

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**COMUNIDADE ÉTICA E RELIGIÃO:
A estruturação da fé kantiana**

Carlos Magno Teixeira

BELO HORIZONTE

2013

CARLOS MAGNO TEIXEIRA

COMUNIDADE ÉTICA E RELIGIÃO:

A estruturação da fé kantiana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Lindomar Rocha Motta.

BELO HORIZONTE

2013

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

T266c Teixeira, Carlos Magno
Comunidade ética e religião: a estruturação da fé kantiana / Carlos Magno
Teixeira. Belo Horizonte, 2013.
113f.

Orientador: Lindomar Rocha Motta
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Comunidades cristãs. 2. Liberdade. 3. Ética. 4. Fé. 5. Kant, Immanuel,
1724-1804. I. Motta, Lindomar Rocha. II. Pontifícia Universidade Católica de
Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CARLOS MAGNO TEIXEIRA

COMUNIDADE ÉTICA E RELIGIÃO:

A estruturação da fé kantiana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião e aprovada pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Lindomar Rocha Mota (Orientador)
PUC Minas

Prof. Dr. José Carlos Aguiar de Souza
PUC Minas

Prof. Dr. Delmar Cardoso
FAJE

Belo Horizonte, 14 de fevereiro de 2013.

Aos meus pais Alice e Dante (*in memoriam*),
à Maria Inêz, musa de toda a vida,
ao João Carlos, minha obra mais importante.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família e aos meus amigos pela paciência, pelo apoio e pela confiança. Ao professor Lindomar Rocha Motta pela orientação e pela competência. À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais através de todos os professores e profissionais do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião que proporcionaram as melhores condições possíveis para a realização deste trabalho.

"Deus é simples, a alma é complicada."

São Francisco de Assis

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo investigar como uma comunidade ética pode transformar-se na essência de uma verdadeira Igreja segundo a ótica de Immanuel Kant. Nosso ponto de partida será o fim-término da razão prática, qual seja, o Soberano Bem. Veremos como a moral se torna a trajetória para a consecução deste Bem maior, através do agir virtuoso do homem pertencente a dois mundos diferentes, que para superação de sua cognição limitada, postula a existência de um ser supremo. Em um segundo momento, trataremos da transição entre moral e religião, partindo da liberdade, transitando entre os conceitos de reino dos fins e comunidade ética, através de uma fé histórica e de um protótipo exemplar que nos levará a uma ideia de Igreja visível e invisível. Finalizaremos com a fé racional e a teologia crítica culminando em uma religião moral e em uma comunidade ética livre, racional e essencial à verdadeira Igreja.

Palavras-chave: Liberdade, comunidade ética, Igreja, religião moral, fé racional.

ABSTRACT

The goal of this work is to inquire how an ethical community can become the essence of a true Church according to Immanuel Kant's viewpoint. Our starting point will be the ultimate end of practical reason, that is, the Supreme Good. We will see how the moral becomes the trajectory to achieve this Greater Good, through the virtuous acts of a man who belongs to two different worlds, that to overcome their limited cognition, postulates the existence of a supreme being. In a second step, we address the transition between morality and religion, starting with freedom, moving between the concepts of kingdom of ends and ethical community, through a historical faith and an exemplary prototype that will lead us to an idea of a visible and invisible Church. We will conclude with a rational faith and a critical theology culminating into a moral religion and in a free and rational ethical community, essential to the true Church.

Key-words: Freedom, ethical community, Church, moral religion, rational faith.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	10
2. O SOBERANO BEM: FIM-TÉRMINO DA RAZÃO PRÁTICA	13
2.1 A moral como itinerário ao Soberano Bem	13
2.1.1 O postulado da existência de Deus	17
2.1.2 A virtude enquanto superação das inclinações	22
2.1.3 Os limites do conhecimento	27
2.1.4 A faculdade cognitiva	31
2.1.5 O homem enquanto ser pertencente a dois mundos	33
2.2 O homem como fim em si mesmo	37
2.3 A consecução do Soberano Bem no mundo	41
3. A TRANSIÇÃO ENTRE MORAL E RELIGIÃO	46
3.1 A liberdade como única ideia transcendental dada no mundo da experiência	46
3.2 O reino dos fins	49
3.3 A comunidade ética	53
3.4 Igreja visível e Igreja invisível	57
3.5 A Igreja enquanto comunidade ética	62
3.6 Fé histórica	65
3.7 O Jesus histórico e a ideia de humanidade moral	72
4. RELIGIÃO E RACIONALIDADE	82
4.1 Fé racional	82
4.2 Teologia crítica	89
4.3 A religião moral	94
4.4 Liberdade, comunidade ética e religião	101
5. CONCLUSÃO	107
6. REFERÊNCIAS	110

1. INTRODUÇÃO

Tive a sorte de ter sido, durante muitos anos em minha infância, coroinha nas missas celebradas pelo frei Bernardino Leers, grande pensador que transformava cada homilia em uma aula magna ao tratar de princípios morais, filosóficos e teológicos. Foi nessa época que a semente da moral e da ética foi em mim lançada. Mais tarde, na graduação em filosofia na PUC Minas, esta semente foi regada e cultivada por grandes jardineiros do pensamento, e fui formalmente apresentado a Kant. Percebi que o dever no sentido kantiano era o que meus pais buscavam praticar e me ensinar. Não poderia eu ter escolhido melhor autor para pesquisar.

Há quem defenda que os termos “Religião” e “Ciência” jamais poderiam ser colocados em uma mesma sentença. Mas qual é a função da ciência e qual a função da religião? Para os seguidores de Russell, a ciência é unívoca e mostra o mundo como ele realmente é, verdade provisória e evolutiva que jamais leva em consideração qualquer imaginário ou credence. A ciência explica como o mundo funciona e não por que o mundo funciona. Tal tarefa fica a cargo da religião, equívoca, que deixa de apresentar o que é para demonstrar o que deve ser, verdade definitiva e previamente dada, geradora de conflito entre autoridade e observação.

Por outro lado, para muitos pensadores a Religião é algo que pertence ao ser humano como tal. Numa aproximação antropológica do conceito de Religião, ela é precisamente o que permite a nós seres humanos tornar-nos humanos. Ela nos dá o sentido da existência e a superação da contingência. Nesta perspectiva, a Religião é vista como um sistema de convicções e práticas por meio das quais um grupo humano se confronta com os problemas limiares da existência. Ela oferece um sentido para a vida, uma perspectiva de realização plena e uma orientação apropriada para tal fim. Como é então possível uma disciplina denominada “Ciências da Religião”? Com relação ao campo epistemológico, fenomenológico e hermenêutico das Ciências da Religião, podemos dizer que o que caracteriza tal disciplina é o retorno à natureza e aos fenômenos, visto que muitos discursos filosóficos, teológicos e mesmo científicos tornaram-se teóricos e autorreferenciados em demasia. A temática do pluralismo religioso e do diálogo traz um dinamismo cultural e interdisciplinar que exige e permite que o campo das pesquisas e estudos das religiões seja circunscrito pelos balizadores fenomenológicos, hermenêuticos e científicos.

Abre-se aqui um vasto campo de pesquisa onde a relevância kantiana se faz premente no que tange, inclusive, a abordagem entre razão, fé e suas consequências práticas. Kant é tido por muitos como um pietista. Por outro lado, ele foi proibido de falar sobre religião durante

um bom período de sua vida. Santo ou ateu, decidimos trilhar o caminho guiado pela razão que conduz a uma comunidade ética através da fé racional em um Deus possível. Para tanto, seguimos o método da pesquisa bibliográfica tanto das obras de Kant como de alguns de seus inúmeros intérpretes, o que nos levou a constatar a falta de escritos em língua portuguesa acerca da questão religiosa de Kant pelo viés das Ciências da Religião. Assim, nossa pesquisa já dá sua primeira contribuição ao aumentar as referências para futuras pesquisas neste campo.

Ademais, nascemos inseridos em uma tradição cultural religiosa plurimilenar que nos intima a crer em Deus, a contar com Ele, a depositar Nele toda nossa esperança. Sem ser exclusividade do cristianismo, esta tradição é também pontual tanto no judaísmo quanto no islamismo. Porém, na modernidade, existe uma elite cultural que tem como característica central a afirmação de que não é mais racional, e conseqüentemente possível – se alguma vez já foi – acreditar na existência de Deus. Segundo esse pressuposto da modernidade, resta-nos apenas escolher entre avaliar nossa racionalidade ou assentir a existência de Deus, não nos sendo permitido optar pelos dois caminhos. Um dos grandes pensadores desta corrente é contundente ao afirmar que “sempre houve um longo conflito entre religião e ciência, e nos últimos anos, a ciência tem se saído invariavelmente vitoriosa” (RUSSELL, 2009, p. 1). Vale lembrar, que a própria história nos ensina que a relação entre razão e fé sempre foi conflitante.

No entanto, Kant ao inaugurar sua “Revolução Copernicana”, coloca o sujeito no centro do universo. A implicação direta de tal fato é que no campo ético, o sujeito agente não mais pode depender de regras práticas pré-estabelecidas que determinam seu agir, ou seja, não pode guiar suas ações com base em princípios heterônomos.

Isso afeta sobremaneira os conceitos históricos de religião, conceitos estes fundados em livros sagrados, mandamentos divinos, milagres, prelados, e uma vasta gama de determinações heterônomas que levam o indivíduo à veneração e obediência de deuses revelados, e por vezes vingativos, constituindo assim, uma Igreja histórica e visível.

Esta Igreja, por sua vez, fatalmente conhecida por suas regras, sacramentos e imposições, historicamente determinou a moralidade para seus congregados, obrigando-os a seguir uma verdade revelada e imutável, desprezando a liberdade e a autonomia dos indivíduos que a seguem.

É no caminho inverso dessa forma heterônoma e histórica de religião que Kant irá nos mostrar um ser agente responsável pelo universo que busca na razão os princípios fundamentais de validade e moralidade de suas ações de forma livre e autônoma,

demonstrando que a verdadeira religião está fundada na moral e conseqüentemente na razão, e nunca o contrário.

Diante desse paradoxo enquanto fenômeno e problema cultural, investigaremos o trinômio razão, religião e moral na modernidade sob a ótica kantiana. Para tanto, em um primeiro momento, trataremos da moral enquanto itinerário ao Soberano Bem, este como fim-término da razão prática, enquanto o homem como um ser pertencente a dois mundos deverá ser tratado como um fim em si mesmo, superando suas inclinações e tentando transpor os limites do conhecimento, onde Kant postula a existência de Deus. No segundo capítulo, abordaremos a transição que Kant faz da moralidade à religião através da liberdade enquanto única ideia transcendental no mundo da experiência, onde o indivíduo transforma o reino dos fins em uma comunidade ética, e conseqüentemente, em uma Igreja, analisando a fé histórica e a ideia de uma humanidade moral. Por fim, nosso foco estará na religião moral, tanto do ponto de vista da fé racional quanto da teologia crítica, para verificarmos se existe a possibilidade da fé e da razão caminharem juntas e da comunidade ética ser a essência da verdadeira religião.

2. O SOBERANO BEM: FIM-TÉRMINO DA RAZÃO PRÁTICA

2.1 A moral como itinerário ao Soberano Bem

A moral não pode ser baseada nem na ciência e nem na teologia. A base teológica é por demais insegura e a moral deve ter uma fundamentação absoluta, não podendo também ser derivada de experiências sensoriais passíveis de dúvidas e inferências precárias. É imperativo que se encontre então uma ética universal e necessária com princípios *a priori* tão absolutos e certos quanto a matemática para que se possa fundamentar a religião (DURANT, 1950, p. 56-57). Em vista disso, Kant afirma que “a razão pura é por si só prática e dá (ao homem) uma lei universal, que chamamos de lei moral” (KANT, 2002, p. 52). Nesse ponto, Höffe, (1986, p. 163), nos diz que a fundamentação desta ética é fruto de um exame crítico da razão prática que não é distinta da razão teórica, pois só existe uma razão que funciona tanto no prático quanto no teórico.

E esta razão prática significa a capacidade de escolher a própria ação independentemente das motivações, dos impulsos, das necessidades e das paixões sensíveis, das sensações de prazer e desprazer (HÖFFE, 1986, p. 163).

Segundo Kant, a capacidade de agir conforme leis concebidas por conta própria também se chama vontade, de modo que a razão prática é simplesmente a faculdade volitiva (KANT, 1974, p. 217). A vontade não é algo irracional, “uma força obscura que nasce das profundidades ocultas”, mas algo racional, qual seja, a razão em referência ao agir. A vontade¹ distingue os seres racionais – os que concebem as leis por conta própria – dos naturais – os que se guiam por leis dadas pela natureza (HÖFFE, 1986, p. 163-164). A lei moral interessa ao homem porque ela é fruto de sua razão, efeito de sua liberdade enquanto um ente do mundo inteligível. Destarte, “a capacidade de querer é uma possibilidade da nossa razão prática; mas o *porquê* do querer é a introdução da possibilidade de Deus” (MOTA, 2004, p. 419-435).

E o conceito que surge da síntese entre razão teórica – princípios do mundo sensível – e razão prática – princípios da moralidade – é o Sumo Bem (BOUTROUX, 1926, p. 357), que também “é coincidência entre vida moral e felicidade. Deus se transforma em meio para o Sumo Bem” (MOTA, 2004, p. 419-435).

¹ “O termo ‘vontade’ não significa a capacidade de destruir os impulsos naturais, mas de distanciar-se deles e suspendê-los como motivação última do agir” (HÖFFE, 1986, p. 163).

A razão prática pura procura a totalidade incondicionada do seu objeto sob o nome de Sumo Bem (KANT, 2002, p. 176), e “no conceito de Sumo Bem a lei moral já está compreendida como condição suprema” (KANT, 2002, p. 179), pois o Sumo Bem não é simplesmente objeto, mas também o seu próprio conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática. É o fundamento determinante da vontade pura. Isso porque a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – determina a vontade segundo o princípio da autonomia (KANT, 2002, p. 179), e “ser fim em si mesmo é a marca da autonomia” (MOTA, 2004, p. 419-435).

Mesmo que em prol de si mesma a moral não precise de nenhuma representação de fim que preceda a determinação da vontade, é possível que mesmo assim se tenha uma referência necessária a um fim tal não como fundamento, mas às consequências necessárias das máximas que são adotadas conforme as leis. Significa então dizer que não pode ter no homem nenhuma determinação da vontade sem qualquer relação de fim, ou seja, “não é necessário à Moral, em ordem ao reto agir, fim algum, mas basta-lhe a lei que contém a condição formal do uso da liberdade em geral” (KANT, 1992, p. 12).

Para responder à pergunta “que resultará do nosso reto agir?”, da Moral brota um fim que não pode ser indiferente e que concorde com a razão (KANT, 1992, p. 12). Essa ideia considerada de forma prática não é vazia, porque alivia a nossa necessidade natural de pensar um fim último que possa ser justificado pela razão para a totalidade de nossas ações, necessidade esta que poderia ser um obstáculo para a decisão moral. Mas o principal aqui é que tal ideia deriva da moral e não constitui seu fundamento, é um fim cuja autoproposta já pressupõe os princípios morais (KANT, 1992, p. 13).

Podemos então assentir que a lei moral nos transporta a uma natureza em que a razão pura – se acompanhada de sua correspondente faculdade física – produziria o Sumo Bem e determinaria que nossa vontade conferisse ao mundo sensorial a forma de um todo formado de entes racionais (KANT, 2002, p. 70). Esta lei deve então definitivamente ser uma lei formal, pois, “é uma lei que não prescreve à razão nada mais do que a forma de sua legislação universal como condição suprema das máximas, pode ser *a priori* um fundamento determinante da razão prática” (KANT, 2002, p. 103). Vale aqui ressaltar que “toda a filosofia prática de Kant nada mais é do que uma filosofia da liberdade, isto é, seu tema está nos princípios de ação que se seguem ao conceito de liberdade” (HERRERO, 1974, p. 10).

Note-se que:

A liberdade, como fundamento da autonomia atesta com todo direito a sua existência, e, embora não possamos conhecê-la, devemos apenas agir como se fôssemos livres, porquanto, sujeitos dotados de vontade. Neste caso, a ética é a pura ação de um agente com liberdade, mesmo submetido ao mundo dos fenômenos (MOTA, 2004, p. 419-435).

Além disso, dentre as três ideias da razão prática, a liberdade tem a primazia, pois a imortalidade da alma e Deus apenas contribuem para a realização da liberdade. “A liberdade é uma implicação analítica da razão prática, se transmuda em fato, o que não acontece com Deus e a imortalidade da alma, que são meras condições do *Sumo Bem*” (MOTA, 2004, p. 419-435).

A consecução efetiva do Soberano Bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral, e nessa vontade, a conformidade plena das disposições a tal lei é a condição suprema do Sumo Bem (KANT, 2002, p. 197). O que significa dizer que esta lei tem que ser tão possível quanto o seu objeto, pois ela está contida no mesmo mandamento que ordena sua promoção (KANT, 2002, p. 197-198). Aqui salientamos que como a razão não consegue determinar o real que lhe é dado nem encontrar a realidade correspondente à sua necessidade de determinação absoluta, abre-se para ela a possibilidade de produzi-lo, ou seja, para encontrar-se a si própria e chegar a seu fim, a razão deve tornar-se prática (HERRERO, 1974, p. 15).

Resulta então que o Sumo Bem tem de ser possível segundo as regras práticas, pois se ele for impossível, então a lei moral que ordena sua promoção só pode ser fantasia e funda-se em fins fictícios e vazios, e, conseqüentemente, tem que ser falsa (KANT, 2002, p. 185). Assim sendo, “apesar de uma colisão aparente da razão prática consigo mesma, o Sumo Bem é o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente, um verdadeiro objeto da mesma” (KANT, 2002, p. 187).

De forma subjetiva, deve haver a disposição necessária de agir conforme a lei moral e através dela promover o Sumo Bem, sendo que este deve ser praticamente possível, pois seria impossível atingir o objeto de um conceito que fosse vazio (KANT, 2002, p. 229).

Podemos dizer então que desta ação moral com vistas à promoção do Sumo Bem nasce uma religião da ação, puramente autônoma e moral, que não fornece qualquer motivo para a vontade. Seu papel é justificar nossa esperança de contribuir com nossas ações, isoladas em si mesmas, para a realização de uma ordem moral, qual seja, a harmonia entre justiça e felicidade, advento tal que o cristianismo denomina reino de Deus. A moralidade, princípio da religião é também, em última análise, ação. Kant quer uma religião baseada na

moral, e não a moralidade da religião como um dogma. A religião é uma fonte de esperança para o justo (BOUTROUX, 1926, p. 362).

Muitos pensadores, porém, alegam que a moralidade por si só é completamente desprovida de qualquer conteúdo religioso, guiando-nos para a crença de que a religião leva a uma heteronomia completamente fora da razão (BOUTROUX, 1926, p. 363).

Boutroux defende que se considerarmos a vida moral em seu todo como sentimento de amor e alegria, junto com a ação voluntária, veremos que o princípio moral em sua pureza peculiar já é a maior parte da vida religiosa (BOUTROUX, 1926, p. 363).

Segundo Durant, a verdadeira Igreja é uma comunidade de pessoas unidas pela devoção à lei moral comum. Foi para estabelecer tal comunidade que Cristo viveu e morreu (DURANT, 1950, p. 61-67).

Segue-se então que a religião deve ser baseada na moral e não o contrário. Boutroux, portanto, alega que se a moral é a subordinação do indivíduo ao universal baseado na crença da liberdade e de um poder supremo, ela contém como ponto de partida um elemento religioso (BOUTROUX, 1926, p. 363).

Assim, para que uma ação tenha um caráter religioso, é necessário que ela exprima a submissão do indivíduo a um ser ideal que transcenda sua vontade, para que ele possa viver como membro de uma comunidade a qual pertença idealmente. Onde a vida seja animada pelo espírito da religião, pois em termos de conhecimento em si, o todo é sem realidade e sem valor real, não é causalidade e não tem eficácia (BOUTROUX, 1926, p. 355-363).

É na concordância da vontade com o fim último que se chega ao autoconhecimento moral o qual segundo Kant,

exige penetrar até às profundezas dos corações mais difíceis de sondar (abismo), é o começo de toda sabedoria humana. Pois esta última, que consiste na concordância da vontade de um ser com o fim último, intima o homem, sobretudo a remover os obstáculos internos (de uma vontade má que nele se acoita) e, em seguida, a desenvolver nele a disposição originária inalienável de uma boa vontade (só a descida aos infernos do autoconhecimento abre o caminho para a deificação) (KANT, 2005, p. 307).

Vincular autoconhecimento com a sabedoria humana não é estranho se lembrarmos que o fim último da vontade humana é o Sumo Bem, e “determinar essa ideia de um modo praticamente suficiente para a máxima de nossa conduta racional é a doutrina da sabedoria e esta, por sua vez, enquanto ciência é filosofia” (KANT, 2002, p. 177).

O Sumo Bem é a plenitude de moralidade, e por isso, temos que progredir continuamente nossas disposições, onde entra a vinculação do autoconhecimento à sabedoria.

“O primeiro é o começo da segunda porque a sua efetivação torna possível aproximar-nos da concretização (determinar de um modo praticamente suficiente) do Sumo Bem naquilo que depende de nós, a moralidade de nossas disposições” (RAMOS, 2010, p. 73).

Kant sinaliza o seu itinerário ético-filosófico balizado no Sumo Bem como fim último da razão prática, destruindo a pretensão de conhecer o absoluto, sem renunciar, portanto, à exigência filosófica de se chegar até ele (HERRERO, 1974, p. 9). Se prático é tudo o que é possível pela liberdade, é no âmbito da razão prática que o homem realiza sua existência pela ação (HERRERO, 1974, p. 9). A célebre pergunta “que me é permitido esperar?” mostra-nos então, um interesse ao mesmo tempo especulativo e prático em um sentido determinado que culmina na religião (HERRERO, 1974, p. 16). Uma religião autônoma fundada na moral que por sua vez baseia-se na razão (BOUTROUX, 1926, p. 355-363).

A moral nos leva à religião, e esta nos leva à ideia de um poderoso legislador moral que pode e deve ser o fim último do homem (KANT, 1992, p. 14). Em outras palavras, a ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins e resulta da moral é o Bem Supremo. E a condição de possibilidade da realização desse Bem Supremo no mundo deve-se à suposição de um ser superior capaz de reunir os conceitos de moralidade e felicidade, sendo que este deverá ser moral, santíssimo, onipotente e único (LOPES, 2010, p. 11). Destarte, no próximo tópico analisaremos o postulado e a aceitação da ideia de Deus.

2.1.1 O postulado da existência de Deus

Como reforço à acepção kantiana do termo “postulado”, usaremos a definição encontrada no glossário da edição brasileira da *Metafísica dos costumes* que é a seguinte: “Postulado (*Postulat*) – proposição teórica, mas indemonstrável como tal na medida em que está indissolavelmente unida a uma lei prática incondicionalmente válida *a priori*” (KANT, 2003, p. 35). Postulado é também uma “ideia transcendental” considerada como verdadeira, mesmo com a ausência de provas teóricas, pois é necessário “na prática” para justificar a vida moral. O argumento moral kantiano postula a existência de Deus, porém não pretende prová-la (PALMQUIST, 2000, p. 545). Podemos então observar que Deus não é um objeto do saber, do conhecimento objetivo, e sim, da esperança. Não da esperança mística, mas com base filosófica. Logo, a afirmação kantiana de que Deus é um postulado da razão prática pura (HÖFFE, 1986, p. 232).

Postular a existência de Deus não significa que a preocupação principal de Kant fosse explicitamente teológica ou de estabelecer a certeza do conhecimento de Deus. Neste sentido,

sua filosofia é indubitavelmente antropocêntrica, porém, com um profundo senso da presença de Deus – primeiro como ideia, então como um postulado, depois como um julgamento existencial e, finalmente, como uma realidade simbolicamente experienciável – proporcionando um centro de calma na “tempestade” que constitui as várias revoluções da filosofia crítica (PALMQUIST, 2006, p. 251).

A pergunta aqui é: o que leva Kant a postular a existência de Deus? A resposta começa com outra pergunta: “o que resultará do nosso reto agir?” (KANT, 1992, p. 13). Quem age de acordo com a lei moral esperando uma recompensa ou um castigo no além, peca contra a autonomia. A conduta moral somente admite como princípio o respeito à lei moral. Apesar disso, a moral conduz inevitavelmente à religião, pois diante desta ideia, a religião não é a base e sim a consequência da moral. A razão prática pergunta pelo fim último ou, mais exatamente, pelo sentido da ação autônoma; encontra este sentido no Sumo Bem e vê na existência de Deus e na imortalidade da alma seus pressupostos necessários. Além da fé em Deus, Kant também abriga “a esperança consoladora” na indestrutibilidade do homem (HÖFFE, 1986, p. 233).

Implicitamente nos passos que favorecem a lei moral, na *Crítica da razão pura*, está contida a “ideia da retribuição”, impossível de se realizar na vida prática, pois está além do mundo finito. Por conseguinte, se a lei moral não é ilusão, a ideia de Sumo Bem deve realizar-se de algum modo e comportar a existência de um ser puramente inteligível. Para a realização do Sumo Bem é necessário um processo infinito, portanto, Deus como postulado, “agente capaz de proporcionar a justiça que se funda na pessoa”. Assim, a atividade de Deus é de cunho puramente intelectual e garante a devida correspondência entre virtude e justificação (MOTA, 2011, p. 9).

Podemos aduzir então, que o Sumo Bem nada mais é do que a coincidência da felicidade com a moralidade (felicidade merecida), ou seja, o virtuoso merece recompensa na medida de sua virtude. Isto sobremaneira não significa que o não virtuoso deva ser punido, pois o Sumo Bem não consiste em uma justiça punitiva – heterônoma – não podendo ser objeto de temor, e sim, de esperança. Mas a felicidade não pode ser a motivação última do agir moral, pois se assim o fosse, a moralidade nada mais seria que um simples meio de se alcançar a felicidade, contradizendo sua própria essência (HÖFFE, 1986, p. 234). Ademais, “heterônoma é a moral que prescreve preceitos a realizar, baseados na ideia de prêmio ou castigo” (HERRERO, 1991, p. 21-22).

A condição suprema do Sumo Bem é, então, a virtude enquanto conformidade total da vontade com a lei moral. Esta conformidade segundo Kant,

é a santidade, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência. Porém, visto que ainda assim ela é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um progresso que avança ao infinito... Entretanto este progresso ao infinito somente é possível sob a pressuposição de uma existência e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao infinito (a qual se chama imortalidade da alma) (KANT, 2002, p. 198).

A partir deste argumento, Kant prolonga indefinidamente o combate moral, sendo que o homem jamais alcançará a santidade enquanto coincidência da vontade com a moralidade. O homem é um ser racional finito e passível de tentações. Assim, a santidade somente é possível para inteligências puras que não necessitam de um processo de moralização (HÖFFE, 1986, p. 234). Destarte, “a lei moral assume duas formas diferentes: para a vontade de um ser perfeito, é lei de santidade, e para a vontade de todo ser finito, é lei de dever (*Pflicht*), de coação moral” (HERRERO, 1991, p. 30).

Segundo o próprio Kant:

[...] a lei moral determina pelo conceito de Sumo Bem, como objeto de uma razão prática pura, o conceito de Ser primeiro como **Ser supremo**, o que o curso físico (e o superiormente continuado, curso metafísico) e, pois, todo o curso especulativo da razão não conseguiu realizar. Logo, o conceito de Deus é um conceito não originalmente pertencente à Física, isto é, destinado à razão especulativa, mas pertencente à Moral, e o mesmo pode dizer-se também dos demais conceitos racionais, dos quais acabamos de tratar como postulados da mesma no seu uso prático. (KANT, 2002, p.224).

Kant denomina postulados da razão prática pura os pressupostos necessários ao Sumo Bem. Significa dizer como se deve supor a existência necessária de certos objetos para se conceber a possibilidade do Sumo Bem e dar sentido às pretensões da razão prática. Tais postulados pertencem à esfera cognitiva e não à dos imperativos morais, sendo que sua aceitação não é obra da liberdade (HÖFFE, 1986, p. 233-234).

