

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA**

DILSON BRITO DA ROCHA

**SOBRE A PROBLEMÁTICA DA RELIGIÃO: UM ENSAIO ACERCA DO
PENSAMENTO FILOSÓFICO-RELIGIOSO DE IMMANUEL KANT**

MARÍLIA

2017

DILSON BRITO DA ROCHA

**SOBRE A PROBLEMÁTICA DA RELIGIÃO: UM ENSAIO ACERCA DO
PENSAMENTO FILOSÓFICO-RELIGIOSO DE IMMANUEL KANT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Dr. Lúcio Lourenço Prado.

MARÍLIA

2017

Rocha, Dilson Brito da.

R672s Sobre a problemática da religião: um ensaio acerca do pensamento filosófico-religioso de Immanuel Kant / Dilson Brito da Rocha. – Marília, 2017.

130 f. ; 30 cm.

Orientador: Lúcio Lourenço Prado.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2017.

Bibliografia: f. 126-130

1. Kant, Immanuel - 1724-1804. 2. Religião - Filosofia. 3. Ética. 4. Razão. 5. Superstição. I. Título.

CDD 142.3

DILSON BRITO DA ROCHA

**SOBRE A PROBLEMÁTICA DA RELIGIÃO: UM ENSAIO ACERCA DO
PENSAMENTO FILOSÓFICO-RELIGIOSO DE IMMANUEL KANT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____

Dr. Lúcio Lourenço Prado – UNESP

2º Examinador: _____

Dr. Evandro Oliveira de Brito – UNICENTRO

3º Examinador: _____

Dr. César Ribas Cezar – UNIFESP

Marília, _____ de _____ de 2017.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ternamente à minha companheira Katia Villanova pela paciência e por ter dispensado parte de seu tempo em incentivar-me em minha pesquisa, bem como pelas discussões acerca da religião, que, graças ao conflito de ideias, resultou em bons frutos.

Agradeço à minha “filha de coração”, Maria Eduarda. Ela, criança, e como a filosofia, com várias indagações, me despertou no percurso deste exame.

Aos meus sogros Roberto e Dirce, muito obrigado pela presença estimulante, ambos sempre solícitos, não hesitando em atender-me quando requeri ou não.

Agradeço de modo muito especial ao Prof. Dr. Lúcio Lourenço Prado, pelo acolhimento e orientação austera e tão respeitosa neste meu trabalho. Obrigado pela amizade sincera e pelas ideias tão ilustradas e geniais. Grato imensamente.

Obrigado a meus professores do mestrado pelo conhecimento transmitido e a minha banca pelas sugestões e justeza, bem como pela tolerância.

Agradeço aos colegas de mestrado, pela partilha, intercâmbio de experiências e ajuda mútua.

Um obrigado à amiga Thaty Keller pelo apoio e acompanhamento de boa parte desta minha investigação.

Agradeço, por fim, aos meus pais e irmãs, que mesmo geograficamente distantes, estiveram comigo nesta labuta acadêmica, como sempre o fizeram.

A religião é o reconhecimento de todos os nossos deveres
como preceitos divinos.

IMMANUEL KANT

RESUMO

Com este estudo pretendemos examinar e elucidar como Kant enfrenta a religião em sua obra *A Religião dentro dos limites da simples razão*, operando de tal forma que a localiza na moral, ao mesmo tempo em que, a rigor, distingue tais áreas tão somente naquilo que tange à metodologia e formalidade peculiares. Ele não quis, à vista disso, abordá-las como que *ipsis verbis*. Em sua acepção, assuntos com substrato metafísico-dogmático permanecem inacessíveis à razão pura, e, portanto, não se pode, teoricamente, nem negar nem tampouco afirmar neste afã, ao que põe no crivo da crítica a razão humana. Por conseguinte, Kant toma a questão religiosa como sendo objeto da razão prática, assim como do sentimento estético, principalmente inserindo neste campo a ideia de postulação, nevrálgica em sua teologia. Versa sobre as relações do homem com Deus, entendendo este último como sendo justo remunerador, ser moral, legislador superior e perscrutador dos corações. Ao fazê-lo desloca-o do campo da pura especulação para a moralidade. Não se volta para as construções da teologia racional, mas lhe interessa mostrar que o homem não deve ter uma relação barganhista para com Deus. Destarte, o homem não deve delegar sua tarefa de melhoramento moral para outra instância (tutela), posto que esta tarefa é do sujeito mesmo, correndo o risco de em não o fazendo, viver imerso na superstição da religião estatutária, ao invés de viver a religião da razão, ou se quisermos, a religião moral. Por via de regra, o problema religioso, fulcral na filosofia kantiana, tem subjacente o mal, que origina no próprio homem, tendencioso ao vício, dado o desregramento interior, e que, devido os ditames da razão, é impelido à direção contrária, chamando-o à conversão. Em síntese, restringiremos este estudo, primeiramente, à investigação do caminho que Kant percorreu para, ao falar de conteúdos de estofo religioso, sintetizá-los, *in totum*, naqueles de ordem moral, a fim de mostrarmos, posteriormente, que a religião é provisória ou passageira.

Palavras chave: religião, moral, Deus, razão, superstição.

ABSTRACT

With the study we intend to examine and elucidate how Kant confronts religion in his work *Religion within the limits of simple reason*, operating in such a way that it locates it in the moral, at the same time as, strictly speaking, it distinguishes such areas only in what peculiar methodology and formality. He would not, in view of this, approach them as *ipsis verbis*. In his sense, subjects with a metaphysical-dogmatic substratum remain inaccessible to pure reason, and therefore, one cannot theoretically deny or affirm this desire either, which puts human reason on the line of criticism. Therefore, Kant takes the religious question as the object of practical reason, as well as of aesthetic feeling, mainly inserting in this field the idea of postulation, nevralgic in its theology. Versa on the relation of the man with God, understanding the latter as being just remunerative, being moral, superior legislator and persecutor of the hearts. In so doing, he shifts it from the field of pure speculation to morality. He does not turn to the constructions of rational theology, but he is interested to show that man should not have a bargaining relationship with God. Hence, man should not delegate his task of moral improvement to another instance (tutelage), since this task belongs to the subject himself, at the risk of not doing so, living immersed in the superstition of the statutory religion, instead of living the Religion of reason, or, if we will, moral religion. As a rule, the religious problem, which is central to Kantian philosophy, has underlying evil, which originates in man himself, tending to vice, given the inner disregard, and which, due to the dictates of reason, is impelled to the contrary direction, calling to conversion. In summary, we will restrict this study, first of all, to the investigation of the path that Kant traveled to, in speaking of contents of religious material, to synthesize them, *in totum*, in those of a moral order, in order to later show that religion is provisional or fleeting.

Key-words: religion, moral, God, reason, superstition

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	KANTISMO	13
2.1	O cenário filosófico no qual Kant estava inserido.....	19
2.2	Como Kant concebia a construção do conhecimento.....	27
2.3	As questões morais: Um corte a partir da <i>Fundamentação</i>	40
3	A CONFLUÊNCIA DA RELIGIÃO NA MORAL NO ESCRITO DE KANT SOBRE A RELIGIÃO	58
3.1	O enfrentamento de Kant para com as questões concernentes ao mal	62
3.2	A temática da conversão nas esferas moral e religiosa.....	68
3.3	O próprio da religião e da moral para Kant	72
3.4	Como Kant enxergava a religião racional e a estatutária ou positiva.....	74
3.5	A relevância da comunidade ética universal para Kant.....	82
3.6	A teologia kantiana em <i>A Religião</i>	93
3.7	A crítica de Kant às cerimônias culturais e aos ritos vazios	101
4	A LEGITIMIDADE OU NÃO DA RELIGIÃO EM <i>A RELIGIÃO</i>	112
4.1	A religião é necessária em Kant?	114
4.2	Para Kant religião é uma espécie de dissimulação da moral?	115
4.3	A religião é compatível com a razão?	116
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
	REFERÊNCIAS	126

1 INTRODUÇÃO

Immanuel Kant (1724-1804) investiga em *A religião dentro dos limites da simples razão*,¹ datada de 1793, a relação do homem para com Deus, a partir da moralidade e dos postulados, uma vez que estes são cruciais, já que possibilitam a vida moral adequada, ou seja, funcionam como sendo uma espécie de *vehiculum* para a moral. “Os postulados não são dogmas teóricos, mas pressupostos, de um ponto de vista necessariamente prático.” (REALE, 1990, p. 916).² Os postulados são *conditio sine qua non* para a legitimação e fundamentação da moralidade. Para tanto, deixa de lado a teologia especulativa,³ que segundo ele equivoca em acreditar na possibilidade da prova da existência de Deus, ao que ele insere a noção de impossibilidade especulativa, como também a necessidade moral. “Sua estratégia, portanto, consiste em mostrar que nenhuma prova ontológica para a existência de Deus pode ser dada (...)” (WOOD, 2009, p. 479). Assim, ele sustenta que neste campo é possível pensar, mas não conhecer e, conseqüentemente, o fato de pensar não prova nem tampouco significa que exista, banindo, portanto, a metafísica tradicional, o que possibilitou que a metafísica ganhasse um novo rosto a partir de então.⁴ De igual modo, também não significa que não exista. “(...) Pois, as mesmas provas, que mostram a incapacidade da razão humana em relação à afirmação a existência de um tal ser bastam necessariamente também para provar a validade de toda a afirmação em contrário.” (KANT, I. Crítica da razão pura, A 640 B 668). Kant cria que não estamos capacitados cognitivamente para ter acesso a alguns objetos. “Aquilo que

¹ Doravante mencionaremos do título de tal obra, abreviadamente, como *A Religião*.

² Reale (1990) dispensa um tópico para tratar dos “postulados” (cf. pp. 915-917).

³ O próprio Pietismo já havia elaborado uma crítica em relação à esta teologia, que tem em seu cerne falar de Deus de maneira ontológica, aos moldes da teologia sistemática tradicional (teologia especulativa). Ou seja, para Kant a teologia não deveria discorrer acerca do conhecimento racional de Deus, dado a impossibilidade de conhecê-lo por vias racionais, tampouco provar sua existência, mas a teologia deveria atentar para o postulado, que leve à fé moral em Deus, já que faz bem ao homem pensar em coisas que não existem no mundo material. Assim, ao invés da teologia especulativa e dogmática tradicionais, Kant assume a função de afirmar a hipótese (pressuposição) racional necessária. Por isso ele vai preconizar o conceito de “*minimum* de teologia”, significando que sobre Deus (ente) podemos pensar, mas não afirmar teoricamente sua existência, como também a não existência, fazendo com isso um salto da ontologia de Deus (ontoteologia) para a teologia moral. A teologia assume em Kant um papel não mais teórico e demonstrativo, mas sim hipotético, sendo válida somente subjetivamente, mas não de modo objetivo, e tendo função preponderantemente moral. (cf. Wood, 2009, p. 471).

⁴ Para um aprofundamento sobre o novo jeito da metafísica em Kant cf. HÖFFE, O. *Kant: Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. Trad. Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2013, pp. 199-264.

possa existir nos *objetos em si*, separados da receptividade dos nossos sentidos, permanece *inteiramente ignorado* por nós. Nós não conhecemos *senão o nosso modo de captá-los*. [...]” (REALE, 1990, p. 475). Ele parte do pressuposto moral, asseverando que esta pode convergir para a religião, desde que dê espaço à razão. Kant engenha uma espécie de “purificação da religião”, preterindo tudo que nela é estatutário, histórico e revelado,⁵ para fazer suplantar seu aspecto mandamental, como sendo dever moral santo, propondo, em consequência disso, uma religião da razão, que prescreve os ditames morais. Mormente, tece uma crítica àquele tipo de relação do homem para com Deus respaldada em barganhas.

Em muitas questões, as crenças e práticas religiosas de Kant estavam longe de serem ortodoxas. Em princípio, Kant se opunha pessoalmente às cerimônias religiosas. Ele considerava os credos como imposições injustas [*unconscionable*] à nossa liberdade interna de pensamento, que de maneira quase inevitável produz um estado de espírito hipotético. O louvor cerimonial da Deidade (a “religião que procura favores”) era para ele um ato desprezível de autodegradação. E ele não via bem possível nas atividades cuja meta supersticiosa esteja em conjurar auxílio divino para nossos projetos, considerando a oração suplicante (a “*adulação de Deus*”) especialmente censurável a esse respeito. (WOOD, 2009, p. 473, grifo nosso)

Como arrazoadado acima, a proposta da filosofia da religião de Kant tem consonância com sua moralidade, que reza a autonomia, que é igual a não submissão do homem a algo exterior a ele, vivendo a heteronomia, o que é muito notado por ele, *exempli gratia*, na religião sacerdotal.

Kant insiste em que cada um de nós recuse permanecer sob a tutela de outrem. Não preciso basear-me num livro que entenda por mim, num sacerdote que tenha consciência por mim. Devemos pensar e decidir por nós mesmos. Para alimentar isso, a liberdade pública de discussão é necessária, particularmente com respeito à religião. (SCHNEEWIND, 2009, p. 372)

Em face disso, acenaremos a preocupação de Kant em fazer com que os sujeitos se tornem “esclarecidos” (= pensar autonomamente), sobretudo no quesito religioso, desvencilhando da menoridade religiosa, que já era um processo, segundo ele, iniciado em sua era, mas que ainda demandaria um tempo para se efetivar.

Ele entende que a suprema vocação de sua época é a de um fim à menoridade religiosa. Assim, ele descreve sua época (cuidadosamente) não como uma época esclarecida, mas (de maneira otimista) como

⁵ Acerca da problemática da revelação, em Wood temos que: “O problema da revelação sobrenatural é que, porque a ideia de Deus é uma ideia da razão, à qual experiência alguma pode jamais corresponder, decorre que nenhuma evidência empírica nunca poderá justificar a conclusão de que algum evento empírico é uma revelação divina específica.” (2009, p. 495).

uma época de esclarecimento, na qual forças progressivas inevitavelmente libertarão as pessoas da menoridade religiosa, se apenas a autoridade secular salvaguardar a liberdade de pensamento e de expressão e se recusar a “apoiar o despotismo espiritual de alguns tiranos em seu Estado contra os demais súditos.” (WOOD, 2009, p. 493)

Para Kant ainda havia muitas amarras que impediam os homens, principalmente nos assuntos de natureza religiosa, de saírem do estado de menoridade racional.

Não vivemos em uma época de esclarecimento. Falta ainda muito para os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem. Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento geral ou à saída deles, homens, de sua menoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento. (KANT, 2005, p. 70)

O modo como Kant elabora *A Religião* remete constantemente à seu pensamento epistemológico e ético, haja vista seu entendimento do sujeito frente a religião, que, a rigor, não difere daqueles dois campos,⁶ mas, nem por isso careça de singularidades. Todavia, entendemos consentâneo antes de adentrarmos no sistema filosófico de Kant sobre a religião propriamente dito, fazermos um apanhado sobre o kantismo, a fim de localizá-lo em seu contexto histórico, bem como para fundamentarmos nossa pesquisa. Neste particular, evidenciaremos seu pensamento como todo que, *grosso modo*, é um debruçar acerca do novo papel que a metafísica assume a partir de sua elaboração.

Por volta de 1766, Kant já reformulara a própria tarefa da metafísica: sua meta não era dar um conhecimento de Deus, da providência e da imortalidade, mas uma ciência dos limites da razão humana. A metafísica não era mais a rainha das ciências, mas somente a sua aia para a ética. (BEISER, 2009, p. 59)

Em súmula, perpassaremos o itinerário que Kant percorreu, onde envereda por um caminho que o leva a assegurar que a metafísica deve se ocupar dos problemas da gnosiologia, uma questão impreterivelmente epistemológica, precisamente sobre possibilidades, limites, bem como a aplicabilidade da razão, constituindo isso o núcleo duro de sua filosofia.⁷ Além do que, tocaremos a questão atinente às ações humanas

⁶ A fim de se notar como *A Religião* está em consonância com o pensamento anterior de Kant cf. SCHRÖDTER, H. Lo scritto di Kant sulla religione. In: *kant e la filosofia della religione*. Nestore Pirillo (Org.). Brescia: Editrice Morcelliana, 1996, pp. 133-163.

⁷ Para melhor compreender o novo enfrentamento que Kant estabelece com a metafísica cf. LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

(moral), para, a partir daí, e alicerçados historicamente, averiguarmos nosso objeto de estudo, “passeando” pela sua filosofia da religião, dado que para sua elaboração ele tem como base sua construção anterior.⁸ Para fazê-lo, de modo analítico-crítico, no primeiro capítulo reportaremos ao kantismo em geral. Depois, no segundo capítulo apresentaremos a filosofia da religião de Kant em sua obra *A Religião* e, finalmente, no terceiro capítulo discutiremos a viabilidade ou não da religião, isto é, se se pode aferir se nela é possível encontrar um caráter veicular que conduza à moral, cientes de que tatear algo para além disso se mostraria implausível e, portanto, despótico.

⁸ Pirillo aborda a filosofia da religião de Kant como sendo uma espécie de continuação de sua elaboração anterior. Cf. PIRILLO, N. (a cura di). *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: Morcelliana, 1996.

2 O KANTISMO

Em vias gerais, Kant mapeia a filosofia a partir de três indagações, das quais ela deveria dar conta, a saber, o que podemos conhecer? O que devemos fazer? O que podemos esperar? (cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A 805 B 833). Mas entendemos que sua preocupação recorrente, até mesmo pelo fato de ser suporte para outras questões, era a determinação dos fins e dos limites da razão, onde ela mesma se pergunta pela sua capacidade cognoscível (cf. BEISER, 2009, p. 46), ao que dá uma nova tarefa à metafísica: um debruçar sobre o conhecimento, consistindo isso, analogamente, na revolução radical que Kant imprime na filosofia, a exemplo da copernicana⁹, tirando o objeto do centro para pôr em seu lugar o sujeito, uma empreitada de largo alcance para a construção filosófica vindoura.

Admite-se, geralmente, que todo nosso conhecimento deve conformar-se aos objetos; mas todas as tentativas de estabelecer em torno deles alguma coisa *a priori* por meio de conceitos, com os quais se pudesse ampliar o nosso conhecimento, aceitando-se tal pressuposto, não levaram a nada. Experimentemos agora se seremos mais felizes nos problemas da metafísica, aceitando a hipótese segundo a qual os objetos devem conformar-se ao nosso conhecimento: isso se harmoniza melhor com a desejada possibilidade de um conhecimento *a priori*, que estabeleça alguma coisa em relação aos objetos antes que eles se nos apresentem. Aqui sucede o mesmo que com a primeira ideia de Copérnico, que, não podendo explicar os movimentos celestes nem admitir que todo o exército dos astros rodasse em torno do espectador, julgou dever admitir que o observador gira e que os astros estão parados. Na metafísica pode-se fazer uma tentativa semelhante em relação à intuição dos objetos. Se a intuição deve conformar-se à natureza dos objetos, não vejo como se possa saber alguma coisa a respeito deles *a priori*; mas, se o objeto (enquanto objeto do sentido) se conforma à natureza da nossa faculdade intuitiva, posso muito bem representar-vos esta possibilidade. (KANT, I. *Crítica da razão pura*, B, 15-17)

Subjacente a isso está posta a questão da liberdade do homem, que, por ele mesmo, é capaz de engendrar tais questões. Acontece, pois, uma justaposição do sujeito, como centro do conhecimento (centro epistemológico), sendo ele o protagonista, não mais ocupando o lugar de espectador, como aconteceu outrora. Kant separa para cada assunto uma obra específica, de tal forma que, a rigor, enfrenta a questão da

⁹ Em Kant (1999) se pode lê acerca de tal similaridade: “Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos. (pp. 19-20).

cognoscibilidade na *Crítica da Razão Pura*, datada de 1781, a moral na *Crítica da Razão Prática*, de 1788, a estética na *Crítica do Julgamento*, de 1790, e debruça sobre a filosofia da religião em *A Religião*. (cf. MONDIN, 1981, p. 172).¹⁰ No que lhe concerne, o *criticismo*,¹¹ instaurado no século XVIII, encontra em Kant sua maior expressão. Ele dá conta daquelas perguntas e, metodologicamente, emprega um vocativo, onde todos são convocados ao uso apropriado da razão, inaugurando o “tribunal da razão”, que, apesar de cunhado por Kant, vai influenciar abundantemente o pensamento dos homens dos séculos vindouros, e executa com isso, uma transformação na maneira de pensar.

“(...) Kant transformou radical e irreversivelmente a natureza do pensamento ocidental. Depois que ele escreveu ninguém poderia jamais conceber ou a ciência ou a moralidade como uma questão de recepção passiva de uma realidade ou verdade externa.” (GUYER, 2009, p. 19)

Evidentemente, o termo “limite” tem um lugar importantíssimo para a compreensão da crítica kantiana endereçada à metafísica dogmática.

Forma parte dos subentendidos da interpretação da filosofia de Kant que uma metafísica teórica não é possível, precisamente em razão das restrições impostas ao conhecimento pela crítica da razão. Porém, precisamente na restrição crítica, corretamente formulada, reside a possibilidade de que a doutrina kantiana admita uma metafísica e mesmo a exija, como uma parte necessária dela mesma. A crítica é a ciência do alcance e dos limites da razão pura. A noção de limite forma parte necessária da noção de crítica. (CAIMI, 1998, p. 157)

Tal forma de pensar era nata no Iluminismo (ou Ilustração), que apregoava a maneira de pensar autonomamente e que culpava o próprio homem pela sua menoridade intelectual. “O Iluminismo representa o homem saindo da condição de menoridade em que se mantinha por sua própria culpa.” (CASSIRER, 1994, p. 223). De posse disso, Kant faz notar o que é presunção, como é o caso da metafísica tradicional, e o que de fato é possível ter acesso por meio da racionalidade (o que é cognoscível); processo pelo

¹⁰ A fim de um melhor entendimento sobre a elaboração de tais escritos kantianos ver: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions).

¹¹ O que se designa por *criticismo* é o posicionamento contrário àquela defesa do dogmatismo epistêmico, o atribuído por Kant a René Descartes, onde os objetos supra sensíveis são tidos como acessíveis ao sujeito. O criticismo kantiano é, *grosso modo*, a análise crítica das possibilidades do conhecimento, a origem, o valor e o limite da razão. Ou seja, trata-se de mostrar qual sua fronteira, a fim de se saber até onde ela pode ir. De toda maneira, Kant não incorreu no ceticismo, nem tampouco no dogmatismo, mas, por meio de seu criticismo, pode, sistematicamente, revisitar os assuntos metafísicos, como em um *motu proprio*, ou seja, tomando este ramo do saber como sendo uma disciplina capaz de perguntar pelas fronteiras do conhecimento. Para um melhor entendimento da impossibilidade da metafísica como conhecimento objetivo ver: LACROIX, J. *Kant e o Kantismo*. Trad. Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés editora, 1988.

qual a razão se conhece a si mesma. “Para de novo empreender a mais difícil de suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas.” (KANT, 1999, p. 31). Para Kant a metafísica equivoca em se arriscar (e aventurar) a querer dar conta de questões impossíveis (intangíveis), fazendo-o tão somente de maneira teórico-especulativa.

Na parte da obra, a “Dialética Transcendental”, Kant argumenta então que a maioria das doutrinas da metafísica tradicional é derivada falaciosamente pela tentativa de usar conceitos do entendimento sem correspondência com os dados da sensibilidade. E ele acrescenta, essas são falácias em que caímos não apenas acidentalmente, mas às quais somos empurrados pela inclinação natural da razão para descobrir um tipo de completude no pensamento que os limites indefinidamente extensíveis do espaço e do tempo jamais poderão aquiescer. (GUYER, 2009, pp. 32-33)

Seu pensamento, tardiamente dito kantismo, vai inaugurar uma crítica não vista até então. Ele trava um embate com os pensadores de seu tempo, precisamente, enfrenta o leibniz-wolffianismo, efetuando uma reviravolta nesta seara, a ponto de ser comparada com a “revolução copernicana”.¹²

Kant escreveu que o ano de 1769 lhe trouxe uma grande luz. E essa grande luz consistiu no descerrar-se de sua perspectiva revolucionária, ou seja, daquela que ele chamaria de sua “revolução copernicana”, que lhe permitiria a superação tanto do racionalismo como do empirismo, tanto do dogmatismo como do ceticismo, abrindo nova era para a filosofia. Mas essa revolução implicava no repensamento radical de todos os problemas investigados por ele até o momento. (REALE, 1990, p. 865)

¹² A metáfora da filosofia kantiana com a revolução copernicana se deveu ao fato de Kant dizer que havia duas possibilidades postas dicotomicamente antes dele, que são: Por um lado, no empirismo há um sujeito totalmente passivo, que recebe de fora, por meio dos objetos, as determinações que estão envolvidas no processo do conhecimento e, por outro, no idealismo absoluto o sujeito constrói o próprio objeto, sendo ele, portanto, produtor, logo, sujeito ativo. Obstará Kant que não podemos entender o juiz sintético *a priori*, nem na primeira nem na segunda possibilidade. Então, ele proporá outra perspectiva: em se tratando de conhecimento, uma parte vem do objeto (que é ativo) porque determina, mas outra vem do sujeito (que também é ativo, pois participa na construção do conhecimento). Esta é a síntese das duas possibilidades. Reale (1990) vai fazer entender que: “Até então, tentara-se explicar o conhecimento supondo que o sujeito devia girar em torno do objeto. Posto que desse modo muitas coisas permaneciam inexplicadas, Kant inverteu os papéis, *supondo que o objeto é que deveria girar em torno do sujeito*. Copérnico fizera revolução análoga: como, mantendo a terra firme no centro do universo e fazendo os planetas girarem em torno dela, muitos fenômenos permaneciam inexplicados, ele pensou em mover a terra e fazê-la girar em torno do sol [...] Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente.” (p. 871). Para um melhor esclarecimento cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

De fato, Kant deixa à parte tudo o que é presuntuoso no atinente às especulações teóricas, a fim de que a razão não seja dogmática e onipotente.

Ao passo que os erros específicos da psicologia racional, da cosmologia racional e da teologia racional são expostos no cerne da Dialética, a crítica da ontologia e as discussões gerais das operações da “reflexão” e da “razão” sugerem um princípio de fechamento para recusar todas as alegações da nossa razão teórica que se desgarrariam além de um campo simplesmente espaço-temporal imanente. (AMERIKS, 2009, p. 299)

A guinada se encontra no fato de que o interesse doravante não será mais pela natureza do homem (corte antropológico), mas a questão será epistemológica, ou seja, o esforço será em compreender os modos como o homem constrói o conhecimento. Ocorre que, antes de perguntarmos pelas coisas que são, devemos perguntar o que podemos conhecer. Não se trata de falar dos objetos, ou de aplicar uma teoria metafísica do ser (ontologia), mas de como o sujeito os conhece. Poder-se-ia proferir que Kant inicia sua filosofia a partir do Inatismo cartesiano, bem como da noção lockeana de *tabula rasa*, mas não absorve em sua construção as duas teorias, pois tem uma construção peculiar, destacando o equívoco das duas correntes.

Kant assume que o sujeito já tem conteúdos nele mesmo, mas que são despertados na experiência, sendo esta ocasião para se dá a manifestação, ideia esta já presente em Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), quando este vai dizer que os conteúdos estão dormindo em nós e que com a experiência são despertados. Em seguida, Kant defende que, a fim de que os conteúdos pudessem ser conhecidos, deveriam ser ordenados, ou se quisermos, organizados. Isso se dá, segundo ele, na consciência, de acordo com uma estrutura que já é presente no sujeito cognoscitivo, aprioristicamente. À vista disso, o sujeito pode conhecer à medida que considera a experiência sensível, e igualmente, na medida em que considera a estrutura lógica, que por sua vez, organiza os dados da experiência que chega a ele desordenadamente. A epistemologia de Kant considera as intuições fornecidas pela sensibilidade, porém, tais intuições haverão de ser articuladas, sistematizadas, por esquemas *a priori*, que são constitutivos da própria racionalidade, que é a própria condição do conhecimento. Sobre o empirismo ele acrescenta que o sujeito vai precisar daqueles esquemas ordenadores ou estruturas formais presentes *a priori* nele, que são o tempo e o espaço. “[...] não devemos sair de nós mesmos para conhecer as ‘formas’ sensíveis dos fenômenos (espaço e tempo), porque já as temos em nós mesmos ‘a priori’.” (REALE, 1990, p. 874). Neste afã, Benda (1976) evidencia:

O que realmente nos é apresentado como experiência dos sentidos, Kant denomina de “aparências”, pois assim são apresentadas a nós, aparecem a nós em virtude do nosso modo de receber o que nos é dado aos sentidos. O filósofo realiza uma distinção entre Matéria e Forma em termos de aparência. Matéria seria o que é dado na sensação, mas nós temos que pensar na Forma como algo que está “na mente”. Kant afirma que as Formas pelas quais as sensações são recebidas são Espaço e Tempo, estando elas a priori na mente, isto é, independentemente de qualquer experiência. Ele as chama de “formas puras da intuição”. (p. 156)

Com a aplicação de tais esquemas ordenadores dessas formas *a priori*, o sujeito consegue organizar os conteúdos que são passados a ele a partir da experiência sensível. Observa Kant que não podemos conhecer a própria coisa mesma (*noúmeno*), mas apenas sua manifestação fenomênica, tão somente aquilo que observamos na realidade. O fato é que Kant aplica uma distinção entre o conhecimento sensível e o inteligível. Reale (1990) os explica da seguinte forma:

1) O primeiro constitui-o a “receptividade” do sujeito, que sofre certas impressão pela presença do objeto. Como tal, o conhecimento sensível nos representa as coisas *uti apparent* e não *sicut sunt*, ou seja, as coisas como elas aparecem para o sujeito e não como são “em si”. Por isso nos apresenta fenômenos, que quer dizer precisamente (do grego *phainesthai*) as coisas como elas se manifestam ou aparecem (tese que Kant não sente necessidade de demonstrar, porque constituía lugar-comum em sua época). 2) Já o conhecimento intelectivo é a faculdade de representar os aspectos das coisas que, por sua própria natureza, não podem ser captados com os sentidos. Como são captadas pelo intelecto, as coisas são *númenos* (do grego *noein*, que significa “pensar”), dando-nos as coisas *sicut sunt*. São conceitos do intelecto, por exemplo, os de “possibilidade”, “existência”, “necessidade” e semelhantes, que, obviamente, não derivam dos sentidos. E é sobre esses conceitos que se alicerça a metafísica. (p. 865)

As coisas que conhecemos é um híbrido: aquilo que a experiência nos dá, somado àquilo que acrescentamos, que é justamente a estrutura lógica que organiza os dados empíricos. “Os conceitos sem as intuições e as intuições sem os conceitos não produzem conhecimento. (...) Os conceitos sem as intuições são vazios e as intuições sem os conceitos são cegas.” (KANT, I. Crítica da Razão Pura, B, 74-75). Em Kant, diferentemente da metafísica passada, Deus, alma e mundo, muito embora sejam ideias pensadas, não são realidades conhecidas, uma vez que tais conceitos não correspondem a nenhum objeto na intuição. Decorre disso que estas entidades devem ser pressupostas, uma vez que exercem um papel e tem função sistemática. Desta maneira, o que não é possível na Crítica da Razão Pura Teórica, Kant transfere para a Crítica da Razão Pura Prática. “São três númenos [Deus, alma e mundo] que não se manifestam

fenomenicamente e que estão, de algum modo, implicados na pergunta: que me é permitido esperar? São, outrossim, a razão da religião.” (CIMINO, 2005, p. 20).

Formado pela ortodoxia do Pietismo, Kant absorve aspectos de tal movimento luteranista. “Kant certamente teve uma educação estritamente pietista, tanto em casa como na escola.” (WOOD, 2009, p. 472).¹³ Mas, além da fonte do Cristianismo protestante, bebe do Racionalismo, aquele que entra na Alemanha por intermediação de Christian Wolff (1679-1754), que foi contestado pelo pietismo. “O pietismo e o racionalismo foram, em geral, inimigos dentro do contexto da vida cultural da Alemanha do século XVIII.” (WOOD, 2009, p. 472). E, como faz notar Beiser (2009), o motivo pelo qual o pietismo rejeita o pensamento wolfiano está no fato de que era um risco iminente à sua elaboração teológica.

A filosofia de Wolff, então, previsivelmente sofreria severas críticas das bandas pietistas, que viam no racionalismo uma ameaça à fé. E, certamente, pelo menos desde de a década de 1720, Lange, Budde, Rudiger e Hoffmann já haviam armado campanha conjunta contra a filosofia wolffiana. A essência de sua polêmica estava em que o novo método matemático da filosofia wolffiana termina necessariamente no ateísmo e no fatalismo. (p. 50)

Kant ainda tem presente o empirismo britânico, que dista do Racionalismo. Inobstante medeie tais correntes, Kant as objetava, quando para ele ambas não punham no centro o sujeito, mas o objeto, para somente depois fazer a aplicação a ele. Do empirismo Kant diz: “Mas quando o empirismo se torna dogmático (...) e nega ambiciosamente tudo o que o que existe além dos sentidos, peca com a mesma falta de modéstia; e isto é ainda mais grave por causa dos danos que acarreta aos interesses práticos da razão.” (KANT, I. Crítica da Razão Pura, B, 499). Com Kant se dará uma viragem, pois, doravante a ênfase é no próprio sujeito, mais especificamente em sua atividade cognoscível. Para ele é o sujeito cognoscente que faz ser possível o objeto da experiência. O sujeito, com sua razão é quem vai fazer as definições, o que é inovador para o pensamento de sua época. Kant entende que aqueles temas passados da filosofia dogmática são arrostados de maneira equivocada, já que nela o sujeito não era o ator

¹³ Kant é encorajado pela sua mãe Regina Dorothea Reuter a seguir tal movimento, proveniente do Luteranismo. Em Reale (1990) temos que: “A marca de sua mãe, porém, fez-se sentir principalmente na educação religiosa. Regina Reuter não apenas criou o filho no rigorismo do próprio pietismo (uma corrente radical do protestantismo), mas quis também que sua formação escolar fosse marcada nesse sentido.” (p. 855). O pietismo, assim como aparece na elaboração de Kant, preteriu a teologia sistemática, para dar lugar à questões palpáveis. Benda (1976) nos mostra que: “Pietismo que constituía uma reação contra o protestantismo dogmático; pietismo que realçava o valor e a exaltação do espírito, confiança das boas intenções, *fromme Geninnung*, mais do que uma ciência teológica.” (p. 12).

principal na elaboração do conhecimento. Ademais, ele tem afinidade com o Iluminismo, tendo sido influenciado acentuadamente pelo “século das luzes”, o que explica o motivo pelo qual submete todas as questões ao “tribunal da razão”, sobretudo aquelas referentes à ética e política, não eximindo deste crivo aquelas da religião. Por consequência, ao rever o papel da metafísica, põe freio na razão humana, dizendo até onde ela pode ir, estabelecendo suas fronteiras.

Se o propósito da metafísica fosse meramente especulativo, jamais teria sido elaborada; posto que por esse meio de modo algum poderíamos alcançar conhecimento, mas antes restrições e limites que não podemos ultrapassar. Este interesse adveio à metafísica porque ela vai além dos limites da sensibilidade. Ela não pode se elevar acima dos sentidos do ponto de vista especulativo, mas sim do prático. Certamente não se teria despendido o esforço com conceitos tão abstratos, se não houvesse o elevado fim de ascender a objetos que estão fora dos limites da experiência. Todos os objetos da experiência só podem ser conhecidos por nós como algo de condicionado. Ora, a razão aspira incessantemente a algo incondicionado. Esta aspiração produziu a metafísica. (BONACCI, 2009, p. 103).

Do aduzido resulta que a filosofia kantiana é conhecida como *Criticismo*, que analisa as pretensões de validade e avalia a legitimidade da razão, pondo-a em seu devido posto.

2.1 O cenário filosófico no qual Kant estava inserido

Kant nasceu e viveu em Königsberg, cidade interiorana da Prússia oriental alemã.¹⁴ Sem jamais executar viagens longínquas, nos legou uma vasta elaboração filosófica. Ele se insere num contexto onde se deu uma larga mudança de perspectiva na história da filosofia, a modernidade, sendo tal fato grande contributo para a posteridade. A filosofia sempre se pôs indagações, pela sua própria natureza inquiridora. Todavia, o *status quaestionis* na modernidade muda, poder-se-ia dizer, abruptamente. Tanto na antiguidade quanto na filosofia medievista a preocupação primeira era conceber as coisas, como elas são, sendo isso o objeto da teoria metafísica do ser. O protagonista do conhecimento nunca era o sujeito, e sim o objeto, que determina o conhecimento. Kant inverte esta concepção gnosiológica. A primazia anterior a ele era, ora de uma

¹⁴ Sobre esta cidade temos que: “A cidade alemã de Königsberg não existe mais, tendo sido arrasada na Segunda Guerra Mundial e substituída pela base naval russa Kaliningrado.” (GUYER, 2009, p. 20). Tal informação ainda aparece em REALE, 2009, p. 855.

Psicologia racional, ora de uma Teologia racional, ora de uma Cosmologia racional.¹⁵ Ou seja, sempre a elaboração era a de conceituar as coisas e não de estabelecer o papel do sujeito frente ao objeto pensado. “Kant via as três ciências “racionais” [Psicologia racional, Teologia racional e Cosmologia racional] como pseudo-ciências que reivindicavam o conhecimento de questões que estão além das capacidades cognitivas humanas.” (WOOD, 2008, p. 101). De tal sorte, elas não podem ter em seu bojo o *status* de ciência, a menos que mude de abordagem.

Kant quer defender contundentemente um tripé, que listamos assim: 1º) emancipação do homem, sua 2º) autonomia e 3º) maioridade, podendo tal defesa ser traduzida com o termo “esclarecimento” (*Aufklärung*), significando a “época da crítica”, uma das denominações do Iluminismo, movimento do qual Kant é simpatizante. Como aferimos, ele apregoará um sujeito emancipado, quando sai da tutela de outrem, principalmente da religião estatutária, para o uso legítimo da razão. O espírito da modernidade reza isso, ou seja, a ideia de que o ideal da subjetividade coincidirá com a emancipação, a autonomia e com a liberdade no uso da razão. Esta questão kantiana aparece no texto *Resposta à pergunta: O que é Iluminismo?* (1783). Há de fato um elo entre modernidade, Iluminismo e emancipação, onde o indivíduo não pode se deixar tutorear. Todos têm razão e entendimento, todavia, podemos fazer o uso tutelado, o que nos denunciaria como culpados, justamente pela falta de coragem de ir em busca do esclarecimento. Kant confronta a menoridade racional com a maioridade racional, convidando o próprio indivíduo a fazer tal salto. Essa emancipação não é historicamente objetiva, mas é tarefa do próprio sujeito. Primeiramente deve haver a consciência da culpa pela menoridade do próprio sujeito, bem como a responsabilidade da saída para a maioridade, fazendo a necessária passagem, e o sujeito não pode se eximir deste imprescindível labor.

O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento. (KANT, 2005, p. 63-64).

Kant entende que os filósofos de outrora não deram conta de que existe algo que deveria anteceder a qualquer conceituação ontológica, que deveria ser o alicerce de tudo. Pois bem, o objeto é “apenas” o que é conhecido, de maneira que o sujeito é o fio condutor neste processo, sendo ele capaz de cognoscibilidade, que elabora o

¹⁵ Para melhor entender tal questão ver: REALE, 1990, pp. 893-898.

conhecimento. E a metafísica deve assumir este novo papel, caso contrário não poderá avançar.

