o *Filho* é interpretado por Kant como sendo o *reflexo* do Pai, enquanto este

²⁴³ *Religião*, 149.

²⁴⁴ *Religião*, p. 151, nota.

²⁴⁵ *Religião*, p. 150.

²⁴⁶ *Scritti di filosofia della religiose*, p. 173.

²⁴⁷ *Ibidem*.

manifesta para si a Idéia, que é o protótipo da humanidade, segundo o qual tudo foi criado. Ora, não sendo o *Filho* uma pessoa distinta do Pai, torna-se difícil admitir a Encarnação, a Redenção e a Ressurreição, tal como as concebe o cristianismo. O Filho seria, então, o segundo momento de Deus (Pai) enquanto é o *reflexo* de si para si mesmo. Ora, como conciliar tal concepção do Filho com o Mestre do Evangelho, Jesus Cristo? Como conceber a Encarnação do Verbo, segundo a qual, em Jesus Cristo, a natureza humana e a divina se encontram hipostaticamente unidas, de modo que ele é Deus verdadeiro e verdadeiro homem? Jean-Louis Bruch observa que Kant, ao referir-se ao Mestre do Evangelho, às vezes fala de Jesus, outras de Cristo, mas nunca de Jesus Cristo.²⁴⁸ Explica-se isso, talvez, pelo fato de não poder haver, segundo sua visão, uma verdadeira e própria Encarnação. Nesse único Ser, também se pode *adorar* o Espírito Santo, enquanto submete a complacência divina à condição da consonância dos homens com a condição de tal amor de complacência, demonstrando, assim, um amor com base na sabedoria, que nada mais é que a conformidade com a lei moral.²⁴⁹

Por outro lado, em não havendo uma verdadeira Encarnação, fica comprometida também a integridade da Redenção. Tais conclusões parecem procedentes, porque se o Filho não é uma pessoa distinta do Pai, como poderia encarnar-se e tornar-se Deus e homem? A Ressurreição de Cristo é tida no cristianismo como o selo e garantia definitiva da sua divindade. Mas não sendo ele uma pessoa divina encarnada, como poderia ressuscitar? Na prática, basta que ele seja o protótipo da vida moral, e a sua ressurreição também protótipo da imortalidade da alma.

Segundo Kant, Deus não se deve representar, na fé, nem como legislador supremo *clemente*, nem *indulgente* para com a fraqueza humana; nem *despótico*, imperando sobre o homem com um poder ilimitado. Suas leis não são arbitrárias, mas apenas se referem à santidade do homem. A *bondade divina*, por outro lado, não pode ser entendida como *benevolência* incondicionada para com o homem, mas no fato de Ele olhar sempre e, em primeiro lugar, a sua condição moral. O que realmente *agrada* a Deus é a qualidade moral do ser humano. Finalmente, a sua *justiça* não pode ser representada como “*bondosa e susceptível de se lhe pedir perdão*”, nem pode ser exercida “na qualidade da *santidade* do legislador”, porque diante d’Ele nenhum homem é absolutamente reto, mas apenas levando-se em

²⁴⁸ BRUCH, Jean-Louis. *Op. cit.*, p. 138.

²⁴⁹ Cf. *Scritti di filosofia della religione*, p. 173.

consideração em que medida os *filhos dos homens* podem ser justos e moralmente corretos, tendo em vista suas naturais limitações.²⁵⁰

Para Kant, portanto, a fé numa Trindade divina considerada como representação de uma idéia prática (moral) não teria como objeto um mistério. Mas se esta fé pretendesse representar Deus em si mesmo, ela passaria a ter como objeto um mistério “que sobrepujaria todos os conceitos humanos, por conseguinte, um mistério não susceptível de uma revelação para a capacidade humana de apreensão, e como tal poderia a este respeito notificar-se.”²⁵¹

O Deus de Kant é coerente com o núcleo da moralidade pura. Enquanto partícipe do *reino dos fins em si* ou do *mundo inteligível* (em Deus desde todo o sempre), a razão prática pura (concretamente o homem) está mui próxima de Deus; ou seja, de certo modo está n’Ele. De acordo com essa perspectiva, nosso filósofo, na prática, acolhe a idéia de o homem ter sido feito “à imagem e semelhança de Deus.” Mas, por outro lado, o ser humano não pode ter acesso a Ele, pois é infinita a distância entre o sensível e o supra-sensível ou o numênico, tendo em vista os limites da razão. Daí, o não sentido da prece individual, no contexto do pensamento kantiano. Contrapondo-se a essa distância infinita, há a presença imediata da lei moral, que é o próprio *reino dos fins em si*. Por isso, o Deus de Kant não é o *Deus do amor*, mas o da *justiça*. O homem será julgado pelo *lógos* (*reino dos fins em si*) de Deus em nós, de que Jesus Cristo é o protótipo.

5 – A Igreja Invisível Como Protótipo da Visível

A essa altura de nossas reflexões, mergulhamos um pouco mais profundamente no pensamento de Kant sobre religião. Na última parte de *A religião nos limites da simples razão* ele contrapõe a Igreja invisível à visível. Veremos que, enquanto a primeira é o *ideal moral* da razão pura prática, agora numa perspectiva comunitária, a outra implica uma estrutura histórica que deve procurar sempre tornar efetivo aquele *ideal*.

²⁵⁰ CF. *Religião*, p. 146-147.

²⁵¹ *Religião*, p. 147.

5.1 -A moral pura: trânsito da perspectiva individual para a comunitária.

Tendo sempre como fio condutor o fato de a razão pura prática ser partícipe do mundo inteligível ou do *reino dos fins em si* e o de consistir o *mal radical* na subordinação desse *reino* à sensibilidade, Kant preconiza o triunfo do princípio bom sobre o do mal e a fundação de um reino de Deus na terra. Tal reino seria o resultado da conformidade da vida coletiva dos seres humanos com a moral pura ou com o *reino dos fins em si*. Desse modo, do *reordenamento moral* do indivíduo, a partir da *conversão*, passa-se ao *reordenamento moral* da comunidade dos indivíduos, que também deverá ser um sujeito engajado na constante luta pelo progresso moral. Entretanto, é relevante observar que o *reordenamento moral* da comunidade não é uma consequência da conversão dos indivíduos, como se o bem moral coletivo resultasse do somatório do bem moral de cada um dos seres humanos. A conversão destes, como vimos anteriormente, é *radical* e exclui a possibilidade de recaída, segundo o modo de pensar de Kant. Mas, pode-se questionar: é possível a contínua permanência da vida individual humana no bem, se as condições morais em que ela acontece conspiram contra ele? A idéia da *comunidade ética*, resultante da vitória do princípio bom sobre o do mal, não é nova em Kant, porque parece ser um outro modo de apresentar o *corpus mysticum* dos seres racionais do *Cânon da Razão pura*.²⁵²

A perspectiva do reordenamento moral sob o ponto de vista da comunidade é filosoficamente criativa, pois coloca o progresso moral comunitário em paralelo com o individual, e também como suporte da autonomia da razão pura enquanto participante do *reino dos fins em si*. Todos os seres racionais estão irmanados e identificados nessa participação. Mas eles não vivem isoladamente. Sempre e por toda a parte são uma sociedade. São o *gênero humano*. E assim como a *queda originária* afetara toda a espécie humana, assim a *justificação* não poderia se restringir ao plano exclusivamente individual, mas deverá também ser acessível à humanidade como um todo. Daí a *comunidade ética* que insere o ser humano e seu destino no contexto geral da sua situação de um ser real e culpável e membro de uma espécie. “Temos, pois, aqui um dever de índole peculiar, não dos homens para com homens, mas do gênero humano para consigo mesmo. Toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, na idéia, a saber, ao fomento do bem supremo como bem comunitário.”²⁵³ A diuturna labuta moral para a efetivação da “república universal segundo

²⁵² Cf. CRP A 808 B 836.

²⁵³ *Religião*, p. 103.

leis de virtude, é uma idéia completamente diversa de todas as leis morais.” Essa idéia pressupõe uma outra: “a de um ser moral superior, mediante cuja universal organização as forças, por si insuficientes, dos particulares são unidas em vistas de um efeito comum. Mas, antes de mais, temos de seguir o fio condutor daquela necessidade moral e ver aonde nos conduz.”²⁵⁴ Kant, no excerto citado, parece deixar abertura para uma influência sobrenatural, que de algum modo contribuiria para a efetivação da *comunidade ética*, suprimindo as carências humanas. Desse modo, a *comunidade ética* ou *Igreja invisível* resultaria não só de uma exigência da razão prática, em ordem ao *reino dos fins em si*, mas também de uma ação supra-sensível. Kant, entretanto, deixa-nos, salvo melhor juízo, uma lacuna: não define e não especifica como isso se daria.

Em que Kant se baseia para estabelecer a mudança da perspectiva individual para a coletiva no que se refere ao progresso moral? Ele deixa entender que os perigos que rondam o indivíduo e o arrastam para o mal estão mais nos homens com os quais convive do que nele próprio: “Se buscar as causas e as circunstâncias que o arrastam para este perigo e nele mantêm, pode então facilmente convencer-se de que não procedem da sua própria natureza rude, enquanto ele existe isoladamente, mas dos homens com que está em relação.”²⁵⁵ O estímulo às paixões – inveja, ambições, avareza, inclinações hostis, em suma todo o cortejo de vícios – assalta o indivíduo tão logo ele se encontra *no meio dos homens*. Basta, segundo Kant, estar entre homens para que haja corrupção recíproca. A interação social é corrompida pela mentira. Entretanto, apesar da universalidade do mal e do poder que ele exerce sobre a humanidade, todo ser humano tem o dever de dele se libertar. Ele tem o dever de ser veraz, mesmo numa sociedade em que impere a mentira e a falsidade. E se ele tem o dever, ele também deve poder. Esse *poder* pressupõe que o ser humano deve também *poder* criar as condições que lhe possibilitem exercer o próprio *poder moral* de modo efetivo. E sendo que a sociedade, em seu estado natural, é corruptora, ela também deve ser *convertida*, a fim de que cada indivíduo *convertido* possa ter garantia de permanecer na própria *conversão*. Obviamente, não se fala, aqui, de conversão da sociedade num sentido *unívoco* ao aplicado no indivíduo, mas *análogo*. Transparece dos textos de Kant que a ação da razão pura prática de cada indivíduo, engajado no processo de progresso moral, se desenvolve de modo paralelo à ação da sociedade na direção do mesmo objetivo. Desse modo, indivíduos e sociedade são envolvidos no processo, sempre inacabado, de buscarem a perfeição moral. Além das leis

²⁵⁴ *Religião*, p. 104.