E esses postulados são:

[...] os da **imortalidade**, da **liberdade**, considerada positivamente (quanto causalidade de um ente pertencente ao mundo inteligível), e da **existência de Deus**. O **primeiro** decorre da condição praticamente necessária da adequação da duração à completude do cumprimento da lei moral; o **segundo**, da necessária suposição da independência do mundo sensorial e da faculdade de determinação de sua vontade segundo a lei de um mundo inteligível, isto é, da liberdade; o **terceiro**, da necessidade da condição de um tal mundo inteligível para que exista o Sumo Bem mediante a pressuposição do Sumo Bem independente, isto é, da existência de Deus. (KANT, 2002, p. 212-213).

Contudo a alma imortal e Deus não possuem existência garantida teoricamente, só praticamente. Essa existência não é demonstrável mediante uma intuição possível, e sim mediante a realidade da lei moral. Assim, como o homem está submetido à lei moral, a razão o impõe crer na imortalidade da alma e na existência de Deus. A alma imortal e Deus são objetos reais, não do mundo empírico, mas do mundo moral (HÖFFE, 1986, p. 234). Não podem ser conhecidos, pois são objetos suprassensíveis, porém, legitimamente críveis na medida em que estão conciliados com os resultados da *Crítica da razão pura*, além de serem compatíveis e consistentes com ela. Dão significado às ideias, que apesar de não demonstradas, a razão especulativa foi capaz de conceber (BOUTROUX, 1926, p. 359).

Em defesa das postulações kantianas, dentre tantos autores, Artur Mourão nos faz a seguinte *Advertência* na edição portuguesa de *A religião nos limites da simples razão*, conectando o postulado de Deus ao preceito de que “devemos fomentar o Bem Supremo (seja ele qual for)” (MOURÃO, 1992, p. 9-10), sendo que a argumentação a este respeito insere-se na visão teleológica da realidade como um todo. A teleologia moral enquanto a subordinação da natureza à realização do Sumo Bem conduz a uma teleologia moral elaborada de forma plena em *A religião nos limites da simples razão*. Como o sentido último da realidade tem sua resposta na práxis humana, seu avanço à religião se faz de forma natural. Trata-se, porém de uma religião concebida como conhecimento e cumprimento de todos os deveres como mandamentos divinos (MOURÃO, 1992, p. 9-10).

Marco Antônio Zingano, por sua vez, acrescenta que Deus, que está acima de nós, é o princípio do Sumo Bem, um postulado da razão prática exigido pela liberdade. Resta saber se a teologia fundada na moral não retroage a sua pedra fundamental, instituindo assim uma moral fundada na teologia. Segundo este autor, Kant insiste que Deus é decorrência das decorrências morais e não o contrário (ZINGANO, 1989, p. 96).

Ainda a este respeito, há quem afirme que a existência de Deus se postula da seguinte forma: a virtude que é o exercício e a concretização do dever só pode ser um bem, contudo, ela não representa o bem total e íntegro, sendo isso possível somente se ela (a virtude) agregar a felicidade (FERREIRA, 2002, p. 108).

Mesmo Deus sendo um postulado fundamental da razão, os deveres só possuem valor moral enquanto fundados no próprio sujeito e nunca em algo heterônomo. Assim, a religião racional ou a religião subjetivamente considerada é o conhecimento de nossos deveres como mandamentos divinos. A proposta de Kant não é acabar com a religião revelada e sim revesti-la com um caráter racional. Ele próprio admitirá que a religião revelada deverá conduzir à religião racional (BRESOLIN, 2009, p. 83).

Com a teoria dos postulados, Kant faz uma crítica ferrenha a um tipo de escatologia ilusória que acredita poder evitar as tarefas concretas deste mundo com um falso pretexto de expectativas de uma vida futura, pois para que se possa atingir o Sumo Bem, que é fundamento de nossas esperanças, deve-se realizar o bem prático, resultado do esforço de cada um (HÖFFE, 1986, p. 236).

Em última instância então, a religião trata da dependência do sentimento de crença do humano finito em um ser superior eterno e infinito que não pode ser demonstrado por nossas experiências e que cuja ideia deve guiar nossas ações. Assim, para que uma ação tenha caráter religioso, basta que ela exprima a submissão do indivíduo a um ser ideal que transcenda a vontade deste próprio indivíduo enquanto membro de uma comunidade ideal (BOUTROUX, 1926, p. 363).

Por fim, segundo Kant:

[...] se a mais estrita observância das leis morais se deve pensar como causa da produção do Bem Supremo (como fim), então, visto que a capacidade humana não chega para tornar efetiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, há que aceitar um ser moral onipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isto acontece, i.e., a moral conduz inevitavelmente à religião (KANT, 1992, p. 14-15, nota nº 2).

Como dever e imperativo categórico são noções centrais à moral kantiana, importância igual têm os postulados por serem as condições de realização da moralidade. Não se pode, portanto, separar a analítica da dialética. É através dos postulados da razão prática que se relaciona moral e história em Kant. Isso porque a realização da moralidade e a efetivação do propósito da natureza contêm problemas parecidos e a solução de tais problemas é parecida. Como a História é o desenvolvimento gradativo das disposições naturais inscritas na espécie humana, ela é o cenário onde as disposições naturais, inclusive a razão, implicarão, por conseguinte, no refinamento da conduta moral e no bem estar físico. Isso posto, como a natureza se ancora em uma teleologia, pois estabelece fins para a humanidade e dispõe meios para realização de tais fins, é na progressão histórica que moralidade e felicidade encontram uma possibilidade de harmonia, podendo assim, realizar o Sumo Bem (NASCENTES, 2004, p. 6).

Porém, máximas de felicidade não produzem felicidade, pois um ser finito não pode formar para si uma ideia clara do que o faria feliz, ficando o conceito de felicidade indeterminado; a razão a serviço da inclinação suscita novas inclinações que precisam ser satisfeitas, operando assim, a multiplicação das inclinações; da ação que visa satisfazer uma

inclinação resulta como seu próprio efeito uma cadeia de satisfação de inclinações se dispondo contra outras satisfações que também querem ser satisfeitas, gerando um conflito no próprio agente inicial da ação. As máximas de felicidade levam em conta a causalidade natural do mundo físico. Da mesma forma, máximas de virtude não produzem felicidade, pois levam em conta uma causalidade livre, possível apenas pela existência finita do sujeito no mundo inteligível. Para se pensar a continuidade da duração da existência do sujeito, exigência para que suas máximas se conformem plenamente à lei moral, Kant postulou a imortalidade da alma, e para se pensar a adequação entre virtude e felicidade, ou seja, o Sumo Bem, postulou a existência de Deus (NASCENTES, 2004, p. 68-69).

Conforme a ideia do Bem Supremo, o homem moral merece ser feliz; a moralidade não garante a felicidade proporcional; o remédio a tal situação é a esperança em um poder que conceda essa felicidade merecida; esse poder distribuidor da felicidade somente pode dar-se em um ser que seja onisciente, para não enganar-se sobre os méritos de cada um; onipotente, para poder conceder sempre o grau proporcional de felicidade; e santo, para levar a cabo indeclinavelmente essa justa distribuição. Semelhante poder somente o possui Deus. Esta demonstração de Deus a partir do problema do Sumo Bem não parece ter antecedentes históricos tratando-se de um aporte original de Kant (HÖFFE, 1986, p. 236).

Por último, mas não menos importante, se o Deus postulado por Kant através da prova moral da existência de Deus não existir, toda a experiência do dever ético e toda a liberdade tornam-se absurdas. Seria colocar em risco a razão humana no ponto exato onde ela mais se dá conta de si própria. Em outras palavras, negar a realidade conceptual da postulação de Deus seria negar a realidade da própria razão. Se a autorrealização própria e primeira da razão é a veracidade e incondicionalidade da lei moral, Deus só pode ser sua condição de possibilidade (MÜLLER, 2010, p. 151-152), pois “a consciência de mim mesmo necessariamente vem acompanhada do pensamento de que também existo infalivelmente como consciente de mim” (MÜLLER, 2010, p. 136). Não existe uma metarrazão ou uma metaconsciência que nos dê a plena certeza de nossa própria existência.

2.1.2 A virtude enquanto superação das inclinações

Pode-se dizer que a virtude é uma fortaleza que alguém adquire tornando-o capaz de superar suas próprias inclinações. Isto para que a razão possa ser a legisladora suprema e executora de suas ações. Necessária e indissociável a essa fortaleza moral é a escolha que se

faz da lei moral como móbil supremo da conduta, ou seja, a fundação do caráter (RAMOS, 2010, p. 4).

Por ser um paradigma ético e por sua qualidade inquestionável, não se pode negligenciar a concepção de virtude na obra kantiana, pois ele afirma que o homem é o fim-término da criação em função de sua moralidade a qual em seu mais alto grau é a virtude, que por referir ao supremo valor do mundo não pode ser deixada à parte em qualquer preocupação com o sentido da existência humana (RAMOS, 2010, p. 7).

Através do conceito de Sumo Bem, a lei moral exige como primeira condição a virtude e, por conseguinte a felicidade, “pois ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional” (KANT, 2002, p. 180). Por isso, uma ligação direta entre moralidade e felicidade, mediada pela virtude, na medida em que virtude e felicidade constituem a posse do Sumo Bem em uma pessoa, e a felicidade é distribuída em proporção exata à moralidade, enquanto valor e merecimento de alguém ser feliz, constitui o Sumo Bem de um mundo possível... (KANT, 2002, p. 180-181).

É por isso que a moral não é a doutrina de como sermos felizes e sim, de como devemos tornar-nos dignos da felicidade (KANT, 2002, p. 180). E é a virtude que nos dá essa dignidade, dando ao virtuoso a esperança de participar do que desde sempre se carece e de que pelo seu esforço moral tornar-se-á também merecedor (RAMOS, 2010, p. 40). Pois a lei moral ordena que não trabalhem em prol de nossa felicidade, entretanto, a razão exige que aquele que fez o seu dever alcance a felicidade mais cedo ou mais tarde. A virtude é então, a maneira infalível de se atingir esta felicidade (BOUTROUX, 1926, p. 290).

Kant, entre virtude e felicidade, estabelece uma relação sintética de causa e efeito. A virtude conforme as exigências da razão deve produzir felicidade enquanto resultado e não enquanto objetivo. A virtude faz do agente moral um merecedor da felicidade, sem contê-la, no entanto. A síntese perfeita entre virtude e felicidade enquanto causa e efeito é o Sumo Bem. A moralidade, portanto, nos ensina que devemos trabalhar para a consecução do Sumo Bem no mundo e em que condições nossas ações podem ser eficazes (BOUTROUX, 1926, p. 365).

Como “a moralidade humana, no seu grau máximo, é virtude” (KANT, 2005, p. 234), e uma ação autônoma é uma ação moral, segue-se que a virtude também é a autonomia no seu grau máximo. Isso significa dizer que a autonomia ou a capacidade de ser moral do homem é sua força de levar a cabo uma ação a partir inteiramente de si mesmo, de sua própria resolução, ação que tem como base uma máxima válida universalmente, pois caso contrário,

não parte inteiramente do sujeito da ação, não sendo então autônoma segundo os termos de uma liberdade transcendental (KANT, 1999, p. 339).

Uma ação virtuosa é necessariamente uma ação livre, pois é escolhida pelo seu autor e porque ela nos liberta das amarras da natureza e do egoísmo, ou seja, da necessidade da ação em vistas de interesse e do amor de si. A virtude, portanto, transforma o sujeito da ação em uma pessoa plenamente livre, pois quanto menos fisicamente e mais moralmente um homem pode ser coagido pela simples representação do dever, tanto mais livre é demonstrando precisamente sua liberdade em sumo grau ao não resistir à voz do dever (KANT, 2005, p. 231-232).

Como “a virtude é a fortaleza moral da vontade de um homem no cumprimento do seu dever, que é uma coerção moral mediante a sua própria razão legisladora, na medida em que esta se constitui a si mesma como poder executor da lei” (KANT, 2005, p. 262), e como a razão é a faculdade dos princípios, segue-se que a virtude é um agir por princípios e não por disposições sensíveis. O que habilita a autonomia é a razão prática pura, e não a razão empiricamente condicionada. A virtude é o agir por princípios que, sem qualquer matéria que os limite, tenham valor universal (RAMOS, 2010, p. 43).

O ato virtuoso e a competência para sua execução, ou seja, a virtude, só podem ser oriundos da razão. Isso porque a moralidade só se prova em nós através da razão prática pura que por sua vez é o que garante nossa liberdade e nossa autonomia (RAMOS, 2010, p. 43).

A virtude enquanto “disposição moral em luta” (KANT, 2002, p. 136-137) traduz-se na eterna tentativa de superação das inclinações. É um esforço a se repetir continuamente, um empenho constante de forças e o trabalho resoluto do próprio agente. É como a moralidade que tem para os homens a forma do dever, e não ser para eles uma questão de santidade. É a impossibilidade cabal e última de concordância de suas disposições com a lei moral (RAMOS, 2010, p. 43). “Desse modo, a ética kantiana não deixa o homem vaguear entre sonhadas perfeições morais, como uma pretensa aquisição de santidade da vontade, limitando o alcance das ações humanas simplesmente ao terreno da virtude” (SOUZA, 2009, p. 136).

Vale aqui lembrar que a virtude é propensão do ser humano de agir moralmente, e que a moralidade nos é questão de virtude e não de santidade, tendo para nós a forma de dever. Assim, a ação virtuosa necessariamente será uma ação executada “por dever”, onde “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, 1974, p. 208).

O agir virtuoso tem a lei moral como móbil da ação. Prescreve a ação por dever e não em conformidade com ele. Encerra não só moralidade, mas também legalidade. A ação realiza

o espírito da lei e não somente sua letra. Como é dever, implica uma coerção pela qual uma ação corresponde à lei; os deveres de virtude também encerram uma lei e uma coerção. E tal lei não é meramente formal, pois contém referência a uma matéria, a um fim. Destarte, não encerra uma coerção externa e sim uma autocoerção. Assim, a virtude é a força de vontade de alguém que mediante a coerção da própria razão realiza a sua liberdade e os deveres éticos que prescrevem fins para a escolha e dizem respeito a uma autocoerção (RAMOS, 2010, p. 80-81).

Em um ser santo, todas as suas disposições são conformes à lei e, conseqüentemente, ele não sofre qualquer tentação que seja. Sua autonomia acontece de forma espontânea e regular sem a necessidade da autocoerção.

No homem, além da razão existe a sensibilidade, fazendo-se necessária a autocoerção com o propósito de subordinar as inclinações ao dever. Assim, para que alguém seja virtuoso, se faz necessário que ele contenha a própria sensibilidade naquilo que pode impedir ou dificultar o cumprimento do dever. Isso tudo para que não se seja escravizado pelas paixões e não sejam suas ações comandadas por afetos e emoções (RAMOS, 2010, p. 73-74).

Significa dizer que para o homem, que é composto de duas naturezas heterogêneas, a santidade é inacessível. Nos seres humanos a santidade seria a redução absoluta da sensibilidade à razão; seria a supressão completa da sensibilidade, visto que a razão humana é essencialmente egoísta, ou seja, oposta à moralidade. Porém, é plenamente concebível que os obstáculos que impedem os seres humanos de realizarem a perfeita virtude sejam cada vez menores e a força das inclinações possam diminuir a cada instante. Para isso, basta que o homem haja com a força da razão, pois se ele não pode se tornar santo, poderá galgar um progresso ascendente rumo à santidade (BOUTROUX, 1926, p. 358). Pois como “a virtude é o firme propósito do homem de resistir a suas inclinações naturais”, a liberdade interna só é possível na forma de virtude. Essa é a condição suprema de tudo o que nos possa parecer bom e desejável (HERRERO, 1991, p. 38). Kant chama a virtude de “Bem Supremo” (*oberstes Gut*) (KANT, 2002, p. 179-180).

Kant construiu a ideia do Sumo Bem colocando primeiro a ideia de virtude, e em seguida, ligando-a a ideia de felicidade. A virtude é colocada como a observação da lei moral onde tal lei é compatível com o livre-arbítrio, gerando uma relação que reconcilia universalidade e liberdade, donde a ação segundo uma máxima pode ser transformada em lei universal de vontades livres (BOUTROUX, 1926, p. 358).

A segunda ideia do Sumo Bem que é a felicidade foi concebida por Kant como totalmente heterogênea à virtude, pois enquanto esta depende exclusivamente da vontade e da

razão pura, a felicidade depende apenas da sensibilidade, o que em humanos é totalmente comprometida pelos mecanismos naturais (BOUTROUX, 1926, p. 358).

Que a felicidade possa ser o *telos* da virtude é absolutamente inaceitável. Entretanto, que a virtude possa ser o motivo da felicidade não é absolutamente condenável. Isso porque seria inadmissível que não houvesse outro mundo que não o nosso mundo sensível, onde suas leis sejam absolutas não dependendo de quaisquer outras leis superiores. Se realmente houver tal mundo superior, poderia se admitir uma influência deste em nosso mundo sensível. Se assim o for, ao cumprir as exigências da moral seria concebível que a virtude indiretamente causasse a felicidade através da relação do mundo material com o mundo suprassensível (BOUTROUX, 1926, p. 358). De qualquer forma, seria uma esperança e nunca uma certeza.

Sendo um cidadão de dois mundos, na sua dimensão natural o homem está preocupado com a felicidade, o que o faz agir de acordo com sua faculdade de apetição, ou seja, desejos e inclinações, não se diferenciando dos animais. Entretanto, ele tem também uma dimensão racional que o leva a agir segundo a virtude. A virtude não pode depender da promessa de felicidade e sim, tornar-se digna dela. E na medida em que o homem é razão, se eleva à dignidade de um mundo divino, não significando, porém, que seja detentor de uma vontade santa, pois uma vontade santa jamais agiria por obrigação e sim, por amor à razão. Tal dualidade gera então uma necessidade do homem obrigar-se a si mesmo a obedecer à lei moral, sendo que a realização do Sumo Bem precisa então transcender a este dualismo. “Somos assim levados a admitir a existência de um sábio e Todo-Poderoso Deus que encaixa nas leis físicas as leis morais” (BOUTROUX, 1926, p.366-367).

Uma ideia muito poderosa e difundida e erroneamente é a confusão que se faz entre moralidade e civilização. Para muitos, uma sociedade mais civilizada é também aquela que tem a maioria dos direitos. O progresso moral do mundo consiste no domínio crescente dos povos de cultura mais avançada. Por outro lado, a existência de um povo que tem menos universidades, menos comércio e indústria, que ainda não foi consumido pela paixão do luxo e do conforto, de maneiras simples e antigas, mas que tem piedade, honestidade, coragem, humanidade, senso de justiça e dever, ou seja, virtudes que uma vez foram chamadas de moral, significa que a moral nem sempre está sendo aniquilada por um povo mais avançado e mais forte (BOUTROUX, 1926, p.368-369).

A moralidade não prescreve apenas o agir sob a ideia do universal. Ela também quer que busquemos a perfeição do indivíduo sob a égide da virtude. A lógica da tarefa moral é a conciliação e não a eliminação. A grande questão não é a destruição da individualidade de cada pessoa, de cada grupo em cada comunidade, cada forma distinta da natureza humana, e

sim, a contribuição, de acordo com suas habilidades, para a harmonia do todo. A escalada de todos os homens, o que nos torna iguais, é trabalhar, cada um segundo a sua individualidade para a criação e o desenvolvimento do trabalho comum, onde a humanidade enquanto múltipla e poderosa possa realizar a síntese entre razão e natureza de forma tão perfeita quanto podemos esperar (BOUTROUX, 1926, p.374).

2.1.3 Os limites do conhecimento

O conhecimento não ultrapassa os limites da experiência possível, ele se refere apenas ao *Phänomenon*². A coisa em si é incognoscível. Como nosso conhecimento é limitado, abre-se em compensação o âmbito da razão pura prática, no qual a liberdade pode ser pensada (HERRERO, 2001, p. 20-21).

Segundo as palavras de Kant,

como ao menos é possível considerar o mundo material como mero fenômeno e pensar algo como coisa em si mesma (que não é fenômeno) como substrato, e colocar sob este uma intuição intelectual correspondente (ainda que não seja a

² As aparências são as coisas relacionadas à nossa sensibilidade. Fora desta relação, tais coisas seriam as incognoscíveis coisas-em-si. Crucial ao entendimento da explicação kantiana é o fato de ele contrastar aparência com ilusão e alegar que as aparências têm uma realidade empírica. Isto é em parte o que ele quer dizer quando afirma que as aparências são objetos da experiência possível. O outro ponto é que somente a cognição das aparências é possível, não das coisas-em-si. Somente as aparências dos corpos e do eu empírico são conhecidas por nós. Uma aparência contém ambos materiais componentes, isto é, a sensação, que é *a posteriori* e é consequência de nosso ser afetado pelas coisas, e os elementos formais que são *a priori* e são causados pelas atividades do sujeito. Estes elementos formais são as formas de intuição de espaço e de tempo, bem como das categorias. Como a palavra *Phänomenon* significa “aquilo que aparece”, não é surpresa o fato de Kant ligar aparência ao *Phänomenon*, às vezes, tratando os dois termos como sinônimos. Contudo, a relação não é tão simples, visto que Kant também tende a igualar os *Phänomene* com as relações válidas das aparências. Esta tendência remonta a seus escritos pré-críticos. Kant usou o termo aparência de maneira filosoficamente significativa em sua dissertação inaugural, onde introduziu a distinção entre *Phänomenon* e *Noumenon*. Ele sustentou que os *Phänomene* eram dados pela sensibilidade, enquanto os *Noumena* eram causados pelo entendimento. E embora tenha apontado para esta filosofia antiga como a fonte desta distinção, ele se desviou de algumas formas padronizadas para defini-la. Desta maneira, ele alegou que certos tipos de cognição, a saber, as ciências matemáticas, penderiam para o lado dos *Phänomene*, ao passo que, por exemplo, para Platão, as ciências matemáticas permaneciam no lado dos *Noumena*. Em sua dissertação inaugural, Kant pelo menos inicialmente associou *Phänomenon* com aparência, descrevendo aquela como objetos sensíveis e sustentando esta como sendo as coisas como são apresentadas pela sensibilidade. No entanto, infundindo maior precisão, ele distinguiu os dois no decurso de sua descrição da diferença entre aparência e experiência. A aparência precedia o uso do entendimento, enquanto a experiência era considerada a cognição que surge quando o entendimento compara aparências diferentes. Aqui, Kant associou os *Phänomene* não com a aparência, mas com a experiência, chamando os objetos de *Phänomenon* da experiência, e as leis da experiência de leis dos *Phänomene*. Esta distinção entre aparência e *Phänomenon* é parcialmente preservada na primeira edição da *Crítica da razão pura*, onde Kant diz que as aparências, na medida em que são pensadas como objetos de acordo com a unidade das categorias, são chamadas *Phänomene*. Assim como a relação entre aparência e coisa-em-si é um pouco turva devido a situação incerta da segunda, a relação entre *Phänomenon* e *Noumenon* é ofuscada pela complicação kantiana do uso do termo *Noumenon*. Em ambos os casos, contudo, o problema reside menos na aparência e no *Phänomenon* do que em seus homólogos (HOLZHEY; MUDROCH, 2005, p. 48-49). Pela complexidade, decidimos usar o termo alemão “*Phänomenon*” e suas derivações no todo desta pesquisa.

nossa), teria lugar então um fundamento real suprassensível (ainda que para nós incognoscível) para a natureza, à qual também nós pertencemos, e na qual nós consideraríamos segundo leis mecânicas o que é necessário como objeto dos sentidos; mas a concordância e unidade das leis particulares e formas respectivas, que deveríamos julgar com respeito àquelas como acidentais, as consideraríamos ao mesmo tempo como objeto da razão (o todo da natureza como sistema) segundo leis teleológicas, julgando assim a natureza segundo dois tipos de princípios sem que a explicação mecânica seja excluída pela teleológica, como se se contradissem entre si (KANT, 1995, p. 409).

Visto que “o que pertence ao simples fenômeno é necessariamente subordinado pela razão à constituição da coisa em si mesma” (KANT, 1974, p. 254), de modo que “o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e, portanto também das suas leis” (KANT, 1974, p. 249), como *Phänomenon*, segundo Kant, o eu humano não é seu eu mais próprio ou verdadeiro. Através da sensibilidade, fonte de motivação, na forma de inclinações, o ser humano é *Phänomenon* e está sob as leis da natureza e não sob determinação própria, não está no caráter que ele dá a si mesmo (RAMOS, 2010, p. 32-33). Assim,

igualmente, como nesse mundo [inteligível] é ele, como inteligência, que é o eu verdadeiro (...), de sorte que aquilo a que solicitam as inclinações e os apetites (por conseguinte toda a natureza do mundo sensível) em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência; mais ainda, ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao seu verdadeiro eu, isto é, à sua vontade (KANT, 1974, p. 252).

Como o entendimento só pode fazer uso empírico das categorias, o conhecimento se restringe apenas ao *Phänomenon*, ou seja, ao que pode ser objeto de uma experiência possível através do que nos é dado exteriormente pela sensibilidade. Como somente temos a intuição daquilo que a sensibilidade nos afeta, é impossível o nosso acesso às coisas em si mesmas. Porém, atrás do que nos é dado, do que se nos mostra, deve existir alguma coisa como causa do efeito perceptível. Portanto, podemos pensar nas coisas em si mesmas mesmo sem conhecê-las. Temos o poder de pensar em um objeto transcendental como fundamento do *Phänomenon* mesmo sem saber o que ele é em si mesmo. Se não podemos conhecer os objetos como coisas em si mesmas, temos pelo menos que poder pensá-los. Caso contrário, seria possível deduzir a proposição absurda de que poderia existir um *Phänomenon* sem que houvesse algo aparecendo (SOUZA, 2009, p. 33-34). Tem que existir algo além do dado, algo que lhe dê a devida sustentação. Do contrário, ter-se-ia de considerar um efeito sem uma causa determinada. Se o *Noumenon*³ constitui o que está na base do *Phänomenon*, algo que

³ Conforme o significado desta palavra como “aquilo que é pensamento”, Kant não se refere ao termo “*Noumenon*” diretamente às coisas em si, e sim às coisas como são pensadas pelo entendimento puro. Assim, ele várias vezes rotula os *Noumena* como “seres do entendimento” ou, como “seres puros do entendimento” ou

não é objeto de nossa intuição sensível, ele não pode pertencer ao mundo sensível. Daí não haver incoerência ao se pensar um mundo *noumenal* ou um mundo de coisas em si mesmas, o qual Kant denomina mundo inteligível (SOUZA, 2009, p. 37).

Inteligível então é o que em um objeto sensível não é propriamente o *Phänomenon*, ou seja, o *Noumenon*, a coisa em si. Assim, o mundo inteligível é o que fundamenta o mundo dos sentidos. Permanece idêntico a si mesmo, já que é um ente do pensamento, coisa em si mesma pensada pela razão. É imutável por estar fora da ordem temporal. Por outro lado, a razão é universal e não possui variações no modo em que é constituída em cada sujeito. Consequentemente, tudo que envolve a razão com suas leis e princípios diz respeito ao mundo inteligível (SOUZA, 2009, p. 37).

Em geral, classificam-se os objetos como *Phänomenon* – enquanto o modo como as coisas nos são dadas (SOUZA, 2009, p. 36), o todo dos seres sensíveis (SOUZA, 2009, p. 38), donde podemos formar um conceito empírico através da intuição à medida que nossa sensibilidade é afetada (SOUZA, 2009, p. 38); e *Noumenon* – enquanto o modo de como as coisas são em si mesmas (SOUZA, 2009, p. 36), o todo dos seres racionais (SOUZA, 2009, p. 38), donde temos apenas uma representação por meio do pensamento. Este é o limite do conhecimento humano, pois toda intuição se refere ao *Phänomenon* e nunca como as coisas são em si mesmas (SOUZA, 2009, p. 38).