A metafísica ainda não encontrou o caminho seguro da ciência, embora seja a mais antiga de todas as ciências e embora sobrevivesse mesmo que as outras fossem tragadas pela voragem de uma barbárie que tudo devastasse. Isso porque nela a razão se vê sempre diante de empecilhos, também quando quer descobrir (como ela presume) *a priori* aquelas leis que a mais comum experiência confirma. Nela é necessário recomeçar inúmeras vezes porque se descobre que o caminho seguido antes não conduz à meta. E, quanto ao acordo dos seus cultores nas coisas que dizem, ela está tão longe de tê-lo conseguido que é antes um campo de batalha, que parece destinado ao exercício de forças antagônicas e no qual nem um só lutador conseguiu jamais apoderar-se de uma parte do terreno, por menor que fosse, e fundar na sua vitória uma posse permanente. Não há nenhuma dúvida, portanto, de que até agora ela andou às apalpadelas e, o que é pior, entre simples conceitos. (KANT, I. Crítica da razão pura, B, 14-15)

Doravante se voltará não mais para o mundo exterior, que é tão somente uma das partes na elaboração cognoscível, mas o que é basilar é sempre o sujeito, capaz de fazer conhecimento. A ênfase deve ser, portanto, na subjetividade, na competência cognitiva do sujeito que pensa o objeto, já que o intelecto, que é pensante, pertence ao sujeito e não àquele. “Os objetos nos são ‘dados’ pelos sentidos, ao passo que são ‘pensados’ pelo intelecto”. (REALE, 2009, p. 873). O que é peculiar à modernidade é o fato de que para os pensadores desta distinta época, se precisa reivindicar, para a validade do conhecimento, aquilo que seja seguro, certo e verdadeiro. Então, os modernos deveriam ter bem claramente uma teoria da verdade definida, ou se quisermos, a certeza. Seria, portanto, uma teoria do método da busca da verdade, ao passo que pudesse ser estabelecida uma teoria das faculdades cognitivas, pertencentes ao sujeito, o produtor do conhecimento e que é protagonista neste processo. Interessa, pois, a investigação do entendimento humano, ou seja, o que importa na modernidade é o itinerário cognoscitivo que o sujeito deve cumprir a fim de que possa chegar ao conhecimento seguro e certo.

Kant tinha presente e era muito atento à questão posta por aquele que é tido como inaugurador da filosofia moderna, René Descartes (1596-1650), referente à objetividade do conhecimento científico, propondo um método que fosse válido, unificado e aplicável a todas as ciências. Ele quis que se tivesse um fundamento que fosse universal e, por isso, que servisse para a ciência como todo. “(...) o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens.” (DESCARTES, 1996, p.

65). Descartes renega tanto os dados oriundos da empiria, entendendo-a como sendo eivada de erros, e por isso mesmo enganadora, bem como aquele modelo antigo de metafísica clássica. Ele passa a ser parâmetro para os modernos, evidentemente, com os devidos consertos e contribuições particulares, como veremos avante. Já na introdução das *Meditações* é muito evidente o movimento cartesiano neste tocante, quando ele pretere os sentidos, por falta de confiança.

Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, sejam uma vez nos enganaram. (DESCARTES, 2004, p. 23)

Descartes quis dar conta da questão acerca de qual faculdade cognitiva é a que se volta para indagações sobre o conhecimento que o sujeito deveria ter de si mesmo, assimilando que esta faculdade é a do entendimento. Então, ele foi o grande precursor da discussão sobre as faculdades da sensibilidade e da inteligibilidade, e seus usos na construção do conhecimento, tomadas por filósofos outros, como aparece no embate entre os empiristas e racionalistas, sobre o qual Kant se debruça incansavelmente. Nas *Meditações* Descartes trata da existência de Deus, como também da imortalidade da alma, mas arrosta tais questões muito diferentemente daquele modelo passado. O elemento novo de Descartes é a demonstração, se servindo daquela mesma dada na geometria, onde existe o estabelecimento da verdade, sendo a demonstração o procedimento que comprova que determinadas verdades se seguem necessariamente de determinados princípios. E uma vez estabelecidos estes princípios, poder-se-ia concluir necessariamente, que as verdades deles derivadas são verdadeiras. No que tange a demonstração aplicada à existência de Deus, Descartes quer significar que, seguindo o mesmo método, ele atingirá também neste afã uma certeza, a mesma daquela contida na rigorosidade matemática e da geometria. Pois bem, a matemática é um arquétipo aos modernos para o respaldo da verdade. Consequentemente, tece uma crítica à filosofia medieval que se valeu copiosamente do apelo à autoridade, que se recorre a autores para, de maneira erística e falaciosa, defender as verdades que quisessem, ou a uma fundamentação biblista, como se a verdade fosse exclusivamente oriunda de tais fontes. Na modernidade a matemática será quem dará os lineamentos e as certezas, estabelecerá verdades, se fundando não em meios duvidosos, mas naqueles da demonstrabilidade. De tal forma, Descartes aplica a austeridade matemática à metafísica, pois, segundo ele o método matemático não pode ser encarado como se fosse privativo da matemática, mas é o método universal da verdade, sendo, portanto, aplicável às ciências, sem exceção.

Descartes é sabedor de que no caso da geometria os teoremas são demonstrados com a severidade matemática. Nela se parte de algumas verdades prioritárias dadas e indemonstradas, onde pretendem ser auto evidentes, sendo necessário que haja algumas verdades prévias, e que possam ser suportes para as outras vindouras. Nas *Meditações* é enfático ao dizer que, analogamente, assim como sucede na geometria, ele, em sua elaboração, necessita de verdades prévias, dum fundamental de verdade estabelecida, podendo assim, e partindo dela, fazer a dedução doutras e, portanto, podendo fazer a demonstração. Nas *Meditações* Descartes faz notar muito claramente seu método, o erigido no *Discurso do Método*. Para ele a evidência era composta por aquilo que fosse claro e distinto. Ele parte da *dúvida metódica*, de modo que isso possa nortear todo o resto, sendo a dúvida uma espécie de filtrante. Feito isso, ele se dá conta de que somente isso não bastaria, mas que deveria buscar uma verdade que fosse basilar para toda sua elaboração subsequente e, a partir da qual se pudesse deduzir outras verdades. No deslanchar de seu método, Descartes, depois de duvidar de tudo, chega à conclusão de que não poderia duvidar apenas de que pensa, e de que se pensa, logo existe, constituindo isso seu *cogito*, a consciência pensante. Nisto ele encontra o arrimo para poder, a partir daí, proceder ao vindouro. Este descobrimento é o que o tirou do ceticismo. E, à luz da geometria, partindo duma primeira verdade ele poderia avançar em seu sistema. Neste momento, ciente de que existe, deveria consequentemente saber de outra coisa, quem ele é, chegando noutra conclusão, a de que era *res cogitans*. Isso pelo fato de descobrir que jamais poderia duvidar de que pensa, diferentemente do corpo, que é dubitativo. Derivando disso que a matéria é uma *res extensa*. Assim, não obstante a existência do corpo, a consciência era separada dele, já que são coisas diferentes. Descartes, com isso, elabora o fundamento para defender, por exemplo, a imortalidade da alma, já que o que fenecerá será o corpo. Ademais, seu intento é o estabelecimento, através da demonstração da austeridade metodológico-científica, das verdades da metafísica, pretendendo fazê-lo com fundamentos puramente racionais.

Kant ainda tem presente a elaboração dos filósofos da “fase pré-crítica”,¹⁶ Baruch Espinoza (1632-1677) e Leibniz, quando ambos bebem do pensamento cartesiano. Espinoza tem sua importância nessa seara por ter localizado na filosofia de Descartes algumas imprecisões. Ele leva a cabo o pensamento de Descartes com uma austeridade implacável, ao passo que radicaliza o Racionalismo. Mas este seu rigor

¹⁶ Tradicionalmente datada entre 1747 e 1770, muito embora haja controvérsias no que tange a esta divisão, não sendo aceitável de forma unânime. (cf. MARTINS, 1994, p. 253).

acentuado o faz chegar ao determinismo e panteísmo. Ele localiza Deus num lugar diferente, não sendo um juiz, que tem vontade e, portanto, caracteristicamente parecido com os homens, já que isso descansaria num terreno supersticioso, uma espécie de antropomorfismo. Espinoza entende Deus como uma “totalidade do universo substancialmente existente”. Deus para ele não tem atributos como onipresença, a título de exemplo, mas Deus é todas as coisas. Ou se quisermos, todas estas coisas fazem parte da substância divina, que é única. Já Leibniz tentará solucionar o problema da metafísica existente na filosofia de Descartes, que Espinoza, segundo ele, foi capaz de tão somente identifica-la, mas que em o fazendo, cometeu outro equívoco, ao cair no determinismo e panteísmo.

A teologia de Descartes, por exemplo, ao abordar da onipotência divina, é um atributo que dar a Deus o poderio de intervenção até mesmo na verdade, tendo ele o poderio de criar a verdade, ficando o sujeito com sua racionalidade, num lugar de submissão à sua vontade. Com esta ótica se pode cair no conformismo onde o que prevalece é a mentalidade do “Deus quer assim”, sendo o sujeito passivo e receptor da vontade, desígnio e graça divina. No proceder teológico cartesiano, a vontade precede à razão, sendo esta última um produto daquela.

A elaboração de Espinoza difere da de Descartes. Nele Deus não é uma vontade, um arbítrio, ou um criador de racionalidade universal, mas Deus mesmo é a racionalidade. Nisto poder-se-ia inferir que Espinoza supera Descartes no que tange ao racionalismo, levando o pensamento cartesiano até às últimas consequências. Sua rigorosidade se encontra justamente quando, ao se servir, assim como Descartes, do método geométrico, o faz com o diferencial da severidade mais acentuada. Isso faz de Espinoza um crítico da filosofia cartesiana, no atinente ao dualismo psicofísico, ao mesmo tempo em que acusa que nesta elaboração dicotômica há o descabimento das superstições. Neste interim, Espinoza contradita a ideia doutro mundo, que fosse transcendente ao sensível. Ao distar de Descartes, ele entende que a alma não pode ser pensada separada do corpo, ao que assevera que pensamento e extensão são modos da substância divina, sendo aquelas manifestações desta, que por sua vez é única. Nesta lógica espinosiana, Deus não é localizado num ambiente estranho a este sensível, como se fosse uma consciência como a humana, e que de longe, em outra realidade, impera sobre o mundo sensível. O Deus que Espinoza concebe confunde com o mundo, com a natureza, com a totalidade, havendo, portanto, uma única substância, o que o torna panteísta.

Como foi acenado, Espinoza contrasta da elaboração de Descartes acerca da “teoria da substância”. Para Descartes *res cogitans* e *res extensa* são diferentes uma da outra, de modo substancial, já que aquela diz respeito à matéria e esta ao pensamento. Não obstante a discrepância, ambas advêm da substância divina. A discordância de Espinoza se deve ao fato de que para ele o pensamento e a extensão não podem ser entendidos como sendo substâncias, mas são modos da substância única, a divina, o que faz dele mais racional do que o próprio Descartes. Aquilo que Espinoza denomina de substância primordial é Deus mesmo, não sendo ele uma consciência e racionalidade, nem tampouco é juiz. Contanto, Espinoza combate a superstição na alimentação de que haja uma vida fora desta que vivemos, ou na crença de um Deus que fará um julgamento final.

A elaboração de Leibniz se dará partindo de dois princípios, a saber, o princípio da não contradição (“princípio das possibilidades”) que estabelece o que é possível, abordando que em Deus há a manifestação necessária de uma racionalidade e não uma consciência que pode tomar decisão e fazer julgamento. Para ele Deus pode tudo o que é possível. Nisso diverge mais uma vez de Descartes, já que este, ao levar em consideração o “gênio maligno”, faz entender que Deus pode tudo, até mesmo estabelecer o limite, ao passo que para Leibniz não, ou seja, o limite do possível para Deus é o princípio lógico da não contradição, não podendo ele violar as leis da racionalidade.

Não bastasse tudo isso, Kant tem um ferramental que agrega muito favoravelmente, a saber, a física de Isaac Newton (1642-1726). E, juntamente com ele, a modernidade testemunhará um enlace entre metafísica, física e matemática, ainda que não seja insolúvel.

John Locke (1632-1704), empirista britânico, em seu *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (1690) dará os pilares para o empirismo da modernidade. Ele, assim como Thomas Hobbes (1588-1679) e outros autores desta datação, vão se obstar à “escuridão medieval”. Grosso modo, reclamam a necessidade de um pacto social. Tanto Hobbes em sua obra *Leviatã* (1651), quanto Locke no *Ensaio*, vão precisar que a linguagem é imprescindível em suas elaborações filosóficas. Pois bem, tanto o primeiro quanto o segundo asserem que, para que uma sociedade exista, precisa que haja o recurso da linguagem, entendendo que para erigi-la é imprescindível o acordo, um pacto ou uma convenção comum, que dão fundamento ao poder estatal. Isso é humano e não oriundo de poderes de Deus, onde prevalece a subserviência a este, como se dava na

idade média. Os empiristas britânicos eram hostis ao racionalismo cartesiano, defensor das ideias inatas. Para os britânicos sua ilegitimidade se encontra no fato de não haver conteúdo na alma do sujeito, exceto o que se adquire por meio da empiria. Locke, naquela sua obra, faz uso da expressão latina *Tabula Rasa*, a fim de significar que nossa consciência pode ser comparada com uma folha de papel em branco e/ou com uma lousa sem que haja nada escrito, onde o conteúdo somente constará e será impresso no sujeito por intermediação da experiência. A capacidade cognitiva do ser humano é indiscutível, mas somente é alcançada se subsidiada pelo empírico. Para os empiristas, na estrutura anímica não há nada sem que a experiência tenha preenchido.

Apesar de que no empirismo se trata da proveniência do conhecimento por meio da experiência, o que acontece de fato é um debruçar sobre a subjetividade cognitiva (sujeito cognoscente), que é o corte moderno. Locke, em seu tratado, erige um ensaio acerca da psicologia, melhor dizendo, uma teoria do entendimento humano, tentando explicar como acontece a aquisição de ideias. Ele faz uma investigação acerca das faculdades, tendo Leibniz como um dos refutadores, especificamente por meio de sua obra *Novos Ensaaios sobre o Entendimento Humano* (1765), opondo àquela ideia empirista acerca do intelecto como sendo análogo à *Tabula Rasa*. Leibniz reafirma o Inatismo, dando sua contribuição particular, dizendo que os empiristas acertaram quando asseguraram que as ideias se dão a partir do contato com o mundo sensível, e por isso não nega tal realidade. “Os sentidos, se bem que necessários para todos os nossos conhecimentos atuais, não são suficientes para dar-no-los todos, visto que eles só nos fornecem exemplos, ou seja, verdades particulares ou individuais.” (LEIBNIZ, 1988, p 4). O equívoco dos empiristas, segundo ele, é justamente o aniquilamento total do papel do espírito, do intelecto, da estrutura mental, reduzindo a nada tal realidade. “Ora, a reflexão não constitui outra coisa senão uma atenção àquilo que está em nós, já que os sentidos não nos dão aquilo que já trazemos dentro de nós”. (LEIBNIZ, 1988, p. 6).

Em meio a este embate de ideias, desponta a ciência de Newton, que será um divisor de águas, e que Kant considerará e se debruçará com afinco. De modo distinto de Descartes, em Newton não há uma imitação do método matemático, mas este apenas tem um papel fundamental. Ou seja, à física de Newton a matemática servirá tão somente como instrumento de leitura e quantificação das leis do universo. É, pois, um uso ressaltado da matemática.

De resto, Kant estava inserido num contexto e ao mesmo tempo, adentrou num debate onde se enfrentavam a questão concernente à metafísica que deveria aderir a um método diferente do consuetudinário, que deveria se adaptar aos moldes da proposta de Leibniz e de Wolff. Por outro lado, Kant tinha presente o entendimento adverso do movimento oriundo do luteranismo, o pietismo, dentro do qual ele foi educado e, naturalmente, o absorveu, não obstante aparasse as arestas.

O método geométrico da física cartesiana e o método matemático-indutivo de Newton solaparam tanto os conceitos quanto os métodos do velho aristotelismo. As formas escolásticas foram banidas da física, assim como muitas qualidades ocultas; e o método dedutivo do raciocínio silogístico foi dispensado como inútil. A metafísica, assim pareceu então, estava fadada à extinção, como o legado de um escolasticismo moribundo. Leibniz e Wolff tentaram responder a essa crise exigindo que a metafísica somente procedesse *more geométrico*, começando com termos claramente definidos e então rigorosamente deduzindo teoremas deles, então ela também seria capaz de trilhar o caminho para a ciência. Mas, iniciando na década de 1720, a metodologia da escola leibniziana-wolffiana encontrou rígida oposição da parte de filósofos pietistas tais como J. F. Budde, J. Lange, A. F. Hoffmann, A. Rudiger e A. C. Crusius. De acordo com os pietistas, o método da filosofia deve ser empírico e indutivo, ao invés de matemático e dedutivo; o filósofo não pode construir conceitos e definições, como o matemático, mas deve analisar os conceitos dados a ele na experiência. (BEISER, 2009, p. 47)

2.2 Como Kant concebia a construção do conhecimento

Kant foi atento, acolheu e participou da discussão acerca do racionalismo continental que, muito embora fosse originário do cartesianismo, ele recebe precisamente aquele digerido e lapidado por Leibniz, e tendo sido legitimado na Alemanha, graças à interveniência de Wolff. Desta forma, o racionalismo de Descartes era, naquele cenário, longínquo. Kant tem acesso ainda ao empirismo britânico, que tem em seu cerne a refutação do racionalismo. Então, num lado se tem presente a defesa das ideias inatas, e em outro a sustentação da *Tabula Rasa*, naquilo que tal expressão abarca. Este é o panorama da modernidade pré-crítica. Ainda existia naquela Alemanha a influência, mesmo que acanhada, dos pietistas, tendo como liderança Christian August Crusius (1712-1775), o qual defende uma filosofia notadamente descambada para o

empirismo,¹⁷ inobstante por questões teológicas, uma vez que revogavam o princípio da “razão suficiente” quista por Leibniz.¹⁸

Christian August Crusius representou, no período pré-crítico de Kant, tradicionalmente fixado entre 1747 e 1770 uma importante tentativa de superação (já crítica) do ponto de vista racionalista predominante de Wolff e Baumgarten. Embora Crusius se situasse em perspectiva teológica, Kant interessou-se em refletir sobre o seu pensamento por ter sido Crusius o primeiro a criticar o sistema leibniz-wolfiano predominantemente na vida acadêmica alemã da primeira metade do século XVIII (...) Crusius aparecia a Kant, por conseguinte, como digno de melhor atenção simultaneamente por ser de inspiração pietista e por ter assumido posição crítica quanto ao racionalismo de Wolff (...) Pode-se identificar a influência de Crusius sobre Kant na ênfase dos limites da razão humana, na recusa da prova ontológica da existência de Deus, no pluralismo dos princípios e de categorias, na teoria moral da obrigação. Embora esta constelação de referências não seja exclusiva a Kant, suas remissões a Crusius revela uma relação privilegiada com esse autor. (MARTINS, 1994, p. 253)

Com sua física Newton propõe outra indagação, que diferenciará da filosófica, bem como terá outro escopo. A elaboração newtoniana não quer perguntar por que as coisas são assim, uma inquietação metafísica, ou seja, como as coisas se comportam, se desta ou daquela maneira, mas inquire: qual lei rege o comportamento das coisas? Newton quer dar conta das leis físicas. É justamente aí que Kant notará a falta de fundamento, uma reivindicação tipicamente filosófica. É certo que há o reconhecimento do feito newtoniano, quando este consegue resultados na descrição dos fenômenos e profere quais leis os regem. Todavia, Kant faz notar que do prisma da filosofia primeira há superficialidade, por faltar a base, que é a pergunta pelo fundamento, o que, logo, torna aquela façanha incipiente filosoficamente. Isso nos leva a interrogar se Newton teria tendido com isso mais para seu veio físico-científico do que para o filosófico-teológico, justificando assim seu “deslize” identificado por Kant? Segundo Kant, o equívoco de Newton pode ser explicado no fato de curar demasiadamente para não cometer as exacerbações do tentear quimérico da metafísica, por um lado, e em outro, de não cometer o mesmo exagero dos racionalistas e, o fazendo, recuou tanto que se esqueceu de estabelecer o basilarmente esperado que se pudesse fazer. De toda maneira, primeiramente Kant almeja conjungir Leibniz com a

¹⁷ Para uma excelente discussão sobre este assunto cf. MARTINS, E. C. R. “Crusius e Kant”, In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 50, n. 1/3, 1994, pp. 253-260. Tal questão é tomada também em: BEISER, 2009, p. 50.

¹⁸ Para aprofundamento da divergência envolvendo Leibniz, Wolff e Crusius ver: KLEMME, H. F. “A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos Costumes.” In: *Cadernos de filosofia alemã*, n. 11, 2008, pp. 16-20.

elaboração newtoniana, já que era evidente o desencontro entre as duas elaborações, pois era de praxe reconhecer a incompatibilidade. Kant, inicialmente, defende a plausibilidade da fundamentação ontológica e metafísica da física de Newton. Apesar disso, logo posteriormente abandona tal concepção, não podendo levar a cabo tal projeto, e a partir de tal abandono retoma suas reflexões acerca do método filosófico, vocacionado visceralmente que era a tal.

Kant insta, em sua *monadologia*, uma postura metodológica nos mesmos moldes de Euclides (330 a.C.), se servindo do método dedutivo, onde, a partir de definições e primeiros princípios se deduz teoremas e teses metafísicas, tendo o procedimento igualmente ao do geômetra. Mas, na passagem dos anos de 1750 para 1760 faz uma reviravolta em suas investigações, deixando tal questão à parte, se ocupando doravante a pensar o método filosófico. Então, a questão posta por Descartes, se o método matemático serviria para a ciência como todo o consome ininterruptamente. Cabe indagar: será que haveria a possibilidade de, assim como se dava a certeza na matemática, se daria também no circuito metafísico? Em Descartes isso é possível, e ainda mais apropriadamente na metafísica, pois seria até mais simples a obtenção, cria ele. O método é idêntico? É universal o método usado pelos matemáticos? O motivo de Descartes se servir do modelo da geometria se deveu ao fato de entender ser ele o de uma ciência verdadeira. E Kant tem tal referência na *Crítica da Razão Pura*, sendo contanto, um elemento a ser considerado. Mas, não bastasse tal modelo de “ciência verdadeira”, ele ainda tem acesso a outro, que é aquele de Newton, sendo considerado um modelo de ciência, verdadeiro, necessário e universal, e que dista daquele da geometria. Porquanto, Kant tem um arsenal de recursos a seu dispor.

Kant assevera que não se pode confundir o método matemático com o metafísico. Para ele aquela tem seu método peculiar, o sintético. Segundo Kant os matemáticos criam seus objetos, ao passo que o método próprio da metafísica é aquele analítico, uma vez que o metafísico observa o mundo e posteriormente faz a análise. (cf. BEISER, 2009, p. 63). Para o metafísico o objeto (mundo) é dado e deve ser analisado, e na matemática, de modo diferente, o objeto tem de ser construído. Daí o motivo pelo qual não se pode confundir o método, como se se tratasse de uma coisa só ou se se pudesse referi-los como que *ipsis verbis*. Poder-se-ia localizar exatamente aqui onde se começa a configurar o rompimento que Kant estabelece com o modelo racionalista-cartesiano, no tocante ao método. Então, nos anos de 1760 Kant, ainda imberbe, nota o

equivoco metodológico de Descartes e, conseqüentemente, vai tomando, como num *motu proprio*, uma maneira distinta de enfrentar a questão metodológica.

O rompimento feito por Kant com a metafísica tradicional se deveu a seu contato com a física de Newton, mas sobretudo, ele foi influenciado por David Hume (1711-1776) e por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). “O que fez Kant redefinir tão drasticamente a função da razão e toda sua concepção de metafísica? Não pode haver dúvida de que foi a influência de Rousseau.” (BEISER, 2009, p. 66). Sua aproximação com o pensamento de Hume fez com que Kant apercebesse que a função da filosofia não seria outra senão estabelecer os limites da razão, sua estrutura, bem como sua finalidade.

Confesso abertamente haver sido a advertência de D. Hume que, já lá vão muitos anos, pela primeira vez me *despertou do meu sono dogmático* e incutiu às minhas pesquisas no domínio da Filosofia especulativa orientação inteiramente diferente. (KANT, 1959, p. 28, grifo nosso)

A crítica de Rousseau é engendrada de tal modo que faz com que o “mito” de que com a cultura, a racionalidade e o saber os homens pudessem tornar-se virtuosos, não funcionava, pois bem, no seio da elite intelectual, cultural e do saber havia, incoerentemente, muitos vícios. Nesse âmbito, toda apregoação do Iluminismo de que com o advento da razão, com a preterição dos preceitos transcendentais e de que com a não obediência às autoridades as pessoas se tornariam virtuosas, era algo frívolo. Kant é sensível a esta observação crítica de Rousseau, não obstante ressalve. Para Kant o desvirtuamento não é fruto do uso da razão, ou que a razão possa ter um endereçamento aos vícios. Mas, ele faz notar que o vício é a consequência do uso incorreto da razão. Por isso é que Kant impõe a si mesmo a tarefa de fazer o estabelecimento dos limites da razão, bem como de seus fins, para que, partindo disso, pudesse dar fundamentos à sua moral.

A essência da sua réplica a Rousseau consiste essencialmente em uma nova teoria sobre os fins da razão. Kant defende que se não é para a razão ser a fonte da corrupção moral do homem, então ela deve ser redirecionada em dois sentidos. Primeiro, o fim da razão deve ser prático, em vez de teórico, de modo que ela sirva à humanidade, ao invés de alimentar a vaidade e especulações vazias. Segundo, a razão não deve ser um instrumento para satisfazer nossos desejos, mas uma faculdade de fins morais, com efeito, a fonte de leis morais universal. O próprio Rousseau havia sugerido essa linha de pensamento no Contrato Social, com sua teoria da vontade geral. Assim, parcialmente em reação a Rousseau, e parcialmente sob sua influência, Kant desenvolveu a visão da razão como uma faculdade de fins que é característica de sua

filosofia moral posterior. Essa nova concepção da razão o permitiu dizer que ela não escravizaria, mas libertaria o homem. Com efeito, ela seria a fonte da própria autonomia moral que Rousseau tão ansiosamente procurava proteger. (BEISER, 2009, p. 68)

Kant entra os anos de 1790 tendo já vislumbrado seu sistema crítico, mais especificamente sua noção clarificada acerca de espaço e tempo, que aparecerá na *Crítica da Razão Pura*. Ele tinha presente o embate entre os seguidores de Leibniz e de Newton acerca da compreensão de espaço e tempo. Os primeiros defendiam que o espaço é relativo, posterior às coisas, de modo que os segundos que o espaço é algo anterior às coisas e, com isso, substancial. Kant tomou partido por Leibniz por muito tempo em sua idade juvenil, todavia, na passagem de 1760 para 1770 ele terá outra postura. Em Reale (1990) nota-se que em Kant: “[...] o espaço e o tempo são estruturas do Sujeito (e não do objeto) e, como tais, são *a priori*.” (p. 876). Espaço e tempo não são objetivos, ou seja, não estão no mundo, não são exteriores aos sujeitos cognoscentes.

Espaço e tempo em vez de serem atributos inerentes aos objetos de nosso conhecimento são elementos de nosso próprio saber, considerado independente dos seus objetos. Espaço e tempo são o que Kant chama formas, para designá-las da matéria de nossa cognição, na qual os objetos têm realmente existência. (BENDA, 1976, p. 16)

Kant debruça sobre a subjetividade, porém com muito mais afinco que Descartes e outros. Para ele espaço e tempo são maneiras, formas do sujeito conhecer o mundo e, mais precisamente, são formas da intuição. “Entre os pilares da filosofia de Kant, e de seu idealismo transcendental em particular, está a ideia de que espaço e tempo são intuições *a priori* e formas da intuição externa e interna respectivamente.” (PARSONS, 2009, p. 85). Reale (1990) aclara a noção de espaço e tempo em Kant da seguinte maneira:

O que são, então “espaço” e “tempo”? Não são, como se considerava, propriedades das coisas, ou seja, realidades ontológicas (o newtoniano Clarke as transformara, inclusive em atributos divinos), mas também não são simples relações entre os corpos (como queria Leibniz): são as formas da sensibilidade, ou seja, as condições estruturais da sensibilidade. Assim, ao invés de modos de ser das coisas, espaço e tempo se configuram como modos como o sujeito capta sensivelmente as coisas. Não é o sujeito que se adequa ao objeto no conhecimento, mas ao contrário, é o objeto que se adequa ao sujeito. Essa é a “grande luz”, ou seja, a grande intuição de Kant, que agora devemos ver em seu pleno desdobramento da *Crítica da razão pura*. (p. 866)

No entender de Kant, foi um engano enxergar o sujeito num estado de passividade no tocante ao processo do conhecimento, como fez Locke e como se deu no

idealismo. Na noção de Locke o sujeito fica numa posição de receptor de objetos impressos nele, onde o conhecimento presente no sujeito é dado pelo objeto, e onde o que está fora do sujeito é que fará o conhecimento. A mudança engenhosa de Kant está em fazer com que tanto o objeto quando o sujeito sejam partes imprescindíveis, logo constituintes na construção do conhecimento, cada uma contribuindo peculiarmente, mas sendo o sujeito o protagonista. “O que há, fora do sujeito, é um conjunto de representações da coisa e é a mente que o estrutura.” (MARÉCHAL, 1946, p. 22). Contanto, o mundo exterior ao sujeito participa imprescindivelmente da construção cognoscível, precisando o sujeito acrescentar sua contribuição, a fim de que o conhecimento se dê. Ao entender a diferença entre as faculdades do sujeito (quando teve a “grande luz”), Kant institui um suporte para elaborar sua filosofia crítica. “Essa grande luz muito provavelmente foi a distinção entre razão e sensibilidade.” (BEISER, 2009, p. 76). Funciona da seguinte forma: o sujeito ao conhecer o objeto, e, portanto, o objeto estando presente na consciência, isso se deve ao fato de que o mundo fornece a matéria bruta e informe na intuição, e neste processo se faz presente a racionalidade que, por sua vez contribui, organizando aquilo que outrora era caotizado. Para Kant o sujeito põe no objeto, no ato do conhecimento, o espaço e o tempo. Por conseguinte, resolve aquela “*disputatio*” entre racionalistas e empiristas, onde se consumia tempo na investigação acerca do conflito das faculdades, indagando qual delas teria a primazia sobre a outra, se a sensibilidade (empiristas) ou se o entendimento (racionalistas).

Para Kant, o conhecimento somente se dá quando acontece a operação conjunta e corroborativa das duas faculdades, sem que uma aniquile a outra. (cf. REALE, 1990, p. 877). Na sensibilidade o sujeito tem acesso ao mundo, e nela os objetos exteriores se mostram ao sujeito. Ela é a faculdade pela qual o sujeito recebe, o que se dá pela intuição. O sujeito recebe o mundo através da intuição. Esta é, no pensamento de Kant, a função exclusiva da sensibilidade: receber os objetos, numa determinada forma. Kant fala das formas que a sensibilidade possui para intuir o objeto que se apresenta a ela, sendo o espaço e tempo as formas da intuição. Com isso ele quer fazer entender que ao pensar o objeto há, inevitavelmente, o onde (espaço) e o quando (tempo). Há uma impossibilidade no sujeito de poder abordar de algo prescindindo do espaço e do tempo. É impossível pensarmos de modo atemporal ou partindo do pressuposto de que não exista o espacial. Somos incapazes de pensar os objetos senão validos por estas formas da intuição, uma espécie de municiamento. Tal questão era já enfrentada nos *Sonhos de um Visionário* (1766), onde Kant afirma que isso faz parte de nossa estrutura, a

estrutura da nossa intuição. Apesar disso, não podemos já concluir apressadamente, pelo fato de não podermos conhecer objetos que não sejam dados na ordem espaço-temporal, a não existência deles. Por exemplo, segundo Kant, não podemos conhecer Deus e a alma, pois não fazem parte de uma dimensão espaço-temporal, contudo, não se pode inferir disso, assim tão de pronto, a não existência. Nossa subjetividade cognitiva está formatada de tal forma que somente podemos conhecer os objetos espaço temporalmente. Se quiséssemos conhecer assuntos de tal monta, ou seja, não dados na intuição, eivariámos em erros, vivendo no mundo de quimeras, o que acometeu a metafísica tradicional, preterida por Kant.

A base da nova metafísica kantiana era a sua distinção entre duas faculdades de conhecimento, a sensibilidade e a racionalidade (*intellectus*). A sensibilidade é a receptividade de um sujeito, por meio da qual ele é afetado pelos objetos na experiência; a racionalidade é a atividade do sujeito, por meio da qual ele cria representações não dadas nos sentidos. Enquanto o objeto da sensibilidade são os fenômenos, o objeto da racionalidade são os números. A sensibilidade consiste em matéria e forma igualmente: a matéria é o conteúdo da sensação; a forma é a maneira específica em que as sensações são organizadas de acordo com uma lei natural da mente. A forma da sensibilidade consiste em duas formas *a priori* de intuição: espaço e tempo. (BEISER, 2009, p. 72)

A faculdade da intuição sozinha é manca e não faz conhecimento, pois sua função é somente recepcionar os objetos, não sendo capacitada para pensar. Isso reclama, no sujeito, outra faculdade que tenha a função faltante, que seja pensante. Quando temos uma intuição, há a necessidade de que o entendimento a pense, fazendo reflexão, unificação, empregando categorias, os conceitos puros do entendimento. Isto é, dado que os objetos foram recepcionados pela sensibilidade da intuição, por meio do espaço-temporal, doravante é a vez de o entendimento atuar, a fim de que o recebido possa ser aceito como sendo verdadeiramente um objeto, e que a lacuna seja preenchida. “A sensibilidade nos dá conhecimento somente de como as coisas se nos aparecem, a razão nos dá conhecimento de como as coisas são em si mesmas.” (BEISER, 2009, p. 72). Kant faz entender que quem fará a unificação dos objetos é o próprio sujeito, ocupando o posto de ator principal na construção do conhecimento. Isso pelo fato de que no mundo as coisas são dadas de modo desunificado, desordeiro, pluralmente, tendo o sujeito que fazer a unificação, por meio da faculdade do entendimento. A partir de Kant poder-se-ia dizer que as coisas exteriores não se nos mostram já ordeiras, como enganosa e ingenuamente quis Locke. O papel do sujeito nisso será o de construtor do

objeto, que apesar de dado no mundo, precisa ser pensado, tendo necessariamente que traduzir o verbo “pensar” por organizar.

Por outro lado, a razão sozinha não seria capaz de conhecer sem que haja a colaboração das faculdades sensíveis. Ela não é inimiga da sensação, mas Kant vai precisar que temos de receber os objetos oriundos do mundo, caotizados como estão, e ulteriormente, com a razão, pensá-los, resultando disso o conhecimento. A questão que surge aqui é se é possível o conhecimento sem a experiência? Para responder, Kant faz a defesa da existência dos “juízos sintéticos *a priori*”. Para ele, a sensibilidade pode ter intuições puras, que é a intuição das formas do espaço e tempo. Então, Kant defende a existência do *a priori*, que seja possível haver conhecimento anterior e independentemente da experiência. Mas, pela razão somente, ou seja, sem a participação da sensibilidade, é impossível haver conhecimento para o sujeito, mas isso não quer significar que todo conhecimento necessariamente seja proveniente do empírico. Em todo caso, esta concepção afasta de Kant o estigma de racionalista inconsequente e dogmático, mal que acomete Descartes, Leibniz e outros. “Tal distinção marcada em espécie entre a razão e a sensibilidade caracterizou o rompimento final e definitivo de Kant com a tradição racionalista, que via a distinção entre essas faculdades somente como uma diferença de grau.” (BEISER, 2009, p. 72). Aquela distinção também isenta Kant de ser imputado de empirista, descrente da realidade anímica, como sucede em Locke.

Kant endereça uma crítica aos seguidores do cartesianismo, acusando-os de dogmáticos. Por isso a intitulação de sua obra ser *Crítica da Razão Pura*, quando emprega o termo “crítica” querendo obstar a dogmático. Para ele, a tarefa filosófica deve ser a de indagar acerca das condições de possibilidades do conhecimento, os limites da razão, trabalho que segundo ele os dogmáticos não se impõem. De qualquer sorte, ser crítico no contexto da obra kantiana é pôr a pergunta a respeito dos fundamentos, mais precisamente, sua crítica não é dirigida a outra coisa senão à razão.

A razão, por uma tendência de sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a aventurar-se num uso puro, graças a simples ideias, 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? (KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A 797 B 825)

Tal requisição kantiana voltada para as possibilidades da razão é, em via geral, um novo enfrentamento da metafísica.

Por crítica da razão pura entendo não a crítica dos livros e dos sistemas filosóficos, mas a crítica da faculdade da razão em geral, em relação a todos os conhecimentos aos quais ela pode aspirar, independentemente de toda experiência; em outras palavras a decisão da possibilidade ou da impossibilidade da metafísica em geral. (KANT, I. Crítica da Razão Pura, A, 11-12)

Consequentemente atinge àqueles que buscam os fundamentos em campos que não os devidos. Para ele, os cartesianos não põem as indagações básicas, por exemplo, quando pretendem conhecer entidades, seres de natureza ontológica, o faz como se se tratasse de objetos como os que nos são dados na experiência, não fazendo a devida apuração e distinção. Presunçosamente, acreditavam ser possível, por meio da razão pura, conhecer Deus, alma e mundo e outros objetos deste mote.¹⁹ Reale (1990) indaga:

Neste ponto, cabe uma pergunta: e as Ideias *enquanto tais* (Ideia de alma, Ideia de mundo, Ideia de Deus) têm algum valor ou serão elas próprias ilusões transcendentais e dialéticas? Kant responde de modo absoluto e categórico que elas não são ilusões. Somente por equívoco elas se tornam “dialéticas”, ou seja, quando são mal entendidas, vale dizer, quando são confundidas com princípios constitutivos de conhecimentos transcendentais, como ocorreu precisamente na metafísica tradicional. (p. 899)

De modo desvanecido, “os dogmáticos” supunham a possibilidade de, com o método matemático-geométrico, conhecer estes objetos, como se a lógica pudesse abarcá-los com propriedade. Para Kant o método cartesiano não pode dar conta ou abarcar de forma tangível tais questões, isso pelo fato de que estes objetos não são dados à pura razão. Pois bem, Kant faz notar que a lógica não é uma ciência, por isso ela não pode conhecer as coisas. Sobre a lógica Kant expõe que nela há um limite, a saber: “[...] apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento (quer seja a priori ou empírico, qualquer que seja a sua origem ou objeto, que encontre em nosso espírito obstáculos naturais ou acidentais).” (Kant, 1999, p. 16). A lógica é apenas uma espécie de prolegômenos, ou seja, propedêutica à ciência, ao passo que é a razão dando conta dela mesma, de seus princípios, de suas funções puramente lógicas, sendo ela tautológica. (cf. YOUNG, 2009, pp. 134-137). O que é possível fazer pela razão pura, que é lógica, não é conhecimento de objetos, de coisas, de entidades, assevera Kant, o que explica sua crítica à Teologia racional, à Psicologia racional e à Cosmologia racional.

¹⁹ Kant dirá que Deus, alma e mundo não são conceitos correspondentes a fenômenos, mas devem ser pressupostos, a propósito dos postulados. (Cf. KANT, I. Crítica da Razão Pura, A 798 B 826).

Para Kant a ciência é composta de duas propriedades. Primeiramente, é entendida como conhecimento estabelecido, sendo por isso, necessário, universal, irrevogável e, por isso, não pode ser conhecimento do tipo efêmero. Além do que, é um conhecimento progressivo, devendo sempre avançar. Neste sentido, há que estabelecer que os juízos analíticos são apenas explanativos, no sentido de que somente clarificam aquilo que o sujeito já sabe, de maneira que os juízos que aumentam o conhecimento no sujeito são os sintéticos. “[Os juízos sintéticos] são extensivos e ampliam o conteúdo do conhecimento”. (KANT, *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, § 14). Seguindo tal lógica, e uma vez que se espera que a ciência tenha que aumentar nosso conhecimento, ela não pode ter juízos analíticos, uma vez que estes não aumentam em nós o conhecimento. Ela precisa ser necessária e universal, conhecimento estabelecido, verdadeiro, que não pode ser revogado. E isso não pode ser adquirido através da experiência. O conhecimento fundado na experiência é meramente factual, isso porque as experiências são particulares, enquanto que os enunciados científicos são gerais, tendo a ciência necessidade e universalidade, valendo para todos os casos. A verdade científica tem que se fundamentar independentemente de qualquer experiência.