²⁵⁵ *Religião*, p.99.

morais puras, a razão levanta a bandeira da virtude como centro de liame, em torno do qual se congregam todos os que amam o bem, para chegar, enfim, ao triunfo sobre o mal e seus contínuos assaltos.²⁵⁶ A idéia de um progresso moral e contínuo da humanidade parece ter ocupado a mente de Kant ao longo dos anos, apesar de a experiência histórica não parecer confirmá-la. Ele via, na Revolução Francesa, por exemplo, um sinal da aspiração da humanidade para o progresso, pois testemunhava a tendência de um povo para uma constituição republicana e democrática. Um povo que dá a si as próprias leis lhe enseja prever uma marcha da humanidade, sempre para o melhor e sem retrocessos.

5.2 - A comunidade ética (Igreja invisível), enquanto protótipo da Igreja visível

Aquilo que Kant chama de *Igreja invisível* é a união de todos os homens de boa vontade sob o governo moral divino. Ela nada mais seria que a realização da comunidade ética. Comentaristas de Kant, entre os quais Howard Caygill, dizem que ele importou a distinção entre Igreja invisível e visível do calvinismo.²⁵⁷

Kant, como que estabelecendo um *status quaestionis*, no início da Quarta Parte de *A Religião nos limites da simples razão*, dá-se a tarefa de definir certos conceitos, em torno dos quais gira toda a sua exposição. Assim, diz ele, uma associação dos homens tão-somente sob as leis da virtude pode chamar-se uma sociedade *moral* e, quando tais leis são públicas (em oposição à sociedade *jurídico-civil*), pode chamar-se uma sociedade *ético-civil*, ou também uma *república* moral que, em princípio, pode subsistir também no contexto de uma sociedade política. Por outro lado, *chama-se Estado jurídico civil* (ou político) a relação dos homens entre si, pela qual são regidos coletivamente por *leis públicas jurídicas* (todas leis de coação), enquanto o *Estado ético civil* é aquele em que os homens estão unidos por leis desprovidas de coação, isto é, por *simples leis da virtude*. Ao primeiro Estado (o *jurídico-civil*) opõe-se o *estado de natureza jurídico* que, embora legal, nem sempre é conforme com o Direito. Há, portanto, uma distinção entre eles. Igualmente, o *estado de natureza jurídico* distingue-se do *estado de natureza ético*.²⁵⁸ Observa Kant que todos os membros de uma comunidade política já existente, quaisquer que sejam as suas qualidades de cidadãos, encontram-se no *estado*

²⁵⁶ Cf. *Scritti di filosofia della religione*, p. 134.

²⁵⁷ CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000, p. 182.

²⁵⁸ Cf. *Scritti di filosofia della religione*, p. 134.

ético de natureza e têm o direito de nele estar. Inclusive seria uma contradição que o poder político os obrigasse a isso, porque a ausência de coação é da natureza da república moral.

A posição kantiana a respeito da natureza humana numa situação de sociedade natural parece com a de Rousseau, segundo o qual o homem é bom por natureza, mas a sociedade é que o corrompe. Sendo assim, é necessário que o *princípio bom* impere também na comunidade.

O império do princípio bom, na medida em que os homens para ele podem contribuir, só é alcançável, pois, tanto quanto discernimos, mediante a ereção e a extensão de uma sociedade segundo leis de virtude e em vista delas; uma sociedade cuja conclusão em toda a sua amplitude se torna, pela razão, tarefa e dever para todo o gênero humano. Pois só assim se pode esperar uma vitória do princípio bom sobre o mau.²⁵⁹

À associação de homens sob simples leis de virtude Kant dá o nome de *sociedade ética*; e, enquanto tais leis são *públicas*, sociedade *civil ética* ou *comunidade ética*, em oposição à sociedade civil *de direito*. Evidentemente, as leis meramente políticas são circunstanciais, a saber, são para certo povo, vivendo determinado momento histórico, o que, aliás, é o que define Montesquieu em *O espírito das leis*. Os deveres de virtude, por outro lado, dizem respeito a todo o gênero humano. O conceito de comunidade ética refere-se à humanidade como um todo. É por isso que uma comunidade política não pode “chamar-se a própria comunidade ética, mas somente uma sociedade particular que tende para a unanimidade com todos os homens (inclusive, com todos os seres racionais finitos) a fim de erigir um todo ético absoluto(...)”,²⁶⁰

A Igreja invisível é, então, formada pela comunidade ética, a qual consiste na “simples idéia da sociedade que compreende todos os justos sob o governo divino imediato, porém, moral, e que serve de modelo para toda sociedade que os homens devem fundar.”²⁶¹ Essa Igreja, portanto, não é algo de concreto, mas uma *idéia*, não sendo objeto de experiência empírica. Efetivá-la não está ao alcance do homem. Somente Deus é que pode tornar real a idéia de um “povo de Deus”.

²⁵⁹ *Religião*, p. 100.

²⁶⁰ *Religião*, 102.

²⁶¹ *Scritti di filosofia della religione*, p. 139.

Tendo em vista que o ser humano não é apenas razão pura, mas razão e sensibilidade (segundo a filosofia transcendental de Kant), ele necessita de um suporte empírico para que possa realizar o fim moral ínsito na própria razão. O que Kant diz, referindo-se aos judeus “que por muito tempo tiveram a *indumentária sem o homem* (a Igreja sem religião) e dado que o *homem sem indumentária* (a religião sem a Igreja) também não está bem protegido (...),”²⁶² pode-se trazer como argumento em favor da necessidade de uma Igreja visível, isto é, aquela erigida sob leis estatutárias e que é a união real dos seres humanos num todo harmônico, tendo como objetivo, em última instância, a concretização do ideal ético da razão pura prática. O princípio do *avizinhamento* da Igreja visível com o ideal da moral pura é o critério de sua validade:

(...) uma Igreja erigida sob leis estatutárias só pode ser a verdadeira na medida em que contém em si um princípio de avizinhamento incessante da fé racional pura (como aquela que, quando prática, constitui em rigor, em toda a fé, a religião), e pode com o tempo prescindir da fé eclesial (segundo que nela é histórico), poderemos estabelecer nestas leis e nos funcionários da Igreja nela fundada um *serviço (cultus) eclesial* (...).²⁶³

A Igreja invisível é, portanto, o modelo segundo o qual se deve avaliar esta ou aquela Igreja visível. É importante observar, também aqui, que a Igreja visível não é deduzida da invisível, porque o ponto de partida de Kant é aquilo que efetivamente existe. Desse modo, por exemplo, das religiões, ditas estatutárias ou visíveis, o cristianismo lhe desperta especial interesse, por ser, segundo sua avaliação, a que mais se aproxima da moralidade pura. Assim, a Igreja invisível é um ideal infinito, inatingível na sua totalidade pelo ser humano, servindo sempre de parâmetro para as inúmeras religiões históricas. Estas, por sua vez, deverão caminhar indefinidamente em busca daquele ideal.

Mas, a que *ideal* Kant se refere e em que ele consiste?

O ideal da Igreja invisível nada mais é que o *reino dos fins em si* ou o *mundo inteligível* (que está em Deus desde toda a eternidade), de que a razão pura participa, fundamento último da moral autônoma. Portanto, Kant, ao estabelecer a Igreja invisível como protótipo da visível, dá total supremacia do *reino dos fins em si* e, em última instância, da moral autônoma, sobre a Igreja visível. No fundo, ele é sempre, como não poderia deixar de

²⁶² *Conflito*, p. 64.

²⁶³ *Religião*, p. 155.

ser, fiel à autonomia da vontade, pedra angular de todo o seu sistema. De fato, a Igreja invisível é a associação das *vontades boas* e independentes, as quais, na prática, são o *reino dos fins em si*. Os membros dessa Igreja são os cidadãos de um Estado divino. Essa Igreja é caracterizada pela *universalidade*, “quanto ao fito essencial, erigida sob princípios que devem necessariamente levá-la à universal unificação numa Igreja (portanto, nenhuma divisão em seitas).”²⁶⁴ Deverá ser uma Igreja *moralmente pura*, livre da “imbecilidade da superstição e da loucura do fanatismo,” sendo suas relações, tanto internas, quanto externas, “sob o princípio da liberdade.” A constituição de uma *comunidade ética*, como Igreja, isto é, “como simples representante de um Estado de Deus, não tem, a rigor, nenhuma constituição análoga, quanto a seus princípios, à constituição política. Tal constituição não é nela nem *monárquica* (sob um Papa ou Patriarca), nem *aristocrática* (sob Bispos e Prelados), nem *democrática* (como de iluminados sectários).”²⁶⁵ O que particularmente nos chama a atenção não é o fato de tal Igreja ser isenta de hierarquias religiosas (Kant, por certo, se refere àquelas de sua experiência histórica), mas também o de não ser a *democracia* dos *iluminados* do Iluminismo, cativos da fé no uso livre da razão. Tendo em vista a experiência histórica de Kant, é explicável que a *comunidade ética*, por ele concebida, fosse incompatível com a monarquia ou aristocracia e também com uma instituição religiosa segundo o modelo da Igreja católica. Aliás, talvez seja este o modelo que estivesse mais presente a Kant. No fundo, ao que parece, nosso filósofo pretende mostrar que os modelos de organização política, então vigentes, eram inadequados para uma Igreja concebida sob a luz da moralidade pura, a qual está sempre na base da religião. Sob que modelo se deve, então erigir a Igreja visível? Essa Igreja, segundo Kant, seria uma instituição erigida à maneira de uma família, sob um Pai moral comum, embora invisível.

Indaga-se: que tipo de relação esse *Pai moral* teria com a comunidade ética? Haveria, entre os membros da Igreja invisível, laços semelhantes aos de sangue, semelhantes aos que há numa família? É importante observar que Kant, aqui, não se refere a uma relação de Deus com os indivíduos, mas de Deus com os homens de modo geral, ou com a comunidade ética. Kant, ao discorrer sobre a “Idéia personificada do princípio bom” (o Verbo), faz uma interpretação própria do Prólogo do Evangelho de São João.

²⁶⁴ *Religião*, p. 107.

²⁶⁵ *Religião*, p. 108.

Este homem, o único que é agradável a Deus, ‘está nele desde toda a eternidade’; A idéia dele deriva do próprio ser de Deus; ele não é, neste sentido, uma coisa criada, mas o seu Filho unigênito; ‘o Verbo (o *Fiat*) por meio do qual todas as coisas existem, e sem o qual nada existiria daquilo que foi feito’ (já que em vista dele, isto é, do ser racional no mundo, como se pode pensá-lo na base de toda a sua destinação moral, todas as coisas foram feitas.²⁶⁶

Podemos ser *filhos de Deus* na medida em que nos aproximamos do ideal ético. Quem adota as intenções morais do Verbo pode *esperar* tornar-se *filho de Deus*. Entenda-se, entretanto, que *Pai e filho de Deus* não têm em Kant o mesmo sentido daquele do Evangelho. A relação *Pai-filho*, preconizada por Kant na comunidade ética, deve ser entendida segundo o contexto kantiano, isto é, em sentido moral.