“seres do pensamento”. No conjunto, o uso kantiano para o termo “*Noumenon*” é complicado. Simples e em sintonia com a tradição filosófica é Kant contrastar *Noumenon* com *Phänomenon*. No entanto, a distinção entre *Phänomenon* e *Noumenon* remonta à fase pré-crítica, onde Kant sustentava que o *Noumenon* poderia ser conhecido pelo entendimento, visto que ele acreditava que o entendimento poderia compreender as coisas como elas eram em si mesmas. Depois de desistir desta hipótese em sua filosofia crítica, ele então sustentou que o *Noumenon* poderia apenas ser pensado, não conhecido. Na raiz dessa concepção reside a sua distinção entre o uso positivo e negativo do conceito de *Noumenon*. Kant definiu *Noumenon* no sentido negativo como algo que não é um objeto de nossa intuição sensível, enquanto *Noumenon* em um sentido positivo poderia significar um objeto de uma intuição não-sensível. Como Kant repetidamente salienta, não temos tal intuição intelectual, não temos conhecimento sobre a possibilidade dos *Noumena*, não podemos conhecê-los, e nosso entendimento se estende para além da sensibilidade só problemáticamente. Na epistemologia, podemos usar o termo “*Noumenon*” apenas no sentido negativo, como um conceito limite. A implicação que Kant delinea de tudo isto é que as categorias não se aplicam aos *Noumena*, visto que eles estão limitados às intuições sensíveis, não havendo, portanto, nenhum objeto determinado para os *Noumena*, e estes não são os conceitos de um objeto, mas apenas uma expressão da questão de saber se pode haver objetos além dos limites da nossa intuição sensível, questão esta que Kant declara ser insolúvel. Nos *Prolegômenos*, Kant, além disso, chama de *Noumenon* as ideias transcendentais, a saber, as ideias psicológicas, cosmológicas e teológicas. Ele mantém que os *Noumena* são o que a razão busca quando procura por uma condição final de uma série ilimitada de condições diferentes, e que esta atividade da razão seduz o entendimento a um uso transcendente e, portanto, ilegítimo. No entanto, Kant chegou a admitir o emprego positivo do termo apenas na filosofia moral. Visto que os *Noumena* podem ser pensados, Kant alegou que a liberdade da vontade era um *Noumenon* e usou a expressão *causa noumenon* para indicar a ideia de uma causalidade da liberdade. Um eu numênico era algo que nunca poderia ser conhecido, apenas pensado, e poderia ser pensado enquanto não estivesse sujeito à causalidade natural, porém, dotado de liberdade (HOLZHEY; MUDROCH, 2005, p. 194-195). Pela complexidade, decidimos usar o termo alemão “*Noumenon*” e suas derivações no todo desta pesquisa.

Distinguir os objetos entre *Phänomenon* e *Noumenon* impõe um limite ao conhecimento humano. O sujeito fica limitado a conhecer apenas o que lhe é dado pela natureza sob a condição de *Phänomenon*, passível de subsunção sob um conceito do entendimento. Por conseguinte, o acesso às coisas em si mesmas fica irremediavelmente bloqueado (SOUZA, 2009, p. 120). Isso tudo serve para provar que o nosso conhecimento não nos mostra as coisas como elas são em si mesmas, e sim, como se nos apresentam (BOUTROUX, 1926, p. 116).

Apesar de a crítica especulativa kantiana limitar o conhecimento humano ao mero *Phänomenon* e impossibilitar o acesso às coisas em si mesmas, tal crítica presta um relevante serviço à moral ao mostrar que esta restrição é necessária para que se possa haver uma ampliação no uso prático da razão, estendendo-se naturalmente além dos limites da sensibilidade (SOUZA, 2009, p. 123).

Sem a distinção entre *Phänomenon* e *Noumenon*, o sujeito tomaria todos os objetos como coisas em si mesmas. Destarte, apenas uma única causalidade poderia ser admitida como causa eficiente na determinação de todos os objetos, qual seja, a causalidade natural (SOUZA, 2009, p. 123-124).

Para nós, a coisa em si é um *Noumenon*, necessário para restaurar a antiga distinção das coisas como elas aparecem e as coisas como elas são, tomando essas palavras em um sentido diferente do pensamento platônico. Para Platão, tanto o *Noumena* quanto os *Phänomena* eram seres (BOUTROUX, 1926, p. 116-117). O *Phänomenon* era tido como um misto de força irracional, formando um caos instável, enquanto os *Noumena* eram seres tanto em sua forma como em suas relações eternas. Contrariamente para Kant, os *Noumena* eram apenas os seres humanos; os *Phänomena* são as aparências que se nos apresentam as coisas intelectivamente distorcidas pela nossa própria constituição (BOUTROUX, 1926, p. 116-117).

Para Kant, o mundo sensível é o todo dos seres sensíveis enquanto *Phänomenon*, e o mundo inteligível é o todo dos seres racionais enquanto coisas em si mesmas (SOUZA, 2009, p. 132). Embora os objetos da investigação sejam diferentes, Kant apresenta um procedimento coerente ao sistema crítico, imprescindível para a elaboração de sua ética, demonstrando uma cisão entre filosofia teórica e prática, encontrando assim, o princípio supremo da moralidade (SOUZA, 2009, p. 36).

2.1.4 A faculdade cognitiva

Kant distingue a faculdade cognitiva como inferior (sensibilidade) e superior (entendimento). A faculdade superior por sua vez se desdobra em entendimento (conceitos), faculdade de julgar (juízos) e razão (conclusões) (HÖFFE, 1986, p. 70). O conhecimento, considerado no plano lógico e não no psicológico, deve-se à ação conjunta de duas fontes que são legítimas e referem-se uma à outra, que são a sensibilidade e o entendimento (HÖFFE, 1986, p. 70).

Kant denomina intuição, o que constitui a relação imediata do conhecimento com os objetos e é ponto de referência de todo o pensamento. Para que haja a intuição deve haver um objeto dado, e a única possibilidade de se perceber os objetos está na sensibilidade receptiva, ou seja, na capacidade que as faculdades sensitivas têm de serem afetadas pelos objetos. Consequentemente, somente a sensibilidade receptiva possibilita as intuições ao homem. Isso significa dizer que uma intuição ativa, espontânea e intelectual, ou seja, uma visão criadora é algo completamente estranho ao homem (HÖFFE, 1986, p. 70-71).

Kant chama de sensação a ação do objeto nas faculdades sensitivas, e esta constitui a matéria da sensibilidade, que é fundamento necessário à finitude do conhecimento humano. Em vista disso, constatamos que nossos conceitos do entendimento puro estão atrelados à sensibilidade, e, conseqüentemente, não nos é possível conhecer nada sem os sentidos (HÖFFE, 1986, p. 70-71).

Porém, a mera recepção de algo dado não significa que seja um conhecimento. O conhecimento não consiste em produzir sensações, e sim, de elaborá-las. Para tanto, ele requer os conceitos procedentes do entendimento que ajudam a pensar as sensações, isto é, reuni-los e ordená-los de acordo com certas normas (HÖFFE, 1986, p. 71).

Ao reconhecer o papel importante da sensibilidade, Kant assume que o conhecimento humano depende de algo dado previamente, dando razão ao empirismo em sua concepção fundamental e excluindo o racionalismo puro. Ao constatar a necessidade do entendimento através da sua tese na qual sem o pensamento não é possível o conhecimento, Kant se une ao racionalismo e critica o empirismo puro (HÖFFE, 1986, p. 71). Aqui dá lugar a um dos mais célebres e conhecidos pensamentos kantianos que nos diz que “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 2001, p. 110).

O conhecimento está limitado ao mundo do *Phänomenon* sob a égide de um determinismo completo. Para além desse mundo regido pelas categorias constitutivas do

entendimento, surge o mundo racional das ideias regulativas e o mundo racional prático, onde se pode pensar a liberdade e conseqüentemente a moralidade. Isso significa dizer que as ações da liberdade são *Phänomena* e enquanto tal são determinadas pela lei natural (HERRERO, 2001, p. 20-21).

A realidade somente pode ser concebida sob as condições do tempo e da causalidade. Sob tais condições, tudo o que acontece ocorre por determinação de um evento natural anterior atuando como causa, o que se aplica também a nossas ações. Assim sendo, se tomarmos a realidade como algo que é em si mesma do mesmo modo como se nos apresenta, não há aí lugar para a liberdade humana. A ação não resultaria de um agente livre e sim de um acontecimento que afetaria o agente segundo sua estrutura empírica.

As condições de tempo e causalidade pelas quais os objetos são determinados em uma unidade não são propriedades dos objetos em si e sim da atividade de nossas faculdades cognitivas, quais sejam, sensibilidade e entendimento. Tais condições só dizem respeito às coisas na relação com essas faculdades, ou seja, como elas se nos apresentam, como *Phänomenon* que nos chegam através dos sentidos, constituindo o mundo sensível ou empírico.

O que está fora da relação com as determinações de nossas faculdades, as coisas em si, não podemos conhecer. Faltam-nos exatamente as condições de determinação delas como objeto. É possível pensá-las. Se nossa cognição está limitada pela validade das condições do que nos é ou pode ser dado, ao nos livrarmos das determinações de nossas faculdades da sensibilidade – tempo e espaço – e do entendimento – causalidade e outras categorias, nos é lícito pensar a coisa em si, pois “quer os mesmos objetos em sua natureza em si (conquanto nela não os intuamos), quer outras coisas possíveis que não sejam objetos de nosso sentido (enquanto objetos pensados apenas pelo entendimento) chamamo-los entes do pensamento (*noumena*)” (KANT, 1999, p. 207).

Desse modo, o ser humano pode ser abordado de uma perspectiva dupla:

ele certamente é, de uma parte, fenômeno, mas de outra, ou seja, no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível porque a sua ação de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade. Denominamos estas faculdades de entendimento e razão (KANT, 1999, p. 345).

Já que podemos falar da causalidade da razão, faculdade “que não é propriamente um fenômeno” (KANT, 1999, p. 347), tal causalidade é considerada livre, pois está fora e independente das condições objetivas do mundo dos *Phänomena*, estando conseqüentemente,

fora do tempo e da causalidade natural. “A condição está fora da série do *Phänomenon* (no inteligível), não estando, portanto, submetida a nenhuma condição sensível e a nenhuma determinação temporal por causas precedentes” (KANT, 1999, p. 348).

Fora do tempo, não há um antes como condição para a determinação dessa causalidade. A razão “não admite quaisquer condições precedentes segundo o tempo como instância superior” (KANT, 1999, p. 349), sempre parte de si mesma. A razão parte de um estado livre de condição prévia, iniciando em si mesma uma série de eventos, ou seja, nossas ações enquanto efeitos dessa causalidade se dão no mundo natural e serão causas de outros efeitos, gerando um encadeamento causal (RAMOS, 2010, p. 12-14).

Se somos incapazes de conhecer a liberdade enquanto um ente pertencente à natureza, um *Phänomenon*, podemos pelo menos pensá-la como *Noumenon* (SOUZA, 2009, p. 125).

2.1.5 O homem enquanto ser pertencente a dois mundos

O mundo *noumenal* é o mundo dos princípios *a priori* da razão, enquanto o mundo *Phänomenal* ou sensível deve ser regulado pelas leis da razão (HERRERO, 2001, p. 20-21).

O ser racional enquanto inteligência, logicamente pertence ao mundo inteligível, sendo que sua vontade é compreendida como causalidade eficiente. Este ser racional também tem a consciência de pertencer ao mundo sensível onde suas ações não passam de *Phänomena*, embora não possa conhecê-las como *Phänomena* dessa causalidade. Se o homem pertencesse exclusivamente ao mundo inteligível, suas máximas de ação concordariam sempre com a lei da razão, ou seja, a lei moral iria determinar todas as suas ações. Todas as ações surgiriam da vontade puramente racional, seriam sempre autônomas. Por outro lado, se o homem pertencesse apenas ao mundo sensível, o *Phänomenon*, desejos e inclinações é que determinariam o conjunto de suas ações. Suas ações estariam sob a determinação das leis naturais, ou seja, seriam heterônomas, pois surgiriam da vontade fenomênica e empírica (HERRERO, 2001, p. 28).

O homem, como vimos, possui duas fontes de motivação diferentes: a racional e a sensível, e nada as impede de entrarem em oposição. Da parte receptiva e sensível, o ser humano é *Phänomenon*. Da parte de suas faculdades superiores, sobretudo pela razão, ele pode ser visto como alguém que possui um caráter inteligível, sendo que através desta faculdade ele se torna apto a estabelecer um campo de causalidade e legislação própria e objetiva (RAMOS, 2010, p. 32-33). Lembramos que “o conceito de mundo inteligível é apenas um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos para se pensar

a si mesma como prática” (KANT, 1974, p. 252). Logo Kant admite “a distinção embora grosseira, entre um mundo sensível e um mundo inteligível” (KANT, 1974, p. 246) e que:

o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer, como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (KANT, 1974, p. 252).

O próprio homem à luz de uma ordem especulativa, enquanto objeto de conhecimento para si mesmo, inevitavelmente, através da apercepção, imediatamente toma consciência de seu estado: considerar-se por um lado *Phänomenon*, por outro *Noumenon* (SOUZA, 2009, p. 32).

Consequentemente,

o conceito que o homem faz de si próprio é formado empiricamente a partir do modo como sua consciência é afetada pela receptividade da sensibilidade. No entanto, é preciso ainda admitir a existência de algo que esteja na base do fenômeno, a saber, um *noumenon*. Neste caso, temos de distinguir entre um caráter empírico e outro inteligível do homem, cuja consequência é a inevitável admissão de um Eu empírico correspondente ao conceito que o homem faz de si mesmo a partir dos efeitos perceptíveis pela sensibilidade, e um Eu puro tal como o homem seja constituído em si, ao qual não temos acesso por intuição, e que constitui o fundamento do conceito empírico (SOUZA, 2009, p. 34-35).

E não só o homem é um objeto de conhecimento sob dupla significação: todas as coisas o são. Desta forma, temos de distinguir as representações exteriores, às quais somos passivos, das que produzimos unicamente de nós mesmos, às quais demonstramos nossa atividade própria. Também os objetos devem ser considerados sob duas perspectivas distintas: como *Phänomenon* enquanto entes dos sentidos e como *Noumenon* enquanto entes inteligíveis (SOUZA, 2009, p. 33).

No mundo sensível ou mundo dos *Phänomena* nos são dados os objetos que a afetam nossa sensibilidade, ou seja, os objetos capazes de serem conhecidos por nosso entendimento. Tais objetos estão sujeitos à sucessão temporal, o que significa dizer que tudo no mundo sensível é passível de mudança, padece com o devir. Variam segundo a subjetividade de cada indivíduo que os observam (SOUZA, 2009, p. 36-37).

Porém, mundos distintos são regidos por princípios distintos. E como o homem é ao mesmo tempo integrante tanto do mundo sensível quanto do inteligível, sua vontade estará sujeita a dois diferentes tipos de legislação. Do sujeito, enquanto integrante do mundo sensível, de seu Eu empírico emana o princípio egoísta, construído com base na subjetividade

afetada pelos *Phänomena* do mundo, dando um caráter particular à vontade de cada um (SOUZA, 2009, p. 38-39).

Já que temos de observar o homem sob uma perspectiva dupla da sensibilidade e da razão, notamos que da primeira surgem as inclinações e da segunda, em oposição à primeira, o dever. Da razão e do dever emerge a lei moral contradizendo categoricamente o desejo de felicidade estritamente fundado na sensibilidade humana (SOUZA, 2009, p. 43).

Mas como fazer uma relação entre estes dois mundos tão distintos? Como se dá a concordância entre *Noumenon* e *Phänomenon*? Herrero clarifica nossos horizontes com a seguinte formulação:

o interesse prático da razão que conduz à exigência de realizar o Supremo Bem, só pode ser satisfeito dependendo de uma hipótese teórica, pois a síntese de moralidade e felicidade postula a concordância do fenomênico e numênico. Portanto, cada um dos fins depende do âmbito oposto em que se coloca: as ideias da razão teórica só conseguem seu sentido pela razão prática e o supremo bem só é pensável pela concordância entre o fenômeno e o númeno, hipótese cuja possibilidade lógica é estabelecida pelo âmbito teórico (HERRERO, 2006, p.6).

A resposta kantiana para solucionar a relação entre os dois mundos foi manter uma harmonia entre o abismo que os separa, resolvendo assim o problema do inteligível sobre o sensível. Porém, a tentativa de superação do abismo pende mais para o lado *phänomenal* ao se buscar uma teleologia da natureza onde o homem aparece como fim último da série natural (HERRERO, 2006, p.7).

Além do mais, o natural deve concordar com nossas faculdades por necessidade do juízo para poder julgar sobre o dado, e não por uma exigência objetiva do *Phänomenon*, ou seja, há um princípio transcendental subjetivo na base de todo conhecimento e ações possíveis. E é deste princípio que o juízo se serve desta faculdade para dar-se uma lei a si mesmo, não com o fim de determinar, mas para refletir (HERRERO, 2006, p.10). Por conseguinte, podemos dizer que a compreensão das condições de possibilidade de um conceito unificado da realidade nos é fornecida pelo juízo reflexionante (HERRERO, 2006, p.11).

Enquanto membro do mundo dos *Phänomena*, o homem sujeito à lei natural seria regido de forma heterônoma pela sensibilidade e pela vontade. Contrariamente, enquanto membro do mundo *noumenal*, estaria sob a égide da lei moral e suas ações teriam como causa a liberdade e como efeito o próprio agir.

Assim, uma faculdade de agir é uma faculdade prática. Uma faculdade da razão prática é uma faculdade de agir racionalmente. Uma ação tem lugar no mundo ou segundo leis, ou

segundo a representação das leis. Somente seres racionais têm a faculdade de agir segundo a representação das leis porque para derivar ações de leis é exigida a razão. Poder agir segundo a representação das leis significa ter uma vontade. Segue-se, então, que os seres racionais têm uma vontade, pois ter uma faculdade da razão prática significa ter uma vontade.

Um ser puramente racional agiria exclusivamente segundo a representação das leis. Ele teria uma vontade pura. Ações de tal ser seriam objetivamente necessárias e seriam conhecidas como tal. O homem, que é ao mesmo tempo racional e sensível, nem sempre age segundo a representação das leis. As ações do homem que objetivamente são necessárias são subjetivamente contingentes. Logo, a relação entre razão prática e vontade empírica tem de ser pensada como dever. É o dever que liga o mundo *noumenal* ao *phänomenal*. O mundo natural é o mundo que é. O mundo *noumenal* é o que deve ser.

Reforçando a tese, significa dizer que o ser racional como inteligência conta-se como pertencente ao mundo inteligível. O ser racional compreende sua vontade como causalidade e como causa eficiente pertencente ao mundo inteligível. O ser racional é consciente de ser parte do mundo sensível. As ações de um ser racional são no mundo sensível *Phänomena* de sua causalidade. O ser racional não pode conhecer sua causalidade. Assim, o ser racional não pode conhecer o *Phänomenon* como efeito de sua vontade.

Apetites e inclinações são os *Phänomena* que têm que ser vistos como determinantes da ação. Logo, as ações de um ser puramente racional seriam todo o tempo conformes à lei moral. As ações de um ser puramente sensível seriam todo o tempo determinadas pela vontade.

Se o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e de suas leis, a vontade pura enquanto pertencente ao mundo inteligível é imediatamente legisladora. O ser tanto racional quanto sensível tem que conhecer as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações correspondentes a estes como deveres.

A razão contém a ideia de liberdade e tal ideia contém a lei do mundo inteligível. Assim, o ser tanto racional quanto sensível tem que conhecer as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações como deveres. O ser racional tem que considerar sua vontade como imediatamente legisladora. O ser tanto racional quanto sensível tem que pensar-se como submetido à lei do mundo inteligível, portanto, como submetido à razão. Tem que pensar as leis do mundo inteligível como imperativos e as ações correspondentes como deveres.

A relação entre os dois mundos começa na liberdade e termina no dever. Isto porque um dever que parte da vontade pura e é referida à vontade empírica só é pensável sob o

pressuposto da liberdade, e o juízo diz que a vontade pura obriga a vontade empírica a determinadas máximas, mas tal obrigação só pode existir se nós nos pensarmos como livres.

2.2 O homem como fim em si mesmo

Segundo Zingano, “o ponto de Kant é mostrar que se a vontade é racional, portanto moral, ela envolve necessariamente a humanidade como um fim em si” (ZINGANO, 1989, p.60). O sujeito moral kantiano age segundo a razão, e a sua vocação moral requer um reconhecimento recíproco.

Ao ressaltar a finitude do sujeito, Kant mantém ao mesmo tempo suas pretensões de autonomia e universalidade na ordem prática. E a capacidade de autodeterminação para seguir a lei moral é o que constitui a autonomia como finalidade que se dá ao sujeito na ordem prática. Disso resulta que o homem é visto à luz de um valor absoluto enquanto fim em si mesmo, sendo que as coisas são meros meios (ESTRADA, 2003, p. 102). Isso significa dizer que a ação moral analisada sob a ótica do sujeito finito está submetida ao reino dos fins, onde o valor de cada indivíduo racional é fim em si mesmo (LOPES, 2010, p. 71).

Submetendo a ação moral de cada indivíduo ao reino dos fins, cada ser racional é fim em si mesmo. Assumindo o fim como valor absoluto e não apenas subjetivo, dá-se a convergência do deontológico com o teleológico. O imperativo categórico formal e o Bem Supremo enquanto fim último material tornam a felicidade possível, estabelecendo uma meta objetiva na busca pelo Bem Supremo. A articulação entre a intencionalidade autônoma e a intersubjetividade universal se transformam em critério para a práxis moral do indivíduo (ESTRADA, 2003, p.102). Por ser o sujeito da lei moral, o homem que é fim em si mesmo não precisa procurar fora de si a motivação para o seu agir moral (LOPES, 2010, p. 81).

A vontade age segundo a determinação de um fim, assim, “se poderia definir a vontade pela faculdade dos fins, na medida em que eles sempre são fundamentos determinantes da faculdade de apetição segundo princípios” (KANT, 2002, p. 94). A ação moral é diferenciada pelo modo que seu fim é adotado, ou seja, não é adotado pela empiricidade das inclinações e sim escolhido por sua aptidão a uma legislação. Isto só pode ser dado pela razão pura, ou seja, um fim moral é um fim objetivo, um fim em si mesmo, imposto a todos devido a sua validade universal. Sem vontade não existiria fim. Por isso a afirmação kantiana de que “o homem, e, duma maneira geral, todo ser racional, existe como fim em si mesmo” (KANT, 1974, p. 228-229). Então, a determinação moral da vontade é regida pelo seguinte imperativo prático: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na

tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca como meio” (KANT, 1974, p. 229).

Considerar o ser humano por sua natureza racional como fim em si mesmo só é compreensível se levarmos em conta a capacidade legisladora de sua vontade que é uma faculdade dos fins: “a vontade de um ser racional tem que ser considerada sempre e simultaneamente como legisladora, porque de outra forma não podia pensar-se como fim em si mesmo” (KANT, 1974, p. 233-234). O ser humano é fim em si devido à sua capacidade de autonomia, e considerar cada indivíduo como fim em si mesmo depende do respeito e da capacidade legislativa de sua vontade, onde uma legislação moral deve conter “a ideia da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal” (KANT, 1974, p. 231), segundo a qual “toda vontade humana seria uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas” (KANT, 1974, p. 232). Portanto a dedução da fórmula do fim em si ou do “*Selbstzweck*” do imperativo categórico.

Segue-se que para a legislação universal das máximas,

é necessária a adoção da humanidade como fim em si mesma, o que implica tanto o empenho de forças na sua conservação quanto promoção; que a humanidade como fim em si mesma se realize com respeito à capacidade legislativa da vontade de cada um numa constituição dum reino em que todos são legisladores universais mediante a autonomia (moralidade) de sua vontade (RAMOS, 2010, p. 38).

E Kant é incisivo no tocante à conservação e manutenção do dever e da obrigação quando se trata do indivíduo humano. Ele é categórico ao afirmar que:

O homem não pode alienar a sua personalidade, enquanto houver deveres, por conseguinte, enquanto viver; e é uma contradição estar autorizado a subtrair-se a toda a obrigação... Destruir na sua própria pessoa o sujeito da moralidade equivale, tanto quanto dele depende, a extirpar do mundo, no tocante à sua existência, a própria moralidade que, todavia, é um fim em si mesma; por conseguinte, dispor de si como simples meio para qualquer fim significa desvirtuar a humanidade na sua pessoa (*homo noumenon*), à qual, todavia, foi confiada a conservação do homem (*homo phaenomenon*) (KANT, 2005, p. 282-283).

Sem referência a fins, a vontade humana não opera. Quando a vontade é determinada pelo imperativo categórico, ela não pode se relacionar com a matéria da ação, com um fim de natureza material a ser alcançado, e sim somente com um fim em si mesmo, ou seja, “um fim incondicional que se atribui a ação em si mesma, pois esta é a obrigação que se coloca pra toda vontade subjetivamente limitada” (SOUZA, 2009, p. 78).

“O fundamento de um imperativo categórico está naquilo que, por si mesmo, tem um valor absoluto e constitui um fim em si mesmo” (SOUZA, 2009, p. 79). Todo homem é pessoa e existe como fim em si mesmo. Assim sendo, todo homem deve ser considerado como fim e nunca como meio para se alcançar qualquer objetivo. Daí a grande diferença entre a humanidade e os seres irracionais (SOUZA, 2009, p. 79).

Humanidade é então a capacidade de razão que cada ser humano possui, onde a lei da própria razão determina o seu agir. Destarte, “a autonomia é condição necessária e suficiente para poder ver e tratar a si mesma e aos outros como fim em si” (HERRERO, 2001, p. 31), além do que precede a própria fórmula do fim em si.

Como a vontade racional de todo ser humano é legisladora, e todo ser humano é um fim em si,

então podemos passar para o conceito comunitário de reino e para a fórmula do reino dos fins, pois cada membro deste reino é legislador para si mesmo e para todos os outros e é, ao mesmo tempo, o fim supremo dessa legislação universal. Por isso, a terceira fórmula reza: “Age segundo máximas de um membro legislador em ordem a um reino dos fins meramente possível”. Meramente possível, porque sua realização não pode ser efetivada por um indivíduo, mas unicamente por todos os membros, chamados a pertencer ao reino. Reino, porque esse termo tem um acento messiânico e pode descrever o ideal supremo da razão prática que visa à unificação de todos os seres racionais numa legislação comum e autônoma, um reino, pois, da razão, da liberdade e da paz. Kant nos diz que “um tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, se elas fossem universalmente seguidas” (HERRERO, 2001, p. 31).

Destarte, a vontade que legisla universalmente implica na ideia de dignidade do ser racional que obedece somente a lei que ele mesmo se dá, sendo que tal dignidade não permite que se trate alguém como mero meio (HERRERO, 2001, p. 31).

E é através dessa dignidade de ser fim em si mesmo que esta humanidade racional se contrapõe a toda e qualquer irracionalidade. Segundo Berlanga, contrariamente a todos os outros animais que sofrem a evolução, o homem, ser dotado de qualidades, é o único animal capaz de tomar para si mesmo as tarefas de sua própria evolução, de seu próprio desenvolvimento. Só o homem tem o projeto de direcionar e tornar a evolução possível. Fato é que no meio humano – cultural – os mecanismos de transformação e determinação são em larga escala mais fortes do que nos meios estritamente naturais. Significa dizer que todo este aparato de mecanismos e meios deve estar destinado ao desenvolvimento e aperfeiçoamento de suas próprias capacidades e condições, de uma maneira contínua e ordenada. Tais meios são o que geralmente de maneira mais ou menos ambígua se denomina cultura. Por isso, para

Kant, o homem ser fim em si mesmo. Cultura, então, é um meio de evolução e aperfeiçoamento dos homens. Somente é cultura moral quando esse meio está ordenado e direcionado teleologicamente com a única intensão de que o sujeito possa ser mais capaz, mais perfeito diante o próprio feito de sua realização, ou seja, quando a ação se dá não através do produto que se consegue, mas através do aperfeiçoamento humano que se alcança ao realizá-la. E definitivamente, este não é um processo natural, pois o homem, como qualquer espécie natural busca objetos, e melhorar as próprias capacidades significa melhorar a captura ou produção de objetos. Como tal, este processo de negação, pelo qual somos inteiramente responsáveis, nega aos objetos o valor de fim, e nos revela que o cerne de nosso ser não é a posse externa das coisas, e sim a posse e a disposição de nossas forças naturais. O fato de esse projeto ser ordenado e conseqüentemente fortalecedor das disposições humanas, portanto, universalizável, torna-o racional. O fato de esse desenvolvimento humano ser comunicável e hereditário através dos meios da cultura e da comunicação permite que seu sujeito seja a própria espécie, no sentido de que criamos um mundo objetivo em que as disposições e faculdades humanas já adquiridas se transfiram de indivíduo a indivíduo por meios acumulativos de aprendizagem ambiental. Isto quer dizer que as disposições conseguidas por uma geração passam à seguinte como “natureza”, como dado. Tal fato confere à nossa espécie maior dignidade entre as demais, convertendo-a em uma espécie voluntariamente aberta e livremente encarregada da construção de seu próprio futuro. (BERLANGA, 1987, p. 312-313).