Em sua obra *Crítica da Razão Pura* Kant demonstra que as formas de conhecimento são juízos. E aqui ele aborda de duas partes da ciência, discriminando cada uma. Primeiramente há o juízo analítico, que segundo ele é uma forma de conhecimento mais seguro, puramente teórico, ao passo que ao se lidar com ele não se avança no conhecimento, sendo esta sua limitação. Este tipo de juízo fica disponível em nós a fim de ser usado quando houver necessidade, como se dá, por exemplo, nas questões puramente matemáticas, que não obstante tenha sua significação e relevância, não nos faz avançar cientificamente; apesar de se fazer raciocínios para resolver os problemas, não faz progredir o conhecimento. Detectada esta lacuna, Kant dar conta de uma segunda forma de conhecimento, o juízo sintético, que, diverso do anterior, é uma forma prática, ou seja, sua construção se dá na experiência. Superando aquela lacuna, Kant tentará preencher uma segunda, ou seja, com estes dois juízos apenas, não é possível se ter uma unificação do puramente teórico com a experiência. Conquanto, apesar de já se ter um conhecimento prático que faz avançar para novos conhecimentos, falta um fundamento. Então, Kant sanará isso, dando conta da dualidade da ciência naquela conjuntura, na qual estava inserido, arquitetando um terceiro juízo, o sintético *a*

priori,²⁰ que orienta e regula toda ciência, uma vez que é a confluência da pura teoria, do juízo analítico, com a prática, o juízo sintético. Esta guinada será, doravante, a marca indelével do método científico, visto que resolve as demandas da ciência, fazendo-a avançar e progredir.²¹

Depois desta elaboração kantiana nos ocorre uma indagação, da qual não podemos prescindir: como é possível haver juízos sintéticos *a priori*? Conhecimento, segundo Kant, precisa haver objeto dado na intuição, que haja uma faculdade sensível e uma faculdade do entendimento que operem conjunto e corroborativamente. A princípio soa contraditório que a sensibilidade e o entendimento atuem conjuntamente, independentemente da experiência. Ou seja, qual a consistência em dizer que um conhecimento é sensível, que necessita da faculdade da sensibilidade e, concomitantemente, o faz independentemente da experiência? Pois bem, pelo que temos, o sensível deveria ser experiencial apenas. Todavia, na acepção kantiana não é assim exatamente que acontece. Sutilmente, ele dirá que a faculdade da receptividade sensível (sensibilidade), por onde os objetos nos são dados, tem duas formas *a priori*, portanto fazendo parte dela, que não são adquiridas no mundo, mas que fazem parte da estrutura cognitiva da faculdade mesma, que são espaço e tempo. Com isso Kant nos certifica que temos intuições puras.

Em Kant a possibilidade de conhecimento existe somente em havendo intuição, sendo isso algo anterior ao objeto. Na intuição o conteúdo externo se dá ao sujeito. Porém, a intuição que temos, ou seja, de um objeto nos sendo dado, não propriamente precisa ter matéria mundana. A sensibilidade pode nos fornecer uma intuição que seja puramente formal e que não tenha nada de mundano. Sendo assim, podemos intuir, ou seja, conhecermos objetos espaço temporais, intuirmos objetos no espaço e no tempo. Podemos intuir o espaço e o tempo sem que haja matéria, ou se quisermos, sem o conteúdo, mas somente a forma. Kant complementa que podemos ter a intuição não das coisas espaciais, mas da própria forma espacial, fazendo ela parte de nossa faculdade cognitiva. Podemos ter aquilo que ele denomina de intuição do espaço puro. Podemos ter intuição não das coisas espaciais (das coisas no espaço), mas do espaço sem as

²⁰ Kant reivindica para si a originalidade em se tratando dos juízos sintéticos *a priori*: “Ninguém, nem Hume, fez pesquisas sobre este tipo de juízos. Aqueles, porém, que não são capazes de pensar por si mesmos tem a sagacidade de descobrir todas as coisas (depois de lhes terem sido mostrados) nos livros escritos por outros muito tempo antes.” (KANT, I. *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*, § 3.)

²¹ Para uma melhor compreensão acerca da “síntese *a priori*” (e dos juízos) engendrada por Kant cf. REALE, 1990, pp. 866-869.

coisas. Porém, não podemos ter noção das coisas sem o espaço. É a noção de espaço sem as coisas como sendo intuição pura que distinguirá Kant de Newton, pois para aquele o espaço sem as coisas não é um vazio absoluto, extrínseco ao sujeito, como se dá no modelo newtoniano. De toda forma, quando Kant aborda da intuição no sujeito, diz respeito a uma intuição anterior à experiência, intrínseco ao sujeito. Portanto, enquanto Newton aposta na realidade fora do sujeito, Kant vai na contramão, localizando no interior do sujeito a resposta para esta demanda. Para Kant quando o sujeito conhece um objeto ele também contribui com sua peculiaridade de sujeito, com o espaço e o tempo. Segundo ele, podemos conhecer o espaço e o tempo sem que haja a experiência; é quando temos conhecimento *a priori*, conhecimento puro. Em se tratando da geometria e da aritmética diz respeito ao conhecimento absolutamente puro, ao passo que no caso da física, parcialmente. Analogamente, Kant diz que a aritmética, da mesma forma que a geometria é fundada na intuição do espaço, ela é fundada na intuição pura do tempo, porque é o tempo quem nos daria a noção de sucessão.

No tocante a “coisa em si”, Kant não quer com tal noção tratar dum conceito de natureza metafísica, ontológica. Leibniz também diz, tal como Kant, que nós só conhecemos e só temos acesso aos fenômenos. Mas há um diferencial considerável entre os dois pensadores. Para Leibniz a realidade se apresenta a nós de uma forma que ela não é propriamente a forma como está estabelecida a existência mesma das coisas. Para ele a matéria é só um fenômeno, pois a realidade mesma é imaterial. Então, a coisa em si para Leibniz é a realidade mesma, que está para além da aparência. Precisa Leibniz que a metafísica tem a função de desvelar a coisa em si, para além das aparências sensíveis. Mas Kant não tem a mesma compreensão. Este defende que a coisa em si é tão somente uma consequência necessária daquilo que ele elaborou, ou seja, para que o sujeito conheça ele precisa acrescentar alguma coisa ao objeto, isto é, contribuir de modo protagonista com o conhecimento e não ser mero receptor. Isso quer significar que o objeto que o sujeito conhece, por ter necessariamente na sua constituição coisas que ele mesmo acrescenta, quer dizer, as categorias postas pelo próprio sujeito, ele é diferente da coisa ou do objeto ou do mundo, independentemente do conhecimento do sujeito. A coisa em si é menos do que o fenômeno, ela tem menos conteúdo do que o fenômeno, pois ela é o fenômeno menos aquilo que o sujeito acrescenta nela; daí sua incognoscibilidade. “Percebemos o fenômeno, isto é, a coisa em relação a nós, entrada em nós e não mais em si; a coisa em si não é cognoscível, mas só pensável, isto é, *númeno*.” (MONDIN, 1981, p. 178). Ela não tem os elementos que o

sujeito precisa pôr nela. A coisa em si em Kant, que é o mundo independentemente do conhecimento do sujeito, é menos do que o objeto que o sujeito conhece, pois, aquilo que o sujeito conhece é o que o mundo põe, somado àquilo que o sujeito adé. E a coisa em si é meramente aquilo que o mundo oferece ao sujeito, de maneira fenomênica. “Com efeito, se o fenômeno é a coisa tal como aparece para nós, é evidente que ele pressupõe a coisa como ela é *em si* (pela mesma razão pela qual há um “para mim” deve haver um “em si”).” (REALE, 1990, p. 886). Então, poder-se-ia inferir que a coisa em si é algo menos do que aquilo que o sujeito conhece, ou seja, é objeto menos racionalidade, menos espaço e tempo, peculiares ao sujeito, sendo isso que o sujeito adiciona, isto é, as formas de espaço e tempo.

Aquilo que intuímos nas aparências não são as coisas em si mesmas, mas somente as coisas como elas aparecem a nós, em virtude do nosso modo de experienciá-las. Coisas em si mesmas não podem ser conhecidas “mesmo se nós pudéssemos trazer nossa intuição ao mais alto grau de clareza. Elas são causas não sensíveis daquilo que intuímos. Kant denomina as coisas em si de “objeto transcendental” ou *noumenon*. Por “transcendental” ele entende “a base de toda experiência” e, em decorrência, sua filosofia é algumas vezes chamada de “idealismo transcendental”. (BENDA, 1976, p. 157)

Em Kant as coisas em si mesmas são incognoscíveis. “O que nós não podemos conhecer são as coisas em si mesmas, o aspecto *noumenal* dos fenômenos.” (BENDA, 1976, p. 159). Isso pelo motivo já exposto, ou seja, conhecer para ele significa pôr as coisas dentro das estruturas racionais que temos. Ao pôr as coisas dentro de tais estruturas, ou seja, ao conhecermos, a coisa já deixou de ser em si e passou a ser objeto. Então, objeto é aquilo que o mundo mostra acrescentado àquilo que o sujeito põe, num propósito corroborativo. Desta forma, a coisa em si é sinônimo do mundo sem o conhecimento, sem a participação do sujeito. E nós, dado nossa limitação cognoscível, não podemos conhecê-la.

Todas as nossas representações vêm na realidade do intelecto, referidas a um objeto, e como os fenômenos não são senão representações, o intelecto as refere a alguma coisa como objeto da intuição sensível, mas esta alguma coisa, enquanto tal, não é senão o objeto transcendental, que significa um simples X, do qual não sabemos nada e do qual (dada a presente constituição do nosso intelecto) absolutamente nada podemos saber, e que pode servir somente como um correlativo entre a unidade da apercepção e a unidade do múltiplo da intuição sensível, por meio da qual o intelecto unifica o múltiplo no conceito de um objeto. (KANT, I. Crítica da Razão Pura, A, 109)

A partir do momento em que o sujeito conhece deixa de ser a coisa em si. Assim sendo, o que extrapola o fenômeno, a razão terá apenas uma saída, ou seja, pensar-se a

si mesma como prática. (cf. ROSALES, 1993, p. 230). O mundo para o sujeito é somente o que ele vê, mas, *stricto sensu*, prescindindo da atividade do sujeito o mundo é algo que não sabemos o que de fato é. Por isso Reale (1990) endossa:

“[...] não captamos o objeto como é em si mesmo, mas, precisamente, tal como ‘aparece’ para nós, porque, como dissemos, a sensação (o conhecimento sensorial) é ‘modificação’ que o objeto produz sobre o sujeito e, portanto, é ‘aparecimento’ do objeto tal como se ‘manifesta’ através da própria modificação.” (p. 874)

Neste sentido, Cimino (2005) mostra que “O limite da razão teórica termina onde começa o âmbito do númeno (p. 41). Em resumo, há muito claramente um limite para a razão, e é neste sentido que Kant expressa: “Tive, pois que suprimir o saber para encontrar lugar para a crença.” (KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 30).

2.3 As questões morais: Um corte a partir da *Fundamentação*

Podemos localizar três tipos de juízos nas três críticas kantianas. Mas, nesta hora precisamos registrar que Kant elabora sua primeira crítica (*Crítica da Razão Pura*) com um intento muito claro: dar fundamentação à objetividade do juízo de verdade. A rigor, ele mostra como o sujeito estabelece, julga e discrimina o verdadeiro do falso. Uma vez instaurada a fundamentação da razão, e graças ao contato com a elaboração de Rousseau, Kant vislumbra que o problema da moralidade se localiza na necessidade de haver um inventário e uma teoria da razão, o que nos leva a inferir, tão logo, que sua *Crítica da Razão Pura* é o sustentáculo (fundamento) para sua elaboração decorrente, ou seja, este labor faz com que Kant esteja ancorado para dar o passo seguinte, uma vez que já teria arquitetado os pilares nos quais se apoiaria.²² Kant dispensa três obras à questão da ação do homem. Além da *Crítica da Razão Prática*, produz a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e a *Metafísica dos Costumes* (1798), sendo que nesta última ele debruça mais a fundo acerca da questão normativa, ao passo que naquelas primeiras se empenha precisamente na dimensão racional.

No *Prefácio da Fundamentação* Kant baliza que a moralidade precisa estar inteiramente *a priori*, significando isso que o homem deve se libertar das ações heterônomas, que são contingenciadas por elementos empíricos, ou seja, pelas dimensões cultural, religiosa, histórica etc., avançando para a proposta do imperativo categórico, que no que lhe diz respeito, não é condicionado, mas puro. Portanto, a partir

²² Para melhor compreender este assunto cf. BEISER, 2009, pp. 66-68, bem como REALE, 1990, p. 900.

do *Prefácio* fica registrada a aprioricidade do imperativo da moralidade kantiana. Para Kant, até o homem do senso comum tem consigo a moralidade, todavia, está empiricamente contingenciado, devendo fazer o salto imprescindível, ou seja, da moral vulgar para o dever moral *a priori*, para uma fundamentação filosófica, sendo viável pois, uma razão pura prática. (cf. REZENDE, 2001, p. 134). Na primeira seção (*Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico*), Kant anuncia a obrigação moral de “agir por dever” como sendo condição para que consideremos uma vontade como boa em si mesma, que por sua vez é o princípio fundamental da moralidade. No que tange à segunda seção (*Transição da filosofia moral popular para a Metafísica dos costumes*), temos claro a distinção entre os imperativos hipotético e categórico, ao que por meio desta fica evidente a essência do dever em Kant. Para ele importa as ações abalizadas no imperativo categórico, dado sua pureza e seu caráter apriorístico.

Para Kant, a ação é regida pela razão. Devido a isso é que o homem pode estipular regras de conduta a si mesmo, aprioristicamente. Neste campo, Kant precisa uma diferença entre “máxima” e “lei”. Rezende (2001) pormenoriza tal distinção como se segue: “Se ele se propuser fins empíricos, objetos subjetivos ou particulares, as regras de unificação das ações chamar-se-ão “máximas” (...) Se o indivíduo se propuser fins morais, a regra de sua ação será praticamente objetiva e chamar-se-ão “lei.”” (p. 134). E, em si tratando sobre a lei, temos ainda que:

É preciso distinguir lei prática de lei natural. Ambas possuem as características básicas da universalidade e da necessidade; mas, enquanto a lei natural é heterônoma ou determinista, a lei prática é livre, denominando-se por isso “autônoma”. Lei autônoma significa autodeterminação racional. A lei prática é a forma universal de uma vontade boa. Todavia, pelo fato de o homem ser ao mesmo tempo racional e sensível, ele não segue sempre espontaneamente a lei, isto é, não assume por si só uma forma universal de ação, tornando então a lei para ele um caráter de imperativo. Kant chamou o imperativo moral de “imperativo categórico”, pelo fato de reivindicar uma universalização incondicionada de regras moralmente relevantes, e sua formulação mais conhecida é: “Age de tal modo que a máxima de tua ação sempre e ao mesmo tempo possa valer como princípio de uma legislação universal”. O imperativo categórico funda-se no princípio da autonomia. A autonomia, isto é, a existência de leis livres, é considerada a grande descoberta da segunda *crítica*. (REZENDE, 2001, p. 134)

Para Kant é a razão mesma que dá a si um imperativo moral, a obrigação ou o dever. “[...] Porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda experiência, reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*.”

(Fundamentação, p. 41). Isso nos obriga a ler desde já que não há outro lugar onde encontrar o princípio para a moralidade senão nas estruturas do próprio sujeito. Este entendimento kantiano dista de correntes outras, que segundo Kant localiza os princípios morais em outras esferas, o que é um engano.

Basta que lancemos os olhos aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a ideia do destino particular da natureza humana (mas por vezes também a de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa misturada espantosa; e nunca ocorre perguntar se por toda a parte se devem buscar no conhecimento da natureza humana (que não podem provir senão da experiência) os princípios da moralidade, e, não sendo este o caso, sendo os últimos totalmente *a priori*, livres de todo o empírico, se se encontrarão simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida. (Fundamentação, p. 44)

Kant entendeu que precisaria ser procurado o fundamento da moralidade, os princípios éticos, a partir de princípios racionais, evidentemente tendo, nesta etapa operacional, já identificado as fronteiras da razão e destinado a razão à moral. “Assim, dentro do mundo constituído pela razão teórica, a razão prática nos direciona para a formação de um mundo moral, ao impor a ordem moral tanto sobre o conjunto de toda a sociedade humana quanto sobre nossos desejos individuais.” (SCHNEEWIND, 2009, p. 405). Desta forma, a razão tem a moral como sendo sua destinatária, não podendo, em hipótese alguma, errar de endereço. Nesta linha, Reale (1990) corrobora: “[...] todo interesse é prático e até mesmo o interesse da razão especulativa só é perfeito condicionadamente e no uso prático.” (p. 917). Este entendimento levou nosso filósofo a anuir que os princípios racionais devem ser buscados no interior da estrutura do próprio sujeito, em sua estrutura racional e não fora dele, sendo o próprio sujeito o agente da moralidade, não precisando de um tutor a quem recorrer. “Kant inventou uma nova maneira de compreender a moralidade e a nós mesmos como agentes morais.” (SCHNEEWIND, 2009, p. 369). A moral é um fato na realidade humana, tendo o próprio homem os princípios éticos e sendo ele o ator principal de seus atos, bem como responsável por eles. Queria Kant que os homens praticassem a moral não como uma mera circunstância histórica, cultural, religiosa etc., mas por necessidade interna e livre de grilhões passados, isto é, deveria se guiar pelas “exigências transcendentais”, constituintes da própria estrutura do sujeito.²³ As ações, segundo ele, deveriam ser

²³ Tal questão pode ser confrontada em ALLISSON, H. e CARANTI, L. *Libertà Transcendentale e autorità della morale in kant*. Roma: Luiss Edizioni, 2000.

baseadas na autonomia da vontade, e não na heteronomia, ligada a um imperativo condicionado, contingente, circunstanciado àquelas situações “mundanas”. Nesta seara, Kant determina que a razão pura pode ser prática:

Esta analítica estabelece que a razão pura pode ser prática, isto é, pode determinar por si mesma a vontade, independentemente de tudo que é empírico. E ela o estabelece, na verdade, por um fato no qual a razão pura se manifesta em nós como realmente prática, ou seja, pela autonomia no princípio da moralidade, pela qual determina a vontade no ato. (KANT, 2006, p. 60)

Reale (1990) dá a entender que Kant chegou ao entendimento de que a razão pura pode ser prática depois que ele elaborou a crítica da razão, ou seja, somente com a composição do “criticismo” é que a razão foi entendida como havendo um fim, o das ações humanas e, conseqüentemente deixou de extrapolar as fronteiras do conhecimento, o que consiste justamente em seu limite.

A razão humana não é somente “razão teórica”, ou seja, capaz de conhecer, mas também é “razão prática”, ou seja, razão capaz de determinar também a vontade e a ação moral. [...] no caso da razão teórica foi necessária uma crítica da razão teórica “pura”, posto que esta, como se viu, tende a exorbitar além dos limites da experiência e além do lícito (com as conseqüências que vimos na dialética transcendental). Já a razão prática não corre o risco, dado que ela tem como objetivo determinar a vontade (ou seja, mover a vontade) e, portanto, possui sem dúvida uma realidade objetiva (precisamente a determinação ou a moção da vontade). (p. 901)

Para Kant os critérios que vão estabelecer os juízos da moral, ou seja, o que é o bem e o mal, correto e incorreto, não podem ser transferidos a algo fora do sujeito, como que tendo a tutela de outrem, havendo, portanto, uma exaltação da dignidade do homem, ao mesmo tempo em que o exige fazer um constante exame de consciência, pois é o próprio homem que se impõe a lei, que obedece esta lei e que faz uma avaliação se tal lei foi ouvida ou desobedecida.

O valor ético de uma ação não depende dos seus resultados externos, mas da vontade interior que lhe dá origem. Daí se segue que só é moral a ação que resulta do dever ou do respeito pela lei moral. A moralidade, pois, não se pode derivar de uma subordinação à autoridade e é aí que Kant separa a ética da obediência passiva a preceitos religiosos [...] Certos atos devem ser considerados mandamentos divinos por serem intimamente inibidores e não intimamente inibidores porque considerados mandamentos divinos. (BENDA, 1976, p. 27)

Schneewind (2009) faz notar que esta lei imposta a nós mesmos e por nós mesmos nos faz agir de tal forma e não de outra: “Impomos a nós mesmos uma lei moral, e essa lei produz a obrigação, uma necessidade de agir de certas maneiras.” (p.

372). Esta tarefa é do sujeito mesmo e não pode ser posta em algo que seja transcendente, não pode ser transportada a uma lei que tem por base alguma autoridade estranha ao sujeito ou a uma instância divina. “A lei que nos une vem de dentro de nós mesmos e não de algum outro lugar, não de alguma outra vontade, não da vontade de algum soberano hobbesiano e nem mesmo da vontade de Deus.” (GUYER, 2009, p. 37). De igual modo, não precisamos de conhecimento da natureza de Deus para sermos morais, nem tampouco que o admitamos para que sejamos bons. Ao contrário, a moral é imprescindível e autossuficiente.

Não precisamos de um conhecimento demonstrativo de Deus, da providência e da imortalidade para dar uma fundamentação para a moralidade. Pois a moralidade deveria ser um fim em si mesmo, independentemente dos prospectos de recompensa eterna e independentemente de se a alma é imortal ou não. (BEISER, 2009, p. 70)

Quando Kant aborda da lei, a entende como sendo uma imposição que o homem deve referir à si mesmo, sempre no sentido de obstar às inclinações, que por seu turno são condicionadas à outras motivações e não voltadas à razão. “Pois, só a lei traz consigo o conceito de uma necessidade incondicionada, objetiva e consequentemente de validade geral, e mandamentos são leis a que tem de se obedecer, quer dizer que se têm de seguir mesmo contra a inclinação.” (Fundamentação, p. 55). Sobre as inclinações e desejos, Kant é categórico ao proferir em sentido contrário:

Daqui se provém que o homem se arrogue uma vontade que não deixa medrar nada que apenas pertença aos seus apetites e inclinações, e que, pelo contrário, pensa como possíveis por si, e mesmo como necessárias, ações que só podem acontecer desprezando todos os apetites e todas as solicitações dos sentidos. (Fundamentação, p. 109)

Isso pelo fato de que, como defende Kant, nós temos faculdades cognitivas capazes de fornecer, elas mesmas, os fundamentos para a moralidade, por isso, delegar tal função seria falta de esclarecimento e menoridade. Disso se entende a repulsa de Kant para com a velha metafísica, que não situava no sujeito mesmo a causa da moralidade, mas em outras instâncias, heteronomamente. Para Kant querer encontrar os fundamentos morais em outros domínios não é algo condizente com a liberdade e com a autonomia. “Ora à ideia de liberdade está inseparavelmente ligado ao conceito de autonomia, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações de seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenômenos.” (Fundamentação, p. 102). Liberdade então, tem uma relação muito estreita

com autonomia.²⁴ Por isso Kant não admitia a maneira de raciocínio dos adeptos da velha metafísica, já que, em detrimento da liberdade, punham as balizas da moralidade em outros campos que não no próprio sujeito.

A fonte fundamental da moralidade, ele agora acreditava, era a própria liberdade, o poder da vontade de prescrever leis universais. O problema com a metafísica, então, era que ela projetava a fonte da moralidade no mundo fora de nós, renunciando à liberdade e nos alienando de nossos poderes. Assim como muitas das artes e das ciências, ela nos fez ignorar a verdadeira fonte da virtude, que está dentro de nós. (BEISER, 2009, p. 69)

Kant insiste que é a metafísica que tem que ter a moral como alicerce e não o inverso. “Em vez de basear a moralidade na metafísica, devemos fazer o contrário: basear a metafísica na moralidade. Pois, Kant argumenta, a única base de sustentação de nosso interesse na metafísica são nossos sentimentos morais.” (BEISER, 2009, p. 70). Mas, precisa ficar dito que os juízos morais, não obstante tenham uma fundamentação também nas estruturas cognitivas do sujeito, eles não são propriamente fruto de “sínteses transcendentais”, o que é peculiar ao juízo da razão teórica. De toda forma, o que era impossível outrora (a coisa em si), na moral se faz possível e praticável. “[...] aquela esfera numênica que era teoricamente inacessível torna-se agora ‘praticamente’ acessível.” (REALE, 1990, p. 902).

A prática da virtude não deve ter outro motivo senão a lei da boa vontade mesma. “Não é nem o medo nem a inclinação, mas tão somente o respeito à lei que constitui o móbil que pode dar à ação um valor moral.” (Fundamentação, p. 84). A crítica que Kant tece à metafísica se deve ao fato de que segundo ele nela há um equívoco, além dos já arrolados, quando embute que a prática da virtude deve ser estimulada por meio da promessa de alguma recompensa ou do amedrontamento das pessoas, que por este sobrepeso vivem tensas com paúra do castigo e que, muitas vezes introduzidas numa seita religiosa, absorvem tais conteúdos impertinentes (como que numa “teologia do medo”).

Todas as tentativas metafísicas de provar a imortalidade da alma foram motivadas, dizia ele [Kant], pela necessidade de permitir que as ações virtuosas feitas na vida comum sejam recompensadas; mas elas são inteiramente desnecessárias, porquanto somente uma moralidade que

²⁴ No que toca à liberdade, em Rezende (2001) consta que: “A liberdade é o conceito-chave da prática, porque sem ela não existe ação. Inicialmente e de um ponto de vista teórico, Kant entendeu a liberdade como espontaneidade, isto é, como ideia de um início absoluto de uma série causal. Do ponto de vista prático, entendeu-a, negativamente, como independência de determinações empíricas ou estranhas e, positivamente, como autodeterminação (...) A liberdade é, em Kant, não só o fundamento da prática, mas de todo o seu sistema crítico, é sua cunha de sustentação. (p. 134).

nos motive a fazer nosso dever sem *promessa de recompensa* nem medo de *punição* é virtuosa [...] Essa insistência em que a virtude deve nos motivar por si mesma e em que a fé em doutrinas religiosas da imortalidade e da providência não devem ser a base para a moralidade, mas somente uma consequência dela, continuaria a reverberar na obra de Kant pelo resto de sua vida. (GUYER, 2009, pp. 25-26, grifos nossos)

Assim como se deu no campo lógico-epistemológico, a guinada kantiana sucede, do mesmo modo, no ético-moral. Na *Crítica da razão Prática* Kant é enfático em ver no sujeito a capacidade de encontrar nele próprio os princípios morais, o que não é estranho, já que ele usou deste mesmo princípio metodológico em sua primeira *crítica*. Naquele campo há uma aposta no sujeito acerca da responsabilidade pelo conhecimento, e nesta pela moralidade. Evidentemente, o motivo que leva o sujeito à obediência à lei não pode ser encontrado fora de si mesmo, que é a lei moral mesma. “Kant nos diz explicitamente, em diversas ocasiões, que a única lei do mundo inteligível que sabemos ser verdadeira é a lei moral. O *mundus vere intelligibilis* é o *mundus moralis*.” (BEISER, 2009, p. 75). Em consequência disso, Kant apregoa que a conduta da boa vontade se basta a si mesma, sem que tenha outro telos, pois a moral é autônoma.²⁵ Depois, acontece que o ser humano está em constante mudança (conversão), a fim de agir boamente. A doutrina moral kantiana contradita àquele tipo de ação na qual a pessoa observa seu querer individual, e aposta numa conduta que considere o respeito.²⁶ “A ação baseada no respeito é o único tipo de ação que mostra interesse verdadeiro pela moralidade. Nenhuma outra motivação me dá direito de ser um agente virtuoso.” (SCHNEEWIND, 2009, p. 397). São vários os motivos que nos levam a fazer o que é certo, mas o único motivo ético é o respeito, sem que haja qualquer tipo de permutação, pois numa ação onde o que tem como princípio é o escambo e não o respeito, seria um ato egoístico (voltado para as paixões), desde a intenção à sua consumação.

(...) outros motivos, como o medo de punição, a ganância, o amor ou a piedade podem levar-nos a agir de maneira correta. Mas é de maneira unicamente contingente que o fazem. O amor, assim como a ganância ou o ódio, pode levar alguém a agir de maneira moral. O único motivo que nos move a agir corretamente por necessidade é o *respeito*, porque só ele é ativado unicamente pelos ditames do imperativo categórico. (SCHNEEWIND, 2009, p. 396, grifo nosso)

Desta forma, a partir da razão pura prática, o sujeito não obedecerá aos instintos, que lhe causam escravidão, mas ouvirá o comando racional e as leis advindas daí e,

²⁵ Em virtude de uma melhor clareza acerca da boa vontade ver NODARI, P. C. “A noção de boa vontade em Kant”, In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 61, n. 2, 2005, pp. 533-558.

²⁶ Para um melhor enfrentamento da temática sobre o “respeito” em Kant ver: REALE, 1990, p. 914.

consequentemente, será livre pelo fato de não ter uma lei imposta por outrem, senão aquela de sua própria razão que dá as máximas, no sentido de lei prática. “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objeto (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática.” (Fundamentação, p. 115). Sobre este particular, Schneewind (2009) mostra que a máxima é uma exigência da razão: “Uma máxima é um plano pessoal ou subjetivo de ação, que incorpora as razões do agente para agir e também uma indicação suficiente de qual ação a razão exige.” (p. 385).²⁷ Para Kant as ações são boas quando as intenções ou os motivos são bons. “Portanto, a moralidade não consiste naquilo que se faz, mas no como [intenção] se faz aquilo que se faz.” (REALE, 1990, p. 907). Diferenciando de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), ele não quererá uma ética teleológica e eudaimonista (que tem como finalística a felicidade),²⁸ entendendo que as ações humanas podem ter intenções egoístas, interesseiras. “Não podemos calcular nossas ações baseados na finalidade que quer a eudaimonia.” (Fundamentação, p. 78).

Em particular, deve-se destacar que todo tipo de ética que se baseia na “busca da felicidade” é heterônoma, porque introduz fins “materiais”, com toda uma série de consequências negativas. A busca de felicidade polui a pureza da intenção e da vontade, posto que aponta para determinados fins (para aquilo que se deve fazer e não para o como se deve fazê-lo) e assim a condiciona. [...] a busca da felicidade dá lugar a imperativos hipotéticos e não a imperativos categóricos. Toda a ética grega, que era precisamente eudaimônica (isto é, voltada para a busca da eudaimonia = felicidade), é assim derrubada. (REALE, 1990, p. 911)

Para Kant, a felicidade não é algo peculiar ao homem que segue os ditames da boa vontade, da razão prática. Pelo contrário, ela é peculiar às inclinações, que querem se saciar constantemente. “(...) pois que a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de consequências de fato infinita.” (Fundamentação, p. 56). Distintos dos animais, os homens não devem viver colados na natureza, nas inclinações, mas há de se desvencilhar dela, isso quando

²⁷ Para um aprofundamento sobre as “máximas” ver: REALE, 1990, p. 903.

²⁸ Na *Ética a Nicômaco* é muito clarividente a ética finalística de Aristóteles: “Com efeito, as causas de onde se origina o que se faz consistem nos fins visados.” (ARISTÓTELES, 1987, VI, 5, 1140b, 16). Kant refuta tal construção, conforme se pode ver em seu discorrer acerca dos imperativos: “Portanto, o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer, o preceito de prudência, continua a ser hipotético; a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção. (Fundamentação, p. 52).

o égide é a razão, que dita o dever, e não os sentimentos e inclinações.²⁹ Não é, de forma alguma, a natureza quem determina a lei, sendo ela contingente. Mas esta lei deve ser oriunda do sujeito mesmo. Em verdade, Kant rompe também nesta hora com o pensamento grego, que no que lhe diz respeito, está vinculado à natureza.

A natureza bem como a arte nada contém que à sua falta se possa pôr em seu lugar, pois que o seu valor não reside nos efeitos que delas derivam, na vantagem e utilidade que criam, mas sim nas intenções, isto é nas máximas da vontade sempre prestes a manifestar-se desta maneira por ações, ainda que o êxito as não favorecesse. (Fundamentação, p. 78)

Neste mister, a avaliação das ações não pode basear em suas consequências. “O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado.” (Fundamentação, p. 31). Kant defende que as ações devem ser analisadas tendo como base suas motivações, as que intencionam somente a obediência à lei da boa conduta, que não visa outra coisa senão ela mesma, e não os planeamentos que intentam o bem próprio, como a felicidade. “Mas a verdadeira moral, Kant sustentava, daria necessidade a um ato independentemente daquilo que o agente quer.” (SCHNEEWIND, 2009, p. 376). Assim, o valor da pessoa está em seus motivos e não no que ele tenciona. Todo ser humano é municiado pela razão, tendo, portanto, condições para ser um sujeito moral, não precisando se valer de outro suporte que não a boa conduta em si, que deve ser buscada dentro do próprio sujeito.

Kant enxerga equívoco no modelo de ética finalística, já que não há uma preocupação com a motivação, mas somente com o atingimento do telos. Esta ética está limitada a algo condicional, ou seja, com ela o sujeito somente agirá eticamente se tal ação puder conduzir à felicidade, caso contrário deixará de fazê-lo. Ao passo que a boa vontade não segue tal lógica. “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma coisa: uma boa vontade.” (Fundamentação, p. 109). Segundo ele, às vezes, mesmo sabendo que com algum tipo de ação não se poderá atingir a felicidade, se deve praticá-la, pois o que deve prevalecer é a boa vontade.

²⁹ Para Kant o dever não deve admitir inclinações: “A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre e simultaneamente com legisladora, porque de outra forma não podia pensar-se com fim em si mesmo.” (Fundamentação, p. 77).

Na primeira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant assinala que todos os nossos talentos (a inteligência, o discernimento, a prudência, a coragem, o temperamento, o caráter etc.) se não forem determinados pela boa vontade, tornam-se prejudiciais. A boa vontade escolhe os melhores fins para empregar estes talentos como meio para alcançá-los. A vontade é boa não em função dos fins que realiza mas segundo a máxima que a determina, ou seja, a forma como se quer aquilo que se quer. (FREIRE, 2005, p. 105)

Kant aposta na “lei universal”, onde o sujeito deve sempre avaliar se sua ação particular pode ser universalizada ou não, e em caso de não sendo, não se deve praticá-la. “Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então debes rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal.” (Fundamentação, p. 34). Segundo Reale (1990), a moral em Kant deve ser encarada pela ótica do universal, a fim de se ter um parâmetro: “Olha as tuas ações pela ótica do universal e compreenderás se são ações moralmente boas ou não.” (p. 913). Então, aquela universalização é uma espécie de *métron*, no qual o sujeito deve recorrer antes de agir, a fim de medir se sua ação poderá ser universal, e não se será feliz ou não com tal. “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” (Fundamentação, p. 59).

A ética de Kant é deontológica,³⁰ ou seja, é baseada no dever³¹ como princípio para as ações. Para Kant o dever é de suma importância, haja vista que “[...] o conceito de dever contém em si o de boa vontade.” (Fundamentação, p. 26). A importância também se deve ao fato do dever ser consonado com a lei. “Dever é uma necessidade de uma ação por respeito à lei.” (Fundamentação, p. 31). E este é o parâmetro para mensurar se a ação foi correta ou não, ou seja, se houve o dever como princípio ou outro motivo estranho à pessoa mesma, logo, um motivo heteronômico, que ao invés da autonomia prevalece a sujeição. “Chamarei, pois, a este princípio, princípio da Autonomia da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à heteronomia.” (Fundamentação, p. 75). A mentalidade moral da heteronomia é farta em elaborações de outrora.

Todas as morais que se baseiam nos “conteúdos” comprometem a autonomia da vontade, implicam dependência dela em relação às coisas e, portanto, à lei da natureza e, por conseguinte, comportam a

³⁰ Reale (1990) vai se referir a este tipo de ética em Kant como sendo um “rigorismo” e um hino ao dever. (cf. pp. 913-915).

³¹ Kant vai definir o dever da seguinte forma: “A necessidade objetivamente de uma ação por obrigação chama-se dever.” (Fundamentação, p. 84).

heteronomia da vontade. Na prática, todas as morais do filósofos anteriores a Kant, medidas com esse novo critério, revelam-se “heterônomas” e, portanto, falazes. (REALE, 1990, p. 910)

Kant vai asseverar que o que distingue o homem dos outros animais é a vontade, pois no que tange aos instintos, estes últimos também os tem. A vontade para Kant está ligada à razão que orienta as ações. “[...] a vontade não é outra coisa senão Razão Prática.” (Fundamentação, 123). Os desejos e os instintos estão ligados ao corpo, ao passo que a vontade está ligada às deliberações que os homens devem fazer, por meio da razão.

(...) a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos. Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda aspiração de felicidade. (Fundamentação, p. 26)

Acontece, pois, o embate entre o corpo que deseja e a razão que impõe limites. Assim, não obstante os desejos interpelem para a obediência ao corpo, a pessoa deve ouvir a vontade, ligada à razão que é, e que por isso, aponta para uma via contrária às inclinações voltadas para os desejos. “A vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente que a inclinação, reconhece como praticamente necessário, que dizer, como bom.” (Fundamentação, p. 23). Neste certame, Kant é influenciado por Rousseau também no atinente à questão da vontade, que é enfrentada por ele como sendo ela legisladora, já que é ligada à razão, e tendo que caber dentro do princípio da universalidade.

Rousseau convenceu Kant de que todos devem ter a capacidade de serem agentes morais que se autogovernam, e que essa característica é a que dá a cada pessoa um tipo especial de valor ou dignidade. No seu presente estado corrompido, a cultura esconde essa nossa capacidade, segundo Rousseau; e a sociedade deve, portanto, ser mudada para que ela apareça e seja efetiva. No *Contrato Social*, Rousseau reclamava a construção de uma comunidade em que todos concordam em ser governados pelos ditames da “vontade geral”, uma vontade que representa os objetivos mais profundos e genuínos de cada indivíduo, direcionado sempre ao bem comum. A vontade geral teria de conseguir sobrepujar os desejos passageiros que cada um de nós tem por bens privados (...) Pensadores anteriores frequentemente usaram a metáfora da escravidão para descrever a condição em que somos controlados por nossas paixões, mas para eles, a alternativa era seguir as leis que a natureza ou Deus prescreveram. Rousseau sustentava que fazemos nossa própria lei e que ao fazê-la criamos os princípios para uma ordem

social livre e justa. *Esse pensamento se tornou central para o entendimento da moralidade tido por Kant.* (SCHNEEWIND, 2009, p. 376, grifo nosso)

Toda ação humana tem de ter como vontade um dever, digo, precisa ser encarada como sendo um dever. A vontade é legisladora,³² havendo de ser necessariamente universalizável e está em consonância com a razão. “A vontade não é outra coisa senão a razão prática (...) a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom.” (Fundamentação, p. 47). Neste senso, Kant destaca: “A vontade não está, pois, simplesmente submetida à lei, mas o está de tal maneira que possa ser também considerada legisladora ela mesma, e precisamente por isso então submetida à lei.” (Fundamentação, p. 72). A lei que Kant se refere deve ser uma lei advinda da própria razão, que é a autonomia da lei moral. “[...] nós não estamos somente submetidos a uma lei, mas que essa lei também é fruto de nossa racionalidade e, portanto, depende de nós: somos nós, com a nossa vontade e racionalidade, que damos as leis a nós mesmos.” (REALE, 1990, p. 907). A vontade contanto, é fundada na razão. Essa realidade dista dos instintos, que por sua vez são as inclinações, os desejos e impulsos. Não se trata, pois, do ser humano basear suas ações tendo em vista sua felicidade ou honras, glórias pessoais, mas sempre o agir por dever.

Eu afirmo, porém, que neste caso uma tal ação, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é consequentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem, não por inclinação, mas por dever. (Fundamentação, p. 28)

A pessoa se tornaria escrava dos desejos se os obedecesse. Em consequência disso, o homem é livre somente quando tem a capacidade de deliberar, por meio da razão, aquela que impõe uma espécie de *frenum* a tudo aquilo ligado às pulsões. A dignidade só a tem aquele capaz de fazer a deliberação, obedecendo, portanto, aquela que impõe limites, a razão.