Essa Igreja, imutável em sua constituição porque fundamentada em princípios morais *a priori*, é de natureza espiritual, de portas abertas para todo homem de boa vontade. Enquanto, de um lado, é a única universal e verdadeiramente necessária, as organizações contingentes e variáveis, mediante as quais ela se institucionaliza no tempo, devem, por outro, sempre tê-la como *referência* ou critério de validade. Toda e qualquer Igreja histórica necessariamente deve ser justificada pela invisível.

5.3- Da revelação ao reino moral no mundo

A Igreja invisível responde à terceira pergunta da *Crítica da Razão Pura*: “*Que me é permitido esperar?*”²⁶⁷ Todo ser racional vive na espera da bem-aventurança. Ora, a ação de Deus na Igreja invisível aporta, para o todos que a merecerem, a promessa da bem-aventurança e a união de todos os seus membros para que se possa realizar o fim último da humanidade. A esta altura, indaga-se: Teria havido uma explícita intervenção divina na história humana, por meio de uma revelação, com o objetivo de se possibilitar o surgimento de uma Igreja visível, histórica, estatutária, cujos princípios fundamentais coincidam com os da moral pura?

Instituir um povo de Deus moral não é obra para os homens, mas do próprio Deus.²⁶⁸ Portanto, segundo Kant, quem institui a Igreja é Deus, cabendo ao homem organizá-la e dar-lhe forma histórica. E porque a Igreja visível tem como parâmetro a única verdadeira religião

²⁶⁶ Cf. *Scritti di filosofia della religione*, p. 107-108.

²⁶⁷ *CRP*, A 805 B 833.

²⁶⁸ Cf. *Religião*, p. 106.

(a invisível), segundo os princípios da razão pura, e que tem a missão de *unir todos os seres racionais* em torno de um mesmo ideal, é desejável, segundo Kant, que ela não se diversifique numa multiplicidade de seitas. Com base nos princípios fundamentais da metafísica transcendental de Kant, pode-se afirmar que a institucionalização da Igreja invisível no tempo e no espaço não é simplesmente fruto da ignorância e ingenuidade deste ou daquele povo. Ao contrário, ela é uma necessidade do ser racional e finito, cuja vida acontece no cenário do mundo empírico. Esse ser, o homem, tende a representar o supra-sensível por meio de *esquemas*, termo usado por Kant para designar a representação do supra-sensível por meio do sensível. Em razão disso, é explicável que haja muitas e diversas manifestações empíricas da fé pura racional. Tal *esquema* é o Reino de Deus na Terra. Desse modo, o Reino de Deus já veio e está entre nós. Kant, ao afirmar que somos chamados a sermos cidadãos de um Estado divino (ético), cita São Lucas (Luc 17, 21 a 22): “Quando virá, pois, o Reino de Deus?” “O Reino de Deus não vem em figura visível. Também não se dirá: Olha, está aqui, ou ali. *Pois vede, o Reino de Deus está dentro de vós.*”²⁶⁹ E esse Reino, por motivo das condições inerentes ao ser humano, tende a se materializar em formas históricas. Kant adverte que esse Reino não é uma representação particular (o messiânico), segundo a *antiga* ou a *nova* aliança. Ao contrário, trata-se de “um reino *moral* (reconhecível pela simples razão).”²⁷⁰

“A *fé religiosa pura* é decerto a única que pode fundar uma Igreja universal (...).”²⁷¹ Mas essa fé religiosa pura necessita de um *veículo*, o qual é uma *fé eclesial* estatutária. Esse *veículo* é a Escritura, cujas passagens, quando representam pontos de fé, Kant as designa como *sentenças*. Entretanto, ele descarta o valor da *tradição*, como veículo sempre necessário da fé moral: “O fio condutor da tradição sagrada que, com os seus acessórios, com os estatutos e observâncias, prestou no seu tempo um bom serviço, torna-se pouco a pouco supérfluo, mais ainda, acaba por ser uma cadeia, quando o homem entra na adolescência.”²⁷² Quer dizer que a tradição seria necessária apenas enquanto o gênero humano se encontrava como que no seu estágio infantil e ingênuo. Seja qual for a *fé eclesial*, ela é sempre particular. Kant faz referências ao fato, que habitualmente acontece, de uma Igreja detentora de uma *fé eclesial*, ainda que fundada sobre uma fé revelada, querer passar como sendo a única universal. A convicção (ilusória) de ser a exclusiva depositária da verdade pode levar ao

²⁶⁹ Cf. *Religião*, p. 141-142.

²⁷⁰ *Religião*, p. 142, nota.

²⁷¹ *Religião*, p. 108.

²⁷² Cf. *Religião*, p. 120.

extremo de uma *ortodoxia despótica*, classificando de *infiéis* (a serem odiados e evitados como sendo um mal contagioso) os que não aceitam a integridade de sua fé eclesial. Subrepticamente, Kant parece referir-se à Igreja católica.²⁷³ Parece estar implícito no pensamento de Kant que a filiação a uma determinada Igreja é um ato de exclusiva liberdade de cada ser humano, não sendo moralmente obrigatória.

É recorrente, nos textos de Kant, o critério sob o qual se deve avaliar uma *fé eclesial* ou uma Igreja visível. O sinal da verdadeira Igreja é a sua *universalidade*, a qual pressupõe a *possibilidade* e a *necessidade* de só poder ser determinada de uma única maneira. Ora, a fé histórica que se funda numa revelação, enquanto experiência, é particular e, por isso, também contingente e acidental.²⁷⁴ A fé histórica é suficiente e satisfatória para uma fé eclesiástica de que pode haver muitas. Mas tão-somente a fé religiosa pura (fundada na razão) pode ser reconhecida como necessária e, portanto, a única que traz, em si, o sinal da verdadeira Igreja.²⁷⁵ A Igreja invisível (a única universal e necessária) é, então, o parâmetro segundo o qual se deve avaliar as Igrejas visíveis. E uma *sentença* da Escritura é considerada expressão de verdade moral, enquanto conforme com o *reino dos fins em si*, de que a razão pura é partícipe. O grande desafio de uma Igreja visível (e que é também uma missão) seria livrar-se do jugo de fórmulas atávicas de uma tradição eclesiástica, que lança raízes em seu passado, buscando sempre atender às exigências da razão pura prática. Se acorrentada às suas tradições, poderia ser tachada de *retrógrada*; se não, a demandar continuamente sua aproximação do Ideal da Igreja invisível, *sadiamente progressista*, consciente de que a distância que a separa do *Estado ético* é infinita, tudo levando a crer que jamais ela será integralmente percorrida por uma sociedade terrena. Segundo Kant, uma Igreja visível, sem abandonar o *esquema* sensível e institucional que a caracteriza, deve reduzir ao mínimo os seus dogmas e cerimônias rituais, depurando-se de práticas supersticiosas. A religião da moral pura da razão, enquanto Ideal a luzir no final de um túnel infinito, reporta-nos ao destino escatológico da humanidade, pois só através dela (do compromisso moral) é que se chega à salvação. Sendo assim, pregar, numa Igreja visível, a cega servidão a cultos e práticas meramente formais, esquecendo-se daquele compromisso, seria uma verdadeira subversão.

²⁷³ Cf. *Religião*, p. 114-115.

²⁷⁴ Cf. *Religião*, p. 120.

²⁷⁵ Cf. *Religião*, p. 120.

Dentre as Igrejas visíveis, Kant privilegia o Cristianismo, cuja instituição se fundamenta na Sagrada Escritura. Tal preferência, entretanto, não é gratuita, porque Kant como que faz um estudo comparado de algumas religiões. Assim, ele tece considerações sobre o Império Romano, os judeus após o cativo da Babilônia, Zoroastro e os Hindus.²⁷⁶ Kant tem consciência da superioridade do cristianismo, não certamente por motivo da hegemonia da civilização cristã em relação às outras, mas pela convicção pessoal de que sua filosofia crítica não tem como recusá-lo. Se, de um lado, o conjunto de dogmas do cristianismo se lhe assoma como ingente dificuldade, por outro, a pregação de Jesus Cristo coincide com as exigências da moral pura. Enquanto o judaísmo contemporâneo de Cristo era uma religião estatutária cativa de práticas formais, ele funda a verdadeira Igreja, que deveria ser livre de meros deveres servis e simples cerimônias de culto. Os anátemas que ele lança contra os fariseus, símbolos da hipocrisia e do cumprimento meramente formal da lei e o *Sermão da Montanha*, que exalta a pureza de coração, por certo deviam exercer forte atrativo em Kant, para quem o mal está no interior e dele vem. A suprema lei do Evangelho soa assim: “Ama a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo.” Ora, a primeira parte desse *mandamento divino* pode ser interpretada como uma outra versão da norma suprema da moral pura, segundo a qual o *dever* se deve cumprir por força do próprio *dever*, e não por outro motivo qualquer, que lhe usurparia o verdadeiro valor moral. O Deus que se deve amar acima de tudo é o Soberano Legislador de todos os *deveres*. Esses *deveres* são o *reino dos fins em si*, de que a razão pura participa e que é o fundamento último da moral. Tal *reino* é em Deus desde toda a eternidade. No fundo, então, amar a Deus acima de tudo é amar esse *reino* ou a própria moral pura. Quanto à segunda parte do mandamento de Jesus – ama o próximo como a ti mesmo – ele atende também a outra exigência da moral pura, isto é, o homem de *boa vontade* a exerce em relação ao outro, não por motivos egoístas, mas somente pelo dever em si. A prática *imediata* dessa *boa vontade* não se deixa corromper por outras intenções. Segundo Kant, o mandamento maior do Evangelho condensa, nele, todos os deveres morais.²⁷⁷ Aí, numa nota, referindo-se a outro passo do Evangelho, ele diz que “a *porta estreita* e o caminho apertado que conduz à vida é o caminho da boa conduta.” Tais considerações são, enfim, corroboradas pelo próprio Kant:

O mestre do Evangelho anunciou-se como enviado do céu, pois, como digno de semelhante missão, declarava ao mesmo tempo que a fé servil (em dias de culto divino, confissões de fé e usos) é por si nula, e que em contrapartida a fé moral, a

²⁷⁶ Cf. *Religião*, p. 42, nota.

²⁷⁷ Cf. *Religião*, p. 162.

única que santifica os homens, ‘como santo é o vosso Pai que está nos céus’, e que mostra a sua genuinidade através da boa conduta, é a única beatificante (...).²⁷⁸

A pregação de Cristo proclamou uma *fé pura* e uma *moral pura, os verdadeiros e sólidos fundamentos de uma Igreja visível*.