O homem é então fim-término da criação enquanto submetido à lei moral. Mas o homem,

como sujeito da lei moral, deve obrigatoriamente realizar o seu fim-término: o Soberano Bem no mundo, que é consequência imposta pela lei moral. E nesse Soberano Bem está necessariamente incluída a concordância da natureza com a moralidade. Assim, enquanto um fim-término nos remete ao outro, vemo-nos na obrigação de ver como efeito dessa causa suprassensível a concordância da natureza com a moralidade. Portanto, a causa suprassensível criou o mundo em vista do fim-término do homem, em vista do Soberano bem do homem no mundo (HERRERO, 1991, p.66).

É, portanto, dever do homem realizar o Soberano Bem comunitário enquanto determinação última na terra, devendo dar um sentido profundo para a história humana possibilitando sua realização progressiva nela (HERRERO, 1991, p.37).

2.3 A consecução do Soberano Bem no mundo

O que distingue o ser racional de qualquer outro ser existente na natureza é a sua vontade manifesta através da representação das leis. Porém, o ser humano não é apenas racional, é também um ser empírico onde é necessário que o princípio da ação receba a forma de um imperativo exposto pelo verbo “dever” com o intuito de que sua máxima se torne uma lei universal.

O ser humano existe como um fim em si mesmo, tem valor absoluto e jamais poderá ser apenas um meio para se atingir outros fins. O reino dos fins é então uma comunidade composta por legisladores para si mesmos e para os outros, com o intuito de se alcançar o fim supremo dessa legislação universal, qual seja, o Soberano Bem. Desta feita, a autonomia enquanto faculdade de obedecer somente à lei dada por si própria significa que o ser racional se submete à lei moral porque ele mesmo é seu autor. O ser racional então se torna uma pessoa que não possui preço, mas dignidade.

Exigir que a máxima se torne universal⁴ é um dever supremo que consiste em agir de forma autônoma, isto é, deixar de ser objeto das apetências para constituir-se como sujeito livre, sendo que a única maneira de saber que o querer é autônomo é através da justificação racional das máximas, pois a lei moral não é o limite da liberdade e sim sua condição de possibilidade.

As razões pelas quais o sujeito justifica as normas de suas ações só têm validade se forem reconhecidas por todos os seres racionais possíveis, o que gera o dever de reconhecer a liberdade de todos que se comprometem a agir racionalmente. Segue-se então que o fim em si e a autonomia exigem o reconhecimento dos outros, configurando um conteúdo nítido e claro. O princípio desse reconhecimento recíproco pressupõe a ideia de um fim supremo que deve regular a dinâmica da convivência humana: a construção do reino dos fins.

O objetivo do reino dos fins é garantir a liberdade de todos entendida como o direito de cada um de aceitar unicamente como válidas as leis as quais tenham dado seu consentimento – aqui se mostra a universalidade da razão.

O Soberano Bem é fruto da liberdade: “Ele consiste da união de moralidade e felicidade [...] união necessária, independentemente de a natureza possibilitar ou não a união.” (HERRERO, 1991, p.65). O homem, portanto, não é capaz de alcançar o Soberano Bem apenas por si só. Ele necessita da lei moral. Em vista disso, pode-se dizer que as leis morais

⁴ Aqui temos um momento de inclusão em seu mais amplo sentido, pois todo e qualquer indivíduo racional tem o dever de produzir máximas universalizáveis.

conduzem o homem ao Soberano Bem. O homem não é capaz por si só de alcançar o Sumo Bem, logo a necessidade da religião moral para mantê-lo longe do mal. São, portanto, as leis morais que conduzem o homem ao Sumo Bem (LOPES, 2010, p. 100).

É na religião que Kant vê um instrumento para a efetivação do Soberano Bem, sendo fundamental para a realização progressiva do homem (LOPES, 2010, p. 105). Do ponto de vista da práxis moral, a religião tem o mérito de ser considerada um caminho que leva o homem ao Soberano Bem através da virtude, exercendo uma força moral que lhe proporciona a superação das inclinações contrárias à lei (LOPES, 2010, p. 105).

É importante observar que o Soberano Bem não é uma quimera, uma invenção da imaginação humana. Ele é o objeto necessário da vontade racional. Assim, o ser racional deverá persegui-lo como consequência do mais alto padrão de sua conduta, pois “a lei moral quer que se realize por meio de nós o mais elevado bem possível” (KANT, 1992, p. 13). A virtude é a condição primeira para se chegar ao conceito de Soberano Bem, sendo que seu efeito é a felicidade “pois ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional” (KANT, 2003, p. 180). Por isso uma ligação entre moralidade e felicidade mediada pelo cumprimento da virtude. “Por isso a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos fazemos felizes mas de como devemos tornar-nos dignos de felicidade” (KANT, 2003, p. 209; A, 234), onde a virtude confere essa dignidade que dá esperança ao virtuoso.

Na ideia de Sumo Bem, existe “um particular ponto de referência da união de todos os fins” (KANT, 1992, p. 13), o que não significa afirmar que serão todos eles deveres, ou os bens propriamente morais. Aqueles fins que não nos cabe realizar e aqueles para cuja realização não é necessário que sejam prescritos não serão bens morais prescritos pela lei. Porém, a perfeição própria e a felicidade alheia também são deveres (RAMOS, 2010, p. 78-79).

Na ética da liberdade kantiana,

o que podemos atingir moralmente sempre é algo que depende unicamente de nós mesmos, da própria escolha e engajamento, o mesmo evidentemente se aplicando ao outro, não cabendo então seu aperfeiçoamento moral senão a seu próprio esforço; não se inclui a perfeição de outrem entre os fins que também são deveres, nas palavras de Kant (RAMOS, 2010, p. 79).

Em outras palavras, significa dizer que a perfeição de outro homem enquanto pessoa consiste em que ele seja capaz de se propor o seu próprio fim segundo seu próprio conceito de dever. Isto faz com que seja contraditório exigir-me como dever, ou propor-me como dever,

que eu deva fazer algo que ninguém mais pode fazer a não ser eu mesmo (KANT, 2005, p. 237).

Kant nos leva a crer que existem dois fins concretos, quais sejam, a perfeição própria e a felicidade alheia. Tais fins são parâmetros para os seres racionais praticarem o bem moral em sua existência concreta, caminho a ser seguido para o cumprimento de sua tarefa moral, o que os aproximará em demasia da realização do Soberano Bem. Como são deveres, exigem o trabalho da virtude, do empenho da força de vontade em sua concretização. Já que são diversos, tal força deverá ser dirigida a objetos diferentes, dando assim, pluralidade às virtudes (RAMOS, 2010, p. 80).

Segundo Kant, a virtude enquanto conformidade da vontade com todo dever, fundada em uma intenção firme, é, como todo formal uma só e a mesma. Quanto ao fim das ações que é ao mesmo tempo um dever – àquilo que se deve propor como fim – pode haver mais virtudes (KANT, 2005, p. 249).

Para que a ação dos seres racionais tenha além da conformidade do dever este mesmo dever como móbil, é necessário que se funde uma comunidade ética baseada nas leis da virtude, com o claro propósito de aquisição desta virtude por parte de todos os seus membros, o que conseqüentemente levará a uma aproximação da efetivação do Soberano Bem (RAMOS, 2010, p. 101-102).

Proveniente da liberdade, da virtude e da esperança comunitária da consecução concreta do Soberano Bem no mundo, faz-se necessário o surgimento de uma comunidade ética que não nos deixe sucumbir à tentação das paixões e dos vícios, frutos das vaidades existentes na sociedade humana e que se opõe ao princípio de união e conseqüentemente à realização do Sumo Bem. Este não se realiza através do zelo pessoal, isolado e solitário dos indivíduos, pelo contrário, realiza-se de maneira articulada e coletiva entre os indivíduos unidos e direcionados sob a égide dos mesmos fins morais, garantindo assim uma comunidade ética sob as leis da virtude. Contudo, nossa liberdade não rege a natureza, ou seja, não há garantias de que do mérito resulte a felicidade necessária e proporcional do agir, porém, para a realização do Sumo Bem, o ser humano deve agir segundo o mandamento de sua própria razão prática pura. Segue-se então que as leis éticas são interiores e sua origem é tão misteriosa quanto a nossa própria existência, “por conseguinte, importa haver alguém diferente do povo que, para uma comunidade ética, se possa aduzir publicamente como legislador” (KANT, 1992, p. 105), que “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” (KANT,

1992, p. 105). Esse legislador supremo nos remete à ideia de Deus, e a comunidade ética é identificada por Kant como uma Igreja, que tem exclusivamente uma função moral. Destarte, a religião tem o encargo de refletir nossos deveres como mandamentos divinos derivados da moralidade e nunca o contrário. Esta Igreja tem por objetivo o oferecimento de coesão e força aos seres humanos no cumprimento de sua tarefa moral, reforçando-lhes o sentimento moral e a força da lei moral enquanto móbil de suas condutas (RAMOS, 2010, p. 102).

Kant nos diz que a lei moral, através do conceito de Soberano Bem, nos transporta da razão pura prática para a religião. Em suas próprias palavras:

Dessa maneira a lei moral conduz, mediante o conceito de Sumo Bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha e, sim, enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma... (KANT, 2002, p. 208).

O dever de promover o Soberano Bem é o resultado da lei moral, enquanto o fim-término da razão prática é consequência da lei moral. Na passagem da moral para a religião, o Soberano Bem exige a aceitação da existência de Deus para sua possibilidade de consecução efetiva. A esperança surge como consequência da fidelidade no cumprimento do dever e da crença na existência e na ação de Deus que efetiva a concordância da natureza com o agir moral. A esperança na consecução efetiva do Soberano Bem que é o conteúdo próprio da Religião é a resposta à pergunta “O que me é permitido esperar?”.

A ação de Deus vista como fidelidade do cumprimento do dever implica que tal dever tem que ser querido por Deus para a consecução do Soberano Bem. A religião enquanto “conhecimento de todos os deveres como mandamentos de Deus” quer então dizer que Deus não é fundamento e sim efeito do dever. Assim sendo, o dever pode ser considerado um mandamento de Deus enquanto visa à consecução real do Soberano Bem no mundo. Da razão aplicada à incondicionalidade do dever surge a “necessidade” (*Bedürfnis*) da aceitação da existência de Deus. Essa necessidade é “lei essencial de toda vontade livre por si mesma”. Por conseguinte, o dever como querido por Deus se dá em virtude de uma “necessidade” da razão prática e não em virtude de “uma ordem arbitrária de uma vontade alheia”. Desta feita, a moral aparece de forma majestosa na religião: enquanto vemos o dever como querido por Deus em vista da realidade efetiva do Soberano Bem, podemos esperar que ele acabe por realizar nossa salvação. Isto significa dizer que a religião leva, por meio da esperança, à consumação efetiva da liberdade do homem no mundo (HERRERO, 1991, p. 73-74).

Como “a moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem” (KANT, 1992, p. 14), veremos no próximo capítulo, como se dá a fundação do reino deste “poderoso legislador moral” aqui na terra.

3. A TRANSIÇÃO ENTRE MORAL E RELIGIÃO

3.1 A liberdade como única ideia transcendental dada no mundo da experiência

Em sua *Crítica da Razão Prática*, Kant pergunta se existe no mundo lugar para a liberdade e então nos fala da “ideia transcendental de liberdade”, qual seja, a possibilidade de existência de uma causalidade capaz de produzir um efeito independente das causas naturais e contra o seu poder. A “ideia transcendental de liberdade”, ao ser exigida pela liberdade moral, é então independente das leis do mundo físico, tornando-se dependente da lei moral. Assim, uma vontade livre é a que recebe a lei de si mesma, pois a liberdade é um “*factum* da razão”, isto é, a consciência de uma lei interna obrigante prescreve uma ação por si só. Desta feita, segundo Kant,

pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade, para o que, porém, se requereria como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir” (KANT, 2002, p. 52).

Kant demonstra que a razão pura pode ser prática, determinando por si mesma sem interferência do mundo sensível, mediante um *factum*, onde a razão pura se nos prova de maneira prática à autonomia na proposição fundamental da moralidade, determinando a vontade ao ato (KANT, 2002, p. 67).

O homem, segundo Kant, transita tanto no mundo sensível quanto no inteligível. É a consciência do dever e da possibilidade de submissão a ele, ou seja, da liberdade, que faz com que percebamos que pertencemos ao mundo *noumenal*, e de sermos mais do que parecemos ser enquanto *Phänomena* sujeitos ao determinismo causal, isto é, somos a causa das nossas próprias ações no mundo, somos a única determinação de nossa vontade, capazes de arbitrá-la segundo a lei moral dada pela razão, sem espécie de inclinação sensível. Porém, enquanto existente no tempo e no espaço, o homem é submisso à causalidade natural e nenhuma de suas ações é espontânea, e sim, necessárias e condicionadas pelos eventos que as antecederam.

O *Noumenon* não se nos apresenta. Somente existe como inteligível. Não se submete ao condicionamento espaço-temporal. Deus está além do mundo *phänomenal*, Ele é

transcendente e escapa à razão humana. Das ideias numênicas, apenas a liberdade encontra a devida correspondência no mundo dos *Phänomena* (MOTA, 2011, p. 5), e é a primeira das condições necessárias para que o ideal moral possa tornar-se uma realidade. Porém, a liberdade não pode ser equiparada a qualquer tipo de *Phänomenon*. É uma visão muito diferente. Se ela realmente existe, necessariamente escapa aos sentidos (BOUTROUX, 1926, p. 345-346).

Isto significa dizer que é possível criar um mundo onde a razão prescreve a obrigação e regula a convivência dos homens. Se não houvesse a experiência da Lei Moral, não se poderia falar de liberdade, pois “[...] a liberdade só tem sentido em relação com o dever, enquanto este é um único fundamento de determinação. A liberdade deve ser de acordo com essa lei incondicional. Deve adotá-la como máxima de todas as suas ações” (HERRERO, 1991, p. 48). Em outras palavras, se a lei moral não fosse pensada antes, de forma clara em nossa razão, jamais poderíamos admitir algo como a liberdade, porém, se não existisse liberdade alguma, a lei moral não teria possibilidade de ser encontrada em nós, pois “[...] a moralidade ou é livre ou não é moralidade” (HERRERO, 1991, p. 48).

A liberdade enquanto fundamento da autonomia atesta com todo direito a sua própria existência, e, embora não possamos conhecê-la, devemos agir como se fôssemos livres, conseqüentemente, sujeitos dotados de vontade. Neste caso, mesmo submetido ao mundo dos *Phänomena*, ética é a pura ação de um ser agente livre, o que não acontece com as demais ideias da razão, exiladas para sempre do espaço e do tempo. Para Kant, a liberdade enquanto vontade é a única das ideias que se dá efetivamente no mundo e no seu conceito (*Weltbegriff*). O ponto fundamental de Kant é que se deve começar o pensamento com as coisas do mundo e não com Deus (MOTA, 2011, p. 5), pois não é através da metafísica que alcançaremos a liberdade (BOUTROUX, 1926, p. 345-346).

Dada como uma proposição analítica da razão prática, o que não acontece com a ideia de Deus e da alma, que permanecem sempre na condição de *Noumenon*, pode-se inferir que a única ideia transcendental dada no mundo da experiência é a ideia de liberdade. A liberdade, implicação analítica da razão prática, se transmuta em fato, o que não acontece com Deus e a imortalidade da alma, que são meras condições do Sumo Bem. A liberdade então é a ideia pela qual tudo advém no mundo determinado das leis causais. O problema se desloca da possibilidade de Deus para a possibilidade da liberdade como ideia moral, gerando uma tensão entre dois mundos: teoria e prática / *Phänomenon* e *Noumenon* (MOTA, 2011, p. 6).

Segundo Kant, “a lei moral não expressa senão a autonomia da razão prática pura, isto é, da liberdade, e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema” (KANT, 2002, p. 55-56). Tais ditames kantianos nos apontam para o pensamento de que não é possível inferir a moral da experiência, ou seja, seu objeto é o ideal e não o real, é o que “deve ser” e não o que “é”.

Então, temos consciência imediata do dever e da liberdade da vontade, sobre a qual a autoridade da lei incide. A consciência do dever e, portanto, do livre-arbítrio da vontade humana são um *factum* da razão, não se tratando, portanto, de um fato empírico, mas *a priori*, o único fato da razão pura, que, assim, se manifesta como prática. A crítica do uso teórico da razão pura demonstra a possibilidade do homem ser livre. A mesma razão, em seu uso prático, constata que a liberdade é um *factum*, do qual depende a moralidade (KANT, 2002, p. 9, 52, 67-69).

Segue-se então, que se o homem fosse integrante unicamente do mundo inteligível, a proposição prática seria analítica, pois suas ações seriam de imediato determinadas pela autonomia da vontade havendo então apenas leis descritivas. Se fosse integrante unicamente do mundo sensível, suas ações seriam determinadas tão somente pelas leis da natureza e o instinto bastaria para regular tais ações. A liberdade então nada mais é do que a autonomia da vontade em oposição à anomia e à heteronomia, pois a não existência de leis seria uma contradição para a ideia de causalidade e, conseqüentemente, uma vontade que não agisse segundo nenhuma lei seria impossível.

Isso posto, razão e liberdade estão em uma relação direta de intimidade, pois a razão impõe à liberdade a exigência de sua realização absoluta. Isto significa dizer que o homem não é livre, mas deve ser livre, sendo que essa coação moral é a lei imanente à razão, não destruindo assim, a autonomia, mas constitui-se como tal. A liberdade só pode seguir esta lei, pois de outra forma, destruir-se-ia a si mesma (HERRERO, 1991, p. 21). “Pensar-se livre não é uma determinação externa, mas somente uma condição da vida moral” (MOTA, 2011, p. 6). Além do que se a razão nos ordena a obedecer à lei moral, este mandamento seria contraditório se tivéssemos apenas leis descritivas ditadas puramente pela razão. Não se poderia inferir dever e liberdade (BOUTROUX, 1926, p. 347).

E é no trinômio razão, liberdade e sensibilidade, que Herrero magistralmente nos diz que:

No esforço procurando encontrar o princípio fundamental da moralidade, abstraímos totalmente do homem como ser concreto, isto é, como ser dotado de razão e de sensibilidade. Por ser um fato da razão, a lei moral reside no “mundo inteligível”, mas como tal se dirige ao homem concreto total. E da mesma forma a liberdade deve reger-se pela lei moral, mas como tal é a liberdade do homem concreto, que pertence ao mundo inteligível e ao mundo sensível da natureza. E a tarefa moral consiste em que uma lei da razão pura (a lei da liberdade), que como tal pertence ao mundo inteligível, deve ser aplicada “a ações como dados que acontecem no mundo sensível, e, portanto enquanto pertencem à natureza.” (HERRERO, 1991, p.26).

Se a liberdade é, por um lado, a independência das leis do mundo físico, por outro, é a dependência da lei moral (BOUTROUX, 1926, p. 347-348). A liberdade como “dever ser” significa o ideal agindo sobre o real. O dever nos mostra o poder, a determinação da vontade independente da empiricidade. É o âmbito inteligível da razão agindo no mundo sensível (HERRERO, 1991, p. 19-20). O homem livre deve, em sua existência concreta, realizar a lei moral, lei esta que não existiria, sem sua correlação direta com a liberdade (HERRERO, 1991, p. 19-22). Esta liberdade não deve ser confundida com o que é comumente chamado de livre arbítrio, porque tem em nosso ser a função precisa para eliminar o que há de arbitrário e contingente. Como se trata de absoluta submissão à lei moral, não deixa espaço para alternativas e incertezas (BOUTROUX, 1926, p. 351).

Kant construiu a ideia do Sumo Bem colocando em primeiro lugar a ideia de virtude e, em seguida, ligando-a à ideia de felicidade. A virtude é posta como a observação da lei moral e a lei moral é uma lei compatível com o livre-arbítrio. Nesta relação que reconcilia universalidade e liberdade está o imperativo para agir de acordo com uma máxima que pode ser erigida em lei universal de vontades livres (BOUTROUX, 1926, p. 365).

3.2 O reino dos fins

É neste ponto que se faz necessário ter um foco mais direto na terceira fórmula do imperativo categórico que reza o seguinte: “Age segundo máximas de um membro legislador em ordem a um reino dos fins meramente possível” (KANT, 1974, p. 237). Isso significa dizer que como a vontade racional de todo ser humano é legisladora, e todo ser humano é um fim em si, o reino passa a ser um conceito comunitário com uma fórmula específica para tal reino. Cada membro deste reino é ao mesmo tempo legislador para si mesmo e para todo o reino, passando também a ser o fim supremo dessa legislação universal. Tal fato nos leva a crer que a efetivação desse reino não pode se dar por um único indivíduo apenas, mas por todos os membros chamados à pertença de tal reino (HERRERO, 2001, p. 31).

Kant entende por esta palavra reino, “a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (KANT, 1974, p. 233). Herrero pontua o termo “reino” com um “acento messiânico que pode descrever o ideal supremo da razão prática que visa à unificação de todos os seres racionais numa legislação comum e autônoma, um reino, pois, da razão, da liberdade e da paz” (HERRERO, 2001, p. 31). Esta é a razão pela qual Kant nos diz que “tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, se elas fossem universalmente seguidas” (KANT, 1974, p. 237).

A ação moral do indivíduo fica submetida ao reino dos fins onde cada ser racional é fim em si mesmo. Assumindo-se o fim não apenas subjetivamente, mas como valor absoluto, uma meta objetiva é estabelecida, visando o Bem Supremo. Dá-se então a convergência entre o deontológico e o teleológico; do imperativo categórico formal e do Bem Supremo enquanto fim último material, o que tornaria a felicidade possível. Kant procura articular a autonomia do convencimento e da intencionalidade com a universalidade intersubjetiva enquanto critério para o agir moral do indivíduo (ESTRADA, 2003, p.102). Daí dizer que “a moralidade consiste, pois, na relação de toda a ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins” (KANT, 1974, p. 233).

Assim, como todo ser racional deve ser considerado legislador universal mediante sua vontade, e visto que tais seres não vivem separados uns dos outros, mas sim em comunidades, eles têm “de tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmos e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores” (KANT, 1974, p. 236). Este reino enquanto “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (KANT, 1974, p. 233), comporta tanto o seres racionais como fins em si como os fins que eles podem e devem assumir na sua existência (RAMOS, 2010, p. 38).

Segundo as palavras de Kant,

visto que o amor de nós próprios se não pode separar da necessidade de também sermos amados por outros (ajudados em caso de necessidade), convertemo-nos a nós mesmos em fim para outros, e como esta máxima só pode obrigar mediante a sua qualificação para uma lei universal, portanto, mediante uma vontade de transformar também os outros em fins para nós, a felicidade alheia é um fim que é, ao mesmo tempo, um dever (KANT, 2005, p. 247).

Segue-se que devemos então concordar que o dever contribui para a felicidade alheia. Isto porque o ser humano, um ser de carências e necessidades, tem por exigência que os outros tomem a sua felicidade como objeto de consideração e importância, visto que esta felicidade constitui em grande parte, o sentido da vida de cada um (RAMOS, 2010, p. 89).

Isso posto, para se agir moralmente, a máxima – universal por princípio – de exigir de outrem boa disposição para com os nossos fins deve ter sua recíproca obrigatoriamente verdadeira, pois somente desta maneira constituir-se-á um reino dos fins (RAMOS, 2010, p. 89).

A fundação de toda a legislação prática é a idéia da vontade de todo ser racional como vontade universalmente legisladora (BOUTROUX, 1926, p. 301). Porém, seria exagero dizer que Kant elimina completamente o particular em prol do reino dos fins. O que ele faz na verdade, é a tentativa de abolir as barreiras físicas e o sentimento de posse que cada um tem de si mesmo, fundando assim, a participação em uma comunidade inteligível (BOUTROUX, 1926, p. 373).

O ser racional, sujeito dos fins, jamais poderá ser tratado como simples meio, mas como condição suprema restritiva no uso dos meios, ou seja, deverá sempre ser tratado como fim (KANT, 1974, p. 236). Porém, neste ponto, Kant dá um importante passo na transição entre moral e religião ao afirmar que apesar de sermos fins em nós mesmos e membros legisladores de um reino moral, somos os súditos e não os soberanos deste reino, o que concorda com o mandamento de amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos. Nas palavras do próprio Kant,

Dever e obrigação são as únicas denominações que temos de dar a nossa relação com a lei moral. De fato somos membros legislantes de um reino moral possível pela liberdade, representado pela razão prática para o nosso respeito, mas ao mesmo tempo seus súditos, não o seu soberano, e o desconhecimento de nossa posição inferior como criaturas, bem como a negação, por presunção, de respeito à lei santa é já, segundo o espírito, uma deserção dela, mesmo que a sua letra fosse observada. Com isso, porém, concorda perfeitamente a possibilidade de um tal mandamento: ama a Deus acima de tudo e teu próximo como a ti mesmo (KANT, 2002, p. 133-134).

Acrescente-se ainda que “tal lei contraria a lei da felicidade própria que soaria assim: Ama a ti mesmo sobre todas as coisas, mas a Deus e teu próximo por amor a ti” (KANT, 2002, p. 134, nota 151).

A *Religião nos limites da simples razão* é o texto mais útil na conexão com os primeiros criticismos kantianos (HARE, 2006, p. 64). Isso porque se considerarmos as opiniões de Kant sobre os perigos morais do ateísmo⁵, precisamos olhar a relação entre ética e religião do ponto de vista de alguém que (diferente do próprio Kant) propõe deixar a religião histórica para trás e adentrar na ética. No prefácio da segunda edição da *Religião*, Kant sugere que pensemos a revelação como dois círculos concêntricos, com a revelação da razão

⁵ Ateísmo: posição filosófica na qual o indivíduo não acredita na existência de Deus. Um ateu estrito acredita que é possível provar a inexistência de Deus (PALMQUIST, 2000, p. 542).

no interior e a revelação histórica no exterior; em vista disso, ele propõe a experimentação de ver o quanto da revelação histórica pode ser transferida para o círculo interior. Este experimento poderia resultar em várias formas de ateísmo. Poderíamos descobrir que a transferência falha, e então rejeitar o círculo exterior. Ou poderíamos descobrir que o círculo exterior seria completamente redundante após a transferência, embora ainda compatível com o círculo interior. Mas Kant não adota nenhuma dessas posições, e podemos aprender com o que ele acha que é errado no ateísmo, analisado por que razão ele o rejeita. A Segunda Crítica tem uma direção diferente; ela parte do fato da razão e avança em direção aos vários postulados necessários. O argumento moral dado na Segunda Crítica interpreta, comparativamente, um pequeno papel na *Religião*, por exemplo, no Prefácio à primeira edição. Aqui a relação da *Religião* com a Segunda Crítica é como a relação da Metafísica dos costumes com a Fundamentação. A fundamentação dá a forma da lei moral, e a Metafísica dos costumes dá a matéria ou conteúdo. Ela nos diz o que fazer em nosso papel de membros do reino dos fins, a saber, trabalhar para nossa própria perfeição e para a felicidade dos outros. Da mesma maneira, a Segunda Crítica dá a forma do postulado, e a *Religião* nos dá a matéria ou conteúdo. Ela nos diz que Deus atua no papel de rei do reino dos fins. Veremos o argumento kantiano para a instabilidade racional do ateísmo mais claramente se focarmos na questão do que nossas vidas morais poderiam ser se não acreditássemos na existência de tal rei (HARE, 2006, p. 64-65).