A boa vontade é a obediência à razão, de maneira que as ações regidas pela boa vontade, pelos critérios da pura racionalidade prática, estarão bem orientadas. Evidentemente, em Kant há uma clara diferenciação entre o desejo e a vontade, aquele

³² Tanto é legisladora que Kant assere: “[a vontade] é a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis.” (Fundamentação, p. 134).

ligado às pulsões e esta à razão. Quando o homem age, se ele for regido pela boa vontade, esta se mostrará através do dever, ou seja, ela dita para o homem a correta ação, tocando ao homem, livremente, ouvi-la. “Os desejos, ele supõe, como tais não são racionais. Eles surgem em nós porque somos seres finitos, como necessidades corporais e outras. Se deve haver alguma racionalidade na ação, a vontade deve ser sua fonte. Kant, portanto, equaciona a vontade com a razão prática.” (SCHNEEWIND, 2009, p. 380). A vontade, portanto, nos difere do autômato, que não se guia pela reflexão, mas que se deixa controlar pelo desejo.

Em Kant a boa conduta se dá quando a pessoa age por dever e não conforme o dever. “Pois que aquilo que deve ser moralmente não basta que seja conforme a lei moral, mas tem também que cumprir-se por amor dessa mesma lei.” (Fundamentação, p. 16). Neste seguimento, a pessoa deve agir boamente não porque espera algo recompensador para ela mesma, como a felicidade (conforme o dever), mas tão somente em respeito à lei da boa conduta (por dever), ou seja, não por legalidade, mas em observação da moralidade,³³ independentemente se isso a fará feliz ou não, pois o mais importante para os homens não é isso, mas a obrigação moral do dever. (cf. REALE, 1990, p. 913). Então, o conceito “dever” na filosofia moral de Kant ocupa um posto notável.

O termo “dever” é central para o nosso vocabulário moral porque a tensão entre a razão e o desejo é central para a nossa experiência. “Dever” pode ser definido, na visão de Kant, dizendo-se tudo aquilo que uma vontade santa, ou uma vontade perfeitamente racional, necessariamente *faria* é o que agentes imperfeitamente racionais *deveriam* fazer. (SCHNEEWIND, 2009, p. 383)

O que são evidenciadas não são as ações em si mesmas, mas as motivações pelas quais as pessoas agem. No agir conforme o dever não há um respeito ao dever nem moralidade, pelo fato de que, agindo assim a pessoa se mostra egoísta em seu motivacional, e pelo fato de que o fazendo desta maneira se almeja, ao obedecer ao dever, propriamente seu bem particular, ou seja, age esperando um bem para si mesmo, tendo, portanto, a lógica da “moral da retribuição”. De outro modo, agindo por dever a pessoa obedece e age acordado com a vontade, sendo capaz de deliberar, como uma voz de comando interior, sem que haja qualquer recompensa egoísta. “[...] praticasse a ação

³³ A partir de Benda (1976), temos a seguinte diferenciação entre legalidade e moralidade: “O essencial no valor moral determina diretamente a vontade. Se a determinação da vontade se dá de fato de conformidade com a lei moral, mas apenas através de um sentimento, não importa de que espécie, que tenha de ser pressuposto a fim de que a lei seja suficiente para determinar a vontade, e, portanto, não por causa da lei, então a ação se reveste de legalidade, mas não de moralidade.” (p. 113).

sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral.” (Fundamentação, p. 28). Naturalmente, o dever precede qualquer interesse.

A noção de dever, portanto, requer na ação, objetivamente, acordo com a lei e, subjetivamente, na sua máxima que o respeito pela lei seja único pelo qual se determina a vontade. Nisto reside a distinção entre a consciência de ter agido de acordo com o dever e pelo dever, isto é, em respeito à lei. A primeira (legalidade) é possível mesmo que as inclinações terminam sido os princípios determinantes da vontade; mas da última (moralidade), valor moral, só se pode dizer que a ação foi realizada por dever, isto é, simplesmente por amor à lei. (BENDA, 1976, p. 121)

O que importa a Kant não é a conduta em si mesma, mas os motivos pelos quais a pessoa tem tal conduta. Assim, agir moralmente bem é fazer o que se deve e não fazê-lo na lógica retributiva, visando consequências boas para si mesmo, pois assim, a pessoa só faria o bem se isso lhe trouxesse coisas boas e, em caso contrário, deixaria de agir boamente. Agir em conformidade com o dever diz respeito àquelas ações onde nelas há o cumprimento do dever apenas visando uma satisfação, onde a pessoa espera se beneficiar agindo de tal maneira e não pelo fato de ser correto agir de tal forma. Ou seja, agir conforme o dever é fazê-lo esperando um resultado que possa vir em benefício próprio, onde o dever é secundário, pois a pessoa não reconhece um valor nele mesmo (no próprio dever), mas somente na finalidade, se tornando aquele secundário e apenas um meio para se alcançar um fim pretendido, podendo, a depender da utilidade, ser descartado. Contrariamente, agir por dever diz respeito àquelas ações que não esperam barganha, mas que se dão pelo fato de serem corretas, unicamente. Quer dizer, o motivo pelo qual a ação é baseada é apenas o cumprimento do dever mesmo, e nada mais para além dele ou exterior à boa vontade.

Em seu pensamento moral Kant aborda de dois tipos de imperativos, ou seja, os hipotéticos e os categóricos. Kant distingue-os como segue:

Ora, todos os imperativos ordenam ou hipotética – ou categoricamente. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade (...) no caso da ação ser apenas boa como meio para qualquer outra coisa, o imperativo é hipotético; se a ação é representada como boa em si, por conseguinte como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é categórico. (Fundamentação, p. 50)

Como se pode conferir, o imperativo categórico consiste naquele fundante da moralidade kantiana.³⁴ Mas antes, precisamos discorrer de outro tipo, o hipotético ou condicional. Como o próprio nome indica, imperativo, moral e gramaticalmente é sempre uma ordem. Neste senso, poder-se-ia falar da ética kantiana por meio de dois tipos específicos de orações. Ele as chama de imperativas, por aquele motivo de ordenamento oriundo de ambas. Primeiramente, temos os imperativos hipotéticos. Neste caso, não obstante haja a ordem, há um condicionamento na estrutura frasal. Este tipo de frase explica e justifica o motivo da ordem estipulada, havendo neste caso particular uma barganha, o que Kant enjeita. “Ele é hipotético porque a necessidade da ação que ele impõe é condicional. Você deve fazer certo ato se [condicional] quiser certo fim.” (SCHNEEWIND, 2009, p. 386).

A preferência de Kant é pelo segundo tipo de modo frasal, o categórico, uma vez que para ele a pureza lhe é atribuída como distintivo, selo nele impresso e de tudo indelével. Neste tipo imperativo não há uma condição. Tanto é verdade a predileção que Kant o elege de “imperativo da moralidade”, e, em o fazendo, rechaça da moralidade aquele hipotético, mesmo que nele a ação seja correta, ficando evidente que não basta ser correta, mas precisa não ter intenções ou motivos, exceto o da boa vontade.

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição (*gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade. (Fundamentação, p. 52)

Kant refuta o hipotético a fim de obrigar o homem a se orientar apenas pelo dever e repugnar tudo o que possa evocar ao calculismo, onde os atos dos homens pendem para a satisfação dos próprios interesses, como se dá nos animais que se orientam pelos instintos. “Se o dever é um conceito que deve ter um significado e conter uma legislação real para as nossas ações, essa legislação não se pode exprimir senão em imperativos categóricos, e de forma alguma por imperativos hipotéticos.” (KANT, 2004, p. 55). Este tipo de imperativo não deve ser aniquilado pelos desejos. “(...) a darmos a nós mesmos um caráter em que os ditames do imperativo categórico nunca sejam contrariados pelas paixões e desejos.” (SCHNEEWIND, 2009, p. 404). Este tipo

³⁴ A fim de um aprofundamento dos “imperativos” ver: REALE, G. ANTISERI, D. *História da filosofia: do Humanismo a Kant*. VI. 2. São Paulo. Paulus: 1990, pp. 902-907.

frasal é um mandamento absoluto que tem seu encerramento na ordem mesma, sem que haja um telos, por isso, ele é necessário e universalizável, como reza a máxima kantiana: “Age só segundo a máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” (Fundamentação, p. 51).

No imperativo categórico há tão somente uma voz ordenadora, sem que haja necessidade de dar uma explicação acerca da frase e, por outro lado, não quer necessariamente fazer feliz o receptor da ordem, aquele que é ordenado, ou que tenha outro fim. “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.” (KANT, 2004, p. 134, grifo nosso). O modo categórico é um tipo de ordem direta, sem palavreado, estando em consonância com a autonomia, pois não busca outros motivos para agir senão a lei do dever, que é intrínseca ao sujeito.

Quando a vontade procura a lei que a deve determinar em outro lugar que não aquele em que a justiça das suas máximas constitui suas leis universais e, quando conseqüentemente, sai de si mesma para buscar a lei no caráter de algum dos seus objetos, o resultado é sempre a heteronomia. Nesse caso a vontade não traça a sua própria lei; é o objeto que o faz, através da sua ligação com a vontade. Esta ligação, quer se apoie na inclinação quer em algum conceito da razão, só admite imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa por que desejo alguma outra coisa. O imperativo moral e, portanto, categórico, diz, ao contrário: devo fazer assim e assim, mesmo que não deseje qualquer outra coisa. BENDA, 1976, p. 105)

Kant denomina este modo frasal de juízo categórico. Nesta forma imperativa não podemos agir em vista de nosso bem estar, mas sempre por dever. “O imperativo categórico exige claramente certa espécie de imparcialidade no nosso comportamento. Não nos é permitido abrir exceções para nós mesmos ou fazer o que racionalmente não permitiríamos aos outros.” (SCHNEEWIND, 2009, p. 390). Este modo ainda é vinculado à boa vontade, pois nele não há preocupação com as consequências, mas o que é relevante é somente o ato em si do dever, onde o que prevalece é a ordem dada, e nada mais fora disso.

Dada a afirmação de Kant de que a necessidade entre meio e fins é inadequada para a moralidade, é evidente que ele deve pensar haver outra lei do querer racional e, portanto, outro tipo de “dever” ou imperativo. O tipo de “dever” que não depende dos fins do agente surge da lei moral; e Kant chama a versão imperativa dessa lei de “imperativo categórico”. A própria lei moral, ele sustenta, só pode ser a forma da conformidade à lei ela mesma, porque nada mais resta uma vez que o conteúdo já foi rejeitado. (SCHNEEWIND, 2009, p. 386)

Ocorre que a diferenciação que Kant estabelece entre os dois tipos frasais o faz optar pelo categórico, uma vez que este exclui a intenção das ações.

O imperativo hipotético diz pois apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real (...) O imperativo categórico que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodítico (prático). (Fundamentação, p. 51)

A dileção de Kant pelo modo do imperativo categórico se deve ao fato deste ser puro e incondicional, mas também pelo fato de ser o único ato moral universalizável, ou seja, que se pode aplicar universalmente. De toda maneira, Kant apregoa a necessidade da lei moral ser universalizada.³⁵ Para ele a ação do indivíduo somente será boa quando puder vir a ser legitimada como sendo uma regra que valha universalmente, sendo esta a máxima recomendável. Mas, uma segunda máxima kantiana é anunciada. Diz respeito ao fato de ter a humanidade como fim e nunca como meio, tendo, também neste caso peculiar, um imperativo prático, assim concebido: “Age de tal maneira que possas usar a humanidade tanto em tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (Fundamentação, p. 59). Outrossim, Kant defende que o ser humano precisa encontrar os padrões universais não de maneira externa a ele mesmo, uma vez que é dotado de razão. Ele prega que a coerção não deve advir de fora do sujeito, mas de dentro dele mesmo, dado que deve ser um sujeito esclarecido, autônomo, já que é racional, e não um infante, que depende da exterioridade e se deixa, sem poder discernir, coagir por isso.

No centro da teoria ética de Kant está a afirmação de que adultos normais são capazes de se autogovernar completamente em assuntos morais. Na terminologia de Kant, somos “autônomos”. A autonomia tem dois componentes. O primeiro é que nenhuma autoridade externa a nós é necessária para constituir ou nos informar das demandas da moralidade. Cada um de nós sabe, sem que seja dito, o que deveria fazer porque as exigências morais são exigências que nos impomos a nós mesmos. O segundo é que no autogoverno podemos efetivamente nos controlar a nós mesmos. As obrigações que impomos a nós mesmos passam por cima de todos os outros chamados à ação e frequentemente vão contra nossos desejos. Apesar disso, sempre temos um motivo suficiente para agir conforme deveríamos. Por conseguinte, nenhuma fonte externa de motivação é necessária para que nossa autolegislação seja eficiente em controlar nosso comportamento. (SCHNEEWIND, 2009, pp. 370-371)

³⁵ A fim de um aprofundamento sobre a universalização em Kant cf. MUNZEL, J. F. *Kant's Conception of Moral Character*. Chicago: The University Press, 1999, pp. 28-52.

Ultimando, naquilo que tange à esfera religiosa em consonância com a elaboração epistemológica e moral de Kant, e é esta ponte que almejamos fazer a partir de agora, ele é enfático ao assinalar que não podemos delegar para a instância eclesial ou teologal a tarefa gnosiológica e ética, que é nossa mesma. “Não há espaço para que outros nos digam o que a moralidade exige, nem pessoa alguma tem autoridade para isso – nem nossos próximos, nem os magistrados e suas leis, nem mesmo aqueles que falam em nome de Deus.” (SCHNEEWIND, 2009, p. 371). Kant apregoava o “ouse saber” (*sapere aude*) (cf. KANT, 2005c, p. 63-64), sendo avesso a qualquer controle moral (sendo aquele religioso o que ele considerava mais pernicioso) que não fosse oriundo da própria autonomia do sujeito, que pauta suas ações na eticidade e que não é tutelado.

Kant não negava a importância moral da ação beneficente, mas sua ênfase teórica na importância da obrigação ou da necessidade moral reflete sua rejeição do paternalismo benevolente e do servilismo que o acompanha, assim como a centralidade da autonomia na sua teoria mostra seu objetivo de limitar o controle político e religioso sobre nossas vidas. (SCHNEEWIND, 2009, p. 373)

3 A CONFLUÊNCIA DA RELIGIÃO NA MORAL NO ESCRITO DE KANT SOBRE A RELIGIÃO

Em *A Religião* Kant propõe uma religião da boa conduta, muito estreitamente ligada à moral, ao passo que é possível localizar aquela nesta última. Isso quer dizer que, muito embora a moral seja independente da religião, pode levar à religião, mas que, no sentido contrário, a religião deve, por força, levar à moral. (WOOD, 2009, p. 484). O que segue disso é que ele interpreta a religião à luz da moral do dever, onde a religião não é senão a aplicação ou uma coadunação da teologia à moralidade. Todavia, ao conjungir tais áreas, ele não deixa de ressaltar suas formalidades próprias. Para ele há uma hierarquia entre o que chama de religião estatutária ou positiva, que se baseia na revelação e em cânones extrínsecos ao sujeito e a religião moral ou da razão, tendo esta última a primazia, de modo que o confronto entre os dois tipos perpassa sua obra. (cf. CAETANO, 2015, p. 57). Na religião se deve caminhar rumado ao objetivo sublime da razão prática, que é a perfeição moral.³⁶ Contanto, a revelação só faz sentido quando entendida como sendo auxiliadora das ações morais. Ou seja, importa o sentimento moral, de modo que o culto, rituais e a liturgia como todo só fazem sentido quando vivenciados como sendo evocadores dos deveres, aos quais devemos obedecer. *Grosso modo*, a religião se distingue da moral somente pelo fato de que nela há a ideia de um Deus que legisla, estando a gênese da religião autêntica na consciência da obrigação moral. Kant impõe a moral, condição *sine qua non* para a existência da religião. Pois, “tudo o que na religião se opuser ao moral fica descartado como pertencendo a um falso conceito de religião.” (CAETANO, 2015, p. 55). Sucede que se a religião não tiver um conteúdo moral ela se torna fútil. Igualmente, sua linguagem tem de ter um palavreado moral, sendo assim, compreensível a todos.

Oxalá se pudesse somente falar em termos tão elogiosos dos mistérios da natureza divina contidos na doutrina da religião e introduzidos no catecismo como se fossem totalmente populares, mas que, mais tarde, devem em primeiro lugar, ser transformados em conceitos morais, se quisermos que se tornem inteligíveis para todos. (KANT, 2006b, p. 16)

Kant faz com que os grandes temas da teologia sejam interpretados à luz da moralidade. Isso é perceptível, *ad exemplum*, quando ele pensa a soteriologia: “Não pode haver, de maneira alguma, salvação para os homens, a não ser que acolham no fundo da alma princípios autenticamente morais em sua mentalidade.” (KANT, 1992, p.

³⁶ A fim de uma excelente discussão sobre a finalidade da religião em Kant cf. ROSSI, P. J. WREEN, M. *Kant's Philosophy of religion Reconsidered*. Indianapolis: University Press, 1991.

19). O homem precisa aceitar a autêntica e pura lei moral, acolhendo-a, a fim de que seja considerado um homem religioso. Para tanto, há que distanciar de tal pureza tudo o que é mal e o que é propenso a este, a impuridade. A salvação em Kant se dá apenas quando há o esforço do homem para se distanciar do mal adquirido. É o retorno ao bem, que não se faz por meio de atos ritualísticos, mas que deve ser um querer que venha do mais profundo do coração, no sentido de conversão, de mudança de mentalidade e de ação, convergindo em tudo para os bons costumes, e que leve em consideração os deveres, os ditames morais, que no caso específico da religião, ganha uma terminologia peculiar, ou seja, passam a ser assimilados como deveres santos. Em *A Religião* Kant aprofunda o modo como o homem vê e se relaciona com a religião e, para fazê-lo, retoma, inevitavelmente, a questão moral, de modo que estudar sua filosofia da religião é, concomitantemente, aprofundar seu sistema ético-moral.

Nela [em *A Religião*] são apresentadas todas as etapas argumentativas do problema que Kant se põe a investigar: aquele das relações da religião com a natureza humana. Para tanto, Kant parte de um minucioso estudo da natureza moral do homem, estabelecendo seus limites e suas possibilidades diante da moral. A religião é inserida como um meio a partir do qual (em vista de vários fatores, entre eles a busca pela felicidade suscitada pela questão da esperança e da finitude do homem) o homem pode vir a realizar a sua destinação moral. (SPINELLI, 2013, p. 151)

O tratamento que Kant faz para com a religião é particular, entendendo ele que não se pode tomar a religião como sendo tão somente a histórica (revelada), mas a entende como sendo acima de tudo aquela condicente com a razão, atinando para o fato de que tudo aquilo que é estrutural ou organizacional na história eclesiológica é apenas algo secundário, já que o que deve ser sobressaído é, quis Kant, a dimensão da invisibilidade, ou se quisermos, sua dimensão pneumatológica.

A Religião começa com uma antropologia seguida da concepção de religião natural em parcial oposição à religião revelada, e da relação entre religião, fé e moral, terminando com a necessidade de os homens se associarem numa Igreja, essencialmente invisível e só acidentalmente visível. (DINIS, 1993, p. 497)

Para Kant “A religião (considerada subjetivamente) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos.” (KANT, 2006b, p. 137). Faz-se relevante o entendimento da religião como fazendo parte do campo da moralidade, porém havendo a necessidade de ressaltar suas peculiaridades. Kant introduz àquela o dever, o imperativo “tu deves”, seu credo moral, de maneira que a religião tem uma função moral específica, que é levar seus adeptos à prática da lei mandamental, sendo

isso seu conteúdo próprio. Com isso, há um entendimento da religião verdadeira, fazendo com que ela seja tomada como tendo uma função específica: apontar para as práticas morais, tendo o distintivo de a moral ser nela vista como fazendo parte da “doutrina dos deveres a Deus”, passando a moral a adquirir um teor sagrado. Pondo em relevo a moral em relação à religião, temos que a tarefa teológica deverá ser um serviço àquela, tendo, portanto, a incumbência de lembrar aos fieis suas obrigações e instiga-los a ouvirem os ditames da própria razão. A moral pode conduzir à prática religiosa, enquanto observância dos mandamentos, que são ditames divinos. Neste afã, lê-se: “O fato de Kant compreender que a religião não é um objeto do conhecimento teórico, e sim da disposição prática subjetiva, pressupõe, no seu ponto de partida, que a moral conduz à religião e não o seu contrário.” (KRASSUSKI, 2005, p. 173).

Deveras, a religião entendida como sendo moral, tem o dever de ajudar o homem a ir depurando durante a sua existência, ou seja, ir convertendo de direção, do tortuoso ao direito, ajudando-o a agir com lisura, na fé moral e não apegada ao teor estatutário. Neste entendimento, a religião tem a missão de mudar o comportamento das pessoas para o bem. Então, não se deve fazer o uso utilitarista da religião, ou seja, a fim de receber milagres ou ser bem-sucedido nos negócios (o que sucede, por exemplo, na teologia da prosperidade), mas fazê-lo sem esperar nada em troca e senão pelo fato de regradar as atitudes, ideia cônsona com a elaboração moral de Kant, que não admite as relações voltadas para a barganha. Uma religião de tal monta liberta o homem das prisões que aquele outro tipo de religião impõe às pessoas, ou seja, aquela tributária e interesseira de salvação, barganhista e bajuladora da divindade, pois bem, a única exigência especificamente religiosa deve ser a reta conduta moral. Destarte, em Kant podemos assegurar que: “O bem original é a *santidade* das máximas no cumprimento do dever.” (KANT, 2006b, p. 42).

Ao tomar o estudo sobre o Cristianismo, o que apetece a Kant, notar-se-á um tratamento análogo à moral, não tendo aquele, se quiser ser uma religião racional, uma desvinculação desta. Pois ele tem como algo fundante a própria moralidade ou os bons costumes.

A religião cristã tem um destino análogo no sentido que, embora os acontecimentos agraçados que lhe dizem respeito se tenham passado publicamente sob os olhos de um povo instruído, sua história, no entanto, retardou em mais de uma geração antes de penetrar no público sábio desse povo. Disso se segue que sua autenticidade é privada de qualquer confirmação pelos contemporâneos. Ela leva, contudo, essa grande vantagem sobre judaísmo, ou seja, de ser representado como que

tendo saído da boca de seu primeiro Mestre, sob a forma de uma religião não estatutária, mas moral. Desse modo, ligando-se mais estreitamente possível à razão, pôde ser propagada por ela espontaneamente, mesmo sem erudição histórica, em todos os tempos e em todos os povos como maior segurança. Entretanto, os primeiros fundadores de *comunidades* acharam necessário evocar a história dos judeus, o que significava agir com prudência, considerando sua situação nessa época. Talvez somente com relação a essa situação, porém, e é assim que esse método chegou até nós com sua herança sagrada. Os fundadores da igreja adotaram esses procedimentos de glorificação episódicos entre os artigos essenciais de fé, ampliando-os pela tradição ou por comentários aos quais os concílios conferiram força legal ou que já haviam sido confirmados pela erudição. (KANT, 2006b, pp. 149-150, grifo do autor)

A religião tem seu encargo inconfundível. Ela é um *locus* adequado para a moral se dá, mas numa religião racional e não na das superstições bajulatórias. Por isso evidencia Herrero (1991): “A moral aparece em sua majestade na religião” (p. 74). Em Kant a religião não só é confluyente com a moral, mas também tem sua dimanação propriamente nela, sendo ela um conceito *a priori*.

Quando se aborda da lei moral, na religião ela vai aparecer como lei de santidade, que são os mandamentos divinos. Isso indicia que a gênese da religião se encontra no campo moral. “Assim, a lei moral assume duas formas diferentes: para a vontade de um ser perfeito, é lei de santidade, e para a vontade de um ser finito é lei do dever (*pflicht*), de coação moral.” (HERRERO, 1991, p. 30). O papel da religião deverá ser, segundo Kant, o de além de tornar os homens melhores, fazer a implantação do projeto do “Reino de Deus”, isso no âmbito religioso, e o “sumo bem comunitário” naquele moral. Em não sendo assim, a religião se torna vazia.

As instituições religiosas perdem-se em doutrinas que não contribuem para o desenvolvimento do homem como fim em si mesmo. O homem, nesta forma religiosa, confunde e inverte a ordem dos fatores. Onde a moral deveria ser estabelecida com prioridade, é posta a revelação como fundamento da religiosidade. No pensamento de Kant a religião promana da moral, e isso não pode ser esquecido pelo religioso. Se a religião não torna homens moralmente melhores, elas não servem à sua verdadeira função, que é ser um meio para a instauração do Reino de Deus na terra (termo teológico para dizer sumo bem comunitário). (CAETANO, 2015, p. 88)

Por último, os mandamentos religiosos, por seu turno, são as obrigações morais, enquanto que o que vai distinguir religião de moral é o linguajar, que enxergamos convergentes. O que difere uma da outra é a formalidade, tendo ambas as áreas um conteúdo relativo aos costumes.

3.1 O enfrentamento de Kant para com as questões concernentes ao mal

Poder-se-ia dizer que a questão do mal em *A Religião* é enfrentada de maneira positiva, no senso de que Kant aposta na conversão do homem, tendo este sempre a oportunidade de retornar ao princípio bom.³⁷ De tal sorte, o que acontece é um afastamento da moral pelo homem. Mas mesmo assim, para ele o retorno ao bem sempre é possível, o que explica seu jeito esperançoso de lidar com a questão do mal.

No momento em que o homem se afasta das máximas das Lei Moral seu coração torna-se perverso. Mas pelo fato do imperativo moral apenas ter sido ofuscado pela fraqueza de ânimo e impureza do coração humano, a realização do Bem ainda deve ser possível. Isto porque o Mal Radical é pensado por Kant enquanto *malum defectus* da faculdade de desejar. O Mal Radical não é um *malum privationis*. Ainda que exista uma propensão para o Mal na natureza humana, o princípio Bom não é impedido de acontecer, visto que sua realização é um ideal nobre e que o dever ordena, portanto, possível de realizar. O mal é decorrência de uma perversão do uso da liberdade, porque o imperativo da Moralidade apenas foi ofuscado, mas não desapareceu. (FREIRE, 2005, p. 115)

Segundo Spinelli (2013), tal possibilidade se justifica em vista de dois grandes pontos: por um lado, a disposição para o bem é originária (o que significa que o bem é mais ancestral e característico da natureza humana do que o mal); por outro, a lei moral permanece enquanto um móbil secundário, o que implica que ela foi “perdida” e deve ser reconquistada, mas, apenas, que o homem deve restituir a sua genuína importância. Tornar-se bom, contanto, quer significar o fato de aderir à lei enquanto móbil supremo para o seguimento das máximas. (cf. p. 136). Ocorre que Kant está seguindo sua construção moral,³⁸ quando deposita no homem a responsabilidade pelas suas ações. Então, também quando este se corrompe, tal ato é de sua autoria.

A questão do mal é desenvolvido em *A Religião* a fim de formular sua tese acerca do Mal Radical (*Radikale Böse*), Kant parte da constatação de que a vontade dos homens não se encontra, em inúmeras ocasiões, subordinada aos ditames da Lei Moral. Isto ocorre porque há um conflito entre sensibilidade e razão. Afirmar que o Mal é fruto de uma perversão do uso do arbítrio significa que o homem é o seu único

³⁷ Para uma melhor compreensão desta temática cf. GIACÓIA, O. “Reflexões sobre a noção de mal radical”, In: *Studia Kantiana*, v. 1, (1998), pp. 183-202.

³⁸ Tanto é verdade que está em acordo com sua construção moral, que na *Fundamentação* se lê: “Só pode ser objeto de respeito e, portanto, mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a lei objetivamente, e, subjetivamente, o puro respeito por esta lei prática, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações.” (p. 31).

responsável. Em *A Religião* Kant afirma que o Mal é Radical, pois se encontra enraizado à natureza da espécie humana. “O homem é mal por natureza significa tanto como: Isto se aplica a ele considerado na sua espécie.” Acrescenta que o Mal é radical porque “corrompe o fundamento de todas as máximas.” (FRERE, 2005, p. 114)

Dessarte, o homem não poderá ter outra motivação para agir senão a lei da boa vontade, que é explanada também na esfera religiosa, com uma “vestimenta sacra”. Kant não descrê no homem; confia que ele possa se voltar para as boas ações, bem como aposta que pode se disciplinar neste sentido. Quando ele afirma que a pessoa humana é má por natureza, o faz no sentido de que tem uma propensão (pendo) radical para o mal.

Ele não reconhece a fonte de tal maldade nas inclinações, tampouco afirma que o homem elege a própria oposição à lei enquanto móbil. Daí que a restauração do bem não implica numa resistência ou abnegação frente às inclinações, mas numa disciplina das mesmas a partir da qual a lei moral se imponha como móbil suficiente para seguimento das máximas. (SPINELLI, 2013, p. 136)

A propensão ao mal em nós, segundo Kant, resume a questão do mal, sua originalidade, porém não há um fechamento de portas para outra possibilidade. “Esta propensão existe em nós e permite explicar temporariamente o mal como provindo da preexistência em nós desta própria propensão; esta explicação, contudo, não retira nada à validade da explicação racional do mal pela liberdade.” (RENAUD, 1993, p. 528). Kant insiste de que mesmo com tal propensão o ser humano, por isso mesmo, busca a virtude. “Kant sustenta que nossa busca da virtude sempre começa de um estado de imperfeição moral ou, conforme ele diz nos seus escritos tardios, de uma condição de “mal radical”, uma propensão a fazer escolhas contrárias à lei moral.” (WOOD, 2009, p. 483). Já no atinente à “transmissão hereditária do pecado”, Kant destoa da teologia clássica, entendendo-a como absurda, e em seu lugar aposta na concepção de inclinação ao mal, com uma compreensão própria.

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 representa-lo como chegado a nós a partir dos primeiros pais por herança (...). (KANT, 1992, p. 45)

Não se trata do mal ser ontologicamente fazedor de parte da natureza humana, mas é uma questão antropológica. Pois bem, o mal (pecado) não pode estar na natureza (carne) do homem, como que numa hipóstase, já que se assim o fosse, a liberdade ficaria comprometida. Para Kant, o homem, também em quesitos religiosos, a fim de

não entrar em contradição com a moral, tem a liberdade de optar pelo bem, e de dizer não às ações más, uma vez que ele é determinado pela vontade pura. O mal para ele é o “não agir com base nas máximas que possam ser elevadas a leis universais.” Freire (2005) aposta, justamente, que o talhamento que Kant estabelece neste sentido se deve à defesa da liberdade do homem. Ou seja, se o homem estivesse condenado tanto ao bem ou ao mal, ele não teria a possibilidade da escolha, o que é um ato estritamente de liberdade.

Assim, dois princípios coexistem no ser humano: uma propensão (*Hang*) para o Mal e uma disposição (*Anlage*) para o Bem. Os acontecimentos históricos levaram Kant a admitir que o homem tendeu a desenvolver a propensão para o Mal em lugar da disposição para o Bem. Desenvolveu esta propensão justamente pelo fato de ser livre, porque também lhe era dada a possibilidade da disposição para o Bem. Se o homem tornou-se mal segundo sua livre escolha, isto não significa que não tenha por fim fazer prevalecer o Bem, visto que este é o fim mais nobre à que ele deve se propor. (p. 115)

Para Kant a pessoa não é, ontologicamente, determinada para o bem ou para o mal, pelo contrário, ela pode, dado a liberdade, fazer opção pela obediência ou não à boa conduta. O princípio do mal existe na natureza humana, mas também o princípio do bem, evidentemente não havendo passividade nesta convivência. Todo homem tem a possibilidade da boa conduta, já que este é dotado de liberdade. (cf. DINIS, 1993, pp. 498-499). Justamente, por não ser o mal olhado de maneira ontológica na natureza humana, mas antropológica, é que explica o fato do homem haver a liberdade de optar.

O ato bom como o ato mau não provêm da “natureza” do homem se se entender por isso uma estrutura ontológica outra que não a liberdade. Mas dado que a liberdade em Kant é transcendental, ela escapa ao campo dos fenômenos observáveis. Se o mal proviesse de uma natureza em nós diferente da liberdade, o mal não poderia ser-nos imputado e não seria o mal. (RENAUD, 1993, p. 518)

É tarefa do homem tão somente obedecer à boa conduta, esforçando em tudo para tanto. E aqui pode entrar o contributo singular da religião, sempre indigitando para o bem. “O esforço por tal conduta de acordo com a lei moral, que não é espontânea, postula a necessidade da religião, e abre a possibilidade do triunfo do bem sobre o mal, da obediência à lei moral sobre a desobediência à mesma lei.” (DINIS, 1993, p. 499). Kant vai distinguir ainda que quando se fala da corrupção do homem, isso acontece não em sua natureza, mas somente acomete as máximas, de modo que o homem é livre para não se deixar corromper, como nos faz entender Renaud:

Não existe também uma corrupção da natureza no homem, mas sim das suas máximas; tal corrupção depende da liberdade humana. Diremos nos termos da teologia clássica que o pecado original não implica uma corrupção da “natureza” humana; a liberdade deve, portanto ter a possibilidade de se restaurar a partir de si próprio. (1993, p. 518)

Kant elenca que, uma vez o homem não sendo apenas um sujeito racional, se fazem presentes as três “disposições”, a saber: para a animalidade, visto que é um ser vivo; para a humanidade, em virtude de que é um ser vivo e também racional; e por fim, para a personalidade, uma vez que tem a faculdade de determinar seu arbítrio.” (cf. RENAUD, 1993, p. 520). Segundo Kant elas são boas e são originalmente disposições para o bem, pelo fato de estarem ligadas à natureza humana. A inclinação para o mal moral é contingente ao ser, diferentemente da disposição que os seres humanos possuem para o bem. A disposição para o bem, por estar ligada com a natureza humana, é necessária. Neste entendimento, fazer o bem é natural como outra necessidade, ao passo que fazer o mal é uma opção, ou seja, o homem pode escolher. O bem, entendido como necessário, está acessível a todos por meio da razão, enquanto que o mal, entendido como contingente, é possível de ser superado pela natureza humana. Para Kant, nos homens há paixões e inclinações e, de quando em vez, as pessoas são afetadas pela fraqueza de vontade. Todavia, ressalva ele, as inclinações não são absolutas e, depois, através da razão é possível superar os desvios que levam ao mal moral. De acordo com Kant as ações humanas não são geradas a partir de móbeis, a exemplo das paixões, mas a partir de máximas estabelecidas pela pessoa, que é racional e livre, autônomo. Desta forma, a despeito de suas inclinações, o que impera absolutamente no ser humano é a razão. Assim sendo, torna-se possível achar o caminho para a superação do mal. Porém, o caminho não deve ser buscado fora do agente, mas em sua condição racional, em sua própria estrutura. Portanto, precisa ficar claro que: “Esta declaração significa que 1) Kant aceita que a propensão para o mal é já presença do mal; 2) que a propensão para o mal é moral e não natural (sendo esta afirmação já contida na precedente); 3) que não é possível explicar tal fato.” (RENAUD, 1993, p. 524).

Kant teve acesso ao relato bíblico-genesiano acerca do ocorrido na narrativa simbólica da criação (Gn 1,1-31), envolvendo as personagens Adão e Eva, no tangente à sedução, todavia, isso não aniquila seu pensamento acerca da disposição para o bem, sempre apostando na mudança de mentalidade e de atitudes no ser humano, ou seja, há sempre a alternativa de converter-se. (cf. RENAUD, 1993, p. 529). Não há uma condenação da natureza humana ao mal, pois o que se corrompe na natureza, segundo

ele, é tão somente a propensão para o mal, de modo que a disposição para o bem é incorruptível, sendo a natureza do homem também incorrupta.³⁹ “Em Kant não se pode falar globalmente de uma corrupção da natureza humana.” (RENAUD, 1993, p. 531). A responsabilidade pelo mal é do ser humano, não podendo ele culpar algo exterior, pois, segundo Kant o homem tem a liberdade de escolher uma alternativa diferente da propensão ao mal, ou seja, fazer opção do bem. Assim, ele retira da natureza do homem a pertença ontológica do mal, sendo o mal uma escolha do próprio homem, e ele mesmo deve assumir a responsabilidade por não optar pelo bem.

A exegese kantiana acerca do “pecado original” relatado na epístola paulina de Romanos (cf. Rm 5,12-21) é bem peculiar, não comungando da interpretação dada por Paulo de Tarso e posteriormente por Agostinho de Hipona (354-430) e pela Patrologia. E certamente Kant tinha presente a problemática da “heresia de Pelágio da Bretanha” (360-435) neste tocante, que não nos interessa aqui. De todo modo, em Kant temos que:

A referência que Kant faz ao pecado original é interessante: a propensão para o mal é dita *peccatum originarium* (“a propensão para o mal é portanto ato no primeiro sentido *peccatum originarium*”). Kant, que recusa a tese dogmática da transmissão hereditária do pecado original (*originans*), apropria-se desta expressão para a referir ao ato inteligível da propensão para o mal e qualifica de “*peccatum derivatum*” ou vício o ato mau materialmente posto (...) Pois, não se trata na verdade do análogo do pecado original. Seria o caso se Kant admitisse que a humanidade inteira tivesse sido maculada pela culpa do primeiro homem, mas ele recusa precisamente isso. (RENAUD, 1993, p. 524)

Há um entendimento kantiano específico acerca do “pecado original”, ao que fala de inclinação, perversidade, corrupção etc., numa linguagem própria, a fim de significá-lo de tal forma que destoa da hermenêutica engendrada pela tradição judaico-cristã. Tal peculiaridade interpretativa pode ser aclarada no enxerto que segue:

A malignidade (*vitiositas, pravitas*) ou, se preferir, o estado de corrupção (*corruptio*) do coração humano, é a inclinação do arbítrio para máximas que compõem o móbil dimanante da lei a outros (não morais). Pode igualmente chamar-se a perversidade (*perversitas*) do coração humano, porque invertem 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 a intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mal. (KANT, 1992, p. 36)

Cimino (2015) identifica uma problemática, que atinge à tradição teológica, no que tange à hermenêutica do “pecado original”, conflitando-a com aquela kantiana.

³⁹ Sobre a temática da “propensão para o mal” e “disposição para o bem” cf. PAVÃO, A. “Filosofia da religião e mal radical em Kant”. In: *Kant e-prints*, série 2, v. 2, n. 2, 2007, pp. 171-179.

(...) 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 Gênesis? (p. 61)

Kant nos adverte que, muito embora tenhamos a nosso dispor a lei como máxima de nossas ações morais, devemos atinar para o princípio do mal que sempre está ao nosso lado, ao que nos exorta a lutarmos sempre contra o mal.⁴⁰ “Mas nem por isso deixa de estar sempre exposto aos assaltos do princípio do mal; e a fim de afirmar sua liberdade, que é constantemente atacada, deve doravante manter-se sempre preparado para a luta.” (KANT, 1992, p. 99). Spinelli (2013) nos ajuda a entender a diferenciação kantiana entre o que ele chama de “dicotomia” a partir dos termos “disposição” e “propensão”. Vejamos:

O homem, do ponto de vista moral, apesar de ser disposto para o bem, está imerso no mal [*Böse*]. Kant trata do conceito de mal no interior de uma dicotomia reconhecida por ele na natureza humana. Tal dicotomia é traduzida através dos conceitos antagônicos de disposição para o bem [*Anlage zum Guten*] e propensão para o mal [*Hang zum Bösen*] (...) Neste sentido, a própria propensão para o mal não se constitui ainda no mal radical, assim como a disposição para o bem não representa ainda o bem consumado. Tudo depende do modo como o homem maneja a lei da moralidade no processo de adoção do móbil para a execução da ação. (p. 134)

O lugar ideal para se fazer tal mudança é a “comunidade ética”, sobre a qual discorreremos oportunamente, ainda neste capítulo. Pois bem, esta comunidade seria fundada e guiada pela virtude, que por sua vez contrapõe às paixões e inclinações. Esta comunidade se difere da sociedade civil jurídica que, segundo Kant não é capaz de erradicar o mal, naquilo referente à perversidade, não obstante ele enxergue que seja necessária. Ocorre que para ele, o mal somente será extirpado quando o homem se inserir na comunidade. Tanto na esfera individual quanto na jurídica isso não acontecerá. A esfera coletiva é que instigará os indivíduos, que buscam o mesmo fim, a se afastarem do mal, sendo a comunidade ética o lócus onde as pessoas conseguem vencer o mal. Esta comunidade surge com o dever comum do gênero humano em buscar erradicar seus males. O mal enfrentado nas adversidades não representa o ser humano em sua inteireza. Cumpre, pois, consumir a superação do mal através da comunidade ética, onde os agentes, dotados de razão, estabelecem a organização da vida social.