O Evangelho de Cristo é um dado ou um fato que nos remete a uma fonte: a Sagrada Escritura. Trata-se, agora, de saber que valor Kant lhe atribui e como deve ser interpretada. De pronto se deve admitir que, para Kant, o importante é o texto em si, e não suas variações históricas contidas na *tradição*. “A fé histórica, diz Kant, é ‘morta em si mesma’, i. é., por²⁷⁹ si, olhada como confissão, nada contém, a nada induz que tenha para nós um valor moral.” A Escritura, ao contrário, é uma palavra viva. Ao mesmo tempo em que apresenta os *estatutos de uma fé*, é a mais pura doutrina que se harmoniza com a moral pura. Sendo assim, sob que critérios ela deve ser interpretada? Esta é uma das questões basilares de *A religião nos limites da simples razão*. Kant é incisivo: “(...) e, visto que (...) a melhoria do homem, constitui o fim genuíno de toda a religião racional, esta conterà igualmente o princípio supremo de toda a interpretação da Escritura. Esta religião é o Espírito de Deus que nos conduz a toda a verdade.”²⁸⁰ Significa que o principal critério para se interpretar um texto bíblico é o *prático*, a saber, sua conformidade com a lei moral. Além disso, sua mensagem moral é tão alta, tão sublime, que nenhuma legislação estritamente humana poderia jamais produzir algo igual, o que atesta sua excelência e origem divina. Jean-Louis Bruch observa que a moral evangélica surge, de repente, da Igreja mais estatutária do mundo antigo, não tendo sido fruto do desenvolvimento natural do judaísmo.²⁸¹ A *moral evangélica* é algo que surge em determinado tempo e num determinado espaço, *ex abrupto*, como sendo causa de si mesma, vindo, de modo definitivo, reorientar os caminhos morais da humanidade.

O Espírito de Deus, de que fala Kant, “é aquele que, ao *instruir-nos*, nos vivifica ao mesmo tempo com princípios em ordem a ações, e refere inteiramente às regras e aos motivos da pura fé racional – a única religião – tudo o que a Escritura ainda pode conter para a fé histórica.”²⁸² Por isso, toda e qualquer interpretação da Escritura há de centrar-se na busca desse *Espírito*. Kant adverte que essa *interpretação* pressupõe uma *erudição*, de modo que

²⁷⁸ *Religião*, p. 134.

²⁷⁹ *Religião*, p. 117.

²⁸⁰ *Religião*, p. 117-118.

²⁸¹ Cf. BRUCH, Jean-Louis. *Op. cit.*, p. 183.

²⁸² *Religião*, p. 118.

“religião racional e erudição escriturística são (...) os intérpretes e depositários genuínos e competentes de um documento sagrado.”²⁸³ A religião racional é o intérprete autêntico, enquanto o erudito é apenas doutrinal. Kant exclui o critério do *sentimento*, porque, por meio deste, não se pode desvendar o sentido das leis.²⁸⁴

Kant, como vimos pouco antes, descarta a *tradição*, como veículo da fé, na qual se daria uma *revelação continuada*, o que, aliás, é uma das colunas de sustentação da teologia católica. Lutero também nega o valor da tradição, considerando-a uma construção artificiosa e peso sufocante, do qual era preciso se libertar. A tradição é a antítese do Evangelho. Em sede kantiana, a revelação está toda na Escritura e se deu de modo completo e definitivo, não se admitindo um *desenvolvimento* dos dogmas através da *tradição*. Ao contrário, o que Kant preconiza é uma *depuração* da Igreja estatutária, para que ela se aproxime, cada vez mais, da pura religião racional.

5.4 - A porta estreita e a porta larga

Dentre as várias passagens do Evangelho que Kant cita e interpreta, o versículo 13 do capítulo VII do Evangelho segundo São Mateus, chama-nos a atenção de modo especial. Reza o texto: “Entrai pela porta estreita: porque larga é a porta, e espaçoso o caminho que guia para a perdição, e muitos são os que entram por ela.” Kant assim o interpreta:

A porta estreita e o caminho apertado que conduz à vida são o caminho da boa conduta; a *porta ampla* e o caminho largo que muitos percorrem são a *Igreja*. Não como se a perda dos homens residisse nela e nos seus dogmas, mas porque *ir* à Igreja e confessar os seus estatutos ou a celebração dos usos se considera como o modo pela qual Deus quer, em rigor, ser servido.²⁸⁵

O reordenamento da vida ética e moral e, por isso, também religioso, que Kant se propôs com *A religião nos limites da simples razão*, agora entra em sua fase final ao ele confrontar a prática da fé estatutária com a da fé pura da razão, distinguindo as formas moralmente sadias de fé eclesial daquelas deturpadas. As primeiras são a *porta estreita* (a da boa conduta) e as outras, a *larga* ou o *caminho espaçoso* (a do falso serviço a Deus). Também aqui, o ser humano oscila entre duas alternativas ou entre o *verdadeiro* e o *falso*

²⁸³ *Religião*, 119.

²⁸⁴ Cf. *Religião*, p. 119-120.

²⁸⁵ *Religião*, p. 162.

serviço a Deus, ou entre o *verdadeiro* e o *falso culto*. Aquilo que Kant denomina de *leis estatutárias* exige uma revelação. Tais leis são necessárias para que haja uma Igreja visível. Ora, a missão da Igreja visível é ser o suporte histórico ou institucional para a concretização da comunidade ética. Logo, suas leis, quaisquer que sejam, haurem sua legitimidade do fato de estarem ou não a serviço da comunidade ética. As práticas religiosas de uma Igreja serão agradáveis a Deus, se realizadas sempre tendo em vista o esforço moral para uma conduta cada vez melhor. Aí, o que conta, segundo a linha do pensamento moral de Kant, é a *intenção*. Se as leis estatutárias forem convertidas em *fins em si mesmas*, transformam-se em *ilusão religiosa*. Dá-se, aqui, uma grave inversão: a de simples *meio* em *fim*, como se apenas a freqüência a cultos pudesse substituir o esforço moral e apagar todas as dívidas para com a divina Justiça.

Vimos que o *mal radical* de Kant consiste na subordinação do *reino dos fins em si* aos desejos e inclinações, por um ato do livre-arbítrio do indivíduo. Aqui, agora em nível institucional da Igreja visível, subordina-se a *moral pura*, ideal da *comunidade ética*, a ritos e obrigações religiosas de origem simplesmente histórica. Assumir uma fé estatutária “por essencial ao serviço de Deus em geral e fazer dela a condição suprema da complacência divina no homem é uma *ilusão religiosa*, cujo seguimento é um *pseudo-serviço*, i. é., uma suposta veneração de Deus pela qual se age justamente contra o culto verdadeiro por Ele exigido.”²⁸⁶ Vítima de esquematismos e antropomorfismos, uma Igreja que transformou suas leis estatutárias em *fins*, *constrói para si um Deus*, no modo como julga poder conquistá-lo.²⁸⁷ É verdade, observa Kant, que todo homem *forja* para si um *Deus*. Mas, “seja qual for o modo como lhe possa surgir um ser assim (se tal é possível) deve, no entanto, comparar primeiro esta representação com o seu ideal para julgar se está autorizado a tê-lo e venerá-lo como uma divindade.”²⁸⁸ O *falso culto* é o lado mau da Igreja visível, assim como o *verdadeiro culto* é o seu lado bom. Desse modo, parece que o *mal* está ínsito na Igreja visível, ao menos enquanto inversão da reta ordem das coisas. A realização da *comunidade ética*, sob a luz da *moral pura*, é sempre um processo inacabado, pois se trata de um ideal infinito a ser perseguido sempre e sem esmorecimento. Que a Igreja visível venha a ser o suporte empírico para que a razão pura prática possa deslanchar o processo de efetivação da *comunidade ética* é óbvio, se nos atemos

²⁸⁶ *Religião*, p. 170.

²⁸⁷ Cf. *Religião*, p. 170.

²⁸⁸ *Religião*, p. 170-171, nota.

aos princípios fundamentais da filosofia transcendental kantiana. O *novo*, aqui, é o fato de Kant ter encontrado um *mal* no interior dessa Igreja.

O *mal* da Igreja visível (o *falso serviço a Deus*) – a *porta larga* - aflora sob duas modalidades: a *superstição* e o *fanatismo*, que corrompem e degradam a vida interior da Igreja, a qual *julga*, ilusoriamente, estar prestando um serviço a Deus. No rol desse *mal*, pode-se incluir a *moral casuística* (uma corrente da teologia moral católica), que parece medir a maior ou menor gravidade de uma *falta* segundo critérios quantitativos, isto é, até aqui é pecado venial; além, mortal. Kant, no final da Quarta Parte de *A religião nos limites da simples razão*, define *quatro observâncias* que caracterizam o pretense serviço a Deus. Decisivas para completar o quadro do pensamento de Kant sobre o *serviço a Deus*, elas serão objeto, aqui, de considerações. Por outro lado, porque o *culto* sempre pressupõe certos dogmas, qual a atitude da razão perante eles? Como Kant afronta tais problemas é o que se verá a seguir.

Quanto a *superstição* – Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant inclui a superstição como o pior dos *preconceitos*, que são próprios de uma razão passiva. “A propensão a esta, por conseguinte à heteronomia da razão, chama-se *preconceito*; e o maior de todos eles é o de representar-se a natureza como não submetida a regras que o entendimento por sua própria lei essencial põe-lhe como fundamento, isto é, a *superstição*. A libertação da superstição chama-se *Esclarecimento* (...).”²⁸⁹ Kant adverte que o *Esclarecimento* (*Aufklärung*) é coisa difícil e lenta, porque não ter uma razão passiva, mas, ao contrário, uma razão sempre legisladora para si mesma, só é fácil para o homem que quer ser apenas conforme com o seu fim essencial e não pretende conhecer aquilo que está acima do seu entendimento.²⁹⁰

Em *A religião nos limites da simples razão*, Kant emprega o termo *superstição* em sentido estritamente religioso, aplicando-o a uma Igreja que quer um *Deus para si*, sem se entregar a Ele, pela prática da moral pura. O *fim egoísta* do culto a Deus está ínsito no conceito kantiano de superstição. A pureza da Igreja visível, cujo parâmetro é o *reino dos fins em si*, é maculada e deturpada pela superstição. O supersticioso é aquele que pensa (ilusoriamente) que a simples frequência a ritos e cerimônias religiosas podem garantir-lhe a justificação junto de Deus. Do modo como Kant a concebe, a superstição é característica

²⁸⁹ *CJ* 158.

²⁹⁰ Cf. *CJ* 158, nota.

daquelas Igrejas que, julgando-se fim em si mesmas e não apenas *meios* para que se implemente no mundo o *Reino de Deus*, sobrecarregam seus fiéis de obrigações, sob pena de pecados. Tais Igrejas outorgam um poder espiritual (até sobre as consciências) a sacerdotes, pastores e prelados, os quais passam a pensar que de fato o possuem, mas que, de fato, não passa de ilusão. E o próprio Kant a define: “A ilusão de poder, mediante atos religiosos de culto, contribuir, ainda que pouco, para a nossa justificação perante Deus, constitui a superstição *religiosa*.”²⁹¹ A postura de Kant, a respeito do *poder dos eclesiásticos*, parece testemunhar que, no tempo dele, essas autoridades exerciam verdadeiro *poder despótico* sobre as consciências. Repontam, também hoje, aqui e acolá, manifestações desse *poder* sobre as comunidades religiosas. Por exemplo, há Igrejas que proíbem seus membros de dançar e usar certas roupas.