A melhor narrativa do papel da moral das recompensas e castigos de Deus nos é dada na *Religião*. Como Kant vê na *Religião*, o papel de Deus na manutenção da vida moral não é confinado a recompensar nossas tentativas virtuosas individuais com a felicidade eterna. Deus tem funções legislativas, executivas e judiciárias dentro do reino dos fins, das quais Deus é o rei e nós somos meramente membros. Na realidade, este tema pode ser rastreado ao longo do *corpus* kantiano. Há um problema em coordenar os fins dos membros do reino dos fins. O agente tem que acreditar não somente que ele pode ser feliz e virtuoso, mas que todos os membros do reino podem sê-lo. Ele tem que supor que o mundo não é o tipo de lugar onde ele pode ser feliz sozinho, se outras pessoas não o são. Esta é a razão central pela qual temos de reconhecer nossos deveres, diz Kant, como mandamentos de Deus. Ele é o ser moral superior, é o chefe do reino “através do qual a organização das forças universais de indivíduos isolados, insuficientes em si, está unida para um efeito comum”. Este é um lugar importante aonde chegam as sanções divinas. O fundamento de nossa própria obediência à lei moral não pode ser a esperança de recompensa ou medo do castigo (embora isso possa dar um incentivo adicional). Mas devemos estar aptos a acreditar que aqueles que não são motivados pela

reverência pela lei, podem ser motivados pelas sanções a pelo menos à obediência externa. O papel das sanções aqui é semelhante ao de um reino terrestre, onde também o fundamento da obediência não é supostamente a esperança ou o medo, e sim respeito moral pela liberdade interna, e assim também pela liberdade externa que é sua expressão externa as quais as sanções tornam possíveis. As sanções são, na frase de Kant, “um obstáculo para os obstáculos à liberdade”. Para ele, acreditar que alguém pode agir moralmente e que a ação de alguém faz diferença no mundo não é o suficiente. Se todos fôssemos virtuosos e acreditássemos que o fôssemos, talvez o que Kant chama na Primeira Crítica de moralidade autograticante fosse suficiente. Mas como as coisas são, temos de acreditar na possibilidade real do Sumo Bem mesmo se a maioria das outras pessoas não for virtuosa (HARE, 2006, p. 66-67).

Ao nos dar esta revelação especial (e a revelação da razão), Deus está agindo, assim por dizer, como legislador no papel de rei do reino dos fins. O temente a Deus tem também a vantagem de acreditar na ação de Deus como executivo e como juiz neste reino. A designação e realização das recompensas e penalidades divinas fornecem “um obstáculo para os obstáculos à liberdade”. Algumas pessoas agem em conformidade à lei moral devido a essas recompensas e punições e, se elas não forem restringidas a esse caminho, poderiam constituir um obstáculo para aqueles que estão tentando viver moralmente (HARE, 2006, p. 73). A preservação da liberdade do arbítrio como autorregulador pelas suas máximas, bem como a imunidade da vontade legisladora ao dever, sugerem uma analogia com o par súdito/legislador na comunidade ética (JORGE FILHO, 1999, p. 97, nota 23).

3.3 A comunidade ética

Kant introduz o conceito de comunidade ética em sua doutrina moral no terceiro livro da *Religião*. Tal conceito vai contra a corrente dos que interpretam Kant como representante do individualismo ético, onde o agente é exclusivamente fonte autônoma dos deveres éticos e sujeito responsável e passível de imputação. Este comunitarismo ético trata a comunidade de pessoas como fonte de legislação ética, sendo ao mesmo tempo, o sujeito responsável e imputável (JORGE FILHO, 1999, p. 88). Nos dizeres de Kant, a comunidade ética é uma associação de homens sob simples leis de virtude (KANT, 1992, p. 100).

Vale reforçar que o ser humano precisa ser educado para desenvolver suas disposições e tornar-se o que deve ser. A educação moral deve ser avaliada como atividade própria no que não depende unicamente do livre-arbítrio do sujeito para a aquisição da virtude (RAMOS, 2010, p. 103).

Segundo Kant, A distinção da comunidade ética da comunidade política é que o conceito de uma comunidade ética sempre se refere ao ideal de uma totalidade de todos os homens, uma vez que os deveres de virtude dizem respeito ao gênero humano em sua totalidade (KANT, 1992, p. 102). Por conseguinte,

uma multidão de homens unidos nesse propósito não pode, todavia, chamar-se a própria comunidade ética, mas somente uma sociedade particular que tende para a unanimidade com todos os homens (inclusive, com todos os seres racionais finitos) a fim de erigir um todo ético absoluto, de que toda a sociedade parcial é apenas uma representação ou um esquema, porque cada uma em cada relação com as outras deste tipo pode, por seu turno, representar-se como encontrando-se no estado de natureza ético, com todas as imperfeições do mesmo (como acontece também com diversos Estados políticos, que não se encontram em nenhuma ligação por meio de um público direito das gentes) (KANT, 1992, p. 102).

A possibilidade de uma comunidade ética se dará através da distinção entre comunidade jurídica e ética, da distinção entre legislação jurídica e ética. (JORGE FILHO, 1999, p. 89). Ao que se refere a tal comunidade, segundo Kant, ela poderá existir plenamente na comunidade política, sob um princípio de união, qual seja, a virtude, que é particular e peculiar a ela, sendo também uma forma e constituição essencialmente distinta da forma e da constituição da comunidade política (KANT, 1992, p. 100-101). No entanto,

existe, entre ambas, consideradas em geral como duas comunidades, uma certa analogia, em atenção à qual a primeira se pode chamar também Estado ético, i.e., um reino da virtude (do princípio bom), cuja ideia tem na razão humana a sua realidade objetiva inteiramente bem fundada (como dever de se unir em semelhante Estado), embora subjetivamente jamais se pudesse esperar da boa vontade dos homens que eles se decidiram a trabalhar em concórdia em ordem a tal fim (KANT, 1992, p. 100-101).

A legislação ética só poderia ser privada e não pública por puro respeito à lei como móbil. A decisão de foro interno da pessoa individual é indiferente à coação exterior e sensível que uma pluralidade de indivíduos exerça sobre ela (JORGE FILHO, 1999, p. 92-93).

A possibilidade de uma legislação ética pública é a grande questão ao se cogitar uma comunidade ética. A lei ética constitui-se publicamente implicando coação recíproca do livre-arbítrio tendo a peculiaridade de não ser exterior e sensível e sim interior e configurando uma autocoação (JORGE FILHO, 1999, p. 92-93). É a identidade preservando a diversidade (JORGE FILHO, 1999, p. 95-97).

Segundo Kant, ao se constituir uma comunidade ética, todos os indivíduos deverão ser submetidos a uma legislação pública que os une uns aos outros, respeitando-a como mandamentos de um legislador comunitário. Se tal comunidade fosse de cunho jurídico, os

congregados em um todo é que deveriam legislar através de leis constitucionais que brotassem do princípio, restringindo a liberdade de cada um, adequando a coexistência de cada um à liberdade do grupo segundo uma lei geral. Neste caso, é instituída uma coação externa legal através da vontade geral. Seu ordenamento visa exclusivamente à legalidade das ações que são visíveis aos olhos e não a moralidade. Porém, se a comunidade for de natureza ética, o próprio povo não poderá de forma alguma ser considerado legislador. Em tal comunidade, as leis estão rigorosamente ordenadas com o intuito de fomentar a moralidade das ações – que são interiores e não podem estar sob o jugo de leis humanas públicas, pois se assim o fosse, seria uma comunidade jurídica. Faz-se necessário então, haver alguém diferente do povo para legislar publicamente. Entretanto, as leis éticas não podem ser pensadas como apenas provenientes da vontade desse legislador superior, pois se assim o fosse, não seriam leis éticas. Os deveres que se conformam a tais leis não seriam livres e virtuosos, e sim, deveres jurídicos passíveis de coação (KANT, 1992, p. 104-105).

O móbil interno de uma legislação ética pública seria hipoteticamente uma coação recíproca inteligível do livre-arbítrio e, enquanto arbítrio de um ser racional finito, está sob uma lei obrigante, que é o imperativo categórico. Ou seja, a vontade deste ser não é santa, o que significa que seu livre-arbítrio está sujeito à afecção patológica por inclinações ou aversões, ainda que não seja determinável por estas. Um reino inteligível puro sem a dimensão sensível não seria o livre-arbítrio de um ser racional finito, donde a unificação inteligível não pode excluir a dimensão sensível, pois seria incompatível com a própria constituição do livre-arbítrio e das vontades para a legislação pública das leis de virtude. Assim sendo, o livre-arbítrio submetido ao dever exige a preservação da dimensão sensível, qual seja, a comunidade ética sob leis públicas de virtude que obriga o cumprimento de deveres éticos, onde o livre-arbítrio não pode ser dissociado da dimensão sensível da pessoa. Portanto, a comunidade ética não pode realizar-se enquanto puro reino inteligível, mas somente como “Reino de Deus sobre a Terra”, um reino também sensível (JORGE FILHO, 1999, p. 95).

Na legislação ética pública, o legislador não é o povo de Deus, mas o próprio Deus e os deveres do povo para consigo mesmo são reconhecidos como mandamentos divinos. Os deveres morais fundamentam-se na autonomia da vontade sendo necessário preservar a faculdade de autolegislação das pessoas individuais e também a do povo de Deus como tal. Se os deveres da comunidade ética fossem iguais aos mandamentos de Deus, seria um reino da heteronomia, o que implodiria o edifício moral kantiano. Se Deus não ocupasse uma posição singular e privilegiada nessa legislação, estaria na mesma condição dos outros cidadãos-

súditos, racionais-finitos, não teria a vontade santa e estaria submetido à coação do dever. Destarte Deus ser legislador e não súdito em seu próprio reino. Este reino não é um reino de escravos, e sim, de cidadãos-súditos, legisladores e submetidos às leis de sua própria autoria. Os mandamentos divinos deste reino devem ser reconhecidos como leis da autonomia (JORGE FILHO, 1999, p. 95-97). Portanto, segundo Kant,

só pode conceber-se como legislador supremo de uma comunidade ética um ser relativamente ao qual todos os verdadeiros deveres, portanto, também os éticos, se não 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. Por conseguinte, uma comunidade ética só pode pensar-se como um povo sob mandamentos divinos, i.e., como um povo de Deus e, claro está, de acordo com leis de virtude (KANT, 1992, p. 104-105).

Em um reino autônomo, a identidade preserva a diferença dos indivíduos e do gênero, sob a obrigação da lei da autonomia e do gênero – enquanto povo de Deus – e do próprio Deus. Tais legisladores seriam compatíveis com a hipótese de uma coação recíproca inteligível e racional (JORGE FILHO, 1999, p. 97).

A comunidade ética requer indivíduo, povo, legislação e autocoação. Contudo,

se, por um lado, o caráter público da legislação na comunidade ética exige um povo, e, portanto a diferença das pessoas individuais, por outro lado, o caráter ético dessa legislação confere à sua coação uma dimensão inteligível, interior, imprimindo-lhe a forma de “autocoação”. Em outras palavras, esta coação de cada pessoa sobre as demais é também uma coação de cada uma sobre si mesma. A própria ideia de um dever do gênero humano para consigo mesmo, enquanto dever ético correspondente a uma autocoação, é a ideia de um povo, unindo diferentes pessoas, exercendo coação sobre si mesmo, isto é sobre as diferentes pessoas unidas. Aqui a identidade e a diferença parece não se excluírem absolutamente (JORGE FILHO, 1999, p. 101).

Se o governo de uma sociedade civil se pauta pelo direito, tal instituição não tem a moralidade como função última por escapar de seu campo de atuação, em outras palavras, seu fim último é a legalidade. Assim, é preciso fundar outro tipo de comunidade onde a ação dos indivíduos tenha simultaneamente o dever como conformidade e como móbil, qual seja, uma comunidade ética fundada nas leis da virtude, comunidade tal que aproxime o todo de seus membros à efetivação do Sumo Bem no mundo. (RAMOS, 2010, p. 101-102).

Porém, o conceito kantiano de comunidade ética é apenas um ideal (STEVENSON, 2006, p. 212). O próprio Kant nos diz que:

A ideia sublime, nunca plenamente alcançável, de uma comunidade ética mingua muito em mãos humanas, a saber, para chegar a ser uma instituição que, capaz em

todo o caso de representar somente a forma daquela, está, no tocante aos meios de erigir semelhante todo, muito restringida sob condições da natureza sensível do homem. Mas como pode esperar-se que de um lenho tortuoso se talhe algo de plenamente reto? (KANT, 1992, p. 106).

Igrejas ou outras comunidades religiosas aproximam-se deste ideal apenas de forma imperfeita. Para Kant, a Igreja verdadeira (visível) é aquela que exhibe o reino de Deus na terra (moral) na medida em que este reino possa ser realizado através dos seres humanos. Tal Igreja será fundada em princípios universais, *a priori* e morais; ela será purificada do absurdo da superstição e da loucura do entusiasmo; sua constituição não será monárquica (sob o papado ou o patriarcado), nem aristocrática (sob bispos e prelados), tampouco democrática (sectária como os *Illuminati*); preferivelmente, será mais como “um lar (uma família) sob o pensamento comum e invisível da moral paterna”. Allen Wood tem sugerido que um modelo melhor para tanto é o relacionamento de amizade, “estendido para além de dois indivíduos de uma comunidade abrangendo toda a raça humana⁶” (STEVENSON, 2006, p. 212).

A visão kantiana de uma sociedade civil é que ela seja formada por um povo verdadeiramente progressista e educado – um povo de certo, moralmente livre, contudo, um povo sob a eternidade divina em seus corações. Isto se torna verdadeiro devido à fé kantiana na liberdade e na razão humana e no testemunho da razão e da liberdade para este efeito. Para Kant, a religião deve ser racional até o fim dos dias, e sua preocupação principal é que não sejam estabelecidas estruturas sociais e políticas que irão reforçar, em vez de dificultar, o eventual estabelecimento de sua visão escatológica para a religião. Sem regras racionais e estruturas civis, a filosofia seria revertida em uma disciplina solitária e socrática e nunca transporia a transição para a verdadeira religião universal, sentimento que é central à vocação kantiana (FIRESTONE, 2006, p. 153). Porém, para se atingir esta verdadeira religião, em princípio, faz-se necessário a instituição de uma Igreja, que mesmo de forma imperfeita, se aproxime deste ideal.

3.4 Igreja visível e Igreja invisível

O desejo de todos os homens de boa intenção é que o Reino de Deus surja, que sua vontade seja feita na terra. Devem tais homens, portanto, organizarem-se em uma Igreja, que é a comunidade ética sob a legislação moral divina. Na medida em que esta Igreja não é objeto de experiência possível, ela é “uma mera ideia da união de todos os homens retos sob o

⁶ WOOD. Allen W. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 316 *apud* STEVENSON, 2006, p. 212.

governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens” (KANT, 1992, p. 106).

Kant nos diz que a Igreja invisível não é um objeto de experiência possível, mas um ideal arquetípico. A Igreja visível envolve uma distinção entre pastores e rebanho, clérigos e leigos (WEBB, 1926, p. 134). Nas palavras de Kant, “a verdadeira Igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus na Terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens” (KANT, 1992, p. 106-108). Ele também acrescenta que:

Dado que uma religião racional pura, como fé religiosa pública, dá lugar somente à simples ideia de uma Igreja (a saber, de uma Igreja invisível), e só a visível, fundada em estatutos, necessita e é susceptível de uma organização feita por homens, o serviço sob o domínio do princípio bom na primeira não pode considerar-se como serviço eclesial, e aquela religião não tem servidores legais como funcionários de uma comunidade ética; cada membro seu recebe imediatamente as suas ordens do supremo legislador (KANT, 1992, p. 154-155).

Solucionar o paradoxo entre a responsabilidade humana e a assistência divina é um dos principais objetivos de Kant. A matéria de uma comunidade ética na forma de um povo de Deus pode ser realizada – através da organização humana – somente na forma de uma Igreja. Kant soluciona o paradoxo ao distinguir a Igreja como visível e invisível. Ele então descreve um conjunto de princípios arquetípicos da Igreja invisível, que qualquer Igreja visível deverá adotar de modo a ser verdadeira, ou seja, de modo a tornar real o reino de Deus na terra (PALMQUIST, 2000, p. 169-170).

Kant define o termo “Igreja” como uma comunidade ética sob a legislação moral divina. Visto que tal Igreja não é um objeto de experiência possível, ela é chamada de “Igreja invisível”. Ele usa o termo “Igreja visível” para se referir ao esforço atual que as pessoas fazem para unificá-la em um todo que possa se harmonizar com o ideal da Igreja invisível. Lança o conceito de reino moral de Deus na terra, a Igreja invisível, que tem as seguintes propriedades: (1) Universalidade. Não deve haver divisões sectárias; a intenção fundamental deve ser capaz de levar a uma unificação geral em uma Igreja única. (2) Uma natureza puramente moral. As únicas forças motivadoras devem ser morais, purificadas da “estupidez da superstição e da loucura do fanatismo”. (3) Liberdade, tanto interna quanto externa. O relacionamento entre os membros de uma Igreja, bem como o relacionamento da Igreja com o sistema político, deve ser do tipo encontrado em uma república. Isso significa que não terá disposições hierárquicas. Significa também que não terá o iluminismo enquanto um tipo de democracia através de inspirações especiais. Esta seria uma situação na qual as decisões são tomadas resultantes de sentimentos privados ou inspirações pessoais segundo seus caprichos.

(4) A imutabilidade de sua constituição. A verdadeira Igreja deve operar, para sua orientação, sob as leis primordiais previstas, por assim dizer, em um livro de leis. Kant acrescenta que regulamentos incidentais concernentes à administração podem mudar segundo o tempo e às circunstâncias, e símbolos arbitrários não têm lugar essencial (AXINN, 1994, p. 101-102).

Além disso, a Igreja não deve ser monárquica (papado), aristocrática (bispado), ou democrática – composta por iluministas sectários; porém, como a família de um Pai invisível, representada por um Filho que conhece sua vontade e a revelará aos outros (WEBB, 1926, p. 134).

Mas fato é que seria absurdo os homens terem por dever a instituição de um Reino de Deus; o próprio Deus tem de ser o autor de seu reino (KANT, 1992, p. 154). Fundar um reino de Deus deve ser algo além das forças humanas; Deus deve ser o fundador de seu próprio reino. Sua parte direta em sua fundação, porém, nos é inescrutável: mas encontramos dentro de nós mesmos uma obrigação moral de fazermos nossa parte em relação a ela ajustando-nos como cidadãos deste reino; e para este fim somos obrigados a criar a organização de uma comunidade da qual Deus é o autor final da constituição. Como uma instituição pública, exigirá uma administração – o clero – e um povo – os leigos. A Igreja invisível e a verdadeira religião racional nada podem saber de fato de um ministério oficial ou de qualquer serviço divino distinto do desempenho de nossas obrigações morais; e como estas constituem a meta ideal da Igreja visível, o serviço divino verdadeiro na religião racional será aquele direcionado ao seu próprio desaparecimento, juntamente com tudo o que é histórico e estatutário, pela absorção da pura religião racional da Igreja invisível. O falso serviço ou a adoração será aquele que coloca os meios no lugar dos fins, o histórico e o estatutário no lugar do racional e do moral (WEBB, 1926, p. 150-151).

Ao dizer: “suponhamos que exista um mestre...” que oferece ao mundo uma religião puramente moral e universalmente compreensível, Kant sustenta que a este mestre devem ser dadas reverências não como o fundador da religião, mas como o fundador da primeira Igreja verdadeira. A religião, acrescenta, está encravada em todos os corações humanos. Por que uma Igreja deve ser fundada se encontramos estes princípios encravados em nossos corações? Kant já havia insistido que encontramos também em nossos corações o princípio do mal e que o esforço constante para combater tal princípio requer uma comunhão com os outros indivíduos. O processo de organização desta comunhão com os outros, esta união em uma Igreja universal e visível, “pressupõe um fato real e não meramente um conceito puro da razão”. O grande pregador da confiança na razão pura insiste aqui que a Igreja visível é necessária, e por isto deve haver estatutos, decretos, e os elementos de arbitrariedade. Como

seria de se esperar, Kant está preocupado com que não haja requisitos civis de juramentos religiosos que ocorram em relação a qualquer Igreja (AXINN, 1994, p. 122).

Contudo,

já que uma Igreja erigida sobre leis estatutárias só pode ser a verdadeira na medida em que contém em si um princípio de avizinhamo incessante da fé racional plural (como aquela que, quando é prática, constitui em rigor, em toda a fé, a religião), e pode com o tempo prescindir da fé eclesial (segundo o que nela é histórico), poderemos estabelecer nestas leis e nos funcionários da Igreja nelas fundada um serviço (*cultus*) eclesial na medida em que orientam em qualquer altura as suas doutrinas e ordenamento para aquele fim último (uma fé religiosa pública) (KANT, 1992, p. 154-155).

Kant ressaltou que a dedicação completa da humanidade à lei moral só pode ser desenvolvida gradualmente. Nas fases iniciais é necessário afirmar as doutrinas e estatutos religiosos que vão além dos ditames da razão prática e fundamentá-los no livro do apocalipse. Faz-se também necessário instituir templos e ordens sacerdotais. Mas tudo isso só se justifica devido à condição atrasada das pessoas que unem tudo isso ao sensorial e ao visível (PETERS, 1993, p. 93-94).

Como já foi argumentado, um tipo especial de dever liga os seres humanos, o dever de se unir em uma comunidade ética. Apenas o acordo casual de indivíduos moralmente bons não é o suficiente. Mesmo que um objetivo especial pudesse ser fruto da união de um com o outro, o objetivo mais importante de todos seria deixado ao mero acaso. É preciso uma comunidade sob leis morais chamada Igreja visível. Kant reitera que esta Igreja irá operar em princípios que levam à constante aproximação da fé racional pura, e que, no tempo certo, será capaz de prescindir da fé eclesiástica. Ele explica que, na verdade, não será necessário dispensar a fé eclesiástica, mas será uma comunidade tão moralmente avançada, que será capaz de dispensá-la. Kant então define o pseudosserviço como um comportamento que frustra os objetivos de quem está sendo servido (AXINN, 1994, p.120-121).

Coloca à parte a interpretação da religião enquanto crença teórica, e enquanto profissão pública, e nega que temos um dever de crença assertórica. Mas embora não tenhamos o dever de acreditar na existência de Deus, Kant deixa em aberto a possibilidade de que tal crença é pressuposta e, portanto, racionalmente exigida para o agente moral (HARE, 2006, p. 70-71).

Kant se considerava uma daquelas pessoas apresentadas à religião da razão pura através do veículo especial da revelação. Enquanto racionalista puro ele poderia acreditar nisso, desde que não fosse necessário para todos os seres racionais. Não se vê nenhuma prova

boa de que ele tenha rejeitado a crença na revelação sobrenatural, ou de que ele não acreditasse na verdade das histórias centrais reveladas na bíblia cristã. É sem dúvida possível interpretá-lo como um cético e como um silencioso, por razões prudenciais sobre o seu ceticismo; mas isto é supor que ele estivesse adaptando sua retórica. É verdade que ele não participava das cerimônias religiosas quando foi reitor da universidade. Mas isto deve ter sido por causa de sua aversão à pressão no sentido de conformidade imposta ao uso público da razão por tais cerimônias; elas tendem a tornar o cristianismo ditatorial. Quanto mais o liberal acha as crenças tradicionais do cristianismo dignas de amor, mais ele odiará qualquer tentativa de impor a crença cristã através de discussões públicas. Em outras palavras, talvez Kant tenha se recusado a comparecer porque ele amava as doutrinas, não porque as rejeitava. Sob o título “*Em um puro misticismo na religião*” ele acrescenta, no apêndice do “*Conflito das faculdades*”, o texto da carta de um jovem amigo que descreve um grupo de pessoas que se consideram “religiosas e de fato cristãs”, mas que não comparecem ao culto divino. Seu amigo acrescenta que entre eles havia encontrado os ensinamentos de Kant colocados em prática quase que literalmente. Eles se diferem dos *Quakers* não em seus princípios religiosos, mas porque não adotaram paramentos distintivos e pagam os impostos tanto para o Estado quanto para a Igreja. Talvez Kant fosse um “místico puro”. De qualquer maneira, com Kant assim como com Kierkegaard, temos de distinguir suas relações com a Igreja visível e suas relações com a fé. É possível amar a fé e sentir-se muito distante da maioria das pessoas que o cercam e afirmam compartilhar esse mesmo amor (HARE, 1996, p. 48-49).

Uma visão mais ousada baseia-se nas condições sociais para a virtude, parte pouco familiar da visão kantiana. Ele é frequentemente interpretado como individualista em relação à virtude. Porém, Kant argumenta que a moralidade humana tem dificuldades de encontrar o que é e o que não é específico aos seres humanos, como os anjos por exemplo. Kant usa a linguagem da Igreja invisível (uma mera ideia de união de todas as pessoas bem aventuradas), da Igreja visível (a união real em um todo que harmonize com essa ideia), e da congregação (uma sociedade independente sob leis). A Igreja é um corpo, cujos membros dependem uns dos outros, como os membros de um corpo mesmo. Usando esta linguagem, podemos dizer que a possibilidade da virtude individual requer a possibilidade de uma congregação construída e sustentada na virtude. Além disso, as congregações não estão isoladas umas das outras. Kant previu a interdependência crescente através do comércio e das comunicações. Não podemos viver virtuosamente, por exemplo, se nossa sociedade é gananciosa, e causa inveja e ressentimento a outras sociedades menos afortunadas. Enquanto o mundo fica cada vez mais interligado, as virtudes de uma congregação dependerão cada vez mais umas das

outras. (HARE, 1996, p. 82-83). Em outras palavras, a virtude individual só faz sentido e é possível dentro de uma sociedade virtuosa.

3.5 A Igreja enquanto comunidade ética

Kant identifica a comunidade ética como uma Igreja que tem uma função moral onde a religião, enquanto consideração de nossos deveres como mandamentos divinos, deriva da moralidade, e não o contrário. Esta Igreja tem a função de proporcionar coesão e força aos seus indivíduos no cumprimento de sua tarefa moral, reforçando neles o sentimento moral, a força da lei moral como móbil suficiente e preponderante de suas condutas (RAMOS, 2010, p. 102).

Seguindo esta linha de pensamento, podemos afirmar que a Igreja é uma comunidade ética em que seus membros consideram-se como sendo governados por Deus. A forma visível promove uma fé histórica particular, considerando que a forma invisível promove a fé racional pura. A verdadeira Igreja é a visível, fundada em quatro princípios da invisível que são: universalidade, pureza, liberdade e imutabilidade (PALMQUIST, 2000, p. 542).

A Igreja considerada comunidade ética é simplesmente a representante de um Estado de Deus na terra. Quanto aos seus princípios, não tem constituição análoga à política, pois não é monárquica (não tem um Papa ou Patriarca), não é aristocrática (não tem bispos ou prelados), nem sequer democrática (não é constituída por iluminados sectários). Sua analogia mais próxima é a comparação a uma família que tem um pai moral comunitário. Este pai moral tem um filho que conhece a sua vontade e é parente consanguíneo de todos os membros, que através dele, honram o pai e ingressam em uma duradoura união de coração de forma voluntária e universal (KANT, 1992, p. 108).

Cada homem, diz Kant, tem o dever de se juntar a uma comunidade moral de homens, e considerar todos os seres racionais como membros de tal comunidade. Neste sentido estrito, os homens já são um “povo de Deus” antes da fundação real de qualquer comunidade enquanto instituição humana. Mas em um sentido mais amplo, os homens se tornam um “povo de Deus” através de suas próprias realizações, em prática, através de seus fins sociais. Segundo Kant, a razão humana nos permite formar uma ideia de uma comunidade moral de homens enquanto objetivo atual de nosso atual esforço social. Uma comunidade moral deve estar somente sob leis da razão; Deus é, portanto, considerado o “maior legislador” para esta comunidade, porém é a razão, e não Sua vontade arbitrária, que é a “autora” destas leis. Deus governa moralmente porque ele é sagrado e não porque tem o poder de coerção. Uma

comunidade moral de homens também deve ser universal; suas leis, decorrentes da razão, são igualmente obrigatórias para todos os homens. Nenhum Estado político – nem mesmo um Estado “teocrático” – pode começar a realizar a ideia de tal comunidade. Um Estado político diz respeito apenas às relações externas entre os homens, e tal Estado é essencialmente restrito às pessoas que por ventura o estabelecem, e não podem incluir toda a humanidade sob suas leis. Uma comunidade moral de homens não deve ser buscada na forma de um Estado político, mas na forma de uma Igreja, uma comunidade devotada ao fortalecimento de seus membros religiosos, à disposição interior de cumprir todos os deveres como mandamentos divinos (WOOD, 1970, p. 191-192).

Torna-se evidente que a coerência da filosofia da religião kantiana está na afirmação de Kant de que a humanidade tem uma natureza moral unificada, que é, de fato, corrupta; que a esperança moral exige a crença em um protótipo divino-humano, não como mero símbolo, mas como um ser transcendental procedente do verdadeiro ser de Deus, e que a fé moral está arraigada na esperança de nossa união com este protótipo se quisermos ser agradáveis a Deus. Além disso, Kant desenvolve estas doutrinas em uma eclesiologia ainda em desenvolvimento, que pressupõe a necessidade de comunidades morais em forma de Igreja. Estas conclusões, longe de serem meras abstrações de uma fé empírico-histórica (notadamente a fé cristã), são, em última análise, o que Kant considera como as doutrinas essenciais de qualquer fé que queiram ser consideradas verdadeiramente racionais. Isto não é, sobremaneira, dizer que Kant demonstra uma apologia da religião cristã, mas que apenas o próprio entendimento de Kant de que sua filosofia aponta mais decisivamente em direção à cristandade do que na direção de qualquer outra fé histórica (FIRESTONE, 2009, p. 145-146).