⁴⁰ Sobre isso cf. WEIL, E. “Le mal radical, la religion et la morale”. In: *Problèmes Kantians*. 2a. ed. ed. revista e aumentada. Paris: Vrin, 1990, pp. 37-63.

Pela observação dos aspectos analisados, entende-se que o mal em Kant é enfrentado de maneira positiva, sem descurar da responsabilidade do homem pelo afastamento do princípio bom, ainda que este esforço deva ser feito na coletividade. O faz admitindo a possibilidade da conversão, da mudança de pensamento e do jeito de agir, mas que por outro lado tem presente a propensão ao mal. Sobre a necessidade de transformação ou reforma do caráter (conversão), versaremos a partir de agora.

3.2 A temática da conversão nas esferas moral e religiosa

Kant deposita confiança na possibilidade de mudança de mentalidade e de atitude do homem, ou seja, em sua conversão. “Assim no homem que, apesar da corrupção de seu coração, guarda ainda a boa vontade, permanece a esperança de um retorno ao bem, do qual se afastou.” (KANT, 2006b, p. 40). Não seria exagerado dizer que a conversão é a porta de entrada por onde os fiéis aderem a uma religião. “Não é a partir de uma compreensão de Deus que se tem acesso à religião, mas a partir da problemática da conversão.” (RENAUD, 1993, p. 515). Justamente, Kant une moral e religião justamente com este intento de fazer com que o homem se converta, isto é, acolhe os modelos contidos na religião a fim de que o fiel, seguindo-os como modelos arquetípicos, possam superar o mal. Isso Kant faz, *exempli gratia*, quando toma a figura de Cristo como devendo ser seguido, já que é uma espécie de ideal religioso e moral a ser vivido.

Mas se o Mal não pode ser extirpado da natureza humana, todavia, cabe ao homem superá-lo. Kant aponta a Religião enquanto via para esta superação. A Religião deve unir-se à Moral a fim de não se tornar um modo de solicitar favores. Pois bem, Kant toma Jesus Cristo enquanto arquetipo da perfeição moral. Todavia, adverte que mesmo sendo Cristo a personificação de uma vontade santa deve ser pensado por nós como um preceito a seguir e não a imitar. A ideia de perfeição moral é uma ideia da razão. Portanto, o arquetipo da moralidade deve ser procurado em nossa razão prática. A figura de Cristo serve apenas como estímulo em busca da adequação entre as ações e a Lei Moral. (FRERE, 2005, p. 116)

A mudança deve ser não somente de pensamento, mas também dos atos, sempre rumando para o bem e numa constante reforma pessoal, que se dá paulatinamente, sendo a conversão um percorrer constante e que mira o bem. (cf. KANT, 1992, p. 53). Este itinerário não se esgota, mas se estende por toda a existência. (cf. KANT, 1992, p. 82). O retorno ao bem deve se dar em qualquer dimensão da vida, mas isso deve

acontecer não simplesmente como uma obediência a uma lei externa (legal), mas no sentido moral. “Assim, o intemperante retorna à moderação por amor de sua saúde, o mentiroso à verdade para recuperar sua honra, o injusto à probidade por amor da tranquilidade ou do ganho. Ora, tornar-se um homem bom não só legalmente, mas também moralmente (agradável a Deus).” (KANT, 2006b, p. 43). Kant usa uma linguagem peculiar para abordar da conversão, mas por outro lado não deixa de se valer, o que lhe era próximo, das Escrituras, e nos aconselha a tomar a linguagem bíblica, para dizer que o homem deve despir-se do homem velho e vestir-se do novo. Para tanto, é imprescindível morrer para o pecado. (cf. KANT, 2006b, p. 64).⁴¹ Quando Kant fala de uma espécie de regeneração, a fim de tornar-se um homem novo, e como atesta João 3,5 (perícope tomada por Kant), deve haver uma nova criação, naquele sentido do homem se tornar cada vez melhor, como num progresso constante, tendo um endereço certo, ou seja, do mal para o bem. (cf. KANT, 2006b, p. 43). Ele é incisivo quanto à tomada da imagem da narrativa neotestamentária do homem novo:

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 o modo de pensar, um sujeito susceptível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom. (KANT, 1992, p. 53)

Kant toma a mudança de comportamento, adequadamente empregando a moral aos preceitos religiosos, como sendo um mandamento de fato. Neste sentido temos que:

Efetivamente, não obstante a queda, ressoa sem diminuição na nossa alma o mandamento: devemos tornar-nos homens melhores; devemos, portanto, também poder fazê-lo, inclusive se o que conseguimos fazer houvesse de por si só ser insuficiente e nos tornássemos assim apenas susceptíveis de uma assistência superior para nós imperscrutável. (KANT, 1992, p. 51)

Uma vez que há a transgressão, precisa acontecer o retorno à retidão, isso em matéria de moral. Já no que tange à religião, a transgressão da lei moral enquanto mandamento divino é o que é denominado pecado, obviamente uma linguagem onde se adapta ou se parafraseia a moral para falar em termos condizentes com a religião. (cf. KANT, 2006b, p. 63). Contanto, converter é mudar da disposição má para a disposição boa. Importava a Kant que o adepto de uma religião deveria ser ciente de que a conversão deve ser um esforço do homem mesmo, não transferindo tal função a outra pessoa, nem tampouco a Deus. “(...) o melhoramento moral do homem é um negócio

⁴¹ Em Rm 6, 10 pode ser encontrado este pensamento, onde se lê: “Pois, quanto a ter morrido, de uma vez morreu para o pecado (...).”

que compete ao próprio homem.” (KANT, 2006b, p. 78). Para Kant, quem vai ditar esta obrigação moral, ou seja, o dever, será a própria razão.

A razão, legisladora moral, além das leis que prescreve a todo indivíduo, iça ainda uma bandeira da virtude, sinal de reunião para todos aqueles para os quais o bem é caro, a fim de que se reúnam em torno dele e o levem a vencer, acima de qualquer coisa, o mal que os ataca sem trégua. (KANT, 2006b, p. 83)

Entendemos que Kant realiza uma mudança metodológico-moral, quando propõe uma questão que às vezes é entendida de maneira equivocada, ou seja, não é pelo fato da pessoa, por exemplo, no caso do fiel, frequentar o chamado “sacramento da reconciliação” que a partir daí se tornará virtuoso, mas o que faz a pessoa agir boamente é a prática das virtudes. “(...) o bom caminho não conduz da remissão dos pecados à virtude, mas precisamente o contrário, da virtude à remissão dos pecados.” (KANT, 2006b, p. 181). Destarte, o homem precisa ter o cuidado de não cair na indolência moral, aquela lassidão de caráter. Ele precisa desvencilhar das “armadilhas” do princípio mal e sem protelar tal revolução ou delegar para algo fora dele mesmo. É preciso manter viva a esperança de que seja possível o retorno ao bem, não deixando que aquela propensão ao mal anule a disposição ao bem. Retornar ao bom princípio é o significado que Kant vai conferir ao tema da conversão. Ou seja, tem um teor acentuadamente moral.

O seu significado [conversão] é estritamente moral, na medida em que para ocorrer a conversão é necessário que a disposição originária para o bem não tenha sido aniquilada pela propensão para o mal, ou seja, é preciso que exista a possibilidade do restabelecimento da “pureza moral” do indivíduo (...) Kant salienta que a virtude pode ser adquirida através de uma revolução da disposição de ânimo. Essa aquisição perpassa pela esperança que resta ao homem de buscar melhorar, sob o ponto de vista moral, mediante a fundação de um caráter. (CALOVI, 2008, pp. 49-51)

Nesta empreitada entra o papel da religião de incitar os fieis ao esforço que devem fazer para que ocorra o retorno conversivo ao bem. Cabe a ela fazer constantemente a promoção da moralidade. Ela tem o dever de fazer com que os homens se tornem melhores. Pois, como assegura Caetano (2015), “O fito principal de uma religião positiva é tornar os homens melhores.” (p. 12). Todavia, precisa atenção para não inverter os papéis, pois Kant insiste que é função do próprio homem fazer acontecer o que ele chama de “revolução”, tendo o significado de ir ao encontro do bem.

A revolução é um acontecimento interno da consciência que decide sair do mal para ao bem. Uma revolução na disposição de ânimo significa que um propósito firme e inabalável de seguir a lei moral, que foi assumida nas máximas, é o fundamento do esforço posterior e sincero para cumprir o dever. (CAETANO, 2015, p. 73)

Kant tomava a bíblia também com um propósito moral e conversivo. “Com efeito, a própria leitura dessas Escrituras sagradas ou o estudo de seu conteúdo tem por finalidade tornar os homens melhores.” (KANT, 2006b, p. 100). Para ele a Escritura não é prescindível pelo fato de que é razoável nas orientações práticas para os fieis, devendo estes elegê-la. “(...) entre a razão e a Escritura, pode haver não somente compatibilidade, mas também unidade, de modo que aquele que se conforma a uma (sob a direção dos conceitos morais) não deixará de concordar com a outra.” (KANT, 2006b, p. 15). Kant aconselha extrair das perícopes escriturísticas ordenamentos que possam tornar os homens melhores, pois, em não o fazendo, seria o que ele chama de um “aumento estéril de nosso saber histórico”, simples erudição. (cf. KANT, 2006b, p.40). Ou seja, não seria fecundo um estudo da teologia bíblica senão com um corte bem definido e orientador nas práticas do bem. Kant toma a Escritura como sendo ensinamento instrutivo, naquele sentido da *Torah*, um guia para o caminho. (cf. Sl 119, 105). E como se pode certificar em uma epístola de Paulo: “Toda Escritura divinamente inspirada é proveitosa para ensinar, para redarguir, para corrigir, para instruir em justiça, para que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente instruído em toda boa obra.” (2 Tm 3, 16-17). Então, todo fiel deve toma-la em orientação, pois, “(...) tudo aquilo de que temos necessidade nos é revelado de modo suficiente (pela razão e pela Escritura) e essa revelação é igualmente inteligível para todos os homens.” (KANT, 2006b, p. 130).

Há uma crítica aos magistrados da igreja, quando esses reservam exclusivamente a eles mesmos a autoridade para interpretar a Escritura, acreditando que de maneira legítima, quando se sabe que o homem, dado o bom uso de sua razão, pode fazer sua própria hermenêutica. “A religião da razão e a ciência da Escritura são, portanto, os verdadeiros exegetas e depositários competentes de um documento sagrado.” (KANT, 2006b, p. 102). Kant desaprova veementemente tal atitude:

(...) surgiu a terrível voz da ortodoxia na boca de *exegetas pretenciosos*, só eles autorizados, e dividiu o mundo cristão em partidos exasperados, com relação a opiniões religiosas (onde nenhum acordo pode ser celebrado, se não se apela para a razão pura, na qualidade de exegeta). (KANT, 2006b, p. 118, grifo do autor)

Consequentemente, Kant exorta ao teólogo bíblico que escute e reporte sempre ao filósofo, a fim de um melhor desempenho da ciência. (cf. KANT, 2006b, p. 14). A

doutrina filosófica da religião é justamente o entendimento da religião do ponto de vista filosófico, não havendo o compromisso obrigatoriamente eclesialístico ou de uma fé revelada. Desta forma, atesta Kant: “Isso não é intrometer-se nos direitos exclusivos do teólogo bíblico.” (KANT, 2006b, p. 16).

Dado o exposto, nos surge que, quando Kant toma as passagens bíblicas, o faz numa interpretação própria, a qual, segundo ele deve ser a partir do entendimento de uma religião racional. “Os textos devem ser interpretados à luz de uma religião racional. Pois, se um sentido literal é prejudicial ao desenvolvimento moral do homem, então é melhor que encontremos um sentido mais apropriado à moralidade das disposições.” (CAETANO, 2015, p. 91). Segundo Klein (2013), o contributo filosófico ao estudo teológico é salutar, pois mostra um novo método de interpretação escriturístico, ou seja, a partir duma análise simbólica dos textos, que leve em consideração os conceitos morais, sendo justamente isso o ensinamento de Kant. (cf. p. 178). No mais, a escritura tem uma única e exclusiva finalidade de fazer com que o homem transforme suas práticas, sempre visando o melhoramento moral.

3.3 O próprio da religião e da moral para Kant

No texto de Kant acerca da religião aparece muito claramente a distinção entre religião e moral. Não obstante haja compatibilidade entre as duas, não podemos confundi-las, como se se tratasse do mesmo conteúdo, como destaca Dinis (1993).

Segundo Kant, moral e religião não se identificam, já que respondem a questões diferentes: a moral responde à pergunta “que devo fazer”? e a religião à pergunta “que posso esperar”? (...) a religião está subordinada à moral, pelo menos enquanto discurso da razão, e tem em relação a ela uma função meramente formal, já que seu conteúdo é, como se disse, de natureza moral. (pp. 500-501)

Ocorre que a religião tem seu aspecto material próprio, muito embora haja a possibilidade, e é dever da religião fazê-lo, de caminharem muito proximamente. Neste particular, Kant (2003a) faz a seguinte distinção:

Mas no que respeita ao aspecto material da religião, a soma dos deveres a (*erga*) a Deus, isto é, o serviço a lhe ser prestado, (*ad praestandum*), este poderia conter deveres especiais como comandos divinos que não procedem apenas da razão promulgando leis universais, de sorte que seriam por nós cognoscíveis tão só empiricamente, não a priori, e pertenceriam, portanto, somente à religião revelada. (p. 330)

Kant não toma a moral como sendo serva da religião, pelo contrário, a moral é em tudo autônoma, não tendo nenhuma outra finalidade senão ela mesma. É peculiar à moral kantiana o dever da obediência a lei, sem que haja uma teleologia, baseada em uma ética finalística e utilitarista. Assim, o que vimos no campo da moral, agora ele retoma, proporcionalmente, em sua obra sobre a religião, sempre esclarecendo que a moral tem a primazia nesta relação. “Desse modo, para agir bem não há necessidade em moral de um objetivo; a lei que compreende de uma maneira geral a condição formal do uso da liberdade lhe basta.” (KANT, 2006b, p. 10). É próprio da moral o bastar-se a si mesma, uma vez que ela é boa nela mesma, não necessitando o ser humano refugiar-se em algo fora dele mesmo ou a outro móbil. “(...) a lei moral é por si mesma um motivo, de acordo com o juízo da razão; e quem faz dele sua máxima, é *moralmente bom*.” (KANT, 2006b, p. 22, grifo do autor). Seguindo este apontamento, poder-se-ia inferir que a moral não necessita de forma alguma da religião. Consequentemente, os fieis não deveriam se valer ou buscar artefatos fora de seu próprio interior, ou seja, fora da lei da consciência, da obrigação moral. Obviamente, não estamos negando o que afirmamos acerca do labor conjunto entre a moral e a religião, mas, queremos enfatizar que se trata de campos diferentes, e que precisam ser compreendidos, cada um em sua singularidade.

Cada uma das áreas [religião e moral] tem sua peculiaridade, porém trabalham *pari passu*, já que a religião da razão é a obediência à ética. No início do “Prólogo” à primeira edição de seu escrito sobre a religião, de 1793, Kant deixa inequivocamente claro que a doutrina moral que serve de ponto de partida ao homem em sua liberdade prática, quando este faz uso de sua razão de maneira autônoma, não se apoia sobre um conceito Deus, cuja fundamentação seja religiosa, teológica ou filosófica. A ética filosófica não precisa de um legislador situado acima do ser humano para que este tome conhecimento do que deve fazer, tampouco de um juízo vingador, de modo que ele faça o que “reconhece como algo que deva fazer.” (LUTZ-BACHMANN, 2004, p. 96)

Especificamente, a religião tem um particular que a partir de Wood (2009) fica bem clarificado, quando ele elenca que:

A religião requer que (a) eu tenha deveres, (b) eu tenha um conceito de Deus e (c) que eu seja capaz de considerar meus deveres como uma coisa que Deus quer que eu faça. Nesse sentido, posso ter religião ainda que seja um agnóstico, à medida que minha consciência do dever seja vivificada com o pensamento de que se há um Deus, então meus deveres são ordenamentos de Deus. (p. 488)

O enfrentamento kantiano sobre a religião estatutária não é o de aniquilamento, mas de alertar aos adeptos deste tipo de religião que seria falta de esclarecimento tomar

o dado histórico como sendo infalível, a ponto de acobertar a necessária religião da razão, aquela que emana da moral. Significando isso que, a partir do momento em que a religião moral se erigir, a revelada deixa de ter seu lugar na esfera moral, pois, aquela da razão a substituirá inevitável e necessariamente.

Isso não significa que Kant queira dispensar a religião revelada, mas que a religião estatutária, por meio da ideia de religião, em primeiro lugar, *sofra um processo de desmitologização* de seus símbolos contrários aos deveres morais e o estabelecimento de um sentido moral das representações religiosas; e em segundo lugar, que os próprios símbolos desapareçam, porque é destinado a um dia desaparecer, para introduzir paulatinamente a verdadeira e única religião da razão. Desse modo, a religião enquanto veículo da moral deverá desaparecer, cedendo lugar à religião pura da razão. Não ser apenas uma “religião nos limites da simples razão”, e sim a verdadeira religião da razão, que brota da moral e nela permanece, podendo, desse modo, fazer parte de uma ética que é também pura filosofia prática (que promana unicamente da razão) e dispensar os elementos da revelação e da história. (CAETANO, 2015, p. 59, grifo nosso)

Outrossim, interessa entender que o filósofo em questão trata a religião, mesmo a estatutária, não como algo distante da moral, cindindo-as, mas aquela deverá ser, ressaltando suas facetas, um sistema moral, para em seguida ser substituída pela religião da razão.

A religião não se distingue em ponto algum da moral quanto à matéria, quanto ao objeto, pois tem em geral a ver com os deveres, mas distingue-se dela só formalmente, ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças à ideia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres. (KANT, 1993, 7: 36)

Em virtude do que foi mencionado, é imprescindível que todos entendam que o que acontece é uma convergência, ficando estabelecido que esta confluência somente se dará quando a religião estatutária deixar de ser apenas um recinto (casta) e passar a ser um espaço aberto para que a égide seja a razão, quando sucederá enfim, e graças a esta última, uma religião nos limites da simples razão, como reclamava Kant.

3.4 Como Kant enxergava a religião racional e a estatutária ou positiva

Kant, enquanto pensador religioso, não tinha apreço para o tipo de religião exterior, de aparências e de liturgias pomposas. De modo que nos convida a libertarmos daquele invólucro histórico e revelado da religião. “Era profundamente cético quanto à religião popular, desaprovava as atividades tradicionais da oração e as cerimônias

religiosas, além de ser completamente hostil à autoridade eclesiástica. Ele não tinha paciência alguma para o místico e miraculoso.” (WOOD, 2009, p. 497). Todo o esforço de Kant em sua tratativa acerca da religião se deveu ao fato de querer mostrar a compatibilidade entre a religião e a razão, antes, mostrar que há uma confluência, já que esta religião, a qual ele propõe, é a da razão. Tal esforço é próprio de alguém esclarecido em temas de tal pujança. Este enfrentamento é o que Kant faz, convidando todos a também fazê-lo, ao que alerta que há um caminho contrário a este, que leva ao apego a algo exacerbado, apegado a emoções desarrazoadas.

Há uma diferenciação clara e urgente entre a religião revelada e a natural. Kant dirá que as pessoas voltadas para a religião revelada necessitam, previamente, saber que algo é um mandamento divino, para apenas depois reconhecer como dever e por isso praticá-lo. Ao passo que na religião natural acontece justamente o contrário, ou seja, as pessoas voltadas a este tipo de religião (a verdadeira), de antemão necessitam saber que algo é dever, para só depois identifica-lo e reconhecê-lo, em sendo o caso, como sendo mandamento divino. (cf. KANT, 1992, p. 156). Mas, os homens tem a liberdade de olhar os deveres por este prisma ou não, ou seja, de aderirem ou não a uma religião, já que a moral é o bastante para se agir de modo digno. Kant admite a religião histórica, a despeito de ser crítico para com aqueles que não conseguem fazer o avanço necessário, ou seja, sair da esfera puramente estatutária. Seguramente, ele o faz conforme com sua elaboração moral anterior, já que nela ele não vê com bons olhos a busca de móveis senão aquele da boa conduta, da obrigação moral, que se encontra no próprio sujeito. De toda forma, o fiel precisa empreitar a referida passagem de um tipo de religião para o outro, como tarefa imprescindível.

Segundo Caetano (2015), os seres humanos tem a necessidade de apelar ao sensível a fim de ter um entendimento (ainda que por meio de postulados) acerca de conceitos supremos, que é o caso, *ad exemplum*, da religião pura, um conceito tipicamente racional. Daí aquela necessidade de ter uma religião visível (estatutária), que possa simbolizar na terra, por meio de doutrinas e rituais, que são, por sua vez, meios que sensificam e que remetem, simbolicamente, ao conceito supremo de religião. É nesta acepção que o homem é introduzido (iniciação) na dita “fé histórica”. Todavia, o homem não pode estacionar neste tipo de fé, pois o que deve ser buscada, em última instância, é a “fé racional”, que deve paulatinamente, ir tomando corpo e deixando aquela primeira de atuar necessariamente. (cf. p. 92). É evidente que a religião racional pode ajudar a estatutária, porém, há de ter uma abertura desta última àquela primeira.

Neste certame, há de haver uma compatibilidade. “(...) Kant não exclui as crenças da fé eclesial tradicional, pelo menos à medida que sejam apresentadas num espírito compatível com uma genuína religião moral da razão.” (WOOD, 2009, p. 494). E, em não havendo este acatamento, precisa, por força, ser rechaçada, uma vez que perde o foco de sua função.

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 uma 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). (KANT, 1992, p. 21, grifo do autor)

A distinção que Kant realiza no referente aos dois tipos de religião nos faz entender que alguns adeptos procuram a religião tão somente esperando algo barganhista, como se o sacramento oferecido o isentasse de seus erros morais. O ideal kantiano é que os fieis mesmos se esforcem num melhoramento constante. Neste quesito, vejamos o seguinte enxerto, onde ele, ao explicar as diferenças entre os tipos de religião, enaltece a religião moral e problematiza aquela que tem como escopo buscar favores divinos.

Ora, pode-se dividir todas as religiões em dois grupos: um que *procura favores* (religião de simples culto) e outro, o da *religião moral*, ou seja, da *boa conduta*. De acordo com a primeira religião, o homem se ilude de que Deus pode muito bem torna-lo eternamente feliz sem que tenha, a bem dizer, necessidade de *tornar-se melhor* (pela remissão dos pecados); ou ainda, se isso não lhe parece possível, se ilude de que Deus pode muito bem *torná-lo melhor* sem que tenha outra coisa a fazer que rezar, o que, na presença de um ser que quer tudo, não vai além do que emitir um voto, ou seja, propriamente o que é não fazer nada. Com efeito, se o simples desejo bastasse, todos seriam bons. Mas, segundo a religião moral (e entre todas as religiões públicas que jamais existiram, somente a religião cristã possui esse caráter), é um princípio fundamental que cada um deve, de acordo com suas forças, fazer o possível para tornar-se melhor e isso não ocorre senão quando não tiver enterrado seus talentos inatos em si (Evangelho de Lucas, XIX, 12-16), quando tiver empregado sua disposição original para o bem, para tornar-se melhor, que pode esperar que aquilo que não estiver em seu poder possa ser completado por uma assistência do alto. (KANT, 2006b, p. 47, grifo do autor)

Kant confronta a religião moral com a estatutária, de modo que há um conflito entre elas em caso de não haver um encaminhamento desta última àquela primeira. Ele separa o joio do trigo, eliminando as futilidades e superstições que consomem a religião histórica, e realçando aquilo que ele chama de religião autônoma, que tem seu germe na razão mesma. Ao fazê-lo, separa a fé histórica da fé da razão, sendo esta a fé religiosa,

que é a mesma fé moral. Ao diferenciar a religião histórica da religião moral, fará ver que urge tomar a religião histórico-estatutária como sendo instrumento facilitador, que tem como dever levar à segunda. Assim, o conteúdo histórico somente terá sentido de existir se tiver em seu invólucro um destinatário bem identificado, ou seja, a religião moral. Neste interim, a religião só tem validade quando corrobora para com o crescimento e desenvolvimento moral dos fieis. Então, quando os rituais, dogmas etc. expressarem a religião histórica, deverá conduzir pedagogicamente à religião da razão, que tem a obrigação de ser, *stricto sensu*, um apelo às obrigações morais.

Poderia decerto conceber-se um povo de Deus segundo leis estatutárias, isto é, segundo leis em cuja observância não se trata da moralidade, mas apenas da legalidade das ações; tal povo seria um comunidade jurídica, de que Deus seria certamente legislador (portanto, a sua constituição seria teocracia), mas constituída por homens como sacerdotes, que dele receberam imediatamente os seus mandatos, dirigiriam um governo aristocrata. Mas semelhante constituição, cuja existência e forma se alicerça inteiramente em fundamentos históricos, não é a que constitui a tarefa da pura razão moralmente legisladora. (KANT, 1992, p. 105)

Todo fiel tem de ter em seu íntimo o convite à mudança de concepção e de prática religiosa. O que Kant aconselha é “trocar a forma de uma fé imposta aviltante por uma forma de Igreja, conforme à dignidade de uma religião moral, ou seja, aquela de uma fé livre.” (KANT, 2006b, p.111), com o risco de em não o fazendo viver aprisionado na heteronomia, ou seja, a sujeição a outras leis senão àquela da autonomia, da própria consciência moral. A concepção kantiana de religião e, conseqüentemente, de igreja, não é outra senão aquela condizendo com as apreensões da moralidade, de forma que nela os deveres são traduzidos por mandamentos. “A religião (considerada subjetivamente) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos”. (KANT, 2006b, p.137). Kant denuncia aquele tipo de religião que se apega à igreja institucionalizada, apegada às normas exteriores, ao passo que numa exegese peculiar toma a perícopes bíblica sobre a “porta estreita” (cf. Mt 7, 13-14), a fim de explicar sua concepção de como os homens devem lidar com a questão da igreja hierárquica, que para ele pode fazer o papel daquela “porta estreita”.

A *porta estreita* [da qual fala a Bíblia] e a via estreita que conduzem à vida são aquelas da boa conduta. A *porta ampla* e a via larga que muita gente segue é a igreja. Certamente não é culpa sua, nem de seus estatutos, se os homens se perdem, mas aquela da crença que *entregar-se* à igreja, seguir seus estatutos e celebrar seus costumes é, propriamente falando, a maneira pela qual Deus quer ser servido. (KANT, 2006b, p. 143)

É muito oportuna a consideração que Kant faz, ainda em sua hermenêutica sobre a Escritura, e que nos ajuda a entender a diferença entre as leis impostas desnecessariamente e aquelas que são “leves”, condizentes com a razoabilidade e que se dão dentro da religião moral. Assim, inserido na religião, o homem poderá, em caso de ela sendo libertadora e não opressora, observar a compatibilidade entre sua razão e o jugo proposto.

O jugo é suave e o fardo é leve” (*Evangelho de Mateus*, XI, 30), quando o dever que incube sobre todo homem pode ser considerado como se fosse imposto por ele mesmo e por sua própria razão e, portanto, um jugo ao qual se submete voluntariamente. Não era, contudo, senão a respeito de leis morais, enquanto mandamentos divinos, que somente o fundador da pura Igreja poderia dizer: “Meus mandamentos não são difíceis” (*1ª Epístola e João*, V, 3). Essa expressão significa somente: “Não são penosos porque todos compreendem espontaneamente a necessidade de conformar-se a eles e que nada, por conseguinte, lhes é imposto”, ao passo que, pelo contrário, regras, que ordenam despoticamente, que nos são impostos na verdade para nosso bem (mas não por nossa razão) e das quais não podemos captar a utilidade, são de alguma forma vexames (afrontas), às quais não nos submetemos senão à força. (KANT, 2006b, p. 161)

Fazendo o paralelo entre os dois tipos de religião, e tomando a religião cristã como exemplo, seus dogmas tem sua gênese na moral, muito embora possam ser datados historicamente. Então, a face histórica não pode ser descartável, mas por outro lado não pode ser sobrevalorizada, pois isso preteriria a moral. É muito ruim que alguns buscam na religião benefícios ilusórios (paliativos), que não dizem respeito à seu próprio melhoramento moral, acreditando que Deus possa “fazer em lugar de” aquilo que é seu dever, sua obrigação.

Aquele que, por exemplo, exige além disso milagres realizados por ele ou para ele, esse confessa ao mesmo tempo como isso sua *incredulidade moral*, a saber, sua falta de fé na virtude, e não poderia substituir a ela nenhuma fé baseada em provas por milagres (que não é senão histórica). (KANT, 2006b, p. 55, grifo do autor)

Kant tem um apreço pela religião cristã, inobstante faça algumas ressalvas. Ele não rejeita tal religião em razão de que ela tem em sua constituição muita afinidade com sua ética. Dinis (1993) nos mostra que o cristianismo para Kant tem um estatuto todo particular, em comparação com outros tipos de religião. Muito embora a religião cristã entre no rol daquelas reveladas, tem um acordo muito claro com a fé da razão (religião natural), o que se deve ao fato dela ser uma religião “em espírito e verdade” (Jo 4, 23-24), o que se opõe à face institucional, depois pelo fato do cristianismo ter um conteúdo

basicamente moral. Por exemplo, quando se fala no cristianismo de “vontade de Deus”, há uma coincidência com o imperativo categórico kantiano. (cf. p. 503).

Apesar de haver aqueles que não compreendem o verdadeiro significado de religião, ou por falta de esclarecimento ou por uma imposição estatutária por parte da hierarquia, ainda assim existe a possibilidade da nova compreensão, onde o lado histórico não mais é o centro da atenção, mas os deveres que importarão e, como se trata de religião, aquelas instruções mandamentais, que são os deveres sacros, onde o teor miraculoso, por exemplo, deixa de ter relevância, uma vez que o verdadeiro “milagre” é a prática do bem.

Quando uma religião moral (que não deve ser colocada em dogmas e em observâncias, mas na intenção sincera de cumprir todos os deveres do homem como mandamentos divinos) deve ser fecunda, todos os milagres que a história liga à sua introdução levam a tornar supérflua a crença no milagre em geral. (KANT, 2006b, p. 75)

É importante notar que a religião cultural, com seus dogmas, em caso de não cuidado, poderá inverter os valores, passando a impressão equivocada de que os mandamentos (deveres divinos) dizem respeito a Deus e não ao próprio homem, que segundo Kant é o único responsável pelo seu crescimento moral. A obrigação do dever é do homem e não de Deus, nem tampouco se trata de um “negócio” entre Deus e o homem, e é por isso que a religião positiva tem um destinatário bem localizado, isto é, o melhoramento moral dos fieis.

É por isso que se trata o dever enquanto é também mandamento celestial, como se se tratasse de um negócio do interesse de Deus, não do homem, e assim se forma o conceito de uma religião *cultural*, em lugar do conceito de uma religião puramente moral (...) A pura legislação *moral*, contudo, graças à qual a vontade de Deus está inscrita na origem em nosso coração não é somente a condição decisiva de toda verdadeira religião em geral, mas é igualmente o que, na verdade, a constitui, uma vez que a religião estatutária não pode encerrar senão o meio destinado a aperfeiçoá-la. (KANT, 2006b, pp. 93-94, grifo do autor)

Kant, numa passagem do Evangelho, não como teólogo, mas antes, como filósofo que tem uma interpretação própria, discorre acerca de seu entendimento sobre a legislação, num entendimento dentro da religião, evidenciando o teor moral como sendo o mais relevante, ao que tira aquele peso de um jugo exterior ao homem.

(...) a legislação querida por Deus não pode jamais ser senão simplesmente moral, pois a legislação estatutária (que supõe uma revelação) só pode ser considerada como contingente e como uma legislação que não chegou ou não pode chegar a todo homem; não pode portanto, portanto e por conseguinte, ser considerada como obrigatória

de uma maneira geral. Assim, “Não são aqueles que clamam Senhor, Senhor!, mas aqueles que fazem a vontade de Deus” (*Evangelho de Mateus*, VII, 21), não são, portanto, aqueles que o glorificam (ou a seu enviado enquanto ser de origem divina), segundo ideias reveladas que nem todos dispõem delas, mas sim aqueles que se esforçam para ser agradáveis a ele por uma boa conduta – e cada um em particular conhece a esse respeito a vontade de Deus – que lhe dão testemunho da verdadeira veneração que ele exige. (KANT, 2006b, p. 94)

Kant expõe que as solenidades, as confissões (símbolos) de fé referentes a leis reveladas, as observâncias das prescrições relativas à forma da Igreja são, em síntese, simples meio. (cf. KANT, 2006b, p. 95). De sorte que, o caráter histórico da fé deve ser olhado como sendo algo veicular que leve à fé fundeada na razão. Ele propõe a passagem da fé de igreja para a única autoridade da pura fé religiosa (cf. KANT, 2006b, p. 103). Porém, não anatematiza toda e qualquer religião revelada, ressaltando, portanto, a utilidade, por exemplo, da religião cristã, já que contém um conteúdo moral. “Mas para que uma revelação possa ser legitimada pela razão, ela deve conter em si pelos menos algum daqueles princípios da religião natural que têm como conteúdo a obrigação moral.” (cf. DINIS, 1993, p. 502).

Perpassa em *A Religião* um confronto dos tipos de fé, ressaltando a importância da fé racional, diferenciando esta da fé histórica.

Ora, toda fé que se baseia, como crença histórica, em livros tem necessidade para ser garantida por um público instruído, em que poderia, de alguma maneira, ser controlada por escritores contemporâneos que não fossem suspeitos de conivência particular com seus primeiros propagadores e cuja ligação com nossa literatura atual tivesse sido mantida sem interrupção. Pelo contrário, a pura fé racional não tem necessidade de semelhante confirmação, mas se prova por si. (KANT, 2006b, p. 117)

Fundamentado em sua hermenêutica do Evangelho atribuído a Lucas, Kant endossa a perícopes que reza: “O reino de Deus está dentro de vós” (17, 21-22), para salientar que o fiel não deveria olhar para o que se encontra fora dele, nas leis instituídas pela instituição eclesial, mas buscar vivenciar a religião como um convite ao melhoramento moral. (cf. KANT, 2006b, p. 123). E ele alerta para o fato de que os fieis, infelizmente, tenderem para o lado mais cômodo, ou seja, viver na passividade dentro das religiões.

(...) (porque o homem tem em si geralmente e, sobretudo, a tendência constante a passar para a crença passiva) sobre o fato que a verdadeira religião não deve consistir no conhecimento ou na confissão daquilo que Deus faz ou fez para nos conceder a salvação, mas pelo contrário, naquilo que se deve fazer para nos tornarmos dignos dela. (KANT, 2006b, p. 120)

O fato de a pessoa ficar enclausurada nos dogmas ou nas prescrições de livros instrucionais erigidos por magistrados faz com que corra o risco de viver pensando que o mais relevante é o que é prescrito, em detrimento do dever moral. “(...) homens, com cabeça recheada de dogmas estatutários, perderam de algum modo toda compreensão da religião da razão.” (KANT, 2006b, p. 145). Ora, é importante ser esclarecido que Kant não conflita ou faz uma cisão da religião da razão com a religião estatutária, apenas exige que esta última evolua para aquela, ou melhor, aos poucos dê lugar a ela. Pois em seu entendimento, a histórica é um meio veicular da moral. Caetano (2015) nos faz assimilar a empreitada de Kant em *A Religião*, sempre procurando conjungir os dois tipos de religião, mas que aquela da razão seja resiliente ao conviver com a histórica, não se deixando “contaminar” pelo lado estatutário, histórico. Kant cumpre que o seu entendimento de religião (que é afinada com a racionalidade) seja aplicado à religião revelada, que ele denomina também de histórica.

A religião que emerge dessa aplicação do conceito de religião à religião revelada não é totalmente pura (independente da experiência), mas é “também baseada na história e na revelação”, considerando apenas a harmonia entre religião pura e religião estatutária. O conceito puro de religião emerge da lei moral, por isso podemos dizer, que um tal conceito tem lugar em uma “ética que é pura filosofia prática”. Ao contrário, uma das tarefas do livro *A Religião* (1973) é mostrar como é possível um acordo entre religião pura e religião histórica. O acordo, na verdade, significa a submissão da religião revelada ou estatutária ao conceito puro de religião. Trata-se de pensar como é possível a relação entre moral (religião pura) e história na sua contingência (religião estatutária). (p. 58)

Segundo Kant há uma espécie de corrupção nas religiões todas as vezes que elas tiram do centro as questões relativas à moralidade, substituindo-as pelas denominadas “leis estatutárias”. Neste atinente, Dinis (1993) faz ver que em Kant aquelas formas históricas de religião, que, pretensiosamente creem serem presenteadas pela revelação divina, que creem terem livros santos e sacerdotes que intermediam, são, em verdade, corrupção da religião natural e da igreja invisível (que é o que Kant quis entender também como ética universal). Decorre disso que qualquer lei religiosa que carece de conteúdo ético e que chega aos fieis por meio da imposição, sofre de ilegitimidade, já que não podem ser justificadas senão por meio do despotismo dos sacerdotes. Para Kant estas leis não gozam de nenhum caráter religioso. (cf. 1993, p. 501).

Kant lamenta que nem todos os homens compreendem o caráter racional da fé, preferindo ao imperativo moral um imperativo cultural, histórico, gratuito e insuficiente, que tem por traz um interesse, uma espécie de “promessa e compra da salvação”, uma

relação de barganha, o que é muito clarividente naquelas pessoas que sacrificam seus corpos, desesperados na procura de milagres pessoais, que é um tipo de religião individual (egoísta), sem que haja um interesse pela comunidade de fé. (cf. DINIS, 1993, p. 503). A religião apegada ao teor institucional (às normas exteriores ao sujeito) deve ceder espaço para a religião da boa conduta (da razão). De sorte que, a primeira é admissível somente à medida que seja um caminho possível por onde os fieis podem passar para chegar à segunda. O homem tem dificuldades de se desvencilhar do teor eclesial arraigado na religião. A boa conduta de vida é a verdadeira religião para Kant. Neste particular, Spinelli (2013) aborda de uma “função moralizadora” que a religião estatutária deve ter: “Para que se chegue a esse bom termo, se faz por suposto necessário que o domínio do estatuto reconheça e adote uma função moralizadora de modo a conduzir para a religião da boa conduta.” (p. 145). Para Kant o entendimento da religião como tendo apenas um aspecto eclesiológico-institucional é uma visão radicada no senso comum, faltando um verdadeiro esclarecimento do que seja de fato a religião. “O homem comum entende sempre por religião a sua fé eclesial que se lhe apresenta aos sentidos, ao passo que a religião é interiormente oculta e depende de disposições de ânios morais.” (KANT, 1992, p. 114).

Levando-se em conta o que foi observado, percebe-se que a religião estatutária é apenas simbólica, que deve remeter a outra realidade, ou seja, à igreja invisível, o arquétipo da “igreja triunfante” (visível). Por isso Caetano (2015) chama atenção: “O grande erro, segundo Kant, é confundir o símbolo religioso com a verdade religiosa.” (p. 97). Qualquer um pode praticar o tipo de religião estatutária (ligada à “igreja militante”, visível), até mesmo o homem mau, ao passo que a religião da razão, muito estreitamente ligada àquele tipo de igreja invisível, somente o homem que tem uma disposição de ânimo moralmente boa é capaz. (cf. KANT, 1992, p. 121). Por conseguinte, o dado histórico é secundário em relação à supremacia concernente à moral, sendo, pois, mais sublime o acatamento dos ditames do dever do que às leis eclesiásticas.