A superstição, entretanto, não tem como causa exclusivamente as Igrejas, enquanto instituições históricas. Suas raízes estão também no próprio ser humano que tem a tendência de usar *esquematismos* para representar sensivelmente o supra-sensível, de modo que ela está relacionada com o *antropomorfismo*. Como vimos, a teoria do *esquematismo* é de Kant. Indaga-se: até que ponto ele admitiria um *antropomorfismo* ou uma representação sensível de Deus, sendo que isso é, até certo ponto, necessário, tendo em vista a condição humana? Quando Kant aborda o tema “Do fundamento subjetivo geral da ilusão religiosa”, ele trata o antropomorfismo de tal modo a não condená-lo de modo radical. “O antropomorfismo que na representação teórica de Deus e da sua essência dificilmente pode ser evitado pelos homens e, além disso, inócuo (desde que não influa no conceito do dever), torna-se sumamente perigoso, quando se trata de nossas relações práticas com a vontade divina e da nossa própria moralidade (...).”²⁹² Quer dizer que certo antropomorfismo, desde que não vá além da condição de ser *inócuo*, isto é, não venha a ser nocivo para a nossa moralidade, é aceitável. Condição para isso é que “não influa no conceito do dever.” A exposição de Kant, no referido passo, é um tanto vaga, mas é límpida no principal: Deus “olha aqui a boa vontade, o coração, que é demasiado débil para seguir seus mandamentos morais, mas, graças à sua prontidão atestada repara deste modo tal deficiência.”²⁹³ Entretanto, as formas de *devoção* que transformam *meios* em *fins* são ilusão “absurda e reprovável como inclinação oculta para a

²⁹¹ *Scritti di filosofia della religione*, p. 194.

²⁹² *Scritti di filosofia della religione*, p. 189.

²⁹³ *Religião*, p. 172.

fraude.”²⁹⁴ Significa isso que aquilo que preserva a moralidade nas práticas rituais de uma Igreja estatutária é a *intenção* boa ou corrompida pela fraude. Portanto, a superstição, segundo a visão de Kant, não é fruto da ignorância, mas é, antes de tudo, uma deflexão moral porque a fraude está inerente a ela.

Ao falso culto ou à superstição da ilusão religiosa, Kant contrapõe um princípio: “*Tudo aquilo que, além da boa conduta, o homem crê poder fazer para tornar-se agradável a Deus é pura ilusão religiosa e falso culto prestado a Deus.*”²⁹⁵ Na prática, Kant reprova qualquer tipo de fé numa revelação que não esteja *centrada* na boa conduta. O homem será julgado pela sua boa conduta, dentro dos limites inerentes à sua natureza. Kant adverte que quando se afasta do referido princípio, o *falso culto* ou a superstição passa a não ter mais limites, assumindo até formas de auto-imolação da própria pessoa.²⁹⁶

Quanto ao *fanatismo*: ele é pior e mais grave que a superstição. Restringindo-nos ao que Kant expõe em *A religião nos limites da simples razão*, o fanatismo expressa a atitude daqueles que julgam *ver* ou *sentir* o supra-sensível na realidade da experiência espaço-temporal. Influências sobrenaturais agiriam sobre eles, como, por exemplo, os *meios da graça* e os *milagres*. “A convicção de poder distinguir os efeitos da graça dos da natureza (da virtude), ou até de conseguir em si produzir os últimos é *fanatismo* (...).”²⁹⁷ “Pretender *percepcionar* em si influências celestes é um modo de loucura em que, inclusive, pode haver método (pois as pretensas revelações interiores não de estar sempre ligadas a idéias morais, por conseguinte, idéias da razão), mas que continua sempre a ser uma automistificação prejudicial à religião.”²⁹⁸ Kant classifica de *fé feiticista* todo e qualquer ato, em matéria de religião, que não seja simplesmente moral. A *fé feiticista* recorre a tais atos, como se eles fossem capazes de, por si mesmos, tornar-nos agradáveis a Deus. Acredita-se que se possam produzir efeitos que nem as leis físicas, nem as leis morais da razão são capazes de produzir. Ora, o fazer moral é penoso, sem tréguas e concessões: é a *paixão de Cristo* do ser humano ao longo da sua vida, pois exige renúncia ou sempre dizer *não* à sedução do mal. Embora haja a convicção de que tudo se reduz ao bem moral,

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ *Scritti di filosofia della religione*, p. 191.

²⁹⁶ Cf. *Scritti di filosofia della religione*, p. 192.

²⁹⁷ *Religião*, p. 176.

²⁹⁸ *Ibidem*.

o homem, escravo dos sentidos, procura, contudo, subterfúgios para se esquivar daquela condição penosa e os encontra na idéia de que, se simplesmente cumprir os *ritos* (as cerimônias), Deus as aceitará no lugar da própria ação moral; o que, certamente, se deveria denominar uma imensa graça outorgada por Deus, se não fosse uma graça mais sonhada por uma confiança indolente, ou melhor, se não fosse uma confiança hipócrita.²⁹⁹

O *fanatismo* é um degrau inferior em relação à superstição no que se refere à qualidade moral da religião. Dir-se-ia que ele está bem mais perto do fundo do abismo moral. Enquanto, por exemplo, a ilusão de se poder conseguir a própria justificação perante Deus, mediante atos de culto, é *superstição*, a ilusão de querer alcançar isso mediante um pretense comércio com Deus é *fanatismo religioso*. Enquanto é *supersticiosa* a prática que recorre a simples meios físicos (não morais), ao alcance de qualquer um, como, por exemplo, professar artigos de fé estatutária e recorrer a ritos e cerimônias, é *fanática* a ilusão, quando o *meio* que ela imagina, por ser supra-sensível, está além do poder do homem e não leva em consideração a *inatingibilidade* do fim supra-sensível assim intentado. Adverte Kant que para se poder distinguir o sentimento da presença imediata do Ser supremo de outro qualquer, inclusive moral, “o homem deveria ser capaz de uma intuição pela qual não há nenhum sentido em a natureza.”³⁰⁰ E como a ilusão supersticiosa apresenta certa afinidade com a razão, enquanto contém um meio em si apto para este ou aquele sujeito, e possível para ele, no sentido de atuar contra obstáculos de uma disposição de ânimo agradável a Deus, “a ilusão religiosa *fanática* é a morte moral da razão, sem a qual, contudo, não é possível nenhuma religião (...)”³⁰¹ O remédio contra a ilusão religiosa, arremata Kant, é um só, a saber, que toda e qualquer fé eclesiástica contenha em si o princípio que faz da religião da boa conduta o único fim a ser perseguido.³⁰²

Quanto às *observâncias de dever do pretense serviço a Deus*, Kant identifica nelas quatro formas de *observâncias*.

a)- *Oração privada*- A primeira disposição de ânimo em relação ao serviço a Deus funda-se em nós próprios e é continuamente despertada e reavivada pela oração individual ou privada.³⁰³ Mais adiante, Kant diz que “o *orar*, concebido como um serviço de Deus *formal* e

²⁹⁹ *Scritti di filosofia della religione*, p. 209.

³⁰⁰ *Scritti di filosofia della Religione*, p. 194.

³⁰¹ Cf. *Scritti di filosofia della religione*, p. 194.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ Cf. *Religião*, p. 194.

interior e, por isso, como meio da graça, é uma ilusão supersticiosa (um feitichismo); é um *desejo* meramente declarado perante um ser que não precisa de declaração alguma da intenção interna de quem deseja.”³⁰⁴ Portanto, Kant rejeita a *oração privada*, tendo-a como uma manifestação supersticiosa.

Quando traçamos o esboço de uma *teodicéia kantiana* sob a luz de *A religião nos limites da simples razão*, vimos ser inerente ao pensamento de Kant a preocupação escatológica. A observância das leis da moralidade pura, por parte do livre-arbítrio, postula a existência de Deus e a imortalidade da alma, como sua decisiva justificativa. A natural inquietude humana, quanto ao *Além*, só se aquieta se se admite, nem que seja por mero *postulado*, Deus e a imortalidade. Mas, sendo Deus um *supra-sensível*, fica impossível um diálogo com Ele por meio da prece. Parece, então, que o fundamento da postura kantiana, também no que se refere à *oração individual* está no *abismo* que separa a realidade *sensível* da *supra-sensível*. Se a razão não tem acesso ao númeno pelo conhecimento, não será pela prece que o terá.

b)- *A oração em comum* ou *o ir à Igreja* – Quanto à oração em reuniões públicas “em dias a tal legalmente consagrados, para deixar que doutrinas e desejos religiosos (e desse modo intenções semelhantes) se façam ouvir e, assim, universalmente comunicar,”³⁰⁵ o pensamento de Kant não é tão radical, mas não deixa de ela incluir certa restrição. Kant se refere ao serviço externo de Deus em geral. Sendo uma representação sensível da comunidade dos que crêem, é não só recomendável para cada um deles, mas também um dever, pois são cidadãos de um Estado divino, que deve ser *representado* aqui na Terra. Kant, entretanto, estabelece essencial restrição: “pressupondo que esta Igreja não contém formalidades que possam induzir à idolatria e, assim, molestar a consciência moral, por exemplo, certas adorações de Deus na personalidade de um homem, já que sua apresentação sensível é contrária à proibição racional: ‘*Não debes fazer imagem alguma*’, etc.”³⁰⁶ Kant, aqui, parece referir-se ao culto a Deus na pessoa de Jesus Cristo representado por imagens. Indiretamente, também ao culto aos santos.

³⁰⁴ *Religião*, p. 196

³⁰⁵ *Religião*, p. 196.

³⁰⁶ *Religião*, p. 200.