Segundo a visão kantiana,

a união em vista de uma comunidade ética é um dever de índole particular e que, embora cada qual obedeça ao seu dever privado, se pode daí seguir uma concordância contingente de todos em ordem a um bem comunitário, inclusive sem que, além disso, seja ainda precisa para tal uma organização particular, mas que a consonância de todos não pode ser esperada, se não se fizer um negócio particular da sua união recíproca justamente em vista do mesmo fim e da fundação de uma comunidade sob leis morais como poder unido e, por isso, mais forte, para se opor aos ataques ao princípio mau (a que, aliás, os homens são tentados uns por outros a servir de instrumentos). – Vimos igualmente que semelhante comunidade, como Reino de Deus, só mediante a religião podia ser empreendida pelos homens e que, por último, para que esta seja pública (o que se exige em vista de uma comunidade), aquele reino poderá representar-se na forma sensível de uma Igreja cujo ordenamento incumbe aos homens instituir como uma obra que lhes é confiada e se lhes pode exigir (KANT, 1992, p. 153-154).

É visível como o conceito kantiano de Igreja completa seu conceito de como o homem persegue seu fim moral especificamente com objetivo social (WOOD, 1970, p. 206-207).

Contudo, quem deve fundar uma Igreja: Deus ou os homens? Segundo Kant,

no caráter duvidoso do problema de se é Deus ou os homens quem deve fundar uma Igreja revela-se a propensão dos últimos para uma religião do serviço de Deus (*cultus*) e, porque esta se baseia em prescrições arbitrárias, para a fé em leis divinas estatutárias, sob o pressuposto de que à melhor conduta (que o homem pode sempre seguir de acordo com a prescrição da religião moral pura) deverá acrescentar-se ainda uma legislação divina não cognoscível pela razão, mas necessitada de revelação; tem-se assim de imediato em vista a veneração do ser supremo (não pela observância dos seus mandamentos, já a nós prescrita pela razão) (KANT, 1992, p. 112).

Como seria esta Igreja fundada por homens? Kant não está recomendando, como Auguste Comte fez mais tarde, que os homens deveriam fundar uma nova religião, com base nada mais nada menos do que na filosofia abstrata. Tal intento não seria apenas quixotesco, como poderia ignorar o fato de que os homens já tiveram, ainda que de modo imperfeito, a tentativa de formar comunidades deste tipo. Na pluralidade das religiões mundiais ou da “fé eclesial” (*Kirchenglauben*) Kant vê o objetivo único de estabelecer uma fé religiosa pura (*reine Religionsglaube*). Estas tentativas são, sem dúvida, imperfeitas e condicionadas pelas circunstâncias históricas, mas elas são, mesmo assim, aproximações reconhecidas da ideia de um “povo de Deus”. Qualquer tentativa de fundar uma religião apenas na razão poderia inevitavelmente encontrar-se com os mesmos obstáculos nos próprios homens que têm causado as imperfeições na fé eclesial, e poderia se tornar apenas mais um deles. Assim, somente a fé religiosa pura nunca é suficiente para fundar uma Igreja enquanto uma instituição humana (WOOD, 1970, p. 193).

A fé religiosa pura está preocupada apenas com o que constitui a reverência material a Deus, notadamente, obediência resultante de uma disposição moral para todos os deveres como Seus mandamentos; uma Igreja, por outro lado, enquanto união de muitos homens com tal disposição rumo a uma comunidade, requer um compromisso público, certa forma eclesiástica dependente das condições da experiência (WOOD, 1970, p. 193).

Certamente seria absurdo negar o conceito kantiano de Igreja, ou o fato de que sua religião e sua ética de maneira geral foram profundamente influenciadas pelas tradições cristãs nas quais ele viveu. Porém, a menos que descartemos todas as tentativas de “racionalidade” como meras “racionalizações”, ou afirmemos que a história em si é um produto de uma “razão” metafísica, não poderemos assumir que a pura fé religiosa de Kant é fundada na tradição histórica da qual seu conceito em si foi elaborado. Para que isto seja

assim, deve se embasar na força dos argumentos supostamente racionais de Kant, e não na tradição histórica na qual está seu ponto de vista (WOOD, 1970, p. 199-200).

A distinção entre comunidade ética e política, e entre Igreja e Estado, é caracterizada não apenas pela independência interna da anterior pela posterior, mas pelo que podemos chamar de (apesar de Kant não usar a palavra) catolicidade da Igreja racional, que nunca afirma ser a comunidade ética e sim, uma ramificação dela (WEBB, 1926, p. 131).

A filosofia kantiana e de seus intérpretes não apenas têm feito o ateísmo e o agnosticismo intelectualmente respeitáveis como têm sacudido as torres de marfim do pensamento cristão clássico. Foram-se a segurança das provas clássicas da existência de Deus; foi-se a parceria amigável entre a teologia natural e a teologia revelada, e foi-se a supremacia palpável do realismo metafísico sobre os entendimentos alternativos da fé religiosa. Fossem estes um relato completo do legado kantiano, a situação poderia ser terrível para o sectário médio de uma forma realista de cristianismo, alguém que confessasse o tipo de fé histórica e teológica dispostas em vários credos da Igreja cristã (FIRESTONE, 2009, p. 165).

Através da Igreja enquanto comunidade ética sob as leis da virtude nos prevenimos do assédio das paixões, fruto de competições e vaidades inerentes à comunidade política humana. A eficácia dessa prevenção está no princípio de união, esforço comunitário para a realização do Sumo Bem, esforço reunido e unido em um todo e por todos na direção dos mesmos fins morais (RAMOS, 2010, p. 102). A Igreja é sem dúvida um veículo necessário para transportar indivíduos com fé moral para uma comunidade ética, com o intuito de transformar uma congregação de pessoas morais sob livres leis de virtude em um reino de Deus sob leis éticas.

3.6 Fé histórica

Para Kant, a fé histórica na revelação através da Escritura e da tradição tem importância secundária. “A fé racional moral pura (‘do coração’) é vinculante para todos os seres racionais, ao passo que a fé histórica na revelação apenas na medida em que promove aquela (religião como ‘veículo’ da moral)” (MURRMANN-KAHL, 2010, p. 267-268).

Assim sendo, declara que

a fé eclesial, como fé histórica, começa justamente pelo primeiro; mas em virtude de conter apenas o veículo para a fé religiosa pura (na qual reside o fim genuíno), o que nesta enquanto fé prática é a condição, a saber, a máxima do fazer, deve constituir o começo, e a do saber, ou fé teórica, há de operar unicamente a consolidação e o cumprimento da primeira (KANT, 1992, p. 124).

Kant, ao contrário de muitos de seus seguidores, não acolhe o pluralismo religioso ingênuo. Seus pontos de vistas têm muito mais nuances. Kant certamente pensa que qualquer fé histórica pode se tornar um veículo para a religião racional, e tal veículo fé-histórico pode até ser necessário tendo em conta os tipos de necessidades racionais, extraídos os excessos. Mas a fé somente é um veículo para a religião racional se contiver e sustentar em seu cerne a doutrina moral pura, a qual, para Kant, inclui não apenas os lampejos morais da Segunda Crítica e da *Fundamentação*, mas também as doutrinas teológicas da depravação humana e da redenção prototípica na *Religião além dos limites da simples razão* (FIRESTONE, 2009, p. 144-145).

A fé em uma tradição histórica específica é, ou deveria ser, um veículo para a pura fé racional, ou seja, para a religião, essência de toda a genuína religião moral. Nenhuma tradição histórica pode reivindicar que é absolutamente necessária ou final. Porém, cada pessoa deveria adotar uma fé histórica como um veículo. Enquanto somos imperfeitos, criaturas corpóreas, a fé racional pura não pode sustentar-se a si mesma, embora devêssemos, mesmo assim, considerá-la uma meta ideal (PALMQUIST, 2000, p. 508).

Segundo o pensamento kantiano,

uma vontade divina legisladora ordena ou mediante uma lei que é em si meramente estatutária, ou por meio de uma lei puramente moral. Quanto à última, cada um pode conhecer por si mesmo, graças à sua própria razão, a vontade de Deus que está na base da sua religião; de fato, o conceito da divindade promana, em rigor, apenas da consciência destas leis e da necessidade racional de aceitar um poder que lhes pode proporcionar todo o efeito possível num mundo, efeito consonante com o fim último moral (KANT, 1992, p. 109-110).

A religião enquanto fenômeno cultural, ou seja, enquanto fé histórica tem prioridade empírica sobre a moralidade. Enquanto lugar de transmissão dos conceitos morais às gerações sucessivas tem em princípio, grande influência. No entanto, a moralidade como tal não depende de nenhuma religião em particular. Podemos usar somente a razão para determinar o que é moralmente bom em qualquer situação, sem nos referirmos a qualquer crença religiosa específica ou à revelação. Da perspectiva transcendental, portanto, a moralidade é mais importante do que a religião (PALMQUIST, 2000, p. 502).

A fé eclesiástica⁷, contudo, é em seu melhor, apenas um veículo imperfeito da fé religiosa pura. A fé eclesiástica é numerosa, dividida em seitas concorrentes. Além disso, elas baseiam suas alegações não na razão, mas na revelação empírica, transmitida através de uma

⁷ A fé eclesiástica é uma forma de fé histórica focada nas tradições da igreja (PALMQUIST, 2000, p. 543).

tradição historicamente condicionada. Por estes dois motivos, nenhuma fé eclesiástica pode reivindicar a verdadeira universalidade. A imperfeição da fé eclesiástica, contudo, frequentemente manifesta-se até mesmo de formas positivas e censuráveis. Tal fé frequentemente substitui os deveres morais reconhecidos como mandamentos divinos por deveres especiais para Deus, promulgados como estatutos por uma hierarquia quase política. Desse modo, a fé eclesial restringe a liberdade que é essencial a todas as religiões genuínas. A fé eclesial, além disso, não está satisfeita com o culto a Deus através da obediência à Sua vontade, mas na esperança de aplacar a Deus, ou para merecer os favores divinos por outros meios que não são a conduta moralmente boa. Assim, a fé eclesial está sujeita ao perigo da ilusão religiosa (*Wahn*), a crença de que o homem pode se tornar agradável a Deus por outros meios que não a disposição moralmente boa. Vítima de tais ilusões, a fé eclesiástica se entrega em um pseudoculto (*Afterdienst*) a Deus, na forma de adoração cultural e obediência exterior aos estatutos eclesiásticos (moralmente indiferentes). Kant não condena tais práticas, mas condena a crença de que elas constituem um dever genuíno a Deus, ou uma parte essencial da religião. Esta crença transforma fé (*Glaube*) em superstição (*Aberglaube*) (WOOD, 1970, p. 195).

Subvencionado nas fontes teologicamente afirmativas emergentes da discussão kantiana, torna-se aparente que a coerência da filosofia da religião de Kant exige que ele afirme que a humanidade tem uma natureza moral unificada, que é corrupta. Esta esperança moral exige a crença em um protótipo divino-humano, não meramente como um símbolo, mas como um ser transcendental que procede do verdadeiro ser de Deus, e esta fé moral está arraigada na esperança de nossa união com este protótipo se quisermos ser agradáveis a Deus.

Como afirma Kant,

o mestre do Evangelho anunciou-se como enviado do céu, pois, como digno de semelhante missão, declarava ao mesmo tempo que a fé servil (em dias de culto divino, confissões de fé e usos) é por si nula, e que em contrapartida a fé moral, a única que santifica os homens, ‘como santo é o vosso Pai que está nos céus’, e que mostra a sua genuinidade através da boa conduta, é a única beatificante; depois de ter dado na sua pessoa, pela doutrina e pela paixão até à morte não merecida e, simultaneamente, meritória, um exemplo adequado ao arquétipo da única humanidade agradável a Deus, é representado como retornando ao céu donde viera; deixou oralmente a sua última vontade (como num testamento) e, no tocante à força da recordação do seu mérito, doutrina e exemplo, pôde dizer que ‘ele (o ideal da humanidade agradável a Deus) permanece junto dos seus discípulos até ao fim do mundo’ (KANT, 1992, p. 133-135).

As doutrinas gêmeas da depravação humana e da redenção prototípica nos levam a pensar que Kant quer mais do que uma mera teologia genérica fundada em implicações muito

tênuas da filosofia moral. Em vez disso, as obras maduras de Kant propõem uma visão muito específica da condição humana e igualmente específicos, e notavelmente cristãos, meios de esperança moral em face desta condição. Além disso, uma leitura cuidadosa da *Religião além dos limites da simples razão* indica que Kant não apenas crê na depravação humana e na esperança prototípica a serem afirmadas pela razão prática, mas entende que tais doutrinas são exigidas de qualquer fé histórica que se apresente a si mesma como uma religião racional (FIRESTONE, 2009, p. 144).

É importante observar que Kant não está meramente traduzindo o cristianismo⁸ em moralidade. Ele está explorando as fontes da razão prática para responder à questão “o que posso esperar?” Assim, a teologia prototípica kantiana não é uma cristologia em estrito senso, uma exposição teológica da pessoa e da obra de Jesus Cristo. É mais preciso chamar a visão kantiana de teologia prototípica. Tal teologia baseia-se, não na pessoa e na obra de Jesus de Nazaré, mas na questão da esperança moral e da subsequente reavaliação transcendental das Ideias platônicas (FIRESTONE, 2009, p. 145).

Porém, é o próprio Kant a nos dizer que:

a partir do momento em que a doutrina cristã está edificada sobre fatos, não sobre simples conceitos racionais, já não se chama apenas a religião cristã, mas a fé cristã, que foi estabelecida como fundamento de uma Igreja. O serviço prestado a uma Igreja consagrada a semelhante fé tem, pois, duas facetas: por um lado, o que lhe deve ser prestado segundo a fé histórica e, por outro, o que lhe corresponde segundo a fé racional prática e moral. Nenhum dos dois pode, na Igreja cristã, separar-se do outro como subsistindo por si só; o último não pode separar-se do primeiro porque a fé cristã é uma fé religiosa, e o primeiro não pode isolar-se do último porque a fé cristã é uma fé erudita (KANT, 1992, p. 166).

O que torna esta percepção de importância única é a ramificação da fé religiosa racional e o relacionamento entre fé racional e fé histórica, como no cristianismo. E o cristianismo não pode reivindicar direitos exclusivos à teologia prototípica, visto que esta teologia provou que necessita da razão prática. Porém, o cristianismo original, à luz de Kant, foi de fato o catalisador que despertou e acelerou a razão humana a esta verdade supremamente racional. Segue-se então a argumentação de que segundo Kant, o Novo Testamento engloba exclusivamente as verdades necessárias da religião racional. E até que o cristianismo desvelasse estas verdades no evangelho, a verdadeira natureza da depravação

⁸ O cristianismo enquanto uma fé histórica que aceita a Bíblia como sua escritura e pratica a religião em uma igreja tradicional fundada por Jesus Cristo (PALMQUIST, 2000, p. 542).

humana e a base para a moral racional e para a esperança moral foram mal entendidas (FIRESTONE, 2009, p. 145).

Além disso, Kant transforma estas doutrinas em uma eclesiologia madura que pressupõe a necessidade de uma comunidade moral na forma de uma Igreja. Estas conclusões, longe de serem meras abstrações de uma fé empírico-histórica, a saber, a fé cristã, são em última análise o que Kant sustenta como doutrinas essenciais de qualquer fé consideradas como verdadeiramente racionais. É claro que isto não significa dizer que Kant oferece uma apologia cristã, mas somente que no entendimento do próprio Kant, a filosofia nos guia mais decisivamente em direção ao cristianismo do que em direção a qualquer outra fé histórica (FIRESTONE, 2009, p. 145-146).

Assim como uma filosofia baseada na suposição da razão e da liberdade deve, pois, ouvir e interagir com as reivindicações puramente teológicas, a perspectiva da fé na Palavra de Deus e no Espírito que compreende a teologia, segundo Kant, deve ser racional. Nenhuma teologia pode simplesmente se esconder atrás de suas afirmações da revelação, ignorando as questões, afirmações, percepções e argumentos dos filósofos. Este truísmo virtual é algo que não deveria ser estranho à maioria dos cristãos. Assim como alguns cristãos poderiam sentir conforto permitindo que um método de fideísmo teológico estrito para fundamentar as reivindicações dos adeptos de outra fé histórica, alguns filósofos transcendentais poderiam aceitar como racional um método teológico ou posição formulada fora da influência repreensiva deste conflito perspectivista. Em vez disso, as disciplinas da filosofia e da teologia, afirma Kant, deveriam estar em diálogo e debate de forma incessante e racional, e, por esta razão, Kant não vê a filosofia, nem mesmo a sua, como um empreendimento fechado. Tal posição poderia identificar a boa filosofia com uma aceitação estagnada frente à tutela que o próprio Iluminismo excluiu. O entendimento humano, em sua forma individual, comunal e universal, deve continuar a se desenvolver e a se aprofundar desta maneira, ou eventualmente será forçado a abortar a busca pela verdade e pela sabedoria (FIRESTONE, 2009, p. 150).

Vale ressaltar que uma Igreja verdadeiramente universal, diz Kant, pode fundamentar-se apenas em uma fé religiosa pura, fundamentada na simples razão, acessível a todo homem pensante, distinguindo-se da fé histórica. Pois a propagação de uma fé histórica está sempre condicionada à disseminação de informações dos fatos históricos que são seus objetos, e pela capacidade dos receptores destas informações de julgarem sua credibilidade (WEBB, 1926, p. 135).

A Igreja, baseada em uma fé histórica, na qual as disputas são inevitáveis, pode ser chamada de militante. Mas a Igreja, sendo o que pretende ser, fundada na pura fé religiosa, e,

portanto universal, pode ser chamada de triunfante. A fé que conduz à pura moral ou ao culto prático é salvadora. A fé que conduz ao culto estatutário é mercenária (a religião do escravo). A fé salvadora tem duas partes: uma que respeita o que não está em nosso próprio poder – ou seja, redenção e expiação – e a outra que está em nosso próprio poder – ou seja, o bom curso da vida. Elas estão unidas inseparavelmente, mas só podemos representar o que é em si mesmo conjunção necessária sob a forma de sucessão; ou dizendo que a fé em nossa absolvição e na remissão da culpa gera uma vida moral; ou que a vida moral gera a fé em nossa absolvição e na remissão dos pecados. Daí surge uma antinomia. Perguntamos por um lado: pode um homem sensível, consciente do pecado em si mesmo, supor que apenas acreditando em uma satisfação feita por ele o fará viver uma boa vida no futuro? Ele só o poderá fazê-lo se supor uma fé precedente inculcada nele de cima para baixo; ou supondo sua participação nos benefícios da expiação a ser condicionada, isto é, por sua própria boa conduta. Por outro lado, como pode um homem, com sua natureza pervertida, esperar fazer-se de si mesmo uma nova criatura, a menos que a justiça divina já o tenha apaziguado pela expiação? Porém, isto torna a crença na expiação um requisito antecedente às boas obras (WEBB, 1926, p. 139-140).

Felizmente, não precisamos nos aprofundar nos textos kantianos para ver como ele aplica sua perspectiva copernicana à religião. Kant compara o relacionamento ideal entre religião racional (transcendental) e religião histórica (empírica) a círculos concêntricos. Sua razão para fazê-lo é enfatizar que a religião empírica deverá conformar-se às condições transcendentais da religião. Assim sendo, Kant normalmente reserva o termo “religião” àquelas tradições históricas que com sucesso fazem jus às condições transcendentais. Com o fim de distinguir o puro “cerne” religioso das tradições históricas como tal, ele se refere à última como “fé”. Ao assim fazê-lo, ele não pretende negar a validade das tradições históricas, nem mesmo minimizar sua significância, mas apenas distinguir devidamente as perspectivas filosóficas e não filosóficas na religião. O aspecto copernicano da metáfora consiste na inversão da ordem que o povo mais religioso atribuiria aos dois círculos: em vez de ver a fé histórica como o centro e a ação moral como o elemento secundário, Kant vê a ação moral como o centro e coloca a fé histórica na periferia (PALMQUIST, 2000, p. 190).

Entretanto, as tentativas kantianas de construir uma resposta frente às dificuldades da razão prática falham sem a fé histórica. Esta observação nos leva a um ceticismo se Kant de fato encontra uma religião racional pura, necessária para a fé salvadora, se pudéssemos sustentá-la por si só. Talvez não exista esta religião racional pura. Neste caso, todos os que estão dentro do conforto desta estrutura moral terão dificuldades com a razão prática

reconhecida por eles. Terão de rever a estrutura ou sair do domínio da razão pura a fim de encontrar uma solução. A falha está somente dentro do círculo interno, dentro da pura religião da razão. Kant admite a necessidade de fazer referência às influências celestiais ou cooperações vindas de cima, apesar de negar o uso de tais pensamentos nas máximas da razão teórica ou da razão prática. Isto significa que o círculo interior não é algo que se sustente por si só, porque não somos seres puramente racionais. Também pode ser possível que o conteúdo da fé histórica seja consistente com o conteúdo da razão, formando uma unidade na qual quem seguir a primeira, também seguirá a segunda. Assim sendo, podemos insistir que a nossa noção comum da vida moral nos deixa com um problema para o qual os recursos da religião pura da razão são inadequados, poderemos explorar o círculo exterior, a fé histórica, para recursos adicionais (HARE, 1996, p. 67-68).

A conexão necessária entre ouvir a palavra de Deus e aguçar a própria consciência é um exemplo excelente do tipo de conexão necessária exigida por Kant entre a fé histórica, escolhida por alguém, e a fé religiosa pura que este alguém deve engendrar. Cristãos que desejam seguir uma autêntica teologia bíblica, e não o que Jesus chamou de tradição dos homens, devem, portanto, considerar a palavra de Deus, de forma estritamente kantiana, como a presença moralmente despertadora da voz de Jesus em nossa consciência. Considerando a chamada teologia bíblica em se tratando das palavras da Bíblia como necessariamente constitutivas das palavras reveladas de Deus, esta teologia não é compatível com os requisitos rigorosos da teologia filosófica kantiana, obviamente, é uma teologia genuinamente bíblica (PALMQUIST, 2000, p. 276-277).

Frente ao pensamento kantiano já exposto, nossas boas obras seriam suficientes para merecer a salvação? Não, pois a antinomia entre fé e obras é que a fé histórica (a fé em que Deus pode para salvar a todos os crédulos) é racionalmente justificável apenas para pessoas que se esforçam em obedecer à lei moral, mas ninguém pode esperar obedecer completamente à lei moral para merecer a salvação nestes termos. A solução é considerar fé e obras como dois lados do mesmo arquétipo: enquanto a fé deve ser fundada no lado humano do arquétipo (a realidade da boa vida de conduta) com o intuito de ser racional, assim também a boa vida de conduta deve ser sustentada pelo seu lado divino (a possibilidade da perfeição moral) com o intuito de ser viável praticamente (PALMQUIST, 2000, p. 509).

Existe uma distinção a ser feita entre o que é de fato necessário para a salvação, e o que aqueles que foram salvos tiveram de acreditar com o intuito de serem salvos. Um racionalista puro poderia acreditar que a morte e ressurreição de Cristo são necessárias, mas que a fé histórica de que Deus tem agido em todos estes caminhos não é em si necessária à

salvação. Porém, Kant, um tipo de racionalista puro, também acredita que existe um tipo de fé sem qualificação necessária para a salvação, e que seria suficiente para a salvação se pudéssemos sustentá-la por si só, a saber, a fé racional pura a qual ele também denomina a pura religião da razão. Em sua tradução atual da doutrina cristã dentro dos limites desta religião, Kant sistematicamente exclui qualquer traço de assistência extra-humana. Ele assim o faz ao traduzir a linguagem de Deus em tarefa, ou disposição, ou perfeição, nas quais nenhuma referência a seres não humanas é exigida. Esta tradução o deixa com uma incoerência na razão prática. Não se trata apenas de esclarecer como a lacuna moral é superada. O problema é que ele não nos pode dar uma razão para supor que essa lacuna é superável, dado o resto de sua teoria (HARE, 1996, p. 67).

Na redução da religião à moral, Kant simbolicamente expõe os princípios do cristianismo e faz uma distinção entre fé histórica (que é eclesial e desvalorizada) e fé da razão (que é a fé religiosa). *Grosso modo*, as verdades reveladas passam a ser simples auxiliares da religião enquanto sentimento moral (MOURÃO, 1992, p. 10). Além do que, a fé histórica é a crença e ou o compromisso com uma tradição religiosa voltada para eventos específicos do passado, em vez da simples razão, para sua fundamentação. Tal fé pode ou não promover a verdadeira religião entre seus seguidores (PALMQUIST, 2000, p. 543).

Deus não é um objeto do controle humano. No entanto, crenças e ações promovidas por um grande número de religiões históricas baseiam-se na falsa suposição de que Deus pode ser adorado, bajulado, agraciado e até mesmo manipulado. Eis a verdadeira essência da falsa religião.

3.7 O Jesus histórico e a ideia de humanidade moral

A Igreja, ao se converter em um ser ético comum, sofre uma restrição moral em sua dimensão eclesiológica, pois segundo a visão da cristologia kantiana, o Jesus histórico é substituído pela ideia da humanidade como ser moral (MOURÃO, 1992, p. 10).

Porém, pode ser enganador usar o termo “cristologia” para descrever a posição kantiana. Embora um grande número de intérpretes acreditem que Kant traduz a doutrina cristã em uma linguagem filosófica, a argumentação da noção kantiana do protótipo divino-humano encontra suas raízes mais nos escritos platônicos do que na bíblia. Assim entendido, o protótipo serve como fundamento transcendental para a crença em Jesus, em vez de uma versão filosófica do próprio Jesus (FIRESTONE; JACOBS, 2008, p. 157).

A primeira característica da natureza do protótipo é a divindade. O protótipo, nos diz Kant, existe dentro de Deus desde toda a eternidade, indicando sua transcendência e atemporalidade. Ele presume que o protótipo é ligado ao próprio ser de Deus. Na medida em que Deus é necessariamente eterno, também o é esta humanidade perfeita. Visto que o protótipo é divino, sua perfeição disposicional parece ser uma propriedade inerente e eterna de seu ser. Por isso, o protótipo é um ideal divino eterno cuja imutável constituição moral é, como tal, capaz de servir como objeto primordial de prazer divino e a pré-condição para o sentido e a existência de nosso mundo. No tocante à humanidade, o segundo nível da natureza do protótipo, devemos entender que para Kant, o protótipo não pode ser considerado como um membro inerente à espécie humana. Ele deixa claro que não somos os autores do protótipo. Em vez disso, devemos acreditar que o protótipo desceu até nós do céu e assumiu a humanidade. Em outras palavras, a humanidade do protótipo deve ser conhecida como o divino filho de Deus deliberadamente imposto com o intuito de tornar a humanidade em sua plena perfeição moral, disponível para nossa corruptível espécie. Note-se que esta não é a encarnação no sentido da teologia cristã tradicional como temporal, de aparência histórica, e sim a encarnação primordial, atemporal, que serve como a condição de criação de nosso mundo e é descoberta na cognição. Assim, temos aqui um tipo de encarnação transcendental e atemporal. Para Kant, este descendente divino é necessário porque é inconcebível que o ser humano, mau por natureza, possa renunciar ao mal por conta própria e elevar-se ao ideal de santidade. Contudo, não é inconcebível que o divino filho de Deus nos seja condescendente, e como tal, seja uma provisão da divina graça. Visto que Kant demonstrou que a humanidade, enquanto corrupta, não é má por necessidade, talvez consistentemente acreditemos que o ideal de santidade possa assumir a humanidade – que não é má em si mesma – descendo até ela. Portanto, Kant apresenta o protótipo como um eterno ser divino que deliberadamente assume a natureza humana para o nosso bem, ou como um ser humano divino que tem a posse real de sua eminência e a bem-aventurança da eternidade (JACOBS, 2006, p. 132-133).