3.5 A relevância da comunidade ética universal para Kant

Kant atesta que a “comunidade ética” é um lócus onde as pessoas têm a possibilidade de se desenvolverem moralmente, não sendo tal empreitada uma tarefa apenas individual, mas coletiva, consistindo isso no que ele chama de “comunidade

ética universal”, lugar em que as pessoas, em comum, buscam a vivência do ideal da perfeição moral,⁴² que não poderão consumir plenamente, mas que deve ser incansavelmente perseguido.⁴³ “(...) O objetivo supremo que os homens jamais poderão atingir plenamente, ou seja, a perfeição moral das criaturas finitas, é o amor da lei.” (KANT, 2006, p. 131). Ocorre que, para Kant o homem tem uma vocação para a vida em comum. “Nossa vocação moral é social e deve ser buscada por meio da participação numa comunidade.” (WOOD, 2009, p. 488). Esta comunidade pode ser traduzida na realidade eclesial (igreja), porém só tendo sentido quando pensada enquanto um rebanho que observa os mandamentos (ditames) divinos, ou seja, para além dos cânones humanos. Para tanto, deve estar estruturada (dimensão institucional) pedagogicamente para tal fim. A assembleia reunida, que é a comunidade visível, e que tem, por isso, um caráter público, deve ser olhada como aquela que tem obrigações morais bem definidas, e tendo a ideia de um legislador supremo. “A verdadeira igreja visível é aquela que representa o reino moral de Deus na Terra, à medida que possa ser constituído pelos homens.” (KANT, 1992, 157). A assembleia reunida é, portanto, o momento público onde os seguidores fiéis professam o que creem (*symbolum fidei* = símbolo de fé), como sendo expressão daquilo que vivem no cotidiano. Isto posto, precisa fixar que é a fé religiosa que deverá ser o fulcro da religião e não suas normas externas ou seus ensinamentos dogmáticos, canonizados. Para Kant, a comunidade ética universal, a fim de que seja assim entendida, não deve esperar que Deus faça tudo pelos integrantes, mas o esforço deve ser deles mesmo, o que é concorde com sua moral.⁴⁴

A edificação da Comunidade Ética, enquanto Reino de Deus, depende dos homens. Todavia, dada sua condição finita, eles necessitam da ajuda de Deus para realizar tal obre. Mas Kant adverte que os próprios homens devem pensar serem os únicos responsáveis pela realização da Comunidade Ética, pois só assim podem esperar uma colaboração divina. A pretensão de Kant nos âmbitos da Ética, Religião e Educação é que o homem torne-se dia após dia um ser melhor. A Ética, a Religião

⁴² Quando Kant trabalha o conceito “Reino dos Fins”, a título de exemplo, o toma como sendo um ideal. (Cf. *Fundamentação*, p. 76).

⁴³ Queremos enxergar tal ideia como sendo análoga à do “Reino dos Fins”, abordada na *Fundamentação*: “De resto a ideia de um mundo inteligível puro, como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (posto que por outro lado, sejamos ao mesmo tempo membros do mundo sensível), continua a ser uma ideia utilizável e lícita em vista de uma crença racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos fins em si mesmos (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral.” (116).

⁴⁴ Este entendimento kantiano é já promovido na *Fundamentação*: “O dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida.” (p. 77).

e a Educação devem articular-se a fim de que este ideal possa ser concretizado, culminando com a realização da Comunidade Ética, o Reino de Deus, uma grande e universal família, vivendo sob leis éticas comuns e sob a proteção de um pai supremo. (FREIRE, 2005, p. 124)

É inimaginável uma religião que não tenha uma comunidade ética, que garanta as práticas de boa conduta, e que não tenha como telos fazer com que os adeptos se maturem eticamente. Isso é peculiar à fé moral e jamais da fé histórica. “(...) a verdadeira religião aspira ser uma comunidade ética universal que acolha toda humanidade, e isto é uma coisa que nenhuma fé revelada pode atrever-se a ser.” (WOOD, 2009, p. 494).

Para que a comunidade eclesial seja legitimada enquanto tal deve ter algumas propriedades, que na análise kantiana são essenciais. Ele sintetiza em quatro, o que listamos: 1- Universalidade, que é quando a assembleia de fiéis se reúne numa unanimidade, digo, sem divisões em seitas; 2- Pureza, onde os fieis precisam observar a integridade moral; 3- Liberdade, naquele sentido de iniciativa dos congregados e 4- Imutabilidade de sua constituição, ou seja, preservar sempre a essência de sua constituição enquanto assembleia constituída. (cf. Kant, 1992, p. 91). Mas, fundamentalmente, para Kant o que nutre a existência da comunidade ética não são os dogmas ou rituais, mas a busca comum do crescimento moral. “Da perspectiva kantiana, o que une as pessoas numa verdadeira comunidade religiosa não é o culto ou credo comum, mas uma devoção comum ao melhoramento moral da humanidade.” (WOOD, 2009, p. 494). Esta comunidade é o local onde o indivíduo sai de sua esfera privada e passa a viver a dimensão comunitária, onde se vive na coletividade, ajudando-o a intencionar um fim que seja comum a todos os integrantes de tal comunidade.

Mas porque o sumo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem à sua perfeição moral, mas exige uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, em ordem a um sistema de todos os homens bem intencionados, no qual apenas, e graças à sua unidade, se pode realizar o bem moral supremo. (KANT, 1992, p. 104)

Cumprido notar que a dimensão comunitária é um passo avançado, onde todos precisam viver, visto que não se deve ficar preso e oculto somente na sua esfera individual, mas viver num conjunto de pessoas bem intencionadas e que tenham a ideia do legislador divino. “Na esfera moral vale: em um primeiro passo, o homem deve restituir a ordem moral, e como, com isso, ainda o estado ético natural não é superado, ele deve, em segundo lugar existir em uma comunidade ética sob o domínio de Deus.” (KLEMME, 2013, p. 27).

É relevante a ideia de uma comunidade ética que seja perfeita, como sendo uma meta de todos, onde os homens se comprometam e dispensem o quanto de tempo puderem nesta tarefa salubre. Se trata de uma imagem arquetípica, tendo os integrantes o dever de fazer com que a ideia do reinado divino seja concretizada o mais proximamente daquela ideia distante. “O sumo bem comunitário é uma ideia da razão que tem por finalidade o desenvolvimento moral dos homens.” (CAETANO, 2015, p. 85). E procurar a ideia do legislador comum e do sumo bem deve ser um labor feito conjuntivamente. “(...) Kant considera nossa busca do sumo bem como um empreendimento coletivo ou social.” (WOOD, 2009, p. 488). Naturalmente, a ideia de uma comunidade perfeita jamais será alcançada, mas, cabe ao homem, aos poucos, ir ao encontro de tal ideia, não delegando esta tarefa a algo fora dele mesmo ou que não esteja senão na moralidade mesma, procurando sempre ter a “comunidade invisível” como arquétipo da “visível”.

Uma comunidade ética sob legislação divina é uma igreja, que na medida em que não é nenhum objeto da experiência possível, se chama igreja invisível (uma mera ideia da união de todos os homens retos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens). (KANT, 1992, p. 107)

O ser humano não suporta viver sozinho, isolado em seus pensamentos individuais, mas necessita partilhar e ter uma comunidade que possa lhe propiciar fazê-lo, bem como escutar os coirmãos. “Todo o homem é solicitado por um irreprimível desejo de sair do estado de natureza ética individualista, no qual cada um é juiz de si próprio, segundo as suas próprias leis, para se incorporar numa comunidade ética universal.” (DINIS, 1993, p. 499). Desta forma, viver a religiosidade não deve ser feito de maneira privativa.

(...) a eticidade kantiana é comunitária, e não individualista. Segundo ele, a religião tem lugar na vida humana porque a vida ética não é uma questão puramente privada, na qual cada um de nós só precisa fazer seu próprio dever, cuidar de sua própria virtude e deixar que os outros façam o mesmo. cada um de nós tem a vocação de favorecer o bem moral dos outros, e cada um de nós precisa da ajuda dos outros para seu próprio progresso moral. Embora a participação numa comunidade ética não deva ser coercitiva, cada indivíduo tem o dever moral de se juntar aos outros nessa comunidade. Kant descreve esse processo como um “dever *sui generis*”, porque não se trata de um dever de um indivíduo para com um outro, nem de um dever para consigo mesmo, mas de um dever “do gênero humano para consigo mesmo”, com o objetivo de satisfazer sua vocação comum para o progresso como gênero. (WOOD, 2009, p. 488)

Esta comunidade não deve buscar uma lei senão aquela da moralidade mesma, não precisando, portanto, ancorar em leis estatutárias. “A pressuposição é que essa comunidade é composta por homens cujo coração foi transformado e a lei moral foi tomada como *motivo suficiente* do agir.” (CAETANO, 2015, p. 81, grifo nosso). Importa notar que Kant exorta que não basta o melhoramento pessoal, mas este deve ser possibilitado a todos, numa vivência comum, tendo todos o mesmo objetivo, ou seja, o crescimento mútuo, constituindo isso justamente no dever comunitário.

Porque o supremo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem à sua própria perfeição moral, mas exige uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, em ordem a um sistema de homens bem intencionados, no qual apenas, e graças à sua unidade, se pode realizar o bem moral supremo; e por outro lado a ideia de semelhante todo, como república universal segundo leis de virtude, é uma ideia completamente diversa de todas as leis morais (que concernem àquilo que, pelo que sabemos, está em nosso poder), a saber, a atuar em vista de um todo a cujo respeito não podemos saber se ele está, como tal, também em nosso poder; por isso, este dever, quanto à índole e ao princípio, é diferente de todos os outros. (KANT, 1992, p. 104)

Nesta comunidade, há a imprescindibilidade de se ter um legislador que possa não substituir o papel do sujeito moral, mas ser uma ideia que possa, de forma arquetípica, incentivar os adeptos, visto que dele se tem a ideia de um “perscrutador dos corações”.

Mas se a comunidade deve ser uma comunidade ética, então não há que considerar o próprio povo como legislador... Portanto, só pode conceber-se como legislador supremo de uma comunidade ética um ser relativamente ao qual todos os verdadeiros deveres, ante de mais os de natureza ética, se hão de representar ao mesmo tempo como mandamentos seus; o qual, por isso, deve igualmente ser um conhecedor dos corações, para penetrar no mais íntimo das disposições de ânimo de cada qual e, como deve acontecer em toda a comunidade, proporcionar a cada um aquilo que os seus atos merecem. Mas este é o conceito de Deus como soberano moral do mundo. (KANT, 1992, p. 104)

Os que compõem a comunidade ética vivem submetidos aos deveres (leis) mandamentais, tendo Deus como aquele que legisla. “Desse modo, não se pode conceber uma comunidade ética senão como um povo regido por leis divinas, ou seja, como um povo de Deus que obedece a leis morais.” (KANT, 2006b, p. 89). E esta comunidade humana deve ter como incentivo a “comunidade invisível”. Todos os que desejam orientar a sua vida segundo os princípios de tal religião (da razão) associam-se numa “república ética” ou “reino da virtude”, formando à vista disso a “igreja

invisível”. (cf. DINIS, 1993, p. 501). Porquanto, o invisível é um espécime do visível, sendo a comunidade ética um lugar onde a pessoa possa se tornar melhor. Spinelli (2013) aborda de um “indivíduo singular”, que tem o dever de progredir moralmente dentro de um contexto comunitário favorável, ou seja, saudável. Ele diz que a “comunidade ética” que Kant propõe vem ao encontro desta ideia, ou seja, é o ambiente onde as pessoas sejam reabilitadas moralmente. Esta comunidade é regida por leis de virtude, onde as pessoas vivem segundo um “pacto de confiança” e onde o que prevalece é a vivência harmônica sem que um se sobreponha a outro, a fim de que este ambiente, que é moral, esteja sempre dentro daquela salubridade. (cf. p. 140). Há uma distinção entre a “igreja visível” e a “igreja invisível”, tomando esta última como sendo exemplo para aquela. Neste sentido, Kant (1992) enfatiza: “A verdadeira igreja visível é aquela que representa o Reino de Deus (moral) na terra.” (p. 107). A Igreja, enquanto instituição histórica, fundada por homens, não desperta o mesmo apreço de Kant, de maneira que sua compreensão eclesiológica acerca da comunidade de homens de boa vontade é a que deve ser considerada. O enxerto que segue é o modo como ele diferencia os tipos de igreja:

Uma cidade ética sob a legislação moral de Deus é uma Igreja que, enquanto não for o objeto de uma experiência possível, é designada Igreja invisível (simples ideia da união de todos os homens retos sob o governo divino universal, imediato e moral, de modo que ela serve de arquétipo a todas aquelas que os homens se propõem instituir). A Igreja visível é a união efetiva dos homens numa assembleia que concorda com esse ideal. (KANT, 2006b, p. 91)

Existe a possibilidade, como de fato acontece na história, de haver a divisão das igrejas em várias seitas, por motivos de entendimento divergente, como teológico, doutrinário, hierárquico, político etc., mas a religião, em seu verdadeiro conceito, deve ser única. Para Kant é justamente isso que diferencia religião de “formas de crenças”. A religião verdadeira é somente uma, porém, existe uma variedade crenças. Para ele há uma diversidade no “gênero de crença”, mas quando se fala de religião, em seu conceito verdadeiro, deve haver um único entendimento, que é o da religião racional. Portanto, quando se fala de religião há uma espécie de singularidade, já quando se fala de fé se deve entendê-la como havendo um seu entendimento plural. (cf. KANT, 2006b, p. 97). Por outro lado, Kant adverte para o perigo de se ater apenas à questões estatutárias, e deixar de lado o que é essencial, a moral de cada fiel. Isso pode levar, como de fato já se deu na história, a conflitos bélicos. “É por isso que as pretensas querelas religiosas que

muitas vezes abalaram o mundo, regando-o com sangue, jamais foram outra coisa senão disputas sobre a crença de igreja...” (KANT, 2006b, p. 97).

Baraldi (2012) mostra que o entendimento kantiano acerca da comunidade ética é baseado no arquétipo de “igreja invisível”. Esta comunidade tem os estatutos divinos como orientação. Estes estatutos são acordados com os preceitos da lei moral, que são em si mesmos os mandamentos divinos. A igreja invisível é justamente isso, ou seja, diz respeito a um conjunto de pessoas que, reunidas em *communitas*, são condizentes com o dever moral, ou se quisermos, concordes com o imperativo categórico do dever, resguardadas as particularidades, que tem como meta a universalidade. É isso o constituinte de uma igreja entendida como “povo de Deus”, que vive em função de um “Reino dos Fins”,⁴⁵ e é o que Kant quis entender com a comunidade ética. (cf. p. 8). Pois bem, muito embora na comunidade haja um legislador supremo, os integrantes devem ser conscientes de que deles mesmo é que promanam as leis, oriundas da própria razão. O significado de igreja é o de assembleia reunida, seja para rezar, seja para celebrar. Mas, para ser chamada de igreja, há de ter, inerentemente, aqueles elementos constitutivos, dos quais aduzimos, como a universalidade e a imutabilidade. Neste campo, Kant assere o que segue.

Quando uma igreja declara que sua crença particular é obrigatória universalmente, deve ser chamada *católica*, mas aquela que contradiz essas pretensões de outras igrejas (embora lhe aprouve muitas vezes praticar ela própria semelhantes, se pudesse) é denominada *protestante*; um observador atendo constataria não poucos exemplos louváveis de católicos protestantes e, ao contrário, ainda mais exemplos escandalosos de protestantes arquicatólicos. O primeiro caso se refere a homens cuja mentalidade se alarga (embora não seja, sem duvida, aquela de sua igreja); com eles, os outros apresentam, em razão de seu espírito *limitado*, um singular contraste que não retorna em seu benefício. (KANT, 2006b, p. 98, grifo do autor)

Em sua elaboração eclesiológica, Kant trabalha alguns termos próprios desta disciplina, porém o faz dando sua contribuição peculiar. Ele insere os termos “militante” e “triunfante”, para dizer da igreja que percorre um itinerário histórico (militante) e daquela que é conjugida com a ideia de “igreja invisível”, que é meta da primeira.

Por isso, embora (em conformidade com os limites inevitáveis da razão humana) uma fé histórica afete a religião pura como um fio condutor, é todavia com a consciência que ela não é o que é e então essa fé,

⁴⁵ O conceito de “Reino dos Fins” aparece explicitado na *Fundamentação*: “O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de um Reino dos Fins.” (p. 75).

enquanto crença de igreja, possui em si um princípio para se aproximar de uma maneira contínua da pura fé religioso e poder, finalmente, passar esse meio, de tal modo que uma igreja dessa natureza pode muito bem ser chamada a *verdadeira* igreja. Como, porém, quando se trata de dogmas históricas da fé, a discussão não pode jamais ser evita, não pode ser denominada senão a igreja *militante*, com a perspectiva, contudo, de tornar-se um dia igreja invariável, conciliadora, a igreja *triumfante*! (KANT, 2006b, p. 104, grifo do autor)

Kant insiste na consideração da igreja como sendo verdadeira, quando há nela o caráter elementar da universalidade, naquela unanimidade universal, bem como tendo um conjunto de servidores (*ministerium*). Os que assim agem se baseiam na ideia da Igreja invisível e não se entendem como funcionários (*officiales*), ou seja, se entendem como mestres e não como administradores. Ele aborda da Igreja visível como sendo uma associação e comunhão de crentes. (cf. KANT, 2006b, pp. 140-141). De toda sorte, a “igreja invisível” deve ter muito claramente que, em consonância com a ética deontológica Kantiana, seu embasamento é no imperativo categórico e não no hipotético-condicional, como por exemplo, aquele interesse insignificante pela barganha soteriológica. Ela deve se ater apenas à moralidade. Kant traduz o conceito de igreja por comunidade, havendo nela homens que tem algo em comum e bem definido: fazer acontecer o Reino de Deus na terra. Evidentemente, como qualquer outra instituição, a igreja deve ser organizada, administrada, mas quem desempenha tal papel deve ter clara e cientemente a existência daquilo que Kant chama de “chefe invisível”, para que os administradores não tomem a comunidade como se fossem soberanos e possesores.

(...) a igreja forma a *comunidade*, dirigida por seus superiores, os quais (chamados doutores ou também pastores de almas) só administram os negócios do Chefe invisível e, em relação a isso, são chamados todos servidores da Igreja, do mesmo modo que na cidade política o chefe visível se denomina ele próprio às vezes o primeiro servidor do Estado... A verdadeira (visível) Igreja é aquela que representa o reino (moral) de Deus na terra, na medida em que isso possa ser realizado por meio dos homens. (KANT, 2006b, p. 91, grifo do autor)

Entendendo a comunidade como representante do reino moral de Deus na terra, Krassuski (2005) precisa que o grande diferencial de uma igreja que não quer se mostrar ou propagar a si mesma, mas que ao invés disso quer fazer com que o Reino divino se realize, é o fato de promovê-lo por meio da esfera externa ou pública em forma de igreja terrestre. Esta maneira pública, ou seja, como a igreja aparece, é a expressão concreta da comunidade ética quista pelo legislador supremo, onde cada integrante é “subordinado” ao dever moral. O buscar constante do bem comunitário tem como fundamento as leis morais mesmas, que com isso, faz oposição frontal com o “princípio mal”. Então, a

comunidade ética, entendida como realização do Reino de Deus na terra, é realizável graças a existência da religião. Isso pelo fato de que, o Reino de Deus aparece sensível e fenomenalmente na igreja que milita, mesmo que sua organização seja feita por homens, aos quais foi confiada tal missão. (cf. p. 216).

Em *A Religião* ainda temos uma significação da chamada “comunidade doméstica”, sendo esta a célula daquela universal. Ou seja, dentro de uma comunidade familiar se deve vivenciar os bons exemplos da comunidade ética universal, e aquela deve levar a esta. Kant tem um apreço pela comunidade doméstica, tanto é verdade que a toma como exemplo de comunidade que melhor remete àquela invisível.

Uma comunidade ética, portanto, enquanto *igreja*, isto é, considerada unicamente como *representando* um Estado de Deus, não tem, propriamente falando, segundo seus princípios, uma constituição semelhante a uma constituição política. A sua não é nem *monárquica* (sob a autoridade de um papa ou de um patriarca), nem *aristocrática* (sob aquela de bispos e de prelados), nem *democrática* (como aquela de sectários iluminados). Poder-se-ia, melhor, compará-la com a comunidade doméstica (família), sob a direção de um pai moral comum, embora invisível, enquanto seu santo filho que conhece sua vontade e se acha ligado também pelos laços do sangue a todos os membros dessa família, o representa para fazer com que conheçam melhor sua vontade. Eles, portanto, honram o pai em sua pessoa, formando assim entre si uma associação de corações, voluntária, universal e duradoura. (KANT, 2006b, p. 92, grifo do autor)

A fim de não isentar a participação dos fieis na construção do reino de Deus, Kant elabora a seguinte questão: “O voto de todas essas pessoas de intenção boa é, portanto, o seguinte: Que o reino de Deus venha, que sua vontade seja feita na terra”. Mas o que devem organizar para que isso se realize?” (KANT, 2006b, p. 90). E, em seguida, ele expõe o papel dos fiéis nesta comunidade, ou melhor, o que se espera que estes façam: “(...) uma conduta moralmente boa é tudo o que Deus exige dos homens para que se tornem em seu império súditos que lhe sejam agradáveis.” (KANT, 2006b, p. 92). A ideia de comunidade ética (teologicamente, o Reino de Deus) se dá de forma melhor inserida em uma religião, entendida dentro da realidade eclesial-institucional, mas que não fuja do ideal desta comunidade pilar, que é um molde ético moral.

Vimos também que o estabelecimento de semelhante comunidade, como *reino de Deus*, não pode ser empreendido pelos homens a não ser por meio da *religião* e que, finalmente, para que essa seja pública (coisa necessária a uma cidade), é necessário que esse reino possa ser representado sob a forma sensível de uma *igreja* que compete aos homens criar sua organização, pois essa é uma obra deixada a seus cuidados e que pode ser exigida deles. (KANT, 2006b, p. 134, grifo do autor)

Kant não descarta a Igreja visível (estatutária, hierárquica, organizada), mas ressalva que ela deve ter como exemplo a invisível. A igreja visível é fundada em dogmas, e não é suscetível senão de uma organização estabelecida pelos homens, mas seus membros devem saber que recebem ordens diretamente do legislador supremo, sendo os deveres considerados mandamentos de Deus, e tendo a fé de igreja, leva em consideração o conteúdo histórico. (cf. KANT, 2006b, p. 135). Este tipo de igreja precisa de um estatuto como égide, mas o convite de Kant é para se avançar para a religião racional, que se deixa fundar pela própria moral, sendo esta autônoma e sendo isso o verdadeiro “regulamento”. A Igreja institucional há necessidade, muito embora tenha a crença de que seu autor seja o próprio Deus, de administradores temporais que a façam funcionar a igreja em organicidade, mas sempre servindo e nunca como soberanos, reclamadores de poderes absolutos.

(...) e nesse caso, o próprio Deus como fundador será o autor da *constituição* dessa igreja, mas os homens, na qualidade de membros e de cidadãos livres desse reino, são, em qualquer caso, os autores de sua *organização*. E entre eles, aqueles que, segundo essa organização, ao administrar seus negócios públicos, constituem a *administração* como servidores da Igreja. As outras pessoas formam uma associação submetida a suas leis, isto é, a *comunidade*. (KANT, 2006b, p. 135, grifo do autor)

É muito clara a distinção entre uma igreja apenas estrutural, ou seja, pautada apenas nos aspectos organizacionais, daquela que transcende esta realidade, voltada, sobretudo para o lado pneumático, espiritual, moral, analógica etc. Kant tece uma crítica ao tipo de igreja que funciona por meio da lei canônica (extrínseca ao sujeito), apenas juridicamente, que julga e condena, num tribunal eclesiástico, anatematizando a quem pensa diferente (*herege*), ficando claro que este tipo não é uma verdadeira igreja, pois ao invés de basear na moral do dever, se baseia numa doutrina forense e em confecções de preceitos canonistas, ou seja, ao que é externo ao sujeito.

(...) aquele que não reconhece essa fé de igreja (particular) é chamado por ela [a igreja] *descrente* e ela o odeia de todo o seu coração. Quanto àquele que só se afasta parcialmente (naquilo que é essencial), ela o denomina *heterodoxo* e o evita pelo menos como contagioso. Finalmente, se está ligado verdadeiramente à mesma igreja, afastando-se contudo das crenças dessa no essencial (isto é, aquilo que é tido como essencial), é designado, notadamente quando difunde sua heterodoxia, um *herege* e é considerado como rebelde, como passível de punição muito mais que um inimigo de fora; é expulso da igreja por um anátema (como os romanos pronunciavam contra aquele que passava o Rubicão sem o consentimento do senado) e é entregue a todos os deuses infernais. A pretensa doutrina única e rigorosa, segundo os doutores ou

os chefes de uma igreja em questão de fé de igreja, é denominado *ortodoxia* e poderia muito bem ser dividida em *ortodoxia despótica (brutal)* e em *ortodoxia liberal*. (KANT, 2006b, p. 98, grifo do autor)

Os que se dizem ministros escolhidos, mas que ao invés de servir a comunidade, usurpam, com a sede de poder insaciável, cometem um grande equívoco, e deixam de ter uma participação corroborativa para com a comunidade ética. Kant acusa-os de fazer uma transformação do “serviço da Igreja (*ministerium*)” numa maneira de dominar (*imperium*) os fieis, como verdadeiros lobos encapotados de pastores. O fazem de maneira consciente, pois usam de uma dissimulação, já que ao invés de modestos servidores, título auto atribuído, quando na prática são usurpadores e devoradores das “ovelhas obedientes”, vulneráveis, não esclarecidas, que, justamente por isso, e tendo a própria culpa, ouvem a voz do lobo acreditando fosse pastor. Para tanto, se versam em assuntos bíblico-eclesiológicos (quando Kant aponta o trabalho árduo que estes têm de erudição), engendrando uma construção teológica hermética e que favorece a eles mesmos. (cf. KANT, 2006b, p. 148). Kant dirige uma crítica ao clericalismo, de modo que a Igreja não deve ser caracterizada como sendo uma sociedade jurídica, que tem o clérigo como o mandatário soberano, quando este não age como um ministro, mas como um alto funcionário. Os que professam a fé inseridos no seio da religião terão de viver respeitando os ditames da lei moral, tão somente, pois é a voz imperativa ética, e não a voz ditatorial daqueles mandatários que deve ser obedecida (ouvida).

Que a constituição dessa Igreja (a hierarquia) seja monárquica, aristocrática ou democrática, isso só diz respeito à organização. Sob todas essas formas, a constituição será e permanecerá, com efeito, sempre despótica. Quando os estatutos da fé fazem parte da lei constitucional, o *clero* que pensa realmente poder dispensar a razão e mesmo finalmente da ciência das Escrituras reina, porque, único conservador e exegeta autorizado da vontade do legislador invisível, tem autoridade para administrar de modo exclusivo que prescreve a fé e, por conseguinte, provido desse poder não se interessa em convencer, mas somente em ordenar. Ora, como, fora o clero, todos os demais são *leigos* (sem excetuar o chefe da organização política), a Igreja finalmente governa o Estado, não precisamente pela força, mas por sua influência sobre as almas, e mais ainda, aproveitando-se dos recursos que esse Estado deve, por assim dizer, retirar de uma obediência absoluta, à qual uma disciplina espiritual acostumou o próprio *pensamento* do povo. (KANT, 2006b, p. 162, grifo do autor)

Enfim, há uma queixa por parte de Kant sobre este tipo de igreja, onde os que pertencem ao clero se entendem como donos e cheios de poderes, onde estes mesmos se intitulam poderosos e, pior, se sentem como autores e concomitantes dispensadores de graças divinas. “O sacerdócio, por conseguinte, consistiria de uma maneira geral na

autoridade que o clero se arroga sobre as almas, assumindo a aparência de ter a posse exclusiva dos meios de graça.” (KANT, 2006b, p. 180). Uma verdadeira religião não impõe outro mandamento (dever) ao adepto senão aquele condizente com as regras morais, que o próprio sujeito deve se impor, sendo, pois, a exigência de Deus tão somente aquela do cumprimento do dever. Neste senso, Klein (2013) vai reclamar a necessidade de que os fieis sejam gradualmente esclarecidos no que concerne à religião verdadeira, que consiste, fundamentalmente, no cumprimento do dever moral, que, afirma ele, “não é dever específico para com Deus”. (p. 177). Também não requer ações de louvor a fim de agradar a Deus. O ato de louvor deve ser substituído pelo cumprimento do sacro mandamento (moral). “Pois o mandamento moral não é porque Deus assim o ordenou, mas por que, caso exista um Deus, ele próprio, sendo quem é, não poderia ter ordenado outra coisa.” (KLEIN, 2013, p. 177). Há uma coincidência entre os ditames morais e aquilo que Deus pede dos fieis. “Caso Deus exista, a lei moral não é um mandamento para Deus, mas se encontra já por princípio vinculado ao seu querer da forma mais harmoniosa possível.” (KLEIN, 2013, p. 177).

3.6 A teologia kantiana em *A Religião*

Em *A Religião* Kant não empreende outra tarefa no concernente à teologia senão a de mostrar como deve ser a relação do ser humano com a ideia de Deus.

Há que ter em conta que o autor não expõe aqui uma teodiceia ou teologia natural, a qual seria uma especulação filosófica sobre Deus, por exemplo, sobre as provas da sua existência. A abordagem filosófica da religião sob o ponto de vista doutrinal tem a ver com o seu significado existencial, e é por isso que com ela Kant não pretende responder à questão “quem é Deus?” mas a uma outra: “quem é o homem?”. (DINIS, 1993, p. 506)

Na relação entre o homem e Deus Kant não hesita em adversar àquele posicionamento onde se busca entender outras questões periféricas e não a própria obrigação moral da pessoa mesma. “Não é essencial, nem por conseguinte necessário a quem quer que seja, saber o que Deus faz ou fez por sua salvação, mas antes saber o que ele próprio deve fazer para se tornar digno desse auxílio.” (KANT, 2006b, p. 47-48). Quer dizer, a responsabilidade é do homem e não deve ser delegada à ideia de um Deus paternalista que tudo faz, substituindo o papel do ser humano, aniquilando-o.

Quando Kant discorre acerca de Deus, ele parte do princípio hipotético de que ele exista, visto que isso faz o homem melhor.⁴⁶ Ou seja, mesmo sendo uma crença improvável, a ideia de Deus é relevante como postulado, ou, como mostra Wood (2009), como “substrato de toda possibilidade” (p. 477).⁴⁷ Os pensamentos bons, ainda que objetivamente impossíveis, nos fazem melhores. Tomar a ideia de Deus enquanto uma verdade subjetiva faz com que os homens melhorem. Ainda que a crença seja em coisas que não existem palpavelmente, as hipóteses podem ajudar na prática. Neste sentido, é intrigante o despertar de Kant no atinente às questões metafísicas, como alma, Deus, mundo, infinito, finito, matéria, forma, substância etc., quando põe no crivo da razão questões dessa pujança, e como reportamos, tira o plano religioso da esfera da razão pura, transportando-o para o da razão prática. Quando aborda de Deus, não se volve sobre as provas tradicionais de sua existência, pelo contrário, as critica (cf. WOOD, 2009, p. 476); não se volta para a demonstrabilidade a partir da razão teórica, como quis, querelante, a teologia especulativa, no modelo da metafísica passada,⁴⁸ mas exprime sobre Deus preferindo o campo da moral.

O conceito de Deus é válido, explica Kant mais tarde, somente à medida que é baseado em leis morais. Não podemos provar esse conceito *a priori*, mas nos é permitido inferi-lo apenas à medida que é uma precondição do mais alto bem. (BEISER, 2009, p. 76)

Kant pondera que a obediência a Deus pode se dá, de maneira equivocada, simplesmente por uma questão soteriológica, ou seja, somente pela busca da salvação ou o medo da condenação aos inferos, o que é uma atitude egoísta, já que há uma relação baseada na troca (barganha), o que acontece na “teologia da prosperidade”, como se se pudesse negociar a redenção. As práticas religiosas se tornam então supérfluas, absurdas e perca de tempo. Definitivamente, esta não deve ser a fundamentação da religião.

Kant separa para Deus alguns atributos, como: perscrutador, ser moral superior, supremo legislador. De toda maneira, a ideia do legislador moral açula os fieis a praticarem atos bons. Pois bem, “é a formulação *lei moral como mandamento divino* que traz a ideia de Deus, conectado à do dever moral, com a finalidade de engendrar

⁴⁶ Para uma melhor compreensão da temática da “hipótese” em Kant cf. MICHALSON, G. E. *Kant and the problem of god*. Oxford: Blackwell, 1988, pp. 32-45.

⁴⁷ Este enfrentamento teológico kantiano em *A Religião* não dista de seu entendimento anterior acerca de Deus. Sobre isso cf. SALA, G. S; NEVES, J. “A questão de Deus nos Escritos de Kant”, In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 49, n. 4, 1993, pp. 537-569.

⁴⁸ Sobre este assunto cf. AMERICKS, K. A crítica da metafísica: Kant e a ontologia tradicional. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions), pp. 299-334.

influência sobre a vontade humana para que a lei moral seja tomada como móbil da ação.” (CAETANO, 2015, p. 16).

Ao invés de enfrentar Deus como uma verdade dogmática que precisa ser provada e demonstrada, ele o insere precisamente no campo prático, com a ideia de postulado. Pois bem, Deus se funda na moral e não o contrário. “Esses postulados não são dogmas teóricos, mas pressuposições em sentido necessariamente prático.” (KANT, 2003b, p. 212). Os postulados são contingências necessárias. Deus é tão somente uma exigência moral, não havendo uma certeza de sua existência. Como assegura Dinis (1993), se trata neste afã de investigar a relação que o homem há com Deus, porém, naquilo que atina à moralidade. Quem vai produzir a ideia do “senhor moral do mundo” é a razão prática, tendo em vista o limite da razão, não havendo possibilidade deste papel ser desempenhado pela razão especulativa. O método teológico muda substancialmente, pois não há mais a necessidade de se saber a natureza de Deus, qual sua consistência, para posteriormente obedecê-lo, mas urge entender como se dá a relação do homem moral para com este ser. Dessarte, os caminhos da teologia e da ética se cruzam impreterivelmente. Relação esta exigida pela razão prática. (cf. p. 500). “Sendo o discurso teológico postulado pelo discurso ético, torna-se evidente que o conteúdo da fé religiosa não pode ser senão de natureza moral.” (Dinis 1993, p. 501).

Ao falar de Deus Kant envereda pelo caminho dos arquétipos religiosos, visto que são estímulos para que as pessoas ajam boamente, cientes de que as ações boas apazem ao legislador supremo. Os modelos arquetípicos são símbolos encorajadores nas práticas humanas. (cf. LEMA-HINCAPIÉ, 2006, p. 102). Assim, interessa a Kant a simbologia, ao passo que para ele as lucubrações metafísicas se resumem a especulações mentais, desprovidas de racionalidade, uma vez que nossa razão não acessa tais conteúdos teóricos. Ele não se preocupa em provar metafisicamente a existência de Deus, já que o que é impossível na razão pura ele transfere para a razão prática, que por sua vez é capaz de dar conta de questões de tal magnitude. Staccione (1991) confirma que no entendimento de Kant Deus está além da experiência e que por isso mesmo se pode notar os limites da razão humana, o que conseqüentemente denuncia qualquer pretensão neste campo em querer ter propriedade cognoscitiva acerca de objetos metafísicos. (cf. p. 81). Kant soluciona estas demandas da razão justamente com os postulados. “O que fora impossível provar pela razão pura torna-se um postulado da razão prática, exigência da vontade que postula a existência de um Deus justo que fundamenta a relação entre virtude e felicidade.” (STACCONE, 1991, p. 82).

Não se pode ir pelo caminho onde se tem a pretensão de afirmar ou de negar a existência de Deus, mas se deve dar por satisfeito que Deus é tão somente um postulado de fé, que dá coragem ao homem para poder, ele mesmo, caminhar na boa conduta moral. De toda forma, falar de Deus não necessariamente tem de ser para tentar prová-lo, mas se pode abordá-lo dentro do campo ético, quando ele é entendido como aquele que legisla. “Isso não significa afirmar a real existência de Deus, mas aceitá-lo como o postulado de um legislador supremo.” (ZANELLA, 2008a, p. 68). Kant insiste que basta a ideia de Deus, sendo isso uma questão subjetiva e hipotética (de fé) e não uma questão objetiva, que precisa de provas para satisfazer o ego dos querelantes.

Graças a essa definição [da religião como conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos], evita-se muita interpretação errônea do conceito de religião em geral. *Em primeiro lugar*, ela não existe no tocante ao conhecimento teórico e à confissão de fé uma ciência assertiva (nem mesmo aquela da existência de Deus), pois considerando nossa deficiência no que se refere ao conhecimento de objetos supra-sensíveis, essa confissão poderia muito bem representar uma impostura; Pressupõe somente, do ponto de vista especulativo, a respeito da causa suprema das coisas, uma aceitação *problemática* (uma hipótese), mas com relação ao objeto em vista do qual nossa razão, comandando moralmente, nos convida a agir, uma fé prática, que prometa um efeito quanto ao objetivo final dessa razão, seguida por uma fé assertiva e livre que não tem necessidade senão da *ideia de Deus*, para a qual deve convergir inevitavelmente todo esforço moral sério (e, portanto, sustentado pela fé) em vista do bem, sem pretender poder com isso garantir a realidade objetiva por meio de um conhecimento teórico. Para o que pode ser imposto a cada um como dever, o mínimo de conhecimento (possibilidade da existência de Deus) já deve bastar subjetivamente. (KANT, 2006b, p. 138, grifo do autor)

A existência de Deus em Kant não é algo que necessita de uma certeza lógica e demonstrativa, mas se trata de um postulado moral. É algo que combina com a consciência moral da pessoa, sendo por isso, uma crença moral e subjetiva, mas não objetiva. (cf. ZÖLLER, 2012, p. 69). Isto posto, cumpre observar que não há a necessidade de se conceituar Deus como faz a teologia sistemática, mas ele deve ser olhado como sendo uma questão ética, que seja uma ideia que ajude o homem a procurar o melhoramento moral. “O conceito de Deus não é necessário para a razão prática ou para a fundamentação moral.” (KRASSUSKI, 2011, p. 171). Kant prefere falar de Deus sem se valer da razão teórica, expondo que esta é capaz de dar conta de temas de tal monta, encontrando nisso o limite da razão. Nós não temos o poder cognitivo de extrair a realidade das coisas em si mesmas, ao molde de um idealismo especulativo leibniziano, por exemplo.

A ideia de Deus ajuda a entender a realização plena do sumo bem, que é realização da virtude. E isso auxilia o homem a se tornar melhor, consequentemente. Zanella mostra tal questão invertendo uma noção que geralmente se tem de maneira equivocada. Ou seja, no campo religioso em Kant não se trata de querer investigar Deus em si mesmo, ontologicamente, pois isso é uma espécie de ilusão do idealismo filosófico. Mas Kant se atem àquilo que Deus representa para nós, sua peculiaridade em nossas ações morais. “Na *Religião*, Deus é reconhecido como ser moral, isso significa que conhecemos Deus enquanto ele é para nós e não em si, o que Kant chamará de conhecimento por analogia.” (2008a, p. 70). A questão de fundo aqui se encontra em como falamos de Deus, que doravante não será mais a partir do campo ontológico, mas ético, uma questão de linguagem, portanto, ou se quisermos, metodológica. Entendemos, portanto, que o método assumido por Kant traduz, já em si, seu conceito de religião, ou seja, a forma como falamos de Deus revela o que pensamos sobre ele.

Esse enfrentamento não diz respeito ao que Deus é, onde se tem uma necessidade de afirmar sua existência objetiva por meio de uma prova teórica, mas diz respeito à necessidade subjetiva do homem de tomar as leis morais como sendo preceitos divinos. Isso ajuda o homem, dado sua fé, a melhormente cumprir o dever moral, uma vez que com isso seu ânimo passa a ser disposto a tal. (cf. CAETANO, 2015, p. 10). Cumpre ressaltar que essa disposição de ânimo não é necessária a todos os sujeitos, mas aplicável apenas no caso do fiel, seguidor de uma religião. O homem de fé não se preocupa com a esfera da evidência, não está ocupado em entender Deus de modo abstrato, mas apenas se contenta com sua crença, tendo o foco apenas nisso. Então, o centro da questão é o próprio sujeito com sua fé subjetiva, tendo o sujeito mesmo a necessidade de tal ideia. Herrero (1991) dirá que para se fundamentar Deus não há necessidade de se basear em evidências ou em entendimentos abstratos. Neste certame, a ideia de Deus se funda na razão prática, sendo ele objeto de crença. E a crença não aclara o objeto, em tal caso o próprio Deus, mas ao sujeito mesmo, em razão de que a necessidade de ter a ideia de um soberano é do homem mesmo. (cf. p. 71). Então, quem necessita da crença na existência de Deus é o homem mesmo, que segundo Kant é uma possibilidade, devido aos postuladores que ajudam na dimensão moral àqueles que os necessitam.