A *oração pública* é justificada por Kant como meio de se edificar a comunidade reunida. Nela, todos se congregam em vista de um único fim. O culto público solene, entretanto, não tem, também ele, como se comunicar com o supra-sensível (ou Deus). Kant é claro: “Mas querer usar isso em si como *meio da graça*, como se deste modo houvesse imediatamente servido a Deus e Deus tivesse associado *graças* particulares à celebração de tal solenidade (mera representação sensível da *universalidade* religião), é uma ilusão que, sem dúvida, se harmoniza com o modo de pensar de um bom *cidadão* numa *comunidade política* e com o decoro externo, mas nada contribui para a sua qualidade como *cidadão do Reino de Deus*; (...).”³⁰⁷ Quer dizer que o culto público realizado por uma comunidade eclesial, por exemplo uma paróquia, é tão-somente “representação sensível da *universalidade* da Igreja.” Mas não se pode ir além disso, transformando-o em comércio direto com a Divindade.

c)- A *iniciação solene pelo batismo*. Kant julga ser importante e significativa, para a comunidade eclesial, a *iniciação solene pelo batismo*, rito próprio da Igreja cristã. Por ele, o *iniciado* assume o compromisso de professar a fé e os *padrinhos* de cuidar de sua educação, grande responsabilidade, pois visa algo de sagrado: a formação de um cidadão do Estado divino. Mas apenas nisso consiste o valor do *batismo*. Este não produz, segundo Kant, nenhum efeito santificador, nem confere a graça divina, “por conseqüência não é nenhum *meio da graça* (...).”³⁰⁸

d)- O *rito da comunhão* – Celebrado em memória do fundador da Igreja, esse rito contribui para renovar, perpetuar e propagar a *comunidade da Igreja*. Segundo Kant, a fruição comunitária à mesma mesa contém, em si, algo de sublime, porquanto contribui para romper as cadeias do egoísmo, da intolerância e do modo medíocre de pensar dos homens, despertando, neles, a consciência de uma “*comunidade moral* cosmopolita.” Entretanto, admitir que Deus conceda *graças* particulares através dessa celebração ou que ela seja um *meio da graça* é uma ilusão religiosa. Igualmente, Kant não admite que a celebração da *comunhão* (concretamente ele se refere à última Ceia) seja transformada em dogma de fé. Provavelmente, ele se refere ao *mistério da transubstanciação*, interpretado de modo diverso pela Igreja católica e pelos reformistas (Lutero, Calvino, Zwinglio). O que importa, e isso é o bastante para a religião moral, é que a celebração do *rito da comunhão* congrega,

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ Cf. *Religião*, p. 200-201.

externamente, o *corpus mysticum* dos fiéis, sendo a expressão igualitária e fraterna da comunidade ética.³⁰⁹

5.5 – Máximo ou mínimo de dogmas?

A questão se refere à liberdade de pensamento, da qual o supersticioso está distante. A convicção em torno de *artigo de fé* tem fundamento apenas histórico, segundo Kant. Por isso, “persiste sempre a possibilidade absoluta de um erro que porventura teve lugar nesses fundamentos ou na sua interpretação clássica.”³¹⁰ Os presbíteros (ou o clero de modo geral), nesse caso, imporiam aos fiéis uma crença sobre que nem eles, talvez, estejam convictos. Ora, em tal hipótese, estariam agindo contra a consciência moral. Em tal contexto, há aqueles, e são a maioria, que não ousam assumir a própria liberdade de pensar e se mantêm acorrentados às crenças e prescrições sacerdotais. E assim raciocinam: “é aconselhável crer demais do que demasiado pouco.”³¹¹ No fundo, querem ter uma *segurança* quanto a seu destino final no *Além*, o que, aliás, é explicável. Não sabendo o que nos aguarda após a morte, é preferível prevenir, aqui na vida terrena, porque, *depois*, não há como remediar. Portanto, o máximo de crença está aligado ao máximo de garantia quanto ao futuro na eternidade. Aquilo que fazemos *a mais*, em relação ao que estamos obrigados, desde que não seja incompatível com a moralidade, terá sido apenas algo de supérfluo, mas que não nos acarretará dano algum. O perigo deriva da insinceridade da desculpa, por parte do sujeito, “de *violar a consciência moral*, permitindo-lhe dar por certo, também diante de Deus, algo que ele sabe carecer da qualidade que possibilita afirmá-lo com certeza absoluta.” E “*tudo isso não tem a mínima importância para o hipócrita.*”³¹²

Aquele, entretanto, que assumiu a liberdade de pensar e se livrou das peias da superstição tem também a sua *máxima segurança* quanto ao *Além*.

A genuína máxima de segurança, a única conciliável com a religião, é precisamente a inversa: o que como meio ou como condição da beatitude não me pode ser conhecido mediante a minha própria razão, mas unicamente por revelação, e que só mediante uma fé histórica pode ser admitido nas minhas confissões, mas, ademais, não contradiz os princípios morais puros, não o posso,

³⁰⁹ Cf. *Religião*, p. 201.

³¹⁰ *Religião*, p. 189.

³¹¹ *Religião*, p. 190.

³¹² *Scritti di filosofia della religione*, p. 205.

sem dúvida crer e asserir como certo, mas também o não posso rejeitar como seguramente falso.³¹³

Kant tece forte crítica à postura dos que afirmam: “os homens em geral não estão maduros para a liberdade de consciência.” Segundo esse pressuposto, a liberdade nunca chegará, porque “não se pode *tornar maduro* para a liberdade, se antes não se foi posto na liberdade (é preciso ser livre para se poder servir-se convenientemente da própria força da liberdade).”³¹⁴ Portanto, o espaço sem fronteiras da religião moral da razão pura é a liberdade de consciência, aberta para aqueles conteúdos da revelação que coincidem com as exigências da sua lei moral pura.

³¹³ *Religião*, p. 190-191.

³¹⁴ *Scritti de filosofia della religione*, p. 205, nota.

CONCLUSÃO

A religião nos limites da simples razão não pode ser considerada obra isolada em relação às *Críticas*, mas também não seria correto reduzi-la a simples *dedução* a partir dos seus pressupostos. Se fora apenas uma *dedução*, além de Kant, outro poderia tê-la elaborado. Kant, ao se dar à tarefa de descobrir as condições da possibilidade da religião no âmbito da razão e de examinar em que sentido uma religião (o cristianismo) corresponde a ela, expõe um específico pensamento seu acerca de um tema, abordando questões novas, como o mal radical. Nessa obra, a religião da moral pura apresenta resposta para questões levantadas nas *Críticas*. Por exemplo: “ele vê na concepção do Soberano Bem, presente no texto sobre religião, a solução mais completa para um dos problemas fundamentais da ‘empreitada crítica’, a saber, o da relação entre liberdade e natureza.”³¹⁵ As três *Críticas*, que configuram um sistema, apresentam-se ao leitor como sendo a preparação de terreno para a elaboração de um pensamento inovador a ser criado em momentos seguintes. É sobre os fundamentos das *Críticas* que Kant vai construir sua filosofia da religião. Se o campo de debate das *Críticas* fora, principalmente, a “metafísica dos dogmáticos”, a arena da religião continha temas e problemas de tal envergadura que avultam como sendo o maior desafio ao criticismo. No final de nosso estudo, concluímos que a teoria da religião kantiana, alicerçada sobre os pressupostos das *Críticas*, deixa-nos diante de lacunas sobre as quais precisamos refletir e, se tivermos condições, tomar um posicionamento e um rumo.

Convém ainda lembrar que a *revolução copernicana* da *Crítica da razão pura*, que mudara por completo a gnosiologia com as formas *a priori*, e sua articulação com a *Crítica da razão prática*, eram campos neutros no que se refere à religião oficial. Mas tudo mudaria de figura, quando se pretendesse aplicar os princípios fundamentais das *Críticas* para se tecer uma filosofia da religião. Aí, também, vai-se operar uma *revolução*, mas em terreno extremamente sensível, porque as conclusões poderiam entrar em choque com as autoridades, tanto eclesiásticas, quanto as do Estado, ainda que se esteja em pleno *Século das Luzes*.

³¹⁵ SCHRÖDTER, Hermann., *Op. cit.*, p. 136-137.

O cenário sociocultural, de que emerge o pensamento de Kant sobre a religião, é caracterizado por duas vertentes que se contrapõem num campo de batalha de ideologias então dominantes. De um lado, os *esclarecidos* da Ilustração, paladinos da idéia de progresso guiado pela razão, convictos da infalibilidade desta, articulada com uma missão prática, isto é, a de realizar as obras da razão. De outro, a elite política e eclesiástica, identificada com o *status quo*, conservadora e moralizante. É nesse horizonte complexo e tumultuado que a filosofia da religião de Kant reponta como algo paradoxal, escandalizando os arautos do modo de pensar vigente.

Corajoso de mente e de coração, ele afronta as dificuldades com toda pureza e sinceridade intelectual, não mentindo nem para si, nem para o leitor, mesmo consciente de que certas idéias pudessem despertar a sanha da censura. Observador e crítico, capta os desvios da verdadeira rota moral pelos quais se embrenhara a realidade religiosa dos seus contemporâneos. Um *formalismo letárgico* parecia ter adoecido as Igrejas luterana e calvinista e, como reação, a florava o movimento pietista. Deve-se ainda lembrar que, na Prússia, o Rei exercia também um poder de censura sobre publicações que porventura conflitassem com o modo de pensar em voga sobre religião. O gênio de Kant, sincero garimpeiro da verdade, opta não por seguir as trilhas dos *esclarecidos*, nem as do tradicionalismo religioso enclausurado na rotina e nas observâncias de práticas rituais, mas por um cristianismo da razão. Se for procedente definir *A religião nos limites da simples razão* em poucas palavras, diremos: ela é o cristianismo da razão.

Quando Kant diz que a revelação deve ser conforme com a razão, em cujo tribunal se avalia a sua autenticidade, ele não exclui, como aliás Fichte o faz, o que está além do seus limites. Na teoria dos *círculos concêntricos*, o círculo maior (o da fé revelada) engloba o menor, de modo que a revelação traz consigo um núcleo de racionalidade, pelo qual é reconhecida como autêntica. No conteúdo revelado, se autêntico, a razão de certo modo reconhece a si mesma. Então se pode concluir que a razão tem condições de discriminar, na revelação, o que é conforme com ela daquilo que não o é.

São muitos os desafios que se apresentam a Kant. A saber:

1) - Talvez o maior tenha sido o de tentar conciliar a autonomia da vontade com a questão do mal radical em que, mais uma vez, a razão esbarra nos seus limites e não consegue uma explicação teórica para a deflexão moral. A razão não tem nem como saber até onde um ato é bom ou mau, porque esse é um campo numênico. As soluções são todas de ordem prática. De permeio com essa questão está o paradoxo de querer conciliar a liberdade com a graça, o que equivaleria admitir uma liberdade que é nossa e que, ao mesmo tempo, é-nos outorgada como um *dom*. Esse *dom* é a presença no ser humano do *protótipo da perfeição moral* (o *reino dos fins em si*), sem que ele tenha sido seu autor. Em sede kantiana, “o paradoxo central da religião cristã, que na figura de Cristo redentor tem seu ponto máximo, não seria contrário à razão, mas a expressão máxima da tensão de imanência e transcendência, que já caracteriza a estrutura originária da realidade humana.”³¹⁶ Essas são questões diante das quais a razão se depara com seus limites. Mas pode fazer sentido que o homem se abra a uma *graça*, de um modo que só Deus o sabe, que possa de certa maneira potenciar sua vontade, sem que lhe seja violada a autonomia. Assim, Kant deixa espaço para uma justificação filosófica da esperança.