Por outro lado, Kant descreve o protótipo como a humanidade em sua completa perfeição moral. Ele sugere que, para Platão, a ideia de um ser humano na mente de Deus seria a ideia mais perfeita do ser humano mais perfeito que existe divinamente desde toda a eternidade. A resposta kantiana ao mal radical⁹ utiliza este protótipo de perfeição moral. O que constatamos é que Kant faz uma distinção entre humanidade criada e a ideia divina do ser

⁹ O mal radical é a corrupção racionalmente inexplicável na própria raiz da vida moral de cada ser humano. Como resultado, o primeiro ato moral de cada pessoa é o mal, visto que este, é sua propensão inicial (PALMQUIST, 2000, p. 545). Não é nossa intenção nos atermos ao problema kantiano do mal radical uma vez que tal tópico já foi amplamente debatido resultando em uma vasta e enriquecedora bibliografia.

humano perfeito desde toda eternidade. A primeira se constitui das espécies criadas que devem seguir o modelo do protótipo, enquanto o protótipo é um ideal divino-humano que procede do próprio ser de Deus desde toda a eternidade. Em resposta à pergunta da esperança moral, Kant argumenta que este protótipo nos é apresentado como exemplar moral e, através de uma conversão moral radical, poderemos ter a esperança de nos unirmos a este protótipo, tomando posse de sua disposição ideal e assim tornando-nos agradáveis a Deus (FIRESTONE, 2009, p. 162).

A premissa kantiana é de que o Filho de Deus deve ser entendido como a humanidade em sua perfeição moral completa. Esta premissa significa que o homem, assim concebido, não é criado e sim gerado por toda a eternidade, que todas as coisas foram feitas para ele, que ele é o resplendor da glória de Deus, e que somente através dele podemos esperar pela salvação. Kant despreocupadamente termina esta lista com “etc.”, significando que devemos fazer o mesmo tipo de tradução com o restante da tradicional doutrina cristã acerca do filho de Deus. A dificuldade que Kant enfrenta em sua narrativa da obra de Deus, o Filho, é que antes da revolução que acontece quando uma pessoa adota a boa máxima, sua vida está sob o domínio do mal máximo. Sabemos disso porque entendemos que todos os humanos nascem com a propensão ao mal. De fato, nossa culpa é infinita pelo que realizamos sob a máxima do mal, porque estamos assim, dispostos a subordinar, em qualquer momento, a lei moral às nossas inclinações. E é ela, em vez de nossos delitos particulares, que é julgada por Deus. O problema é que quando Deus avalia uma vida, avalia como um todo, olhando no coração. Como, então, podemos escapar da punição pelo estado de nossas disposições antes da revolução da vontade? Pode-se esperar que por sermos extremamente bons após a revolução, possamos varrer nossa deficiência anterior. Porém, Kant rejeita esta possibilidade. Não podemos acumular um excedente de bem desta maneira; no nosso melhor, podemos apenas fazer o nosso dever. Deparamo-nos então com outra tríade problemática: primeiro, Deus é justo e não indulgente; segundo, nós humanos vivemos todos sob a máxima do mal; terceiro, Deus nos dá uma participação do Sumo Bem que é a recompensa pela santidade de uma vida inteira. Kant quer manter todas as três alternativas, e novamente faz isso através de sua distinção entre o mundo da experiência (*phänomenal*) e o mundo das coisas em si (*noumenal*), o qual não podemos experienciar, exceto quando ele se nos aparece (HARE, 1996, p. 56-57).

O único fim concebível da criação de Deus, afirma Kant, concebível a partir de um ponto de vista moral, é o Homem em sua perfeição moral. A ideia do Homem em sua perfeição moral enquanto realização do único fim concebível de Deus como um ser sagrado, pode supor que tenha sido posto diante de si mesmo na criação do mundo, pode assim ser

representada como eternamente existente nele, não feita por ele, mas essencial ao seu ser, seu Filho Unigênito. Como a Palavra pela qual todas as coisas foram feitas. Nossa consciência moral define esta ideia diante de nós como um padrão, uma imitação na qual devemos nos empenhar. Assim, nenhum outro motivo, exceto o fornecido pela ideia em si, é a fonte de nosso poder de empenho. A ideia se nos apresenta não como uma criação propriamente nossa, mas como se descida do céu sobre nós. Pois a presença do mal radical em nós enquanto homens terrenos nos impede de conceber o ideal como de um homem terreno que se tornou bom e celestial. Devemos concebê-la preferivelmente como um ideal celeste que se torna terreno. E isso só pode ser definido quando historicamente nos lembramos de que um homem passou sua vida fazendo o bem, ensinando e sendo exemplo para aqueles que o rodeavam, exibindo sua própria bondade. Kant tende sempre a supor que a bondade só se justifica pura quando se vai contra o interesse e a inclinação. Então, a única esperança de agradar a Deus repousará na fé prática em seu Filho encarnado, aquele em que os homens tornarão suas disposições próprias exemplificadas nele (WEBB, 1926, p, 117-118).

Após extrair a propensão natural da humanidade de se desviar da lei moral e, através de uma série complexa de argumentos, declarando a disposição moral da humanidade como má por natureza, Kant fornece a solução para a doutrina da depravação humana reunindo a divina graça e uma figura divino-humana a qual ele chama de humanidade em sua completa perfeição moral ou o protótipo da humanidade perfeita. No ápice da filosofia da religião kantiana destaca-se esta figura de Cristo na qual devemos acreditar se tivermos esperança moral. Somente acreditando no protótipo divino-humano poderemos esperar pela superação da depravação inerente à natureza humana. Quando a filosofia da religião kantiana é assim entendida, a religião constitui a verificação transcendental das condições para a esperança moral em face de nossas inadequações morais e desnuda os elementos de qualquer fé religiosa verdadeiramente racional. No mínimo, os seres humanos devem acreditar que ostentam uma disposição corrupta inata, livremente escolhida e, através de um ato pessoal de conversão moral, podem adotar a disposição de humanidade do protótipo divino e assim, alcançar a esperança moral de forma legítima e racional (FIRESTONE, 2009, p. 144).

Kant desenvolve longamente a conexão entre o arquétipo e várias doutrinas cristãs relacionadas à expiação vicária de Jesus. Embora Kant nunca use os termos “Jesus” ou “Cristo” na *Religião nos limites da simples razão*, a natureza de Jesus como o Cristo é indubitavelmente sua preocupação central ao avaliar como o cristianismo se encaixa no segundo estágio de seu sistema. Existem várias outras questões, também importantes certamente, porém, elas giram em torno da questão de qual papel Jesus deve desempenhar na

autocompreensão do religioso cristão. A fim de destacar a aplicabilidade dos argumentos kantianos quanto à visão de Jesus, devemos doravante interpolar seu nome a consideração da posição kantiana. Não devemos entender que Kant se referia exclusivamente a Jesus em tais passagens, embora às vezes ele certamente esteja, mas apenas que Jesus é uma figura religiosa a quem se aplicam os seus comentários (PALMQUIST, 2000, p. 210).

Na narrativa tradicional cristã, a expiação vicária ocorre quando Cristo tomou nossos pecados (e suas punições divinas) sobre si mesmo na cruz. Há duas objeções que impedem a entrada deste fato no domínio da razão. A primeira é a objeção da referência histórica, como o local e o tempo da crucificação. A segunda é que conforme a justiça de nossa razão humana não há responsabilidade transmissível para o mal, como se pudesse ser transferido para outra pessoa como um compromisso financeiro. O que Kant faz é traduzir a doutrina tradicional de modo que ela se refira ao filho de Deus como o novo homem, a humanidade em sua completa perfeição moral. Existe, aponta Kant, um sacrifício considerável resultante da revolução pela qual uma pessoa renasce. Há o sofrimento envolvido no remorso, na autodisciplina, e na reparação. A doutrina tradicional fala da morte do homem velho e da crucificação da carne. A reconstrução kantiana é a seguinte: o novo homem sofre estes sacrifícios vicariamente, em nome do velho, que devidamente os merece. Assim sendo, como na doutrina tradicional, é o inocente que sofre (HARE, 1996, p. 57).

O milagre cristão mais importante, a ressurreição de Jesus, não escapa da atenção de Kant. Ele trata este mistério como uma parte do ministério privado de Jesus, após ter completado seu ministério público. Ao fazer isso, Kant não deduz a ressurreição como o produto da imaginação dos discípulos. Seu propósito é enfatizar que o entendimento do puro significado do evento é mais importante do que uma afirmação dogmática do que realmente aconteceu. Assim, ele deduz a importância da ressurreição física e literal, porque supervalorizar este aspecto puramente teórico pode obscurecer o significado prático da afirmação de Jesus de que ele estaria com seus discípulos até o fim do mundo, na forma espiritual do arquétipo ideal de humanidade agradável a Deus. Kant prontamente admite que a crença histórica em Jesus como o Homem-Deus, considerada independentemente da religião pura para a qual serve como veículo importante, não necessita de verificação mediante milagres, explicando que estes milagres podem ser autenticados apenas pela sabedoria. Para os cristãos, isto implica que, indiferente do que aconteceu ao corpo de Cristo, é racionalmente aceitável acreditar que ele ressuscitou e deu – mesmo que de forma misteriosa – uma nova vida a todos que estão abertos a recebê-lo. A fé resultante da ressurreição é o que realmente importa, não a compreensão teórica da exata natureza do milagre. Colocar este sobre aquele é

sucumbir a uma crença enganosa na primazia da razão teórica, assim, desvelando o ornamento da validade prática que qualquer milagre pudesse ter (PALMQUIST, 2000, p. 477).

Kant descreve a ideia de um indivíduo moralmente perfeito que personifica a ideia do princípio bom, que de fato, é a descrição de Cristo, teologicamente por um lado e segundo sua própria terminologia por outro. Ele estava incomodado com a historicidade ou com a existência real de Cristo. Seu principal interesse era descrever um arquétipo racional. Isto é coerente com o fato de que as ideias são originárias da razão pura e a razão pura não é capaz de descrever a natureza empírica (PETERS, 1993, p. 87).

A realidade objetiva desta ideia do filho de Deus reside, diz Kant, em nossa razão moralmente legislativa. Como tantas vezes insiste, o “dever” da lei moral implica o “poder”. Temos assim, tudo o que necessitamos no caminho da realidade objetiva do ideal pelo que somos obrigados a visar. Exigir que sejamos certificados de que este ideal realmente foi manifestado na história, ou requerer que sua autoridade seja atestada pelos milagres, é prova de uma descrença moral que não reconhece o ideal a nós apresentado pela razão como um motivo suficiente para a ação. Consequentemente, ações que se tornassem possíveis apenas em consequência dessas informações irrelevantes da realidade do ideal seriam moralmente inúteis. Além disso, visto que a experiência nunca se revela a nenhum de nós, nem mesmo às profundezas do coração, que é realmente importante no exemplo proporcionado pela imagem de uma vida idealmente perfeita, que deveria ser um exemplo, não se trata apenas de conformidade exterior à lei e sim de santidade interior, jamais poderia ser certificada pela evidência histórica ou milagrosa dirigida à experiência (WEBB, 1926, p. 118-119).

Enquanto removemos completamente a consideração da evidência histórica, Kant sugere que a ênfase nos milagres, ou na origem excepcional, ou na natureza do Homem Padrão tende a diminuir a força de seu exemplo. Mas todas as perguntas curiosas sobre o filho de Deus, além da apropriação da disposição exemplificada nele, são postas de lado como vãs e destituídas de todo valor moral. Não reconhecemos esta disposição como sendo de nós mesmos, tanto quanto nossas vidas não são perfeitas. Vemos isto exemplificado em Cristo, a nós representado pelo Evangelho, e não temos qualquer prova de inconsistência entre sua vida e seus princípios. Ele então pode perguntar: qual de vós me convence do pecado? Contudo, esta disposição continua não sendo a nossa, mas a de outro, exceto na medida em que por nós pode ser apropriada. Porém, a possibilidade de tal apropriação – que a nós significa a doutrina tradicional da imputação nos méritos de Cristo – labora sob certas dificuldades muito graves à consideração do que Kant se volta agora (WEBB, 1926, p. 119-120).

Kant parece defender a fé racional em um exemplo moral divino-humano e pode muito bem afirmar como racional um tipo de expiação do protótipo em nome dos convertidos morais, mas pode Kant racionalmente incluir este exemplar moral e protótipo humano como o segundo membro da Trindade? Podemos racionalmente acreditar que o protótipo morreu, ressuscitou dos mortos e subiu aos céus? Analogicamente, Kant pode racionalmente adotar as doutrinas cristãs em torno do destino final da humanidade? Kant claramente pensa que estabeleceu a racionalidade da crença na imortalidade e na vida futura, mas quão essencial é a ressurreição para esta crença? E o que acontece, segundo os princípios kantianos, aos sacramentos? Os sacramentos e outras práticas sagradas cristãs são apenas meras exaltações? Tais doutrinas, muitos poderiam argumentar, são o verdadeiro conteúdo do cristianismo. Se Kant não deixa espaço para estas doutrinas, então seu sistema não deixa espaço para a fé cristã. E se Kant não pode afirmar tais doutrinas, ele continua sem um ponto de partida – nenhum cristão historicamente ortodoxo vasculharia Kant se estas formas de doutrinas, tais como Trindade, ressurreição e sacramentos, fossem arquivadas ou provisoriamente mantidas como meros periféricos (FIRESTONE, 2009, p. 146-147).

A solução da antinomia proposta por Kant nos diz que se substituirmos a crença histórica em Cristo juntamente com a expiação por ele operada, pela crença racional no filho de Deus como arquétipo da humanidade agradável a Ele, nossa dificuldade desaparecerá. Pois esta crença no filho de Deus não se distingue de uma vida direcionada na realização desse ideal. A evolução da religião histórica em religião moral é de se esperar, na medida em que os homens possam promovê-la, não a partir de uma revolução, mas a partir de um processo gradual de reforma. Mas o Reino de Deus poderá, em um sentido verdadeiro, surgir, quando o princípio da religião da razão for o objetivo da crença da Igreja e estiver arraigada no espírito público (WEBB, 1926, p. 140-141).

Pontos de vista kantianos acerca da divindade de Jesus, da eficácia das orações, e da autoridade da bíblia como revelação divina normalmente têm sido tomados ao contrário, se não hostis, às doutrinas cristãs tradicionais. Embora certamente Kant não defenda pontos de vista ortodoxos, a restrita interpretação reducionista cegou muitos leitores para o fato de que ele também não nega a validade de tais doutrinas, e sim, oferece uma nova e mais moderada explicação de sua validade. Em cada caso, suas explicações de tais doutrinas promovem um conservadorismo libertador e um liberalismo conservador, em oposição aos extremos habituais de uma interpretação exclusivamente conservadora ou liberal da doutrina cristã (PALMQUIST, 2000, p. 135).

Kant nunca negou a divindade de Jesus. Ao contrário, explicitamente exige que esta questão seja deixada em aberto, para ser decidida pela fé, não pela razão nua. Não obstante, ele claramente delinea um espaço para esta natureza divina em sua teoria da ideia personificada do princípio bom em todos os seres humanos, e ele mesmo sugere que a divindade de Jesus poderia ser interpretada em termos de sua disposição, na qual o ideal de bondade foi encarnado. O criticismo kantiano ao ponto de vista tradicional está primariamente direcionado àqueles que enfatizam a divindade de Jesus de tal forma que sua humanidade – e assim sua capacidade de servir como um exemplo a todos os seres humanos – é negligenciada. Mas ele também se previne contra o extremo oposto de dogmaticamente negar por completo a divindade de Jesus (PALMQUIST, 2000, p. 135).

No tocante à descendência divina, a teologia prototípica kantiana nos dá um quadro da condescendência divina que está arraigada na razão prática e descoberta através de um processo discursivo que examina como a cognição humana responde ao questionamento da esperança. Esta teologia prototípica nos diz algo positivo sobre o protótipo divino que é mais do que meramente falar, pois como ela diz pode, em princípio, ser experienciada. A natureza do protótipo divino/humano fornece uma via para uso da finita predicação em referência a Deus que não corrompe o conceito de Deus, pois tal predicação não é simplesmente antropomorfismo, mas um entendimento racional da verdadeira natureza do divino filho de Deus que segundo a razão assumiu a humanidade em uma encarnação transcendental. O que a cognição nos permite dizer ou falar sobre o protótipo divino já é um discurso teológico significativo. Kantianamente é inteligível falar/pensar Deus. A razão atesta a descida do divino filho de Deus assumindo a humanidade e nos apresenta uma narrativa de sua perfeição disposicional. Todas essas coisas podem, em princípio, serem experienciadas e faladas de forma inteligível em meio às restrições kantianas ao conhecimento (JACOBS, 2006, p. 136).

Claramente, a filosofia kantiana não é pessimista. Ele é capaz de falar inteligivelmente sobre o protótipo divino, e fornece uma visão para uma teologia racional¹⁰ robusta. Falar/pensar Deus é inteligível devido à necessidade da razão conhecer a descida do divino filho de Deus assumindo a humanidade, e por causa da narrativa subsequente que a razão se nos revela ao que tange a perfeição disposicional. Se esta leitura se sustenta, a teologia prototípica do Livro II da *Religião nos limites da simples razão* supera o problema falar/pensar Deus ancorando a cognição de Deus em um conceito transcendental de

¹⁰ Teologia racional: método metafísico que tenta provar a existência de Deus. Kant demonstra que este método está fadado ao fracasso enquanto visar o conhecimento. (PALMQUIST, 2000, p. 545).

encarnação, e podemos observar que tanto esta visão quanto seus pressupostos fundamentais são de notável escopo cristão (JACOBS, 2006, p. 137).

Kant parte das noções morais, da consciência moral comum, e por conseguinte, deriva todo o seu sistema. Não é factício considerar um conceito moral isoladamente, sem relacioná-lo a um exemplo, a uma realidade concreta, encarnando-a em um representante a nós dado. A pessoa e a vida de Sócrates são partes integrantes de sua moral, assim como seus ensinamentos. Do mesmo modo, o cristianismo não é apenas uma doutrina, é a consequência da vida de Jesus. Não foi transmitido de forma oral: foi-nos comunicado pela graça através da participação no ser de seu iniciador. A moralidade não é dada em noções simples, é susceptível à concepção antes da experiência. É essencialmente uma coisa viva, natureza e ideia ao mesmo tempo, é indissolúvelmente um fato da experiência e um princípio *a priori*. Somente pela abstração podemos distinguir a realidade moral em um elemento racional e em um elemento empírico. Se assim, o sistema de Kant, novamente, é muito abstrato. Ele considera um aspecto da realidade que emerge do espírito, as coisas dadas, mas que não se isolam a um incondicionado ou a um ponto de partida (BOUTROUX, 1926, p. 317).

No cristianismo, a combinação dessas duas ideias é tão clara quanto possível. A forma é um mandamento de Deus. A matéria é o amor. A união indissolúvel desses dois termos constitui a essência do cristianismo (BOUTROUX, 1926, p. 334).

O protótipo nos disponibiliza uma disposição perfeita, mas a sempre presente influência da má disposição na humanidade continua uma ameaça ao progresso moral e, assim, à esperança moral. O convertido moral tem a responsabilidade de desfazer este mal interior, mas como ele pode cumprir este dever? A solução de Kant aponta para a necessidade de uma comunidade ética de apoio. Porém, Kant já havia concluído que todos os indivíduos antes da conversão possuem uma disposição inata à corrupção. A moral sufocante e mesmo regressa é, portanto, o resultado inevitável de um ser moralmente convertido como parte da humanidade e em associação com tal humanidade. Este contexto moral frustrado requer o estabelecimento de uma sociedade permanente e sempre em expansão, destinadas exclusivamente à preservação da moralidade contrariando o mal através da união das forças. Em outros termos, com o intuito de combater a degeneração moral e perseverar no bem, os convertidos morais devem se unir a outros convertidos morais. Sem este esforço comunal, o convertido estará mal equipado para perseverar no bem (FIRESTONE, 2009, p. 162).

Vimos que a teologia prototípica kantiana oferece um ideal moral para imitação, e a imitação deste ideal é parte integrante da conversão e da esperança moral. Este é um aspecto chave da religião integral e racional às necessidades da razão prática. Como também vimos,

enquanto a teologia prototípica oferece uma solução ao problema do mal radical, Kant introduz a preocupação prática de que os convertidos morais não estão aptos a perseverar no bem a menos que cercados por uma comunidade de convertidos morais. No entanto, o chamado de Kant para uma comunidade ética não oferece nenhum ideal que modele tais comunidades. Ele apenas fornece o fim pelo qual elas devem se empenhar. Se o ideal moral não pode ser atingido fora da comunidade, parece que o conhecido ideal do protótipo, se deixado em isolamento, é um exemplar inadequado. Os convertidos necessitam não apenas do conhecimento do ideal moral, mas do conhecimento do ideal de comunidade moral, pois os convertidos morais são chamados a serem convertidos morais comunais. Sem a cognição da comunidade moral ideal, as comunidades éticas e os convertidos morais dentro destas comunidades são deixados a tropeçar cegamente no escuro (FIRESTONE, 2009, p. 162-163).

Logo fica claro que a comunidade ética é essencial ao processo de evolução da religião histórica para a religião moral. Nosso próximo passo será percorrer o caminho da comunidade ética, através da racionalidade, rumo à religião moral.

4. RELIGIÃO E RACIONALIDADE

4.1 Fé racional

Se o fato de as exigências da razão pura prática leva ao postulado da existência de Deus, não significa dizer que Deus se torna o fundamento último da moral. Mesmo sendo moralmente necessário admitir Sua existência, a moralidade e sua obrigação correspondente em cada ser humano depende exclusivamente da autonomia da própria razão. Temor e esperança não podem ser fundamentos ou motivos de uma ação considerada moral, pois a lei moral é dada a cada um individualmente e tem validade em si mesma. Se a religião é o conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, a lei moral inevitavelmente conduz à religião. Em vista disso, Kant fala da fé racional pura que emerge das exigências postuladas pela razão pura prática (BONAMIGO, 2006, p. 341).

Empregando uma lógica essencialmente prática, Kant argumenta que Deus e imortalidade são (ou pelo menos podem se tornar) os objetos próprios da fé racional. Segundo Kant, a existência de Deus e a esperança em uma vida futura podem ser conhecidas por qualquer ser humano através do senso comum considerando a natureza e o estado deste ser. Porém, isto é meramente uma fé prática. O ponto de Kant é que a fé racional, embora sua própria possibilidade emergja em um contexto da *Crítica da razão pura* (teorética), está fundamentada no raciocínio moral. A fé, neste sentido, está vinculada à natureza moral humana e não pode ser extirpada dela sem simultaneamente remover o termo “racional” de sua descrição. Como Kant coloca, acreditar em Deus e em outro mundo é inextricavelmente ligado à cognição de nosso dever, prescrito pela razão, e às máximas morais para vivermos segundo elas. Embora Deus enquanto um conceito objetivamente válido surge das considerações teoréticas, a fé no sentido de confiança em Deus é exigida apenas pelas considerações práticas. Neste sentido, a fé racional em Deus não é uma cognição arbitrária ou necessariamente relegada à mera opinião, mas é arraigada na cognição pura de Deus como um objeto puro do entendimento e, ao lado da liberdade e da lei moral, como um princípio *a priori* da razão prática (FIRESTONE, 2006, p. 46).

Justapondo sua própria posição com a de Platão, Kant argumenta que o princípio da possibilidade de representar cognições *a priori*, é a primeira proposição de todas as verdades metafísicas. Na visão kantiana, a fusão mística platônica de epistemologia com ontologia levou-o a falsa crença de que poderíamos experienciar cognições *a priori* diretamente como

“intuições *a priori*”. Segundo Kant, Platão deveria ter percebido que na melhor das hipóteses, apenas temos acesso à pura cognição através da fé. O entendimento de Kant na diferença entre ideias conscientizadas e conhecimento empírico o distingue de Platão tornando claro que certas ideias conscientizadas devem sempre permanecer fora do reino do conhecimento. A atitude correta para com as ideias conscientizadas da razão, ou a cognição pura, é, assim, em duas vertentes: são meras opiniões (reivindicações de verdade que temos, mas que não tem nenhum apoio real) ou objetos da fé (reivindicações de verdade que temos por motivos racionais/morais e não empíricos). Em outras palavras, Kant encontra espaço para a incorporação crítica de algumas ideias conscientizadas nos recessos necessários da razão como necessárias condições de possibilidade de estabilidade moral e esperança moral, e estas ideias constituem os elementos essenciais da fé racional (FIRESTONE, 2006, p. 46-47).

A consideração da fé racional kantiana é complexa, e cabe ao leitor manter o foco na trilha dos recursos teológicos demarcados por ele. A complexidade surge do fato de que a garantia para as mais específicas formas de fé racional vem de sua tentativa de completar uma síntese intrincada de sua instrução em metafísica considerando Deus enquanto o todo da realidade com a visão revolucionária de Copérnico que compõe o núcleo epistemológico da filosofia transcendental. Com os racionalistas, Kant acredita que podemos ter Deus em mente através da cognição pura e que a fé racional em uma concepção realista de Deus é garantida¹¹, porém, por causa de sua virada copernicana, ele acredita que o espaço para esta fé, estritamente falando, não pode ser estabelecido nem entre o *Phänomenon* nem entre o *Noumenon*. A fé, se racional, deve localizar-se nos recônditos transcendentais da razão e desenvolvida através da teoria à prática juntamente com a expansão crítica do resto da filosofia. O auge deste desenvolvimento ocorre na *Religião nos limites da simples razão* quando Kant transforma a fé racional/moral em fé racional religiosa (FIRESTONE, 2006, p. 52-53).

A fé religiosa pura não é a fé alternativa, o “oposto” da fé eclesial. É a essência verdadeira e racional da fé eclesiástica. A fé eclesiástica é o veículo, é a substância condutora da fé racional pura. É a concha (*Hülle*) que contém o núcleo racional da fé religiosa pura. Assim, a religião como o conhecimento e a prática humana, tem uma parte pura e uma parte prática. A fé eclesiástica, condicionada pelas circunstâncias históricas e baseando-se nas alegações das revelações divinas, é uma religião empírica. Mas também contém princípios que não dependem da aceitação de uma tradição histórica ou de relatos da revelação divina

¹¹ Se o mundo e a nossa localização nele fazem sentido, temos de acreditar em Deus como o fundamento de tudo que existe (FIRESTONE, 2006, p. 52-53).

nas escrituras, recomendam-se aos homens universalmente, e baseiam suas reivindicações unicamente na razão moral. A religião nos limites da razão é então encontrada dentro da fé eclesiástica, que também contém a religião fora dos limites da razão, ou seja, uma religião revelada (WOOD, 1970, p. 193-194).

É Kant quem nos diz que,

se aceitarmos leis estatutárias de Deus e fizermos consistir a religião na nossa observância delas, então o conhecimento das mesmas não é possível por meio da nossa simples razão, mas unicamente por revelação, a qual, quer tenha sido dada a cada um em segredo ou publicamente para ser propagada entre os homens graças à tradição ou à Escritura, seria uma fé histórica, não uma fé racional pura (KANT, 1992, p. 109-110).

Então, qual a relação adequada entre fé histórica e fé racional pura? A fé em uma tradição histórica específica é, ou deve ser, um veículo para a pura fé racional (religiosa), sendo que a fé é a essência de toda religião genuína (moral). Nenhuma tradição histórica pode reivindicar ser absolutamente necessária ou final. Mas cada pessoa deveria abraçar uma fé histórica como um veículo. Enquanto somos criaturas imperfeitas e corpóreas, a fé racional pura não se sustenta, embora devamos considerá-la uma meta ideal (PALMQUIST, 2000, p. 508).

Kant distingue a Igreja universal fundada simplesmente na fé racional da Igreja eclesiástica ou da fé histórica que são as várias tradições religiosas do mundo, inclusive as religiões não cristãs. Mas ele admite que devido a uma fraqueza peculiar da natureza humana, a fé pura nunca poderá ser invocada tanto quanto mereça, isto é, nunca será suficiente para fundar uma Igreja sozinha. Uma Igreja precisa de uma forma pública de dever, alguma forma eclesiástica que depende das condições experimentais e é intrinsecamente contingente. Então, a fé eclesiástica naturalmente precede a pura fé religiosa, ou seja, historicamente. Porém, filosoficamente é o contrário (HARE, 2006, p. 212).