Os adeptos de uma religião tem necessidade da noção da lei moral, tomando-a como havendo um Deus mesmo que preceitua e legisla, diferenciando isso de uma simples lei que tem sua origem na vontade simplesmente humana. (cf. DINIS, 1993, p.

499). Tal fé é salutar para o fiel religioso, pois isso lhe oferece certa tranquilidade e incentivo para a prática do bem.⁴⁹ O fato de Kant aceitar a ideia de um ser moral superior não leva a concluir que haja necessidade para o homem que ele creia em tal, pois bem, a moral é autossuficiente, sendo Deus tomado como postulado, o que vai depender da fé de cada um (subjetivo e não objetivo), ao passo que a “fé moral”, no sentido da prática da boa conduta deve ser necessária para todos.

A moral é baseada no conceito do homem, enquanto ser livre que por isso mesmo se obriga, por sua razão, a leis incondicionais, não tem necessidade nem da ideia de um ser diferente, superior a ele para conhecer seus dever, nem de outro móvel a não ser a lei pela qual o observa. (KANT, 2006b, p. 9)

A ideia de Deus é suporte e modelo que as pessoas podem ou não aderir, já que a não opção não interfere na prática da boa vontade. Essa ideia, evidentemente, é bem situada na comunidade ético-eclesial. Spinelli (2012) acena, ao falar da noção kantiana acerca de Deus em *A Religião*, que tal ideia adequa naquilo que se refere à avaliação da conduta moral dos integrantes da comunidade ética. Kant situa Deus justamente na esfera da legislação moral, onde seria ele o legislador, em razão de que isso faz com que os integrantes da comunidade ética tenham um maior comprometimento com esta, bem como pelo fato de haver a ideia de que o próprio legislador divino seja o avaliador das ações dos integrantes, ofício reservado não mais que a este superior divino, não havendo, portanto, um legislador humano. (cf. p. 48). A ideia de Deus como legislador aglutina também pelo fato de fazer com que as pessoas que convivem numa determinada comunidade crente vejam em seus coirmãos os mesmos fins (comunhão na busca). Além de tudo, aquela ideia faz com que os congregados compreendam que o fato de se ter uma atuação conjunta se torna um meio facilitador e, proporcionalmente, enseja o alcance dos fins comuns. (cf. SPINELLI, 20013, p. 141).

Kant não quer afirmar a procedência da lei moral em Deus, não sendo ele, pois, seu autor. Contudo, quando tomada dentro da realidade peculiar religiosa isso se traduz por mandamento, e é aí que a ideia de Deus é viabilizada, se fazendo entendível e legítimável. Caetano (2015) defende que a inserção da ideia de Deus é útil a fim de que

⁴⁹ Quando Kant aborda sobre questão de fé na existência de Deus, insere os conceitos “agindo como se”, “possibilidade” e “*minimum* de teologia”, a fim de ressaltar a esperança dos fiéis, mas o faz argumentando que isso é um postulado útil para as questões morais, práticas, tão somente, já que não necessariamente prova teológico especulativamente a existência objetiva de Deus. Para melhor compreender o assunto acerca da “fé moral”, bem como sobre “postulado” em Kant ver: WOOD, A. W. Teologia racional, fé moral e religião. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions), pp. 484-487.

o sumo bem comunitário seja realizado. Desta maneira, as obrigações morais para com Deus são traduzidas por mandamentos divinos, mas que, de antemão, o fiel deve saber que são, em verdade, deveres morais para com ele mesmo. À vista disso, a lei é sacralizada, e “a existência de Deus fica restringida à utilidade moral” (cf. p. 83). Tal existência não deve ser tida senão como sendo uma exigência ou um comando da lei moral. “Só na medida em que a fé na existência de Deus é resultado da consciência da subordinação das inclinações ao comando da lei moral, é que podemos compreender, como consequência, essa mesma lei como mandamento divino.” (CAETANO, 2015, p. 83). Em *A Religião* Kant não é incongruente com aquilo que ele apregooou na sua moral. A ideia defendida acima está posta daquele modo pelo fato de a moral não necessitar de algo exterior a ela mesma. “(...) a moral não tem necessidade alguma da religião, mas basta-se a si mesma, graças à razão pura prática.” (KANT, 2006b, p. 9). Ainda assim, a moral pode desembocar na religião, onde a função de legiferar é de Deus. “A moral conduz, portanto, infalivelmente à religião, ampliando-se desse modo até a ideia de um legislador moral todo poderoso, exterior ao homem...” (KANT, 2006b, p. 11).

Quando Kant aborda acerca de Jesus Cristo, do Verbo (*fiat*), como aparece no Evangelho de João 1, 1-3, falando exatamente da *Kenosis*, quando o Deus tão imenso se abaixa, se humilha (aniquila), para vim até os homens, e de seu modelo para nós, sintetiza-o como sendo um arquétipo em questões morais.

Elevar-nos a esse ideal de perfeição moral, ou seja, ao arquétipo da intenção moral em toda a sua pureza, aí está o dever geral da humanidade e essa própria ideia que nos é proposta como modelo a atingir pela razão pode dar-nos a força para tanto. Ora, precisamente porque não somos seus autores e porque tomou lugar no homem sem que compreendêssemos como a natureza humana tem podido somente ser suscetível em acolhê-la, é preferível dizer que esse arquétipo *desceu* do céu em direção a nós, que revestiu a humanidade (pois não é mais possível representar tanto de que forma o homem, mau por natureza, despojando-se espontaneamente do mal, poderia elevar-se ao ideal da santidade, como representar o arquétipo revestindo a humanidade (que em si mesma não é má) e *rebaixando-se* até ela). Essa união conosco pode ser, portanto, considerada como um estado de *rebaixamento do filho de Deus* (...) Ora, o ideal da humanidade agradável a Deus (por conseguinte, aquele da perfeição moral possível para um ser do mundo dependente de necessidades e de inclinações) não podemos concebê-lo de outra forma senão sob a ideia de um homem que tenta, não somente cumprir todo dever humano integralmente ele próprio e difundir ao mesmo tempo o bem pelo ensino e pelo exemplo em torno dele, o quanto puder, mas que, além disso, estivesse pronto a carregar todos os sofrimentos até a morte mais ignominiosa para a salvação do mundo e em favor até mesmo de seus inimigos. (KANT, 2006b, pp. 53-54)

O ato kenótico de Cristo é, pois, tomado como sendo um modelo de santidade, de moralidade. De resto, a santidade no âmbito religioso é tomada por Kant como sendo modelo da ação moral. “A lei diz: Sede santos (em vossa conduta) como é santo vosso pai que está nos céus. (Moisés, III, 19, 2; Epístola de Pedro, I, 16. De fato, aí está o ideal do filho de Deus que nos é proposto como modelo.” (KANT, 2006b, p. 58). Os modelos no campo religioso tem a função de incentivo, de mostrar a importância de se praticar a lei moral. Em Caetano (20015) vemos o enfrentamento de Deus como sendo algo que surge a partir de alguma coisa que manca no campo prático: “Deus é uma necessidade prática que nasce de uma carência prática” (p. 61). E dentro de um ambiente religioso Deus passa a ter a função de um paradigma no campo legislativo, sendo os deveres para com ele traduzidos por mandamentos. “Assim, só pode ser concebido como legislador supremo de uma comunidade ética aquele com relação ao qual todos os *verdadeiros deveres* éticos devem ser representados como sendo ao mesmo tempo seus mandamentos.” (KANT, 2006b, p. 89, grifo do autor). Destarte, o conceito de Deus em *A Religião* é, essencialmente, de um soberano moral do universo.

Essa ideia de um soberano moral do universo é uma tarefa de nossa razão prática. Importa menos saber o que Deus é em si (em sua natureza), do que é para nós como seres morais. Embora devêssemos, em vista dessa relação, imaginar a admitir a natureza divina, como o exige essa condição com toda a perfeição necessária para a realização de sua vontade (por exemplo, imaginá-lo como um ser imutável, onisciente, todo-poderoso etc.), e que, fora dessa relação, nada poderíamos saber a respeito dele. (KANT, 2006b, p. 126)

Quando Kant fala do sumo bem defende que a ideia de Deus é associada propriamente a esse sumo bem moral, que legisla o mundo, defendendo consequentemente a existência moral de Deus. Ulteriormente, Kant resume a ideia de Deus em três pontos, como listamos:

É apenas a ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins, como os devemos ter (o dever), e ao mesmo tempo todo o condicionado com ele concordante de todos os fins que temos (a felicidade adequada à observância do dever), ou seja, a ideia de sumo bem no mundo, para cuja possibilidade devemos supor um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, o único que pode unir os dois elementos desse sumo bem. (...) Ora, em conformidade com essa necessidade da razão prática, a verdadeira fé religiosa universal é a fé em Deus, 1) enquanto Criador todo-poderoso do Céu e da Terra, ou seja, sob o ponto de vista moral enquanto legislador sagrado; 2) nele, o Conservador do gênero humano, enquanto seu soberano benevolente e seu protetor moral; 3) nele, administrador de suas próprias leis santas, isto é Juiz íntegro. (KANT, 2006b, p. 126, grifo do autor)

Perpassa em *A Religião* a concepção de um Deus que não tem outro lugar senão aquele de preceituar seu povo, tendo este último a incumbência de observar os deveres divinos. “Cumpre teu dever sem invocar outro motivo que seu valor imediato, ou seja, ama a Deus acima de tudo (o legislador de todos os deveres).” (KANT, 2006b, p. 143). Em sua elaboração moral e religiosa Kant parte da prática para chegar à concepção de Deus, não elaborando uma teologia especulativa, portanto, onde metodologicamente se elabora raciocínios conceituais para depois, quando muito, chegar à questão prática, porém não sendo esta mais importante do que aquela. Entendemos tal construção como sendo uma quimera teológica.

Ora, existe um conhecimento prático que, embora repouse unicamente na razão e não tenha nenhuma necessidade de um ensinamento histórico, interessa, contudo, a todos os homens, mesmo aos mais simples, como se estivesse literalmente gravado em seus corações; uma lei que basta citar para ser de imediato entendida por todos por sua autoridade e que introduz na consciência de todos uma obrigação *absoluta*, ou seja, a lei de moralidade; mais ainda, esse conhecimento logo conduz por si à crença em Deus ou determina, pelo menos, unicamente a esse conhecimento seu conceito como aquele de um legislador moral. (KANT, 2006b, p. 163-164, grifo do autor)

Caetano (2015) nos faz entender que a função do homem religioso é realizar o sumo bem no mundo, aproximando cada vez mais da santidade, que pode ser entendido como perfeição moral, apoiando-se na ideia de Deus. “A ideia de Deus é tomada apenas para garantir influência sobre a vontade humana, para que a lei moral encontre melhor guarida no ânimo, dado que no conceito de Deus podemos pensar de modo prático a realização do sumo bem.” (p. 42). Outrossim, Kant repugna veementemente a “fabricação” da ideia de um Deus que fará nossos desejos, como se pudéssemos manipulá-lo, segundo nossos quereres e devaneios, à forma de um antropomorfismo. (Cf. KANT, 2006b, p. 152).

3.7 A crítica de Kant às cerimônias cultuais e aos ritos vazios

No entender de Kant o culto deve ser uma expressão da conversão interior, de sorte que, em não sendo assim, ele se tornaria farisaico, aparente e sem serventia.⁵⁰ Ele

⁵⁰ Queremos entender a ênfase kantiana na conversão interior, senão oriunda, como algo próximo de seu pertencimento e formação religiosa dada no interior do Pietismo, muito embora suas ressalvas acerca das superstições religiosas, das quais ele se afastou e condenou contundente e sistematicamente. Sua mãe, observante fidedigna daquele movimento protestante, e devota fervorosa, não fez com que Kant seguisse o mesmo caminho, antes, foi avesso à religião, porém, cumpre observar,

é incisivo ao asseverar que toda crença que pretenda agradar a Deus apenas pelos sinais exteriores do culto é uma superstição. Os aspectos suprassensíveis do culto são simbolizados na dimensão prática do homem, que precisa dessa vertente simbólica, a fim de se ter “acesso” a esta realidade, o que explica a existência dos atos litúrgicos dados nas cerimônias cultuais (serviço público), representativos que são, quando memorizam e remetem a outra realidade. Logo, o culto não deve funcionar para lisonjear a Deus de maneira servil e subserviente. Oportunamente, notifica Caetano: “Os cultos não possuem um sentido em si. Nada deles pode agradar a Deus. Agradamos a Deus, segundo Kant, apenas quando cumprimos o dever moral.” (20015, p. 97). Os aspectos litúrgicos não têm significado algum sequer, senão aquele de conduzir os fiéis á boa conduta, à observância moral, ao acatamento dos mandamentos, assim denominados, mas que, estritamente, são obrigações morais. O culto não pode substituir a revolução (no sentido de renovação interior) que a pessoa deve fazer em seu interior, a fim de mudar de direção em seu caminho, do pecaminoso para o correto, no cumprimento do mandamento do dever moral. A liturgia há de ser um instrumento neste itinerário moral. “Todas as expiações, sejam de índole penitencial ou festiva, todas as invocações e glorificações (inclusive a do ideal vicário do filho de Deus) não podem compensar a ausência de tal mudança.” (KANT, 1992, p. 82).

O culto não pode jamais pretender um caráter de “remissão dos pecados” (satisfação penitencial), onde as pessoas, ao participarem dos rituais, se isentam da obrigação moral e se apropriam pretensamente da indulgência divina. Isso é símile àquilo que Kant denomina por falso culto. Neste entendimento, Spinelli (2013) falará de uma dicotomia, onde o falso serviço (culto falso) toma o lugar do comportamento moral. Tal ideia, segundo ele, é muito finítima à fé revelada. Há em seu bojo uma inversão de relevância, onde a dimensão externa ao sujeito é sobreposta à intrínseca. De modo ilusório, os fieis que comungam desta mentalidade creem fazer agrado a Deus com aqueles serviços cerimoniais. Os louvores eclesiásticos não tem valor moral em si, e inconvenientemente, tais práticas são os germes da hipocrisia e dissimulação. Enganados, os fieis pensam que a obediência aos estatutos eclesiais tenha uma equivalência à boa conduta. (cf. p. 143). Por tantas vezes acontece a “comercialização dos cultos”, onde os fiéis acreditam que seja possível a compra da salvação. Toda

à religião déspota que sobrecarrega os fiéis de jugos pesados, ao invés de encorajá-los á prática da boa vontade. Enfim, Durante (1996) observa: “O nosso filósofo sentiu, à medida que envelhecia uma grande vontade de preservar para ele e o mundo pelo menos os pontos essenciais da fé tão profundamente inculcada nele por sua mãe.” (p. 252).

religião que sobrecarrega os fiéis de fardos estafantes, voltados para a dimensão estatutária é falsa.

Seu principal fracasso está no fato de que, nas suas supostas tentativas de agradar a Deus, frequentemente encorajaram não a conduta moralmente boa, mas observações estatutárias (moralmente indiferentes) ou atos de louvor e veneração (imorais e degradantes), cuja meta ignóbil sempre foi ganhar o favor divino especial (e imerecido) pelo exercício de lisonja ou do suborno. Ao invés de cultivar uma disposição para a liberdade moral, promoveram o culto e a oração, baseados na crença supersticiosa nos milagres, pretensões fanáticas a experiências suprassensíveis do divino ou tentativas de feitiçaria para produzir ocorrências sobrenaturais por meio de atos ritualísticos. (WOOD, 2009, p. 491)

Trata-se de notar a crítica kantiana a toda forma de culturalismo ritualista e vazio, sendo isso uma forma de hipocrisia. Para Kant o falso culto consiste em uma ilusão religiosa, quando se considera uma simples representação de uma coisa como equivalente a essa própria coisa. (cf. KANT, 2006b, p. 151). As oblações são falsas se não houver uma mudança radical no coração.

Ora, considerar de uma maneira geral essa fé estatutária (que, sempre limita a um povo, não pode encerrar a universal religião do mundo como essencial para o serviço de Deus e fazer dela a condição suprema para que o homem seja agradável a Deus, aí está uma *ilusão religiosa* e conformar-se a ela constitui um falso culto, ou seja, uma *pretensa adoração de Deus* que é, na realidade, um ato contrário ao culto verdadeiro exigido pelo próprio Deus. (KANT, 2006b, p. 151, grifo do autor)

Kant denuncia a inversão litúrgica, onde aquilo que deveria ser o cerne passa a ser periférico. Por isso temos que: “É um equívoco fazer do culto mecânico a obra essencial.” (KANT, 2006b, p. 115). Alude que o falso culto está muito ligado àquela concepção de religião presa aos moldes históricos e estatutários, onde o que interessa é a fé de igreja (fé eclesial e servil), prevalecendo a veneração e bajulação divina (cf. WOOD, 2009, p. 492), quando deveria ser uma fé moral ou a fé da razão.

(...) o apego ao elemento histórico e estatutário da fé de igreja é o único capaz de conceder a salvação, poder ser acusados com razão de *praticar o falso culto* na igreja ou na comunidade ética (o que essa representa) sob a autoridade do princípio bom. Por falso culto (*cultus spurius*), entende-se a persuasão de servir alguém por ações que, na realidade, o levam a falhar no objetivo a que se propõe. (KANT, 2006b, p. 136, grifo do autor)

Kant instrui para que não haja uma valorização indevida a outras coisas em detrimento da boa conduta. “Tudo o que o homem pensa poder fazer, exceto a boa conduta, para se tornar agradável a Deus é simplesmente ilusão religiosa e falso culto a

Deus.” (KANT, 2006b, pp. 153-154). O culto não pode ser visto como um lugar onde se busca os favores de Deus, pois a tarefa do melhoramento é do homem mesmo, não podendo ele transferir para outrem tal incumbência. Os fieis desinstruídos acreditam poder apossar dos favores celestiais sem que façam esforços pessoais para a conquista da boa conduta. Não esclarecidos, creem que retêm a graça da reparação de suas transgressões. O falso culto é justamente isso, a superstição que não tem escrúpulos, não se importando com a não concordância com os princípios morais. Chegam a fazer sacrifícios em lugar da prática moral, extremando, a ponto de oferecerem as próprias vidas,⁵¹ dedicando totalmente à condição ascética. Kant condena tal ato, pois em sua concepção, esses oblatam tudo a Deus, excetuando a própria intenção moral, que deveria ser o mais importante. A entrega do coração a Deus não compreende, necessariamente, a uma boa conduta que agrada a Deus. Havendo nisso uma inversão, pois, esses abstinentes, no entender de Kant, pensam que a entrega dos corações substitua o esforço pessoal para a prática da boa conduta. Ou seja, supõem que aquela entrega possa pagar tudo a Deus por eles. (cf. KANT, 2006b, p. 154-155).

Nomeadamente, Kant faz alusão a algumas atitudes reprobatórias que estão atadas muito proximamente com as superstições religiosas. No atinente ao culto, assevera que há dentro dele formas de barganha para com Deus. Fala do entusiasmo religioso, que atrapalha a vivência saudável da religião e da ilusão religiosa, quando os celebrantes, engodados, pensam que por meios dos atos religiosos das cerimônias litúrgicas possam se justificar diante de Deus. Pensam poderem conquistar esta finalidade imoral. Pretensiosos, engendram um falso comércio para com Deus. Esses fieis são observantes da austera disciplina eclesiástica, mas não da voz da consciência moral que deveria germinar de dentro deles. Kant explica que são superstições pelo fato desses atos serem naturais e pretenderem atingirem o inacessível, o sobrenatural. (cf. KANT, 2006b, p. 157). Ele acusa algumas formas de praticar a religião de fetichismo, paganismo e fantasia, visto que segundo ele, estas não dão atenção à moralidade, mas a questões fúteis, que em nada ajudam as pessoas, pelo contrário, as infantilizam.

O *sacerdócio* é, por conseguinte, a constituição de uma igreja em que reina um *culto fetichista*, que é encontrado sempre, quando não são os princípios da moralidade, mas mandamentos estatutários, regras de fé e observâncias que formam o fundamento e o essencial. Ora, existem certamente muitas formas de Igreja onde o fetichismo é tão variado e tão mecânico que parece eliminar quase toda moralidade e, por

⁵¹ A título de exemplo, Kant fala dos ascetas que vivem no estado de eremitismo, do faquir e do monastério. (cf. KANT, 2006b, p. 154).

consequente, também toda religião e parece tomar seu lugar, confinando desse modo com muita proximidade do paganismo; mais o mais ou menos pouco importa nesse caso em que dignidade ou indignidade dependem da natureza do supremo princípio de obrigação. Se esse impõe uma submissão dócil a um dogma, ou seja, um culto servil, e não essa homenagem livre que deve ser prestada à lei moral em *primeiro lugar*, pouco importa que haja um número de observâncias impostas, por mais reduzido que seja. Se essas observâncias forem declaradas necessárias, é o que basta e será sempre uma crença fetichista que haverá de reger a multidão, privando-a de sua liberdade moral ao lhe impor a obediência a uma igreja (não à religião). (KANT, 2006b, p. 162, grifo do autor)

É próprio do falso culto menosprezar a virtude e a razão, como uma misologia, pondo em seu lugar a idolatria e a bajulação divina, como se se pudesse, com tais práticas, comercializar os favores divinos. Na prática idólatra se pensa agradar a Deus por meio da adoração e servilismo, ao invés de fazê-lo por meio da prática da boa conduta. Ao invés de se ter uma religião moral, há, de veras, práticas de venerações e fanatismos. O devocionismo religioso não pode em hipótese alguma tomar o posto insubstituível da virtude. (cf. KANT, 2006b, p. 166-167). Neste tipo de culto a crença de igreja se torna o mais importante, em detrimento da fé moral. A crença se torna proeminentemente o elemento essencial, enquanto que a prática virtuosa é postergada. Por conseguinte, o melhoramento moral fica em segundo plano. Os adeptos desta crença eclesial se doam inteiramente às cerimônias externas, que, a propósito, são meramente meios. O fazem com o pensamento de que estas celebrações sejam meios por onde possam alcançar as graças pretendidas. Kant denomina essa devoção de “veneração passiva da lei divina”, quando o fiel o faz preterindo a virtude, que segundo ele “consiste em consagrar suas forças pessoais no cumprimento do dever que respeita”. Ele propõe que essa devoção se abra à virtude, a fim de que se possa ter uma “verdadeira intenção religiosa”. (cf. KANT, 2006b, p. 181). A religião dentro da mentalidade interesseira é buscada a fim de se fazer petições, onde as pessoas acreditam ser merecedoras de favores divinos pelos seus méritos sacrificiais, mais parecendo com a “teologia da retribuição”, em vez de se viver uma religião da boa conduta, a que Kant enaltece.

Mas todas as religiões se podem dividir em: religião da petição de favor (do simples culto), e religião moral, a religião de boa conduta de vida. Segundo a primeira, o homem bajula-se a si mesmo, pensando que Deus o pode fazer eternamente feliz sem que ele tenha necessidade de se tornar um homem melhor. (KANT, 1992, p. 57)

Kant faz uma proposta de um culto, bem como de práticas religiosas puramente racionais. Apregoa um culto livre, sendo um culto moral, pois sua religião é “do coração” e não do apego ao culto externo ou cerimonial, que tem como base os ensinamentos dogmatizados. O fazendo, Kant contrapõe o culto livre com o jugo da lei estatutária, consistindo esta última na crença em algo que teoricamente é impossível de ser conhecido, mas que apenas se tem acesso à história dos dogmas. Esses fieis se apegam e se conformam tão somente à comunidade eclesiástica organizada e constituída por normas canônicas, mas não se interessam pela comunidade ética, que é universal. Para Kant, este tipo de prática de igreja deve importunar a consciência, causando remorso que censura tal ato repugnante. (KANT, 2006b, pp. 161-162). A acepção kantiana do verdadeiro culto é aquela que tira do centro os dogmas, os credos etc., pondo em seus lugares a moral, onde acontecerá um culto dos corações que são fervorosos com os deveres. O culto para Kant é o moral, onde os crentes participam, enquanto súditos, de um reino divino, tendo ele uma proximidade muito íntima com as leis de liberdade. Os fieis são, neste raciocínio, participantes de um “império invisível”, dizendo respeito ao culto dos corações, que Kant diz ser “em espírito e verdade”. Neste, os deveres são observados como sendo mandamentos de Deus. Os atos deste culto não são endereçados a Deus, mas ao sujeito mesmo, enquanto observador da conduta moral. (cf. KANT, 2006b, p. 173). O ato cultural não é prescindível para Kant, mas o que ele quer fazer notar é que este ato não pode tomar o lugar do propósito conversivo do homem. O elemento histórico deve apontar para o mais relevante, que não é a obediência a ele, mas à virtude.

(...) podemos até honrar o envoltório que serviu para pôr publicamente em andamento uma doutrina, cuja autenticação se funda num documento que persiste inextinguível em toda a alma e não necessita de milagre algum; contanto que, relativamente ao uso destes relatos históricos, não tomemos como elemento de religião que o saber, a fé e a confissão acerca dos mesmos seja algo com que nós podemos tornar agradáveis a Deus. (KANT, 1992, p. 91)

Spinelli (2013) dirá que, quando tomamos a ideia kantiana de “igreja visível”, enxergamos que a religião deverá ter a função de promover a moralidade, não deixando que se ponha em seu lugar a mera adoração dos cultos. Em virtude disso, Kant faz a proposta de se ter como modelo a ser seguido a “igreja invisível”, livre de qualquer impureza oriunda da corrupção ou fraqueza humana, mas direcionada exclusivamente para o aperfeiçoamento moral do homem. É justamente essa a crítica que Kant tece às

religiões, ou seja, ao invés de desempenharem uma genuína função junto ao homem, o manipula, por meio do falso culto, o da adulação covarde a de Deus. (p. 142).

O apreço que Kant tem pela fé religiosa o faz criticar o engano supersticioso de que podemos nos tornar aceitáveis perante o ser supremo através de outros meios que não o de ter a lei moral no coração. Não é legítimo, nem tampouco honesto, delegar para Deus a tarefa da realização dos quereres humanos, quase que impetrando para que este “paternalista divino” realize todos desejos dos homens.

Os sacrifícios, todavia (penitências, mortificações, peregrinações etc.), têm sido sempre considerados como se contivessem mais virtude, mais ação no favorecimento celestial, e mais eficácia para a purificação, porque servem para assinalar mais intensamente a submissão limitada (embora não moral) à sua vontade. Mas esses tormentos voluntários se demonstram inúteis, menos cooperam para o objetivo de melhoria moral geral do homem e mais parecem transmitir a impressão de santidade (...) *não tem em si nenhum valor moral*, salvo talvez o de ser um meio para elevar a faculdade sensível de representação (...). (KANT, 2006b, pp. 152-153, grifo nosso)

Os participantes dos cultos precisam se libertar daquilo que foi posto como sendo essencial, ou seja, dos ritos vazios, a fim de que se dê atenção ao mandamento do dever moral, sendo esta a função do culto, ou seja, lembrar os fieis de suas obrigações. Para Caetano (2015), o desapego das formas ritualísticas faz com que os crentes se volvem à moralidade plena. (cf. p. 92). Kant condena a ilusão religiosa, como sendo fraudulenta, pois rouba o espaço da moralidade, quando deveria orientar para que todos os adeptos da religião cultual buscassem a verdadeira religião, aquela moral. “Em virtude dessa máxima, essa ilusão, sob todas as suas formas, é igualmente absurda e condenável como tendência secreta à fraude.” (KANT, 2006b, p. 153). A orientação de Kant é para que, progressivamente se vá desvincilhando dos dogmas estatutários, que, a despeito de ora presentes por necessidade histórica, devem ser postos à parte, pois eles não são essenciais para a fé moral. Para ele, a fé de igreja que aceitar os lineamentos éticos, de maneira consequente se libertará dos sobrepesos dogmáticos. Neste ritmo, oxalá um dia poderá se libertar de vez dessas normas exteriores. (cf. KANT, 2006b, p. 158). Nalguns tipos de culto se nota muito claramente o comodismo, onde os que cultuam acham que as coisas podem acontecer em suas vidas sem que eles mesmos façam realizar. “(...) deixar-nos levar pela preguiça, esperando do alto, numa quietude passiva, aquilo que deveríamos procurar em nós próprios.” (KANT, 2006b, p. 172-173). Este tipo de culto demonstra uma infantilidade, onde as pessoas, ainda que adultas, vivem na menoridade intelectual, como nos mostra Klein (2013).

Quando se estufa os pulmões para bradar abertamente em favor de uma crença cega que domina a tudo, então a razão prática sucumbe e a menoridade se perpetua. Assim, o Esclarecimento se coloca em oposição ao misticismo, segundo o qual, os conhecimentos são revelados por uma suposta inspiração ou intuição intelectual para alguns escolhidos. (p. 171)

Os participantes em cerimônias culturais (repleta de ritos) devem questionar até que ponto a fé que eles professam não é autocrática, devendo notar se realmente se trata de um dever ético ou se é apenas algo sobrecarregado dogmaticamente, que em nada ajuda os fieis no crescimento moral. Kant pondera que a fé racional pura é uma fé livre e, logo, é libertadora. “(...) não é somente uma fé imposta, mas também uma fé que obedece cegamente ao mandamento, isto é, sem analisar se se trata de um verdadeiro mandamento de Deus (*fides servilis*).” (KANT, 2006b, p. 147). Neste afã, alertará aos fieis para que tomem o devido cuidado para não viverem o que ele chama de “crenças quiméricas”, ao invés de darem atenção especial à suas práticas.

Com efeito, podem ocorrer três espécies de crenças *quiméricas* se ultrapassarmos, o que é possível, os limites de nossa razão com relação ao sobrenatural (que, de acordo com as leis racionais, não é um objeto do uso teórico, nem do uso prático). Em *primeiro lugar*, a crença de poder conhecer por experiência uma coisa que, no entanto, nos é impossível admitir que se produza em conformidade com as leis objetivas da experiência (*a crença nos milagres*). Em *segundo lugar*, a ilusão de que se deve acatar entre nossos conceitos racionais, como necessários a nosso bem moral, dos quais nós mesmos não podemos fazer-nos nenhuma ideia (*a crença nos mistérios*). Em *terceiro lugar*, a ilusão de poder produzir pelo emprego de simples meios naturais um efeito que é para nós um mistério: a influência de Deus sobre nossa moralidade (*a crença nos meios de graça*). Tratamos dos dois primeiros tipos sofisticados de crença nas observações gerais que se seguem às duas partes imediatamente precedentes deste texto. Só temos de falar agora dos meios de graça (*diferente dos efeitos da graça*), ou seja, das influências morais sobrenaturais, nas quais permanecemos puramente passivos, mas cuja pretensa experiência é uma ilusão entusiasta (que brota unicamente do sentimento). (KANT, 2006b, p. 175, grifo do autor)

Segundo Kant, este é o tipo de fé verdadeira, que não está embusteadada de dogmas (doutrinas e ensinamentos externos ao sujeito) e mistérios fabulosos. “Uma fé que é enxertada de revelação e tradição, sem uma harmonia com a razão, deve ser considerada uma fé falsa, que não procede da razão.” (CAETANO, 2015, p. 89). De toda maneira, Kant aprova a fé religiosa pura. Para ele somente este tipo de fé, contrastando com a eclesial, tem a autonomia de erigir a igreja universal, tendo em conta que esta fé é a mesma racional que, por sua vez, discrepa da fé histórica, que se funda em fatos e acontecimentos, enclausurados ao tempo e ao lugar conjuntural. (cf.

KANT, 1992, p. 108). A fé racional tem outro alcance, quer dizer, vai além da história e é universal.

Kant considera que não se deve substituir a conduta moral e boa pelo milagre. Muitas vezes, levianamente, ao invés de se converter, escolhendo a boa conduta, a pessoa espera, miraculosamente, uma intervenção divina, sendo Deus um paternalista que faz tudo no lugar do próprio homem. Nesta questão, Dinis (1993) assere que há várias formas de superstições religiosas, que gera desconfiança no magistério e nas autoridades eclesiásticas, tradição, revelação, significando isso, em não havendo uma conjunção com a moral, uma estranheza àquilo que é racional.

A contestação da tradição religiosa faz-se a três níveis: da religião revelada, em favor da religião natural; da autoridade hierárquica, em favor da autoridade única da consciência; dos dogmas, em favor das “luzes da razão”. Não se trata necessariamente de um ateísmo, mas de uma razão “naturalmente religiosa”, apenas nos limites de uma religião natural. (p. 507)

Kant faz uma clara diferenciação da vivência de uma religiosidade racional e moral daquela presa às superstições, fanatismos e hipocrisias. Ele denuncia o egoísmo pelo qual as petições são imbuídas, demonstrando o grau de infantilidade e, conseqüentemente, a falta de maturidade moral-religiosa, onde se usa a oração e os cultos para se alcançar as graças ou os favores divinos, denunciando uma maneira de pensar servil, carregada de pieguices. Isso é o que ele chama de *falsa devoção* (*pieguice, devotio spuria*). É a superstição ilusória, entusiasta, baseada nos pretensos sentimentos suprasensíveis (celestiais), desprovidos de uma aposta e de investimentos nas ações da boa conduta moral. (cf. KANT, 2006b, p. 166). Trata-se de submissão, onde as pessoas se expõem ao ridículo. É o devocionismo emotivo das carolas, sendo o culto uma espécie de súcia em beatério. (cf. KANT, 2006b, p. 178). Kant declara o luto da razão onde há este tipo de mentalidade religiosa.

A ilusão supersticiosa, porque contém em si um meio prático para muito gente que tornar ao menos possível combater os obstáculos que uma intenção agradável a Deus encontra, é sob esse aspecto próxima da razão e unicamente condenável pro acaso, pro fazer do que só pode ser um meio um objeto imediatamente agradável a Deus. Ao contrário, a ilusão religiosa quimérica é a morte moral da razão, sem a qual não pode haver religião que, como toda moralidade em geral, deve estar baseada em princípios. (KANT, 2006b, p. 158)

Poder-se-ia localizar a superstição religiosa, o que é apregoada acentuadamente dentro dos rituais, na taumaturgia, por exemplo, a qual para Kant é como oferecer ópio à consciência. Para ele o misticismo, naquele sentido de devoção exacerbada, bem como

o ortodoxismo deterioram a razão. (cf. KLEIN, 2013 p. 171). Assim, não podemos buscar a realização pessoal, as virtudes fora de nós mesmos e, piormente, em magias. “(...) devemos tirar de nós mesmos, livremente, a nossa felicidade ou perfeição.” (BERALDI, 2012, p. 6). Não devemos, passivamente, esperar que recebamos de fora de nós algo em nosso favor. Isso seria imobilidade. Alimentar este torpe pensamento é infantilismo, ainda mais proveniente daqueles que se dizem escolhidos, ungidos e enviados para tal tarefa missionária.

Em *Que significa orientar-se no pensamento?*, Kant denomina ironicamente esses “escolhidos” de geniosos, os quais atuam segundo a máxima da invalidade de uma razão legisladora, por eles chamada de iluminação (*Erleuchtung*). Mas esse proceder para Kant, não é nada mais do que superstição, pois se baseia na total subordinação da razão a fatos, isto é, exige-se que a razão se subordine àquilo que os gênios, ou os pastores do povo dizem. (KLEIN, 2013 p. 171)

Os líderes da comunidade, indo contra tal corrente, deveriam instruir os adeptos para que busquem, por eles mesmos, crescerem nas práticas das máximas mandamentais (nos deveres), correndo o risco de, em não o fazendo, viverem ilusoriamente. “Tudo o que o homem, além de uma boa conduta, imagina poder ainda fazer para se tornar agradável a Deus é simples ilusão religiosa e pseudo serviço de Deus.” (KANT, 1992, p. 172). A participação nos atos celebrativos, principalmente no momento da leitura dos livros sagrados (liturgia da Palavra), devem ser momentos lembradores (memoráveis) dos fieis de que o render culto ao Deus, que eles creem, tem o significado moral. Quando não atende a isso, a cerimônia se transforma em paliativo, beirando a irracionalidade, logo, despautério. Se se der uma extravagante importância ao culto externo, correr-se-á o risco de o homem se aprazer com este veículo aparentemente confortável, anestésico, e não dar a devida atenção ao melhoramento do comportamento pessoal, que é mais difícil, mas que é a via necessária. Numa palavra, o que importa aqui é menos a questão litúrgica e mais a mudança de comportamento (conversão), sendo a ideia de perfeição posta pela religião arquetípica, que nos encoraja na busca da prática dos deveres. (cf. CAETANO, 2015, pp. 77-78).

Por fim, a moralidade de vida deve aparecer no culto, que expressa a verdadeira religião, a racional. A oração, tanto a comunitária, quanto a pessoal, por sua vez, não pode ser tida como o pedido de graças singulares, pois seria um ato imoral e supersticioso, mas as preces devem ser invocações a fim de que prevaleça a vontade de Deus, traduzida no dever, e não ser um ato súplice e egoísta. As petições devem objetivar a prática e o agir por dever aos ditames mandamentais, sem esperar

recompensas oriundas da sobrenaturalidade. Agora, passemos ao último capítulo, no qual investigaremos até que ponto se pode falar em uma autenticidade da religião.

4 A LEGITIMIDADE OU NÃO DA RELIGIÃO EM A RELIGIÃO

Uma vez situado Kant no contexto filosófico e mostrado como ele foi atento aos problemas de sua distinta época, bem como apresentado o panorama geral de sua obra *A Religião*, neste derradeiro capítulo entendemos poder nos deter e discutir mais perspicazmente sobre a questão da viabilidade da religião. Julgamos oportuno apontar qual seu lócus, alcance, serventia etc., porém, o faremos num formato lacônico. Como aduzimos, Kant, que era um agnóstico no concernente ao conhecimento de Deus, vaidosamente quisto pela teologia especulativa, estava convencido de que focar no dever é mais urgente e relevante do que na religião. Ele entende que tudo que nela há deveria ser convergido para o viés moral, ao que mostra que a moral não necessita da religião, em razão de sua autonomia.

Em *A Religião nos Limites da Simples Razão* Kant aproxima os conceitos de moral e religião. Porém, admite que a moral não necessita da religião. Na medida em que o homem é dotado de liberdade, sua vontade deve dar a si a Lei Moral, o que expressa o seu caráter autolegislativo. Portanto, o homem não necessita de um ser sobrenatural para coagi-lo a obedecer a Lei Moral, pois já deve respeito a ela. (FREIRE, 2005, p. 113)

Desta sorte, é possível notar que a moral conduz à religião, mas a religião não pode conduzir senão à moral, sendo essa sua missão capital. Seguindo tal raciocínio, poderíamos inferir tão logo que a religião não é necessária, todavia, examinemos mais de perto quais são suas incumbências, ainda que preliminarmente saibamos que ela tem uma função transitória, ou se quisermos, passageira, até dar lugar total à razão. De igual modo, neste momento ocorre um inquirimento imprescindível. Diz respeito se a religião tem sua origem ou não na razão, questão da qual nos ocuparemos oportunamente.

Que a religião em Kant tem um lugar relevante é muito claro, porém, localizamos um percalço aqui, visto que ele a toma como sendo provisória. Isso pelo fato de que a humanidade emancipada, que vive a justiça e a virtude, por meio da racionalidade e que, conseqüentemente age baseada na lógica, será feliz, sem que haja necessariamente a presença da religião. Já aquele que não fizer desta forma será descontente e, em consequência, receberá uma pena, a de não se deixar esclarecer e, não bastasse, carregará a culpa por isso. Para que o homem aja corretamente, segundo as máximas universais não há necessidade de religião, postulados e da existência de transcendentos, pois a razão substituirá a religião, a depender do tempo em que a humanidade caminhar em direção à emancipação. Assim, a religião se mostrará

transitória, tendo ela sido importante até onde durou e num certo período de tempo, onde as pessoas, por falta de esclarecimento, dela dependiam, mas que, com o advento da supremacia da razão, pode caminhar sem nenhum amuleto, já que será municiado somente pela razão. Neste senso, poder-se-ia falar, prontamente, que a religião em Kant tem um caráter de transitoriedade.