2) - A transformação moral, conseqüente à conversão, teria, outrossim, que encontrar explicação nos fundamentos do sistema crítico. No caso específico, haveria de ser no tempo, pois se trata de uma mudança de estado. Mas o *tempo* kantiano, enquanto forma *a priori* da sensibilidade interna, não é uma categoria adequada para explicar o fato da *conversão*, que é um ato da consciência ou do livre-arbítrio, pois, aí, estamos no âmbito do numênico. A duração temporal, que sempre contém um *antes* e um *depois*, dá-se na realidade empírica. Isso é da essência do tempo. Ora, a *conversão* exige sempre uma mudança, isto é, do mal para o bem. Logo, um antes e um depois. *No fim de todas as coisas*, Kant diz que “devemos assumir as nossas máximas como se em todas as mudanças que procedem ao infinito do bom para o melhor, o nosso estado moral, no que se refere à intenção (o *homo noumenon* ‘cuja vida está no céu’) não estivesse, em absoluto, sujeito a nenhuma mudança temporal.”³¹⁷ Esse *homo noumenon* designa a situação do homem na eternidade, mas pode ser aplicado à vida terrena, no que se refere à intenção. Seja como for, não parece inconseqüente admitir mudança em um númeno finito, qual seja o espírito humano, em marcha do *bom* para o *melhor*. Salvo melhor juízo, poder-se-ia falar, então, de um tempo numênico, por analogia com o tempo empírico.

³¹⁶ FERRETI, Giovanni. *Op. cit.*, p. 130.

³¹⁷ *Scritti di filosofia della religione*, p. 224.

3) - Sabe-se que o individualismo moral é um traço marcante da *Crítica da razão prática*. Ora, como se pode articular esse individualismo com a *comunidade ética*, sem que haja mera justaposição de um ao lado da outra? Talvez, nesse particular, a solução de Kant poderia ter sido mais abrangente. Outrossim, a concepção da Igreja visível como *esquematisação* da invisível parece ser incompatível com a postura do próprio Kant, segundo a qual a Igreja visível tende a desaparecer, na história, à medida que ascende a religião da moral pura. Não se pode perder de vista que o cenário de Kant é aquele do *Século da Luzes*, que tinha, como uma pedra angular da sua visão de mundo, a fé na razão e no progresso da humanidade. Alinhado com seu tempo, Kant também pensa que a humanidade progride indefinidamente sob o ponto de vista moral. Em contrapartida, entretanto, a experiência histórica atesta a presença do mal em todos os povos e culturas e em todos os níveis da atividade humana. Por outro lado, sob a perspectiva do indivíduo, o Redentor do cristianismo, tal como apresentado pela teologia católica, por exemplo, conflita, segundo o ponto de vista da moral kantiana, com a autonomia da vontade, pois pressupõe uma justificação vicária sem uma autodeterminação do sujeito. Kant, entretanto, é consciente da fraqueza humana e, por isso, não chega ao extremo de afirmar que o homem é redentor de si mesmo. Tendo em vista a fraqueza humana, pode-se autorizar certo *suplemento pela graça*, sob uma condição: não se ferir a autonomia da vontade. Só esta, pelo livre-arbítrio, pode retomar, autonomamente, o caminho do bem pela conversão.

4) – Pela metáfora dos *círculos concêntricos*, Kant sintetiza seu pensamento sobre a relação entre razão e revelação. Ele põe na *esfera menor* (a da religião nos limites da razão) a condição e o fundamento da revelação. Haja vista que é segundo a moralidade pura que se deve avaliar a religião revelada. Na prática, afirma-se uma *suficiência* da razão. Salta aos olhos essa *suficiência*, quando se confronta o diverso que é a fé eclesial em relação à religião moral: a primeira se funda sobre estatutos ou leis elaboradas pelo arbítrio de alguém; a segunda, sobre leis da razão própria de cada ser humano. “No que diz respeito à doutrina revelada, a razão demonstrava, de fato, para Kant, uma outra capacidade de legitimação, a qual tivera origem da preliminar determinação crítica dos seus limites.”³¹⁸ Assim, se de um lado a razão se impunha limites que a impediam de estender-se até o conhecimento racional de Deus, por outro, sua capacidade de *autocensura* possibilitava resposta afirmativa para a pergunta: o nosso conhecimento possui sempre um valor não obstante isso? Chega-se, então, a

³¹⁸ CARRANO, Antonio. *Op. Cit.*, p. 284.

uma teologia transcendental, que visa criar condições para um *minimum* de teologia, enquanto necessária à razão e que Deus é um ser *possível* que não contradiz às leis da razão.³¹⁹

Númeno, liberdade enquanto espontaneidade pura, razão e fenômeno, *reino dos fins em si*, livre-arbítrio, desejos e inclinações, mal radical, possibilidade da relação entre a razão e o transcendente, comunidade ética e Igreja estatutária constituem a espinha dorsal do nosso trabalho. O pensamento de Kant, também no que se refere à religião, é extremamente rico e multifacetado, o que possibilita mais de uma interpretação. Seja como for, o pano de fundo de toda a exposição de Kant, na obra em tela, é sempre o *mal radical*, entendido como inversão da reta ordem dos fins, pela qual o livre-arbítrio reduz o *reino dos fins em si* ou o *mundo inteligível da moral pura* à condição de mero *meio* em relação à sensibilidade. O adjetivo *radical* não é simples adorno do substantivo, mas é o adequado, porque caracteriza um mal que corrompe o ser humano desde seu fundamento, que é nada menos que sua participação do mundo inteligível. Sendo assim, esse *mal* aflora como uma apostasia ou renúncia consciente de sua condição de “imagem de Deus”.

Se o fio condutor da filosofia da religião de Kant é o mal radical, o seu centro de gravidade é, salvo melhor juízo, o *mundo inteligível* ou o *reino dos fins em si*, do qual a razão pura participa. Ele é o referencial último, do qual tudo promana e para o qual tudo converge. Em Kant, esse mundo inteligível assume sentido e dimensão essencialmente moral. O *reino dos fins em si* é aquele da moral pura, também estável e imutável. Ele consubstancia as leis morais supremas e universais, magistralmente expressas numa única fórmula, a do *imperativo categórico*. E é por isso que a religião de razão, aquela que é da razão pura prática, dotada de uma heliotropia naturalmente voltada para o mundo inteligível, é a única necessária e universal. A *comunidade dos fins*, de que a razão pura prática participa, parece ser o fundamento último da religião de razão. Tal *comunidade* tem, como centro unificador, o próprio Deus moral de Kant.

A *comunidade ética*, núcleo da *Igreja invisível*, é consequência dos princípios do *Cânon* da razão pura. Quando Kant trata “Do fim último do uso puro da nossa razão,” diz que

³¹⁹ CF CARRANO, Antônio. *Op. cit.*, p. 284-285.

o “propósito final a que visa em última análise a especulação da razão, no uso transcendental, diz respeito a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus.”³²⁰ A vida moral, numa *comunidade ética*, não teria nenhum sentido, nem consistência, sem esses três objetos. Por outro lado, as três célebres questões formuladas por Kant, isto é, *Que posso saber?*, *Que devo fazer*, *Que me é permitido esperar?* articulam-se numa dinâmica recíproca. De fato, o *fazer* pressupõe um *saber* e, se faço o que devo, o que posso esperar? Percebe-se que a terceira nos remete para o um destino escatológico. Por fim, “a idéia de um *mundo moral*, entendido como aquele que está conforme com as leis morais, tem, portanto, realidade objetiva, não por reportar a um objeto de intuição intelectual (não podemos conceber objetos desse gênero), mas na medida em que se reporta ao mundo sensível, considerado somente como um objeto da razão pura no seu uso prático e a um *corpus mysticum* dos seres racionais que nesse se encontram (...).”³²¹ Nesse *corpus mysticum*, o livre-arbítrio encontra sua unidade consigo mesmo e com a liberdade do seu semelhante. A *comunidade ética* rompe as fronteiras do indivíduo e o projeta para a interação ética comunitária. A *comunidade ética* de *A religião nos limites da simples razão* é um outro modo de representar o *corpus mysticum* do *Cânon*, agora sob a óptica da Igreja invisível ou numa perspectiva comunitária. O objetivo de tais considerações é tentar demonstrar que o referencial último de toda a reflexão kantiana, mesmo nas *Críticas*, é de fundo moral ou religioso. Kant andou sempre à procura de uma resposta para a mais decisiva e radical das questões: *se faço o que devo, posso esperar o quê?* Obviamente, esse *esperar* se refere ao que aguarda o homem no *além*.

Se o sistema kantiano é de cunho religioso, tendo em vista a ótica pela qual aqui é visto, será o seu pensamento sobre religião plenamente conforme com a essência do cristianismo? Em que pese toda a simpatia que Kant sempre teve pela mensagem cristã, considerando-a como a mais conforme com as leis morais puras e, por isso, com a religião de razão, sua filosofia da religião está muito distante do genuíno cristianismo, haja vista os pontos essenciais a seguir lembrados.

1) - A concepção de Kant sobre o mistério da Santíssima Trindade difere radicalmente da teologia católica, por exemplo. Nesta, Deus é uma essência em três pessoas distintas: Pai, Filho e Espírito Santo. O Deus cristão é o Deus do amor, podendo haver uma

³²⁰ CRP, A 798 B 826.

³²¹ CRP, A 808 B 836.

relação filial dos homens (filhos) para com Ele (Pai). O perdão é possível. Jesus é a Encarnação do Verbo, o Redentor, sendo sua ressurreição a prova decisiva de sua divindade. Já o Deus de Kant não é uma essência em três pessoas, mas *um ser com três funções pessoais*. Enquanto *Pai* é o legislador do mundo; enquanto *Filho*, o conservador da lei moral e o protótipo da pura moralidade; enquanto *Espírito Santo*, o juiz do ser humano perante a sua consciência.³²² Nesse Deus, a bondade é subalterna à justiça, que julgará a criatura humana exclusivamente pelos seus méritos, havendo uma perfeita equivalência entre *mérito* e *sentença*, de modo que Ele não é o *Pai* misericordioso do cristianismo, mas o juiz implacável. Por outro lado, os homens não são *filhos de Deus*, segundo o sentido que o cristianismo dá a esta expressão. No final, Kant termina por conceber uma religião sem dom. No cristianismo, a gratuidade da graça é fundamental. Em Kant, o *dom da graça*, sobretudo a *graça atual* (aquela que atua na raiz do ato humano), conflita com a autonomia da vontade, única e exclusiva protagonista do ato moral, não se admitindo fator interveniente de qualquer espécie, ainda que divina. A graça que Kant admite é a *santificante*. Mas essa é aquela que é dada à razão pura como um *dom* e consiste na sua participação do *mundo inteligível* ou da moralidade pura. Por ser pura, a lei moral é santa, sendo o drama humano incessante marcha na direção da sua santidade.

2) - Um dos traços marcantes do pensamento de Kant é a consciência dos limites do homem. A primeira manifestação desse limite dá-se já no nível transcendental, quando a razão se dá conta que não tem como transpor o abismo que separa o fenômeno do númeno. Mas a consciência de tal limite assume dimensão dramática diante do mal radical. Aí, a razão percebe a distância infinita que separa o homem da santidade da lei. Os caminhos da razão kantiana sempre esbarram no paredão dos seus limites. É pela via da moralidade pura que Kant procura romper a corrente da finitude para alcançar o Absoluto, tanto quanto for possível. Por isso, é explicável porque a principal obra de Kant, afora as *Críticas*, tenha sido aquela que veio a ser a *uma importante filosofia da religião (A religião nos limites da razão)* e que abriu novas fronteiras para o *pensar humano* sobre o seu destino final: *se faço o que devo, o que é permitido esperar?*

3) - O espírito crítico de Kant se debruça também sobre os textos da Bíblia e os submete a uma ciranda de avaliações para joeirar o que é conforme com a razão daquilo que

³²² Cf. *Religião*, p. 151.

não o é. Para ele nada deve ser acolhido como verdadeiro *a priori*, o que confirma a *revolução copernicana* que ele operou na filosofia. Por isso, o filósofo Kant não recebe os textos da Sagrada Escritura passivamente, segundo a interpretação dos exegetas ortodoxos ou da tradição. *A posteriori*, ele os leva ao tribunal da razão, que os autentica, enquanto conformes com a lei moral pura, ou os rejeita como contrários a ela. A única autoridade para julgar a validade moral ou veracidade de um texto bíblico é a da razão, rejeitando-se o testemunho da tradição. Nessa ousada tarefa, ele se confronta com a interpretação tradicional do *pecado original*, que considera apenas como símbolo da *queda originária* da deflexão moral. Segundo Kant, por exemplo, a aparição misteriosa de Deus a Abraão, ordenando-lhe sacrificar o próprio filho, não seria uma revelação conforme com a razão e não poderia ter tido origem divina.

4) - Outro ponto que distancia Kant do cristianismo é a que se refere à questão da revelação progressiva ao longo do tempo. Para ele, a Revelação deu-se uma vez na história, como um farol para o homem, através de um povo, o judeu, apontando-lhe o caminho da verdadeira moralidade. Descarta-se, então, o progresso dos dogmas por força da tradição. Segundo o modo de ver de Kant, a Revelação é contingente e particular, assim como todas as religiões ou Igrejas estatutárias. Necessária e universal é tão-somente a religião da moralidade pura. Sendo assim, não há obrigação moral alguma de se pertencer a esta ou aquela Igreja.³²³

5) - Sendo a Revelação contingente e particular, como também as Igrejas estatutárias, seu papel na história é também contingente, particular e transitório; ou seja, até que não se tenha efetivado a religião da moral pura. Mas à medida que se vai implantando esta, a outra tende a desaparecer. O advento do Reino de Deus (que está em nós e que é o *reino dos fins em si*) na história implica o gradual apagar-se das Igrejas visíveis. Seria esta a utopia kantiana? Ao contrário, segundo a teologia do cristianismo, a católica, por exemplo, a Igreja na terra já é *corpo místico histórico* que se comunica (por comunhão mística) com o *corpo místico celeste*.

6) - Cristo é reduzido, por Kant, à mera representação do ideal moral, que cada ser humano traz consigo desde sempre. Ele é o *princípio bom* que desceu à terra. Sua missão salvífica, enquanto modelo moral, consistiria em ele ser aceito pela razão, segundo suas intenções morais. No que se refere à Encarnação, Kant dá à concepção virginal um sentido

³²³ Cf. HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 184.

apenas simbólico e julga que a ressurreição e ascensão não podem ser usadas por uma razão dentro dos seus limites. Mas um Cristo apenas protótipo moral não seria suficiente para possibilitar o soerguimento do homem do abismo de uma liberdade escrava do mal. A missão de Cristo está essencialmente vinculada ao problema da nossa justificação perante Deus-Pai. A fórmula clássica da ortodoxia considera a Paixão de Cristo, como sendo a nossa “satisfação vicária”. Kant, de seu turno, está convicto de que a satisfação só pode ter um protagonista: o próprio sujeito.³²⁴

7) - Um dos problemas que mais tem atormentado a mente dos filósofos é como explicar a relação do *finito* com o *Infinito*. No cristianismo, o abismo que há entre eles é superado pelo Verbo Encarnado, Redentor da humanidade e que veio a este mundo para ser o *mediador* entre o céu e terra ou entre Deus e os homens. Em Kant, não há esse *mediador*, pois o seu Deus é meramente interior. A lei moral pura ou *o reino dos fins em si* (o *lógos* de Deus ou o *reino de Deus em nós*) está ínsita na razão pura do homem, enquanto este homem, na vida existencial concreta, tem consciência da infinita estrada que tem a percorrer na direção da santidade da lei, que está nele e segundo a qual será julgado.

A religião nos limites da simples razão parece ser o coroamento do projeto filosófico de Kant, no que se refere à fé. Religioso e espiritualista por índole e formação, ao mesmo tempo pensador ousado e livre, Kant concebe um tipo de religião que, embora construído sobre as bases das *Críticas*, não é, contudo, uma religião sem revelação. Nosso filósofo apresenta um quadro coerente, em que os conteúdos revelados e contidos na Sagrada Escritura podem ser *reconhecidos*, pela razão, como pertencendo à moralidade pura. Sintonizado com o espírito peculiar da *Aufklärung*, as luzes alemãs, Kant tem profundo respeito pela revelação, aliado a uma sinceridade exemplar e coragem de pensador consciente, o que lhe possibilitou proclamar possível a união da religião cristã com a mais pura razão. Se nos ativermos ao *horizonte* do século XVIII, é procedente concluir que a filosofia da religião de Kant é um cristianismo heterodoxo, que se nutre naquela busca do homem por novas possibilidades, a fim de encontrar resposta para seus problemas mais profundos.

³²⁴ Cf. FERRETI, Giovanni. *Op. cit.*, p. 125.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 – Fontes primárias

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão pura*. Tradução de Manuela dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rodhen. Edição Bilíngüe. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rodhen e Antônio Marques. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Os Pensadores.

_____. *O Conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. Lettere a Lavater. In: _____. *Scritti di filosofia della religione*. Giuseppe Riconda (Org.). Traduzioni dal tedesco di Gaetano Durante, Andrea Poma e Giuseppe Riconda. Milano: Mursia editore, 1989, p. 47- 49.

_____. Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea. In: _____. *Scritti di filosofia della religione*. Giuseppe Riconda (Org.). Traduzioni dal tedesco di Gaetano Durante, Andrea Poma e Giuseppe Riconda. Milano: Mursia editore, 1989, p. 53-64.

_____. La religione nei limiti della semplice ragione. In: _____. *Scritti di filosofia della religione*. Giuseppe Riconda (Org.). Traduzioni dal tedesco di Gaetano Durante, Andrea Poma e Giuseppe Riconda. Milano: Mursia editore, 1989, p. 67-216.

_____. La fine di tutte le cose. In: _____. *Scritti di filosofia della religione*. Giuseppe Riconda (Org.). Traduzioni di Gaetano Durante, Andrea Poma e Giuseppe Riconda. Milano: Mursia Editore, 1989, p. 219-228.

_____. Il conflitto delle facoltà. In: _____. *Scritti di filosofia della religione*. Giuseppe Riconda (Org.). Traduzioni dal tedesco di Gaetano Durante, Andrea Poma e Giuseppe Riconda. Milano: Mursia editore, 1989, p. 231- 318.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Os Pensadores.

GOTTFRIED, Wilhelm Leibniz. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural. 1980. Os Pensadores.

2 – Fontes secundárias

ALLISON, Henry e CARANTI, Luigi. *Libertà trascendentale e autorità della morale in Kant*. Roma: Luiss Edizioni, 2000.

BRUCH, Jean-Louis. *La philosophie religieuse de kant*, Paris: Aubier, 1996.

CARRANO, Antonio. Lessing e Kant: verità storiche e verità eterne. In: PIRILLO, Nestore. *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1996, p. 273-292.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

CASSIRER, Ernst. *Storia della filosofia moderna. III. I sistemi postkantiani*. Tomo Primo. Traduzione di Eraldo Arnaud. Torino: Giuglio Einaudi Editore, 1978.

FABRIS, Adriano. “Come cerchi concentrici”: significati e implicazioni di una metafora kantiana. In: Nestore Pirillo (Org.). *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1996, p. 211-221.

FERRETTI, Giovanni. Le tensioni dell’ermeneutica cristologica di Kant.. In: *Kant e la filosofia della religione*. Nestore Pirillo (Org.). Brescia: Editrice Morcelliana, 1996, p. 113-131.

HERRERO, Franciso Javier. *Religião e história em Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
KÖRNER, S. *Kant*. Versión española de Ignacio Zapata Tellechea. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

MALTER, Rudolf. La prima ricezione de “La religione”. In: PIRILLO, Nestore (Org.). *Kant e la filosofia de la religione*. Brescia: Editrice Morcelliana, p. 179-191.

MANGANARO, Paolo. Il male della ragione. In: *Kant e la filosofia della religione*. Nestore Pirillo (Org.). Brescia: Editrice Morcelliana, 1996, p. 39-51.

MARÉCHAL, Joseph e CASTELLANI, Leonardo. *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Ediciones Penca, 1946.

MIEGGE, Mario. Figure Moderne del “mysterium iniquitaatis”. In: PIRILLO, Nestore (Org.). *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1996, p. 193-209.

MORI, Massimo. Felicità, virtù e religione in Kant. In: *Kant e la filosofia della religione*. Nestore Pirillo (Org.). Brescia: Editrice Morcelliana, 1996, p. 53-79.

REALE, Giovanni e ALTISSERI, Dario. *História da filosofia*. V. I. 6ª edição. São Paulo: Paulus, 1990.

ROSALES, Jacinto Rivera de. *El punto de partida de la metafísica transcendental: Un estudio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Lerko Print, S.A., 1993

SCHELLING, F. W. J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.

SCHRÖDTER, Hermann. Lo scritto di Kant sulla religione. In: *Kant e la filosofia della religione*. Nestore Pirillo (Org.). Brescia: Editrice Morcelliana, 1996, p. 133-163.

LISTA DAS ABREVIATURAS

Religião: A religião nos limites da simples razão

Conflito: O conflito das faculdades

CJ Crítica da faculdade do juízo

CRPr Crítica da razão prática

CRP Crítica da razão pura

Fundamentação: Fundamentação da metafísica dos costumes

Prolegômenos: Prolegômenos

OBSERVAÇÃO

As obras de Kant contidas em *Scritti di filosofia della religione* (Giuseppe Riconda Org.), a saber, *Lettere a Lavater*, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, *La religione nei limiti della semplice ragione*, *La fine di tutte le cose*, *Il conflitto delle facoltà* estão citadas pelo título: *Scritti di filosofia della religione*, cujas citações são traduzidas pelo autor desta Dissertação.