Não é raro observar que a concepção de fé racional pura contém muitos elementos nitidamente cristãos. De fato, Kant diz que de todas as religiões públicas que já existiram, somente a cristã é moral, e isso levou alguns a pensar que a pura fé religiosa é um compromisso entre cristianismo e fé baseado na razão moral ou uma coalizão entre eles. Mas Kant faz afirmações deste tipo, porque, em sua opinião, a cristandade é representada como vindo da boca do primeiro Mestre, não como uma religião estatutária, mas como uma religião moral. Na cristandade enquanto fé histórica, contudo, ele declara um julgamento diferente dizendo que a história da cristandade em nada serviu para recomendá-la na contagem dos

efeitos benéficos então esperados de uma religião moral (KANT, 1992, p. 135-137). Kant, assim, considera o cristianismo como uma religião natural, uma religião da razão, como uma religião aprendida, uma fé eclesiástica baseada na revelação. E parece justo dizer que qualquer fé eclesiástica, contendo um núcleo racional dentro de uma concha histórica, deve ser considerada pelo filósofo crítico da religião (WOOD, 1970, p. 196-199).

Nas lições sobre teologia filosófica, Kant delinea uma distinção entre revelação exterior em obras e palavras e revelação interior através de nossa própria razão. Quando consideramos nossos deveres morais como mandamentos divinos, quando acreditamos em Deus através da fé racional, podemos ver estes mandamentos e esta fé como um tipo de revelação a nós feita pelo próprio Deus, uma revelação através da universalmente comunicável razão humana, em vez da experiência ou do sentimento. No tocante à nossa fé racional e deveres morais deste modo, não acrescenta algo material a eles, e certamente não nos fornece qualquer sorte de conhecimento de Deus. Assim, não há nada totalmente novo ou revolucionário nas declarações de Kant sobre a revelação divina através da razão em suas obras póstumas, pois esta maneira de falar ocorre ao longo já de seus trabalhos críticos (WOOD, 1970, p. 205).

O movimento kantiano das considerações puramente morais a uma visão híbrida de moral e considerações religiosas como o fundamento da fé racional depende da concepção do Sumo Bem. Na antinomia da razão prática, Kant argumenta que se o Sumo Bem não for passível de realização, a lei moral que ordena sua promoção deve ser fantasiosa, dirigida para fins vazios e imaginários, inerentemente falsa. O Sumo Bem é o fim da ação moral e da crença, e sua possibilidade fornece o eixo do entendimento da relação entre moralidade e religião. Aqui, a lógica de Kant utiliza o argumento *reductio ad absurdum practicum* (redução ao absurdo prático). O argumento é baseado na possibilidade e na acessibilidade do Sumo Bem. Uma explicação possível é a seguinte: suponha que eu negue a existência de Deus ou de uma vida futura. Ao negar estas hipóteses, eu não posso conceber que o Sumo Bem seja passível de realização. Mas se estou a obedecer à lei moral, então tenho que perseguir o Sumo Bem. Assim, a lei moral me obriga a buscar um fim que não posso conceber como passível de realização. Portanto, a lei moral é “falsa” e não tenho nenhuma obrigação de obedecê-la. Visto que a lei moral é a condição para o dever e é incondicionalmente obrigatória, o argumento *absurdum practicum* leva a uma antinomia. Alguns estudiosos assinalam que esta estratégia de redução não é lógica nem leva a julgamentos inconsistentes, ela é prática. Este tipo de lógica é mais “pessoal” do que propriamente lógica. A questão principal diz respeito à nossa natureza moral. Para tais estudiosos, os argumentos morais, justificam a fé “subjativa”,

na medida em que são fundados não nas provas objetivas ou evidências, mas em uma decisão pessoal e racionalmente ordenada de adotar um curso de vida moralmente correto. Negar a existência de Deus ou da imortalidade é fazer-se um canalha (*Bösewicht*). A fé moral é, portanto, essencialmente pessoal e subjetiva, e não impessoal e objetiva (FIRESTONE; JACOBS, 2008, p. 39).

Do ponto de vista teórico, encontramos garantias suficientes para acreditar em Deus como *ens realissimum*¹², realidade total ou ser de todos os seres. Deus é a fonte originária de tudo que é ou será determinado. Passar daqui aos argumentos que pretendem provar a existência e a natureza de Deus com base nas causas e efeitos, segundo Kant, é ir longe demais. Tal procedimento ameaça levar-nos rapidamente para além do alcance da razão humana e enfraquece a fé na racionalidade. A semente do teísmo¹³, o *ens realissimum*, deve ser cultivada e desenvolvida através da exploração crítica dos limites transcendentais da razão. Todo o processo é conduzido pela necessidade de responder às questões mais fundamentais que os seres humanos perenemente confrontam. Para os que ainda se perguntam sobre o nosso lugar no universo majestoso e misterioso, o método transcendental, à luz de Kant, não nos leva ao conhecimento de Deus por si, mas permite respostas na forma de uma fé em Deus criticamente satisfatória e transcendentemente racional. Essa fé religiosa racional, no entendimento de Kant, não é uma forma inativa de teísmo equivalente a qualquer forma padrão de deísmo¹⁴, mas a fé em um “Deus vivo” que se fundamenta nas dimensões da experiência moral, poética e ontológica (FIRESTONE, 2006, p. 166).

Do ponto de vista da ação moral, devemos fazer as seguintes observações:

1 – Dentro de cada ser humano o princípio do mal é operante, destronando a lei moral de seu lugar enquanto terreno subjetivo determinante da vontade.

2 – Uma vontade subjetivamente determinada pela usurpação de máximas não pode endireitar-se escolhendo ou re-escolhendo a lei moral como sua máxima.

¹² *Ens realissimum*: termo em latim para o mais real dos Seres, ou seja, Deus. Kant usa este termo como sua base especial na possibilidade da prova da existência de Deus (PALMQUIST, 2000, p. 542).

¹³ Teísmo: posição filosófica que afirma não somente que Deus existe (como no deísmo), mas que Deus está vivo e interage com o mundo humano. Kant considera teístas aqueles que estão dispostos a assumir um compromisso moral para postular a existência de Deus, porém argumenta que as várias tentativas para provar a existência de Deus são, a longo prazo, prejudiciais ao teísmo (PALMQUIST, 2000, p. 546).

¹⁴ Deísmo: posição filosófica que alega a existência de Deus, porém, não como um ser vivo que intervém nos mundos natural e moral que habitamos (como no teísmo). Muitos deístas acreditam que existem provas da existência de Deus tornando sua existência passível de conhecimento (PALMQUIST, 2000, p. 542).

3 – Cada ser humano é atormentado pela crença de que devemos nos reformar – para nos tornarmos melhores.

4 – Em cada dever está implícito um poder.

5 – Devemos acreditar que existe uma via segundo a qual a lei moral possa superar seus rivais e ser reentronizada – embora essa via seja invisível a partir da perspectiva da razão material. Porém o que é invisível a partir de uma perspectiva talvez seja eminentemente visível de outra. Usando a própria linguagem de Kant, aquilo que se situa fora do reino do conhecimento pode estar dentro do domínio da fé racional (HARE, 2006, p. 82).

A união possível do cristianismo – enquanto religião revelada – e a pura razão prática é necessária apenas porque a inadequação moral humana necessita de assistência imperscrutável. Este tem sido o procedimento típico entre os intérpretes de Kant para realçar a independência desta àquela. Enquanto Kant certamente acreditava em um núcleo de pura fé racional que deveria ser distinguido das crenças reveladas, a independência desta fé racional pura das tradições reveladas é apenas uma pequena parte da história (HARE, 2006, p. 83).

Entretanto, áreas reais de interdependência e cooperação entre a fé racional e a fé revelada são de suma evidência na discussão kantiana da personificação da ideia de Deus, qual seja, o arquétipo crístico. Pode a figura de Cristo, prenunciada em nossa própria concepção de humanidade ideal e revelada nas escrituras cristãs, dar forma à assistência imperscrutável que precisamos? (HARE, 2006, p. 83).

Quando o “novo homem” – a pessoa pós-adoção da lei moral como máxima – aceita a culpa e os sofrimentos incorridos em sua vida anterior, embora atribuídos ao “velho homem”, que é uma identidade moral diferente, ele cumpre a disposição crística. Tendo, assim, entrado totalmente no padrão oferecido por Cristo, que sofreu a morte mais infame para o bem do mundo e até mesmo de seus inimigos, podemos razoavelmente esperar que o sofrimento da tradição cristã nos fará parecer “renovados” perante o julgamento divino, fornecendo-nos a mais alta e imperscrutável assistência e preenchendo as lacunas deixadas pela nossa inadequação moral. Esta esperança não é conhecimento. Não podemos saber se a aceitação final diante do juiz divino é o destino de quem adotar integralmente a disposição crística. Da perspectiva do conhecimento, de maneira alguma podemos esperar por algo, exceto pelo que nossa culpa merece. Temos uma esperança razoável que se distingue da mera ilusão pelo fato de incorporar crenças – as proposições adotadas pelos seres humanos em busca do aperfeiçoamento moral – as quais são necessárias à demanda da razão pela conformidade à lei moral. Isto nos leva diretamente ao conceito kantiano de fé racional que segundo ele, a fé, na simples aceitação do termo, é a confiança de alcançar o propósito de promover o dever, cuja

realização é algo de que não somos capazes de perceber a possibilidade, ou, conseqüentemente, a possibilidade de que podemos apenas conceber suas condições (HARE, 2006, p. 84-85).

Há uma distinção a ser feita entre o que é de fato necessário para a salvação e o que os que são salvos têm de acreditar para serem salvos. Um racionalista puro poderia acreditar que a morte e a ressurreição de Cristo são necessárias, mas que a fé histórica de que Deus agiu nestes caos não é em si necessária para a salvação. Mas o tipo de racionalismo puro kantiano também acredita que existe um tipo de fé que não precisa de qualificação necessária para salvação, e que seria suficiente para a salvação se pudéssemos sustentá-la em si mesma, a saber, a fé racional pura que ele também denomina de pura religião da razão. Em sua tradução da doutrina cristã dentro dos limites desta religião, Kant sistematicamente exclui qualquer traço de assistência extra-humana. Ele assim o faz traduzindo a palavra “Deus” em “tarefa” ou “disposição” ou “perfeição”, não requerendo nem uma única referência a algum ser não humano. Esta tradução o leva a uma incoerência na razão prática. Não se trata apenas de ele não poder explicar como a lacuna moral é superada. Tal explicação, que Kant pode legitimamente reivindicar, está além dele. O problema é que ele não pode nos dar uma razão para supor que esta lacuna é superável, dado o resto de sua teoria (HARE, 1996, p. 67).

Para Kant, a imaginação pode ser preenchida com ideias de Deus, mundo e humanidade, cada uma delas trazendo consigo um valor de verdade definitivo em relação ao conjunto da realidade. Mas a definição destes valores de verdade, se forem determináveis em tudo, requerem avaliação crítica e fé racional. Acreditar na realidade de algo que não pode ser imediatamente experienciado é garantido apenas se este algo é “objetivamente válido”, isto é, somente se fosse coerente poderia possivelmente obter e possuir fortes razões transcendentais em apoio de sua adesão. Kant admite que, devido à fraqueza humana, isso ajuda muito a pensar estas crenças enquanto empírica ou historicamente apoiadas, mas não é, estritamente falando, necessário. Boas razões transcendentais para a fé devem ser, em seu núcleo, morais, estéticas ou de natureza religiosa. Estas perspectivas distintas da razão, embora intimamente relacionadas, correspondem a diferentes experiências humanas e nos fornecem razões para acreditar em Deus. Elas se excitam mutuamente e estimulam a razão a aprofundar na natureza das crenças humanas sua busca de Deus, do mundo e de nós mesmos. Tal procedimento é viável porque nenhuma conclusão sobre a natureza da realidade última jamais poderá ser feita através da razão apenas. No entanto, a razão exige um veredito a respeito de Deus, do mundo e da humanidade e, neste sentido, recomenda a crença religiosa (FIRESTONE, 2006, p. 167-168).

4.2 Teologia crítica

A consideração kantiana da metafísica na Primeira Crítica indica um movimento de afastamento da cognoscibilidade em direção a uma busca de fundamentos próprios da fé racional. Isto, claramente, leva-o diretamente à razão moral. Ao longo da *Religião nos limites da simples razão* Kant nos dá indicações de que a fundamentação de seu argumento é um processo de cognição. As raízes da cognição humana expostas na *Crítica da Razão Pura* florescem nas *Lições sobre a metafísica* e conseqüentemente em muito influencia no desenvolvimento da teologia transcendental. Cognição é claramente mais do que mera opinião (*Meinung*), porém, intérpretes de Kant debatem se a cognição (*Erkenntnis*) está mais próxima do conhecimento (*Wissen*) ou da crença racional (*Glaube*). Aqui, é suficiente dizer que Kant faz uma distinção importante entre cognição empírica e cognição pura, ou a cognição da razão. Nesta última, onde as questões de Deus, liberdade e imortalidade estão. Portanto, o termo “cognição” deve ser tomado neste último sentido, como um processo que fundamenta a crença racional, e não no sentido do conhecimento de direito pleno. *A religião nos limites da simples razão* é lida melhor como uma continuação da busca kantiana para entender a natureza e a dimensão da cognição pura (HARE, 2006, p. 131).

Com a cognição pura enquanto caminho corretamente crítico para fundamentar a teologia transcendental, o entendimento de Kant acerca da ligação entre fé e cognição é fundamental para o seu desenvolvimento. O argumento aqui é que a ligação entre fé e cognição impulsiona a filosofia kantiana não apenas além do ateísmo e do agnosticismo, mas além do não realismo teológico e do deísmo. Fé neste sentido tem dimensões morais, poéticas e ontológicas que vão muito além, ainda que de acordo com as críticas kantianas do conhecimento na *Crítica da razão pura*. A concepção mais madura e desenvolvida de Kant da fé em Deus não trata de uma fé em um objeto da cognição passivo ou inerte nem mesmo em um objeto que só pode ser pensado como criador da máquina newtoniana da natureza em movimento. Deus, enquanto objeto próprio da fé racional, deve ser concebido como uma realidade ideal decorrendo naturalmente do emprego teórico da razão e abraçado como um ser intimamente preocupado com os assuntos humanos, fornecendo governo moral e assistência no emprego prático da razão e da esperança moral no emprego judicial da razão. Em outras palavras, tendo em vista as necessidades que a razão admite que tem, tanto em termos de incompletude transcendental da razão quanto em como os seres humanos lidam com os muitos desafios ao longo da vida, Kant sustenta que Deus é inteiramente digno de

nossa confiança, e providenciou que nosso pensamento a seu respeito fosse compatível com a racionalidade humana (FIRESTONE, 2006, p. 41-42).

Devemos de forma inequívoca encarar que o principal interesse kantiano no conceito de Deus não é motivado por qualquer preocupação com a teologia revelada, com a antropologia empírica, ou com as religiões comparadas. O Deus de Kant é, mais agressivamente, o Deus dos filósofos. E como um filósofo do Iluminismo, captura as suspeitas iluministas de todas as religiões reveladas ou eclesiásticas e de todos os cultos religiosos populares. Vê tais manifestações como fontes de superstição, fanatismo religioso, e um autoritarismo moral que subverte a racionalidade e a dignidade humana. Se Kant ocasionalmente usa sua teologia racional para interpretar as doutrinas ou símbolos religiosos dos cultos populares, é apenas porque ele acredita que estes cultos não conseguiram realizar completamente suas devidas funções de inspirar no coração dos homens o respeito à lei moral e às atitudes de fé racional e de reverência. Suas divindades se assemelham ao Deus da teologia racional porque são imagens, ainda que muitas vezes brutas e distorcidas (WOOD, 1978, p. 60).

Kant faz distinção entre conhecimento, fé e opinião, argumentando que a fé tem mais fundamentação racional do que opinião, mas é um tipo de entendimento (a convicção acerca da verdade) extraído do conhecimento. Uma pergunta emerge, contudo, se a fé para Kant é realista ou não realista em sua orientação. Segundo Keith Ward, Kant não é capaz de escapar das restrições do conhecimento na primeira crítica e, na melhor das hipóteses, chega apenas em um tipo de “moralismo formal”. O Deus de Kant, pensa Ward, não pode ser pensado como objetivamente “real” porque Kant infinitamente remove Deus do reino habitado pelos objetos da natureza. A coisa-em-si, Deus e alma estão entre as coisas que devem permanecer radicalmente desconhecidas (WARD, 1972, p. 59). Allen Wood reage a esta posição argumentando que a concepção kantiana de Deus está arraigada na tradição racionalista como *ens realissimum*. Esta concepção de Deus está no centro do cruzamento epistemológico e ontológico na filosofia de Kant. Ela é, em termos metafísicos, toda a realidade ou “o ser de todos os seres”. Ao adotar esta concepção de Deus metafisicamente forte conscientemente emprestada da tradição racionalista prussiana, Kant traça o caminho de volta aos gregos. Combinando esta concepção de Deus com a transição transcendental à filosofia moral, Wood afirma que a fé racional em Deus não é somente uma fé teórica na abstrata realidade metafísica, mas também uma fé moral em um “Deus vivo”. Esse entendimento vigoroso da fé, pensa Wood, é a única maneira racional de evitar uma dedução *absurdum practicum* na filosofia moral. Verificando a obra de Wood em seus primórdios, o argumento é que a

interpretação deste autor, embora extremamente significativa para o entendimento da fundamentação filosófica para a teologia kantiana, não proporciona uma fundamentação completa ou estável. Ela é, contudo, sugestiva e configura uma transição para que outros intérpretes de Kant possam buscar mais recursos. Quando a teologia é fundada no princípio da cognição pura, onde cognição de Deus é entendida a partir da concepção de *ens realissimum* e então esvaziada e desenvolvida como fé racional ao longo da linha moral, poética e ontológica, a teologia transcendental ganha uma posição firme na filosofia crítica (FIRESTONE, 2006, p. 42-43).

Apesar da negação kantiana de que o conhecimento teórico torna literalmente a linguagem sobre Deus problemática do ponto de vista empírico, não significa que seremos apartados de tais linguagens sobre Deus, considerando todas as coisas. Acreditar na existência de Deus, que primeiramente emerge como uma problemática na filosofia teórica, encontra garantia racional à medida que a filosofia crítica avança em suas fases prática e judicial. Podemos chegar mentalmente a Deus, e utilizar o conceito como condição necessária para uma completa determinação transcendental da razão em seus vários empregos. Razão prática, e depois, razão judicial, permitem o estabelecimento da fé racional por motivos transcendentais levantando as questões das condições necessárias para a possibilidade da ação correta e da esperança moral. Em outras palavras, existe a argumentação de que os elementos formais da subjetividade racional kantiana permitem uma transição do empírico ao moral sem relegar a teologia moral ao reino do não realismo teológico. A razão teórica apresenta a ideia de Deus como necessariamente inerente à razão, e Kant tem apenas respeito por nossos interesses naturais no conteúdo desta ideia e por nossa curiosidade teórica sobre a existência ou inexistência de um objeto correspondente a ela (FIRESTONE; JACOBS, 2008, p. 37-38).

Programas teológicos comprometidos com a interpretação tradicional de Kant têm seus caminhos apontados para várias direções diferentes. Previsivelmente, alguns deles são convenientes à teologia. Em alguns casos, a filosofia de Kant tem sido usada para sustentar um tipo de antiteologia. Esta resposta, Kant tem suas raízes em uma maneira particular de entender a filosofia teórica inovadora da Primeira Crítica. Ao entender que a distinção kantiana entre *Noumenon* e *Phänomenon* tem implicações estritamente epistêmicas e ontológicas, os seres humanos são decisiva e finalmente extirpados do conhecimento e de qualquer possibilidade de experiência de Deus. Henry Allison denomina interpretação dos “dois mundos” esta filosofia kantiana. Existe um limite intransponível entre as experiências dos seres humanos e a “realidade” dos seres *noumenal*, uma fronteira tão profunda e ampla que nem mesmo o mais alto ser possível – Deus – poderia atravessá-la. Se Deus a atravessasse

e de algum modo a nós se manifestasse, não poderíamos saber nem racionalmente acreditar que fosse Deus. Quando evidências para o mal e imperfeições no mundo são introduzidas e nenhum contrapeso na forma de argumentos para a existência de Deus e a interação com o mundo são permitidos, sobra-nos o ateísmo como única fé racional para o pensador transcendental. Na ausência de boas razões epistêmicas ou antológicas de acreditar que Deus existe e toma conta do mundo, a única opção racional no tocante à fé religiosa é a descrença na existência de Deus (FIRESTONE, 2006, p. 1-2).

Existe um problema com cada uma destas posições teológicas comprometidas com a interpretação tradicional de Kant: parece que elas “fazem uma escolha” nas fontes filosóficas kantianas sem levar em conta os fundamentos transcendentais de sua filosofia. Os ateístas kantianos focam os aspectos empíricos do conhecimento, ou o conhecimento do reino *phänomenal*, sem levar em conta a natureza e o alcance das condições transcendentais que devem ser consideradas para que o conhecimento seja possível. Os agnósticos kantianos focam na possibilidade de realidades numênicas à luz da incognoscibilidade numênica, sendo igualmente desatentos às questões transcendentais que torna inteligíveis toda a distinção entre *Phänomenon* e *Noumenon*. Os não realistas kantianos reconhecem que a necessidade transcendental de acreditar nas ideias de Deus, liberdade e imortalidade, fica presa pela perspicácia ao componente subjetivo do pensamento transcendental. Embora os não realistas reconheçam a significância da consideração kantiana da subjetividade da ciência, eles raramente prestam atenção nas razões que Kant fornece para se mover do subjetivo ao objetivo de maneira que são de importância para a fé racional. Assim, eles são incapazes de explicar os elementos existenciais do pensamento de Kant, e tendem a ignorá-los. Os deístas kantianos aceitam a validade objetiva e existencial tomadas da filosofia kantiana no que se refere a Deus, porém, rejeitam qualquer acesso consistentemente cognitivo à natureza e atividade de Deus. Podemos razoavelmente acreditar que Deus existe, mas é limitado atribuir apenas generalidades a Deus. Deus calibra a máquina da natureza e mesmo estando por trás dos imperativos morais da experiência humana enquanto “o grande recompensador”, pouco mais pode ser dito. Em outras palavras, ateístas, agnósticos, não realistas e deístas reconhecem as críticas kantianas sobre o conhecimento e favorecimento da subjetividade, mas vão além, postulando que não existem fundamentos viáveis para a teologia dentro da filosofia crítica (FIRESTONE, 2006, p. 7-8).

É mais correto chamar a visão de Kant de uma “teologia prototípica”. Esta teologia se baseia não na pessoa e na obra de Jesus de Nazaré, mas na questão da esperança moral e na subsequente reavaliação transcendental das ideias de Platão. O que torna esta percepção de

importância única é suas ramificações para a fé racional religiosa e o relacionamento entre a fé racional e as modalidades de fé histórica como o cristianismo. O cristianismo não pode reivindicar direitos exclusivos da teologia prototípica visto que esta teologia nasce das necessidades da razão prática. Porém, o cristianismo original, à luz de Kant, foi realmente o catalisador que despertou e acelerou a razão humana para esta fé racional suprema. Segundo Kant, o cristianismo do novo testamento encapsula as verdades necessárias da religião racional, e até que o cristianismo desvele estas verdades do evangelho, a verdadeira natureza da depravação humana e a base para o racional, a esperança moral será mal compreendida (FIRESTONE, 2006, p. 145).

Dadas as suas restrições epistêmicas, Kant não pode deixar de ver o teólogo como uma fonte potencial de discernimento que promete castigar e acelerar o entendimento da fé racional do filósofo. A única questão é saber se, para Kant, o filósofo desperto poderia ter chegado a estas conclusões sem o auxílio da revelação, ou se o conflito com a teologia seria o único meio possível para despertar o filósofo. Sobre esta questão, Kant permanece agnóstico: o ponto de disputa pode, portanto, dizer respeito apenas às reivindicações recíprocas do racionalista puro e do sobrenaturalista em matéria de fé, ou o que ambos aceitam como necessário e suficiente, ou apenas como accidental, a uma única religião verdadeira. Na maneira de Kant ver as coisas, resolver esta disputa não é possível e nem importante. Estar na verdade, seja através do conhecimento ou da fé religiosa racional, é de suma importância e, na medida em que a teologia torna isso possível, Kant é decididamente a favor de seus pronunciamentos. Tais pronunciamentos são, para Kant, os objetos próprios da fé religiosa racional, desde que despertem a razão para verdades nunca antes vistas e atendam à necessidade da razão prática (FIRESTONE, 2006, p. 154).

Seria prematuro dar de imediato o salto da fé racional à fé racional religiosa. Cognição pura e fé racional estão sob alguma medida de controle, mas ainda enfrentamos uma pergunta sobre o que são a natureza exata e a extensão da fé racional ou, colocado de outra forma, o quanto o desenvolvimento da fundamentação transcendental kantiana pode ser estendido além da concepção de Deus enquanto *ens realissimum*. Com isto em mente, passamos a um breve histórico das alternativas possíveis para o desenvolvimento da concepção acima mencionada da fé em Deus em fundamentos mais completos e autossustentáveis para a teologia na filosofia de Kant (FIRESTONE, 2006, p. 53).

Notadamente, a concepção kantiana de Igreja completa a concepção de comunidade ética, ou seja, da perseguição humana ao seu fim moral como objetivo especificamente social. Porém, ao tentar tratar racionalmente dos problemas fundamentais da teologia cristã, Kant faz

uma crítica racional à religião distinguindo as questões da teologia revelada que são passíveis ou não de solução (WOOD, 1970, p. 206-207). O que precisa ser observado e reverenciado de fato, não é a aceitação da verdade estagnada e vinda de uma disciplina a nós apresentada por algum tipo de educação passiva ou tutela, mas o engajamento racional de nós mesmos e de Deus na interface apaixonada e digna de ideias que compreendem¹⁵ a universalidade (FIRESTONE, 2006, p. 154).

4.3 A religião moral

Não há como contestar o fato de que a moral kantiana se torna a religião moral. Ainda assim, sua concepção de religião moral gera um debate entre as diferentes interpretações de tal concepção. Para entrar neste debate, precisamos considerar de perto a natureza da moralidade kantiana nos termos do idealismo transcendental, focando em como estes termos moldam a liberdade humana (ANDERSON; BELL, 2010, p. 28).

A ligação da filosofia iluminista com a eclesiologia cristã não proporciona um raciocínio crítico da religião histórica. Kant quer que a filosofia seja a autoridade final da doutrina da Igreja e da interpretação bíblica (MCCARTHY, 1986, p. 64). O objetivo de Kant é a eliminação eventual da Igreja visto que ela é meramente um veículo de instanciação da religião pura. Uma Igreja pode se tornar uma Igreja verdadeira apenas se ela se reconhece como um veículo transitório e imperfeito da religião pura (MCCARTHY, 1986, p. 87). Kant, assim, defende a purificação racional de entidades eclesásticas contanto que elas assumam seu papel de veículo para a religião moral. Na visão deste estudioso, o cristianismo é purgado de milagres e mistérios, bem como elementos de expiação, de graça e de rituais sacramentais. Esta purgação não se trata da remoção imediata da fé de tais doutrinas, mas da sua interpretação simbólica nos livros um e dois da *Religião nos limites da simples razão* (MCCARTHY, 1986, p. 92-95).

O cristianismo tanto é assim que finalmente alguns reconheceram que o interesse de Kant por esta religião lhe dá suporte na sua investigação filosófica da religião. Se ele fosse imparcial, teria que no mínimo investigar o paralelismo de outras religiões históricas. Seu ponto de vista é claro, contudo, incompatível: considera o cristianismo como a única religião verdadeiramente moral. Por isso, seu interesse contínuo em destacar o conteúdo moral e a

¹⁵ Ou, pelo menos, deveriam compreender.

transformação ou eliminação de elementos menos louváveis se tornam evidentes (MCCARTHY, 1986, p. 83).

O sistema filosófico kantiano é religioso e teologicamente afirmativo em um sentido forte (WOOD, 1970, p. 160). Seu argumento para a inevitabilidade racional da ideia de um *ens realissimum* é original e bem pensado, fazendo uso de conceitos que pertencem à tradição metafísica (Wood, 1978, p. 147). Kant é como um teólogo realista que advoga a fé religiosa racional em um Deus vivo, e seria um grande engano ver no Deus da fé moral nada além de uma ideia metafísica abstrata. Para Kant, fé moral em Deus é a confiança do homem moral em Deus (WOOD, 1970, p. 161). A posição kantiana não pode ser descrita como deísta (WOOD, 1970, p. 164). Ao contrário, pode ser considerada