A razão, olhada por este prisma, está neste processo de amadurecimento, onde ela mesma dirá o que é justo, o que é virtuoso e o que é lógico, deixando a religião de ocupar este posto, que não é dela. Ou seja, as pessoas que serão esclarecidas não farão o bem pelo fato da crença de que haja o paraíso como recompensa ou o inferno como castigo (dimensão soteriológica), mas a prática do bem se dará tão unicamente pelo fato de ser racional, logo, condizente com a consciência ou com a lei moral interna ao sujeito, e não dependente de algo fora dele. Assim, o sujeito não se deixa tutorar por nada e ninguém e, neste caso particular, pela religião, sendo justamente por isso que Kant propõe uma religião nos limites da simples razão. Entretanto, ainda vivemos a expectativa da emancipação da razão. Para que ela se emancipe há uma imprescindibilidade, digo, que o sujeito assuma decididamente seu papel de protagonista, abandonando a tutela da religião, de Deus etc., e passe a acreditar estritamente na razão que lhe é intrínseca, onde a esperança será racional e não teológica. Por isso, para Kant a fé há de ser racional, adversando isso com a fé histórica, que se apegua aos fatos externos, o que para ele é imoral.

A fé religiosa pura é decerto a única que pode fundar uma igreja universal, pois é uma simples fé racional, que se deixa comunicar a cada qual em vista da convicção, ao passo que uma fé histórica, fundada unicamente em fatos, só pode alargar a sua influência até onde conseguem chegar, segundo circunstâncias de tempo e de lugar, os relatos relacionados com a capacidade de julgar a sua credibilidade. (KANT, 1992, p. 108)

No mais, cumpre neste último capítulo, mostrarmos como Kant em *A Religião* tem presente seu estudo anterior, já que também em se tratando de sua filosofia da religião, o sujeito é capaz de, por ele mesmo, buscar postular assuntos de tal monta. Em assuntos religiosos, o sujeito esclarecido se dá por satisfeito em ter a postulação que o ajuda, não necessitando de algo para além disso. Tal sujeito que atingiu esse patamar sabe que sua vivência da religiosidade não é uma formalidade externa, ditada por ensinamentos dogmatizados, pois é ciente de que nele mesmo há os princípios racionais e morais para poder agir correto e liberalmente e, caso ele prefira, sem a vivência de uma religião institucionalizada.

4.1 A religião é necessária em Kant?

Estamos cientes de que o entendimento de Kant sobre a moral resguarda aquilo que é autônomo, ou seja, que não necessita de algo fora do sujeito mesmo para que a lei se sustente e de que, por conseguinte, a ideia de um sujeito tutelado não se enquadra em sua filosofia. Perante esta constatação nos perguntamos qual o espaço que a religião ocupa na vida do sujeito que tem a lei moral dentro dele mesmo? Pois bem, como mencionamos, a ética para Kant é uma ação livre, sempre fazendo o que é correto. Ocorre que a ação pode ser correta, mas isso somente não garante que seja ética, pois esta ação pode não ser livre, consciente e autônoma. Pode suceder também do sujeito fazer o que é certo em obediência a uma lei heterônoma, onde a obediência somente se dá devido a observância da lei externa.

Para Kant na moral deve haver um tripé, ou seja, ética, liberdade e razão, sendo que esta última determina o que é melhor. Trata, pois, de um rigorismo interno, onde a resposta para qual ação praticar deve ser encontrada dentro do sujeito. Neste caso, precisa se questionar antes de praticar qualquer ato, considerando o dever (deontologia), pela máxima da universalidade, ou seja, a ação que possa ser feita pelo sujeito deve considerar a aplicabilidade a toda humanidade, e nunca fazê-lo somente pelo fato de ter algo exterior que o obriga a tal, como uma religião revelada e histórica. Assim, a lei em Kant é aquela que tem como parâmetro o imperativo categórico, incondicionado, que acusa o que é certo ou não. Neste entendimento, há a exigência para que a lei moral permaneça mesmo que o sujeito pereça, nos forçando a ler que a lei moral em Kant tem um lugar sublime e não a religião.

A moral é baseada no conceito do homem, enquanto ser livre que por isso mesmo se obriga, por sua razão, a leis incondicionais, não tem necessidade nem da ideia de um ser diferente, superior a ele para conhecer seu dever, nem de outro móvel a não ser a lei pela qual o observa. (KANT, 2006b, p.9)

Kant assume que o mais importante para o ser humano é, indubitavelmente, a dignidade moral, que tem como primeira característica o desinteresse. Então, a obediência às regras por medo de Deus ou a fim de ficar em paz com a expectativa soteriológica é uma atitude utilitarista. E Kant, ao contrário do utilitarismo, era um pensador intencionalista, onde o que interessa é a intenção, a razão da ação e não propriamente a ação em si.

Diante de tal relevância da lei moral, resta à religião tão somente se submeter a ela, antes, fazer com que seu conteúdo seja convertido em deveres, que por uma questão de singularidade da linguagem podem ser chamados de mandamentos santos. (cf. CAFFARENA, 1983, p. 176). Desta maneira, sua necessidade fica restringida à comunidade dos fieis, que querem viver inseridos dentro de uma igreja visível, mas que precisam assentir com a ética, a liberdade e a razão, orientando-se não mais que no pensamento, que caminha rumo ao esclarecimento. Resumindo, a religião se justifica somente dada naquela comunidade que tem como protótipo a igreja invisível e que tenha a ética universal como o ponto crucial.

4.2 Para Kant a religião é uma espécie de dissimulação da moral?

Poder-se-ia indagar aqui o que a religião oferece de novo ao fiel esclarecido? Ora, para Kant o sujeito está amparado, no âmbito da eticidade, pelos princípios morais que estão dentro dele mesmo. Como se viu, quando Kant aborda da religião moral, ele que era simpatizante da fé religiosa em contraponto com a fé histórica, faz atinar que ela não é díspar em relação à sua moral, pelo contrário, há um conúbio, que deve, por força, ser indissolúvel. Assim sendo, fica claro que um dos distintivos da religião é que nela os deveres são “sacralizados”, visto que são propostos como mandamentos e vividos dentro de uma comunidade de fé, que tem de ser necessariamente ética, se não se cai num clericalismo que dita, despótico e imoralmente, as obrigações, e onde os fiéis vivem sob um regime opressor, seja na esfera teológica, seja na visão moral imposta.

Além da novidade dos mandamentos enquanto deveres sacros, é próprio da religião embutir naqueles que creem o valimento de um ser supremo, ao qual a moral não recorre, pois se basta, mas que Kant admite, dado que os fiéis sentem tal necessidade, bem como pelo fato de que os postulados ajudam no campo moral.

A moral kantiana usa uma linguagem formal para expressar o dever. Segundo essa teoria os deveres são praticados como princípios fundamentais de todo ser racional e pelo fato de que esse último deve agir como membro de um sistema universal de fins. Na religião, ao invés de conceber o dever simplesmente como aquilo que ordena, de acordo com a moral, o conteúdo do dever aparece resumido na ideia de um ser supremo, isto é, os deveres são considerados como mandamentos divinos. (ZANELLA, 2008b, p. 89)

Em sùmula, falar de uma dissimulação nos parece exagerado, porém, é possível perceber uma grande identificação da religião moral com a ética, estando a um passo

duma possível simbiose, e, inevitavelmente, um desacordo da religião revelada (histórica) com a razão e, logo, com a moral, não sobrando nela espaço para a liberdade.

4.3 A religião é compatível com a razão?

Se a religião tem compatibilidade com a razão é, a rigor, o que Kant quis investigar em *A Religião*.⁵² Sem dúvida, ele respalda a religião na razão, contudo, afirmar abertamente que, não obstante haja consonância, a religião não promana exatamente da razão. Pode acontecer de haver um elo entre elas em caso de acatamento da razão pela religião, todavia, em não o sendo assim a religião está fadada a viver em um estado de aversão à razão. (cf. CRUZ, 2004, p. 47). Assim, mesmo que a fonte não se encontra na razão, não há, em consequência disso, uma disparidade absurda entre os dois domínios, e que não seja possível a aproximação, antes, essa tarefa é uma obrigação salutar da religião.

Podemos efetivamente falar de uma “religião nos limites da simples razão”, a qual não é, entretanto, derivada exclusivamente da razão, mas é também baseada nos ensinamentos da história e da revelação, e considera apenas a harmonia da pura razão prática com estas. Mas nesse caso, igualmente a religião não é pura; é, ao contrário, religião aplicada a uma história que é entregue a nós, e não há lugar para ela numa ética que é pura filosofia prática. (KANT, 2003a, p. 330, grifo nosso)

Zingano (1989a) alude que a religião para Kant não tem sua origem propriamente na razão, ao que reclama uma sagração da razão, pois é esta que dá os ditames e não outra instância extra-humana, razão esta que permite uma concórdia honesta entre ela e a religião, sendo esta última, evidentemente, uma religião da razão e não estatutária. Por este viés, fica claro que a razão deve ser “sagrada”.

Se consideramos os deveres que a lei moral impõe como tarefa, como deveres divinos, isto é, se os elevamos a uma instância sagrada, então deduzimos da simples razão (*aussblossen Vernunft*) a forma de toda religião, que não é senão ‘o conjunto de todos os deveres como (instar) mandamentos divinos’. Não há propriamente deveres para com Deus; eles são, na verdade, deveres em relação à humanidade, considerados como direitos divinos se pensarmos a religião a partir da razão, ela é

⁵² A inquirição da razão é uma atividade que segue Kant por toda sua vida, ao que instiga o homem a procurar os fundamentos morais e racionais nele mesmo. Em *A Religião* ele não abandona tal propósito, muito embora seu foco seja *stricto sensu*, a religião: “Que o homem seja chamado pela lei moral a uma boa vida que, graças a seu respeito inalterável por essa lei que está nele, encontre em si uma promessa que permita ter confiança nesse Espírito benevolente e esperar dar-lhe satisfação de alguma maneira qualquer, que, enfim, aproximando essa esperança do *severo mandamento da lei*, deva constantemente examinar-se como assinalado diante de um juiz para se justificar, isso é o que nos ensinam e a que ao mesmo tempo *nos convidam a razão, o coração e a consciência*.” (KANT, 2006, p. 130, grifos do autor).

sagrada na medida em que é sagração da própria razão. Ocorre, contudo, que a religião histórica abrange um círculo maior do que a religião racional, isto é, ela circunscreve, além da razão que se consagra por uma reflexão que a põe acima da usura humana, uma parte estatutária, um cerimonial que não necessariamente está de acordo com sua parte racional. Na medida em que o culto estiver em acordo com a razão, a religião, cuja origem não é a partir da razão, mas que se constitui historicamente como comemoração de um elo comum, passa a ser a religião dentro dos limites da simples razão. Ainda que não possa ser deduzida da razão, entra em acordo com a razão. (p. 320)

Kant tem uma dileção pela religião moral, enquanto que pretere os aspectos histórico e revelado da religião estatutária. Umas das confirmações de que o tipo de religião da moral tem um enlace com a razão é o fato de ele denominá-la também por “religião da razão”. Com este talho, de tão logo, poder-se-ia aferir que a religião tem uma relação muito estreita com a razão. Mas, precisa ficar evidenciado que em se tratando de seu conceito, como atesta Caetano (2015), religião é um conceito puro da razão.

A religião é para Kant, promanada da moral, é um conceito puro da razão, ou seja, um conceito que não pode ser dado na experiência. E como a lei moral é compreendida por Kant como tendo o seu fundamento na autonomia da razão prática pura frente aos impulsos sensíveis, o conceito de religião terá que ser *a priori* e, por isso, independente do modo como a religião histórica se apresenta aos sentidos do homem. O conceito de religião é um conceito puro da razão. Resulta de deveres morais. (p. 14)

O sujeito mesmo tem o dever moral de conciliar religião com razão, de compatibilizar o conceito de “religião nos limites da razão” com a sua vivência dentro de uma igreja visível, ainda que formalmente se possa ter o entendimento de que esta religião “mundana” não dimana diretamente da razão, sendo que este fato não elimina de forma alguma aquela obrigação.

(...) a sensibilidade religiosa esclarecida [*enlightened*], que procura reconciliar a religião como a razão científica, a as várias formas de sensibilidade contrária, que desconfiam da razão e colocam a religião contra ela porque preferem ou a tradição revelada, ou a experiência mística, ou o emocionalismo entusiástico. (WOOD, 2009 p. 497)

Certamente, não há um conflito ou uma incompatibilidade entre religião e razão, em virtude de que pode e se deve vincular tais áreas, precisando, portanto, ser ponderado que a religião, por força, precisa se adaptar e se acomodar com a razão, a fim de se tornar credível e legítima. Não se pode jamais fazer o caminho inverso, digo, de supervalorizar a religião histórica em prejuízo da moral. Pois bem, quem é autônoma e logo, independente, é esta derradeira, tocando à religião precisar da moral. Mas Kant faz

um achado nesta seara que o incomodou tanto a ponto de dedicar *A religião* a este exame. Se trata de alguns percalços, resultando em um conflito entre razão e religião, porém naquela sua face revelada ou histórica. Isso é identificado no seio, como dito, da religião que se apega aos dados exclusivamente institucional e estatutário. Também há um entrave naquilo que ele denomina de emotivismo entusiástico presente em alguns tipos de fé, como por exemplo, em algumas manifestações e expressões de êxtases espirituais, e em alguns fenômenos de glossolalias religiosas, que beiram o delírio, onde as pessoas se distanciam da racionalidade, onde ao invés de uma iminência o que há é uma disparidade.

Afinal, ocorre que Kant não quis demolir a religião, mas apenas libertá-la de alguns grilhões que fazem dos adeptos prisioneiros a questões supérfluas, ao passo que sempre evidencia o papel imprescindível e insubstituível da razão.

Igualmente longe da posição de Kant está a visão secularista que trata a religião com desprezo, considerando-a como nada mais que uma relíquia do passado ou um deplorável refúgio para os ignorantes e supersticiosos. A religião organizada, para Kant, é tão essencial ao destino humano quando a vida política organizada, e a função da razão nas duas esferas é vital da mesma maneira. (WOOD, 2009, p. 497)

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente dissertação seguimos uma metodologia tal que nos proporcionou percorrer o caminho que Kant delineou e seguiu, para chegarmos, por fim, à sua filosofia da religião. Como atinamos, na *Crítica da Razão Pura* ele lança os fundamentos para sua elaboração filosófica posterior. Nela, e à luz da revolução copernicana, ele mostra que, epistemologicamente, os objetos dependem de nossa maneira de conhecê-los, o que faz dele um marco divisória na história da filosofia. E isso não pode prescindir do apriorístico. Este modo de pensar, crucial na filosofia crítica de Kant, faz com que ele reveja a metafísica, ou seja, reavalie seu significado, ao que imputa ao sujeito o protagonismo no conhecimento do objeto, inaugurando, porquanto, um novo jeito de pensar.

A revolução copernicana pretende estabelecer um sujeito transcendental capaz de regular os objetos do conhecimento, o que implica, por conseguinte, a representação dos conhecimentos acerca de tais objetos. Todavia, o estatuto científico da metafísica fica comprometido uma vez que seus objetos não podem ser dados à razão teórica, isto é, o sujeito transcendental não pode afirmar categoricamente nada acerca de Deus, da Alma ou da Liberdade no Mundo. Porém, ainda que este sujeito transcendental não possa conhecer tais objetos, isto não implica que não possam ser pensados. (FREIRE, 2005, p. 103)

Kant não concebe a possibilidade de um mundo produzido pela mente humana, mas esta, por outro lado, é *conditio sine qua non* para conhecer o mundo. Neste confronto, diga-se de passagem, *sui generis*, o *a priori* é um pressuposto para a experiência. Em consequência disso, Kant precisará, imperiosamente, renunciar a velha ontologia e limitar-se à análise dos conceitos, tendo uma exegese metafísica particular, onde o substrato não será mais o da especulação que quer tratar dos entes, mas o da epistemologia, o que exige que a razão humana seja posta em cheque e passe pelo crivo da crítica,⁵³ significando que, no que tange ao conhecimento, existe uma fronteira que limita até onde o ser humano pode trafegar, correndo o risco de em ultrapassando este confim cair na quimera, ou seja, na ilusão de que seja possível penetrar e dissecar a coisa em si (númeno). Kant entende que o uso do *a priori* pode se dá tendo o cuidado para não se fazer seu uso de maneira intempestiva e indiscriminada. Não se pode aplicá-lo ao domínio da coisa em si, que é incognoscível e que só seria concebível se nos deixássemos enveredar pela fantasia. Isso pelo fato de que não podemos conhecer um

⁵³ Para melhor aprofundar tal questão cf. CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Editrice Magenta, 1953, pp. 58-96).

objeto fora da experiência, como Deus, mundo e liberdade. Por via lógica não se pode descobrir novos fatos, caminho pelo qual se guiou a velha metafísica, mas que, no entender de Kant se perdeu, ao desviar de rota. Kant reclama que se mover nesta direção é um risco e intelectualmente perigoso e fabuloso. Isso nos levou a entender que a preocupação kantiana é, a rigor, viabilizar uma metafísica sensata e plausível, o que o forçou a rever seu papel, imprimindo um cunho hermenêutico diferente do corriqueiro e uma nova maneira de lidar com temas daquele estofo.

Kant foi incisivo ao mostrar que querer adotar uma ciência pura de si é um devaneio, que é o caso da psicologia especulativa, que não é detentora de confiabilidade; assim como não é confiável uma cosmologia especulativa, que se pronuncia em abstrato sobre a natureza do universo, princípio que também se aplica à teologia especulativa: a existência de Deus não se pode demonstrar ou refutar, pois sua existência não faz parte do mundo material e sensível, não sendo, portanto, uma verdade objetiva. Ainda assim, é entendível que os homens não podem deixar de pensar nas ideias puras em si (mundo, Deus etc.), haja vista que há esta necessidade, que é próprio da curiosidade inerente ao ser humano, a propósito da satisfação de seu ego.

A preocupação contumaz de Kant era de rever o lugar da metafísica, a fim de salvá-la de extinção. Ele não fecha as portas para ela, mas a impõe limites, pois, do prisma do conhecimento, uma metafísica salutar não pode exceder as fronteiras estabelecidas pela razão, que, *stricto senso*, é a razão limitando a si mesma, dizendo que há uma fronteira que demarca até onde ela pode chegar e o terreno que ela não pode e não consegue invadir, e se por acaso quiser fazê-lo incorrerá no erro da quimera. A metafísica pretende discutir de maneira objetiva e sensata questões últimas, como o significado da vida, a natureza da morte, a liberdade, a necessidade, a existência de Deus, no entanto, deve meramente pensar nestas possibilidades, entendendo que há aquele limítrofe, que a razão humana, deveras, não ultrapassa, sendo qualquer esforço nesta direção descabido, um fôlego dispensado ineficazmente. Kant identifica um problema subjacente nisso tudo. Diz respeito ao método, sobre o qual, como mostramos, ele dedica um tempo considerável para refleti-lo. Não podemos aceitar a promessa de sensatez de um campo de conhecimento se não for garantida por um método confiável. É propriamente a falta desse método que faz da metafísica pouco atendível. Justamente por isso que na metafísica, ao contrário do campo da ciência, não é admissível falar de progresso intelectual. Neste particular, Kant acolhe o pensamento de David Hume, no sentido de que se a metafísica não for examinada criticamente cairá numa espécie de

alucinação. Quer dizer, antes de conceber a metafísica devemos aplicar a crítica da razão, submetendo-a a um exame minucioso. Portanto, não podemos exprimir nada pretensiosamente, ou seja, na ilusão de que podemos conhecer tudo e de forma irrestrita, pois bem, estamos condicionados às linhas divisórias da razão humana.

Kant aborda dos Juízos, existindo os juízos *a priori* e os juízos *a posteriori*. Os juízos *a priori* são independentes da experiência, da impressão dos sentidos. O oposto vale para os juízos *a posteriori*. Disso resultam quatro possíveis combinações dos juízos: sintético *a priori*, sintético *a posteriori*, analítico *a priori* e analítico *a posteriori*. Destas quatro possibilidades uma é excluída de pronto, ou seja, não existem juízos analíticos *a posteriori*. Mas se deve conceber uma quarta possibilidade: os juízos sintéticos *a priori*. Neste tipo de juízos o predicado não é incluso no sujeito, mas este goza de uma relativa certeza. Não é exagero fixar que a filosofia crítica de Kant consiste essencialmente em um estudo dos sentidos e dos limites dos juízos sintéticos *a priori*. Para engenhá-lo Kant considera as proposições da geometria euclidiana e da física de Newton. Formular um juízo sintético *a priori* quer dizer operar um conceito *a priori* que seja, a despeito disso, ligado à experiência, sem que com isso se caia em contradição. Em o fazendo Kant chama para o centro de sua reflexão as formas de espaço e tempo. Trata de dar uma exposição transcendental, centrada não no objeto enquanto tal, mas sobre nossa condição dos objetos (no sujeito mesmo), na medida em que isso é possível *a priori*. O *a priori* de espaço e tempo é tal enquanto não é possível conceber percepções ou representações sensíveis que não sejam no espaço e no tempo. Neste seguimento, pode-se dizer com Kant que estas são formas da percepção, sendo que a aplicação do *a priori* do espaço e do tempo ao mundo sensível constitui, em seu conjunto, o que Kant chama de *estética transcendental*.

Por seu turno, o pensamento ético de Kant está contido na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), na *Crítica da Razão Prática* (1788) e na *Metafísica dos Costumes* (1797), tendo esta última uma inclinação preponderantemente para o direito. (cf. BECKENKAMP, 1996, p. 115). Pois bem, no assunto da moral mostramos que o ser humano, olhado pelo prisma no qual ele se encontra inserido no mundo natural, não tem liberdade. Enquanto pertencente ao mundo fenomênico ele é condenado por leis que não tem como ser ludibriadas. Neste senso, não parece desmedido dizer que as leis físicas anulam a liberdade, uma vez que aquilo que está sujeito às leis da natureza não tem como se esquivar delas. Restando, portanto, tomar a

liberdade do ser humano a partir da questão ética, do comportamento. Isso fica bem claro quando Kant aborda do “imperativo categórico”:

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a ideia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto todas as minhas ações seriam sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações devem ser conformes a essa autonomia. E esse dever categórico representa uma proposição sintética a priori, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevêm ainda a ideia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; Mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma de lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas a priori sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza. (Fundamentação, p. 104)

Nesta hora é cabível inserir a noção de númeno em Kant. Para ele somos divididos em duas partes. Somos sujeitos às leis da física, da natureza, somos fenômenos e, sob outra perspectiva, enquanto comportamento, vontade e escolhas, poder-se-ia assentir a liberdade. Eis, pois aqui, a face numênica do ser humano. Pois bem, cumpriu observar que moral para Kant é transcender a natureza, sempre opondo o desejo à vontade, estando esta última ligada à razão, sendo a razão, portanto, fundante da moral. O desejo é algo envencilhado à natureza. Todos os têm, mas há de obedecer a vontade que contradita ao desejo, sendo a moral o deslocamento da natureza; pensamento este que se opõe ao grego antigo, onde o homem é atrelado à natureza (*phýsis*). Nesta ocasião, o homem não pode se propor ao imperativo hipotético, que é ligado à condição contingente, imanente à natureza, mas precisa se ater ao imperativo categórico, que não tem contingência nem conteúdos de interesse outros, mas somente a máxima do dever.

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um imperativo categórico, indeterminada a respeito de todos os objetos, conterà pois somente a forma do querer em geral, e isto como autonomia; quer dizer: a aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe a vontade de todo o ser racional, sem supor qualquer impulso ou interesse como fundamento. (Fundamentação, p. 91)

O imperativo categórico é, em se querendo aproximar aos moldes da religião, como um mandamento santo. “[...] o imperativo categórico, pelo contrário, não é limitado por nenhuma condição e pode chamar propriamente um mandamento.” (Fundamentação, p. 53). O imperativo então, é a aplicação do dever; É, levando o

pensamento ético de Kant às últimas consequências, o que não nos permitimos fazer. Nós temos uma lei que deve ser oriunda de dentro de nós mesmos, ou seja, não devemos buscar os fundamentos para nossas ações de maneira extrínseca, mas em nosso interior. Por isso Kant quis salientar a necessidade de um sujeito autônomo, a fim de que se torne digno. “Autonomia é, pois, o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional.” (Fundamentação, p. 79). Tal ideia tem, evidentemente, uma oposição às ações heterônomas, que se baseiam no interesse ligado à natureza.

Quando a vontade busca a lei, que deve determina-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer de seus objetos, o resultado é então sempre heteronomia. (Fundamentação, p. 86)

A propósito de conclusão, entendemos que em *A Religião* Kant tem presente, ainda que de maneira ora patente, ora latente, sua elaboração anterior, de tal forma que toca os temas sobre a religião de maneira cabal. (cf. BECKENKAMP, 1994, 201). Ficou evidente que a religião não é uma matéria periférica no conjunto da sua filosofia. Tanto é verdade que ele traça um roteiro para poder chegar a ela. Nesta região ele quis estabelecer limites à razão para deixar lugar para a fé, presumindo os postulados. “Tive, pois, que suprimir o saber para encontrar lugar para a crença.” (Crítica da Razão Pura, B XXX). Conforme averiguamos, em *A Religião* Kant parte de dois assuntos: 1- a existência de Deus não é teoricamente provável, mesmo se nada a exclui e 2- o homem é moralmente responsável pelos seus atos. Isto posto, ocorre que por meio da moralidade mesma se pode assumir a presença da moralidade como um postulado. Ainda neste campo da filosofia da religião, Kant distingue religião de fé. A religião é comparada com ética universal, e por isso está no coração de todos. A fé, pelo contrário, pode ser encarada no plural, justamente para abordá-la numa linguagem polissêmica, ritual ou cultural, que muda a depender do lugar e da cultura, e que muitas vezes, como Kant dar a saber, é imposta despoticamente. (cf. BRITO, 2004, p. 57).

Kant quer defender a religião e exortar para o cuidado para com a fé, assegurando, *exempli gratia*, que não é o recitar os mantras das orações, tampouco visita ritual a lugares de culto ou peregrinações penitenciais, mas é a capacidade moral, a pureza da vontade que ele realça como sendo necessária à integridade moral do sujeito.⁵⁴ Todavia, precisou, por uma demanda metodológica, diferenciar religião de

⁵⁴ Esta defesa pode ser confrontada em REBOUL, O. “Kant et la religion”, In: *Revue d’histoire et de philosophie Religieuses*. 50: 2 (1970), pp. 137-153.

moral, mesmo que haja uma proximidade entre elas. Herrero (1991) faz argutamente esta distinção:

A pergunta “se faço tudo o que devo, o que me é permitido esperar?”, deve-se responder: a esperança na consecução efetiva do sumo bem. Esse é o conteúdo próprio da religião. Com a ação de Deus é vista apenas como consequência da fidelidade ao cumprimento do dever, pode-se e é preciso ver esse dever como requerido por Deus em vista da consecução do sumo bem. Por isso Kant pode caracterizar a Religião como “conhecimento de todos os deveres como mandamentos de Deus”, não enquanto Deus é o fundamento do dever, mas enquanto o efeito do dever realizado necessita da ação de Deus para a sua realidade efetiva. O dever é mandamento de Deus só enquanto tem em vista a consecução do sumo bem. (p. 74)

A luta de Kant, quando debruça sobre assuntos religiosos é para que o homem venha a ser esclarecido cada vez mais, ao ponto de poder fazer a tão necessária passagem da fé estatutária para a fé religiosa ou fé moral, sendo esta empreitada paulatina, que tem um início a partir da fé histórica ou relevada para avançar até a fé racional, que por sua vez é a única fé considerada universal. Desta maneira, a primeira deve ser serva da segundo, no sentido de abrir o caminho para que esta se prospere. Esta passagem é o que Kant chama de “início da consumação do Reino de Deus”. Esta fé religiosa tem o conteúdo condizente com a legislação moral pura, o que é apregoado também pela “Igreja Universal”, e que, portanto, é igual a vontade de Deus. Este Reino de Deus é, indubitavelmente, e de maneira alegórica, um incitamento para que o homem engendre uma mudança em suas ações, no sentido de mudar de direção, do mal para o bem (*convertio*), que Kant chama de revolução.

O filósofo acrescenta como pressuposto para a edificação da Igreja Universal a fé pura - fé independente da fé eclesiástica, mas que se desenvolve a partir de uma fé histórica - na medida em que deve constituir-se como fé racional - fé universal porque é dada pela razão e que todos podem conhecer, todavia, ocorre que os homens dão maior valor à fé histórica, baseada em acontecimentos, leis estatutárias e numa Escritura Sagrada enquanto revelação. A primazia destes elementos acaba por afastá-los da verdadeira fé, a fé religiosa pura. A histórica - fé eclesial - na medida em que fornece a legislação estatutária da Igreja visível, deve estar à serviço da fé religiosa pura. A transição da fé histórica para a fé religiosa pura é o início a consumação do Reino de Deus. Além disso, a fé religiosa pura comunica a legislação moral pura, que deve ser a legislação da Igreja Universal e que consiste na própria vontade divina [...] o Reino de Deus configura-se enquanto uma representação simbólica que visa imprimir no homem um estímulo maior para que opere uma transformação - revolução - em sua conduta moral. (FREIRE, 2005, p. 123)

No tangente ao substrato teológico presente em *A Religião*, a preocupação de Kant, que é efetivamente filosófica, é de que os homens (os fieis) não fabriquem, no interior de uma religião, um deus que lhes possa satisfazer, e em seus lugares faça tudo que lhes convêm. Isso seria atribuir a Deus, de maneira vã, uma forma humana.

O antropomorfismo, que os homens podem dificilmente evitar em sua representação teórica de Deus e de sua essência e que é, por outro lado, bastante inofensivo (quando não influi nos conceitos do dever), é realmente muito perigoso no que diz respeito a nossa relação prática com a vontade de Deus e mesmo para nossa moralidade. De fato, nesse caso, nós nos fabricamos um Deus, de modo que pensamos em conquista-lo mais facilmente para nossos interesses, ao mesmo tempo que nos dispensamos do penoso esforço ininterrupto necessário para agir no profundo íntimo de nossa intenção moral. (KANT, 2006b, p. 152)

A religião em Kant deve ter uma relação muito estreita com a razão, ainda que se saiba de antemão que ela não é proveniente, ou melhor, não tem sua gênese na razão. Diniz (1993) mostra que para que seja uma verdadeira fé esta precisa se alicerçar na razão e não em algo exterior.

A verdadeira fé, em última análise, não tem o seu fundamento nem em nenhuma igreja visível, nem em nenhuma religião, nem em nenhuma religião estatutária, isto é, revelada, mas unicamente na razão. É uma fé racional pura que deve fundar a verdadeira igreja universal, e vice-versa. (p. 503)

Quanto ao mais, Kant quis eliminar da religião todo tipo de superstição, a fim de dar a ela uma certa autoridade, ou seja, uma dignidade, onde se possa entendê-la como que caminhando *pari passu* com a razão. Neste seguimento, ele mostra, a título de exemplo, que naquilo que tange à existência do mal, não se pode admitir a ideia bíblico-patristica de que herdamos isso de um primeiro pai,⁵⁵ mas que o mal existe no homem como que uma propensão para. Igualmente, é uma atitude desvairada o relacionamento do homem para com Deus feito de maneira subserviente, onde os fieis não são esclarecidos, mas se tornam subalternos a fim de terem, em ato de defraudação, posse do *miraculum* e para ficarem puros e receberem as graças da soteriologia, dadivadas por um redentor, acreditando seja possível. Do lado avesso, Kant assume que Deus deve ser assimilado na esfera do arquétipo, ao mesmo tempo em que ele não deve ser construído intangivelmente, mas localizado no campo da moralidade, mesmo que, a rigor, isso não seja necessário na moral, visto que ela é autônoma, enfim.

⁵⁵ Tal doutrina pode ser confrontada em Rm 5,12-21; 1Cor 15, 22; Sl 51. Para um melhor aprofundamento do tema cf. CORREIA, A. "O conceito de mal radical", In: *Trans/Form/Ação*, 28 (2), 2005, pp. 83-94.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA SAGRADA. *Antigo e Novo Testamento*. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1960.
- ALLISSON, H.; CARANTI, L. *Libertà Transcendentale e autorità della morale in kant*. Roma: Luiss Edizioni, 2000.
- AMERICKS, K. A crítica da metafísica: Kant e a ontologia tradicional. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 299-334.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Villandro e G. Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultura, 1987. (Coleção os Pensadores).
- BECKENKAMP, J. Kant e o problema moral na filosofia moral. *Disertatio*, Pelotas, v. 4, p. 111-133, 1996.
- BECKENKAMP, J. Kant y la Filosofía de la religión. In: CASTRO, Dulce Maria Granja (Org.). *Kant: de la crítica a la Filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana; Iztapalpa, 1994. p. 185-211.
- BEISER, F. C. O desenvolvimento intelectual de Kant. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 45-84.
- BENDA, J. *O pensamento vivo de Kant*. São Paulo: Martins, 1976.
- BERALDI, A. Teologia e esperança em Kant: o encontro entre natureza e liberdade. *Sofia*, Vitória, ES, v. 1, n. 1, 2012.
- BONACCINI, J. A. Anotações sobre as Preleções de Metafísica Dohna-Wundlacken. In: MARTINS, C. A.; MARQUES, U. R. A. (Org.). *Kant e o Kantismo: heranças interpretativas*. São Paulo: Brasiliense, 2009.
- BRITO, C. J. H. Os limites da mera razão: autonomia e juízo individual na concepção kantiana das relações entre moral e religião. *Discurso*, n. 34, p. 33-86, 2004.
- CAETANO, E. J. M. **A filosofia da religião de Kant e aspectos de sua influência no debate contemporâneo sobre o pluralismo**. Brasília, 2015. 135 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia – PPGF, UnB, 2015.
- CAFFARENA, J. G. *El Teísmo Moral de Kant*. Madrid: Cristandad, 1983.
- CAIMI, M. A função dos juízos infinitos. *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, p. 151-161, 1998.
- CALOVI, G. E. *O Sumo Bem na ética, na religião e na filosofia política de Kant*. 2008. 89 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2008.
- CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Editrice Magenta, 1953.

CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1994.

CIMINO, J. *Fundamentos da Religião de Razão em Kant*. 2005. 139 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)-Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

CORREIA, A. O conceito de mal radical. *Trans/Form/Ação*, v. 28, n. 2, p. 83-94, 2005.

CRUZ, J H. B. Os limites da mera razão: autonomia e juízo individual na concepção kantiana das relações entre moral e religião. *Discurso*, v. 34, p. 33-86, 2004.

DESCARTES, R. *Discurso do método*: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP, 2004.

DINIS, A. A Religião nos limites da Razão. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 49, n. 4, p. 497-509, 1993.

DURANTE, W. *A história da filosofia*. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento e Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.

FREIRE, W. F. A. Ética, religião e educação em Kant. *Polymatheia – Revista de Filosofia*, v. 1, n. 1, p. 101-125, 2005.

GIACÓIA, O. Reflexões sobre a noção de mal radical. *Studia Kantiana*, v. 1, p. 183-202, 1998.

GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions).

HERRERO, F. J. *Religião e história em Kant*. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖFFE, O. *Kant: Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2013.

KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003a.

KANT, I. *A paz perpétua: um projeto filosófico*. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008a.

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

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, 2006. (Série Filosofar).

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003b.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, I. *O conflito das faculdades*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

KANT, I. *Prefácio aos Prolegômenos*. São Paulo: Companhia nacional, 1959.

KANT, I. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008b.

KANT, I. *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* In: KANT, I. *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 63-71.

KLEIN, J. T. Sobre Ética e Religião em Kant. *Princípios, Revista de Filosofia*, v. 25, n. 33, p. 161-180, 2013.

KLEMME, H. F. A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos Costumes. *Cadernos de filosofia alemã*, n. 11, p. 11-32, 2008.

KLEMME, H. F. A liberdade do arbítrio e o domínio do mal: a doutrina de Kant do mal radical entre moral, religião e direito. *Studia Kantiana*, n. 15, p. 5-37, 2013.

KRASSUSKI, J. A. A ideia do Sumo Bem e a teoria moral kantiana. *Studia Kantiana*, Santa Maria, n. 11, p. 162-177, 2011.

KRASSUSKI, J. A. *Crítica da Religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do Cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

LACROIX, J. *Kant e o Kantismo*. Tradução de Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés Editora, 1988.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEIBNIZ, G. H. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

LEMA-HINCAPIÉ, A. *Kant y la Biblia*. Barcelona: Anthropos, 2006.

LUTZ-BACHMANN, M. A contribuição de A Religião nos Limites da Mera Razão de Kant à Filosofia Política das Relações Internacionais. *Impulso*, v. 15, n. 38, p. 95-104, 2004.

MARÉCHAL, J.; CASTELLANI, L. *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Ediciones Penca, 1946.

MARTINS, E. C. R. Crusius e Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 50, n. 1/3, p. 253-260, 1994.

MICHALSON, G. E. *Kant and the problem of god*. Oxford: Blackwell, 1988.

MONDIN, B. *Curso de filo, sofia*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1981.

MUNZEL, J. F. *Kant's Conception of Moral Character*. Chicago: The University Press, 1999.

NODARI, P. C. A noção de boa vontade em Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 61, n. 2, p. 533-558, 2005.

PARSONS, C. A estética transcendental. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions), p. 85-128.

PAVÃO, A. Filosofia da religião e mal radical em Kant. *Kant e-prints*, v. 2, n. 2, p. 171-179, 2007.

PIRILLO, N. *Kant e la filosofia della religione*. Brescia: Morcelliana, 1996.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do Humanismo a Kant*. São Paulo. Paulus: 1990. v. 2. p. 853-925.

REBOUL, O. Kant et la religion. *Revue d'histoire et de philosophie Religieuses*, v. 50, n. 2, p. 137-153, 1970.

RENAUD, M. A questão do mal no livro de Kant sobre a religião. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 49, n. 4, p. 511-535, 1993.

REZENDE, Antonio (Org.) *Curso de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ROSALES, J. R. *El punto de partida de la metafísica transcendental: um studio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Lerko Print, 1993.

ROSSI, P. J. WREEN, M. *Kant's Philosophy of religion Reconsidered*. Indianapolis: University Press, 1991.

SALA, G. S.; NEVES, J. A questão de Deus nos Escritos de Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 49, n. 4, p. 537-569, 1993.

SCHNEEWIND, J. B. Autonomia, obrigação e virtude: uma visão geral da filosofia moral de Kant. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 369-408.

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

SPINELLI, L. M. A Religião nos limites da simples razão. *Kant e-Prints*, Campinas, v. 8, n. 1, p. 127-151, 2013.

SPINELLI, L. M. Kant e o Sumo Bem comunitário. *Ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 37-57, 2012.

STACCONI, G. *Filosofia da Religião: o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

WEIL, E. Le mal radical, la religion et la morale. In: WEIL, E. *Problèmes Kantiens*. 2a. ed. ed. revista e aumentada. Paris: Vrin, 1990.

WOOD, A. W. Teologia racional, fé moral e religião. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 471-498.

WOOD, A. W. *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

YOUNG, M. J. Funções do pensamento e a síntese das intuições. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 129-152.

ZANELLA, D. C. Moral e religião em Kant. *Intuitio*, v. 1, n. 2, p. 89-105, 2008b.

ZANELLA, D. C. Religião Moral e Analogia em Kant. *Síntese, Revista de Filosofia*, v. 37, n. 117, p. 45-55, 2010.

ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989a.

ZÖLLER, G. Credo quia rationale: Kant sobre a Fé Moral. *Studia Kantiana*, n. 13, p. 55-72, 2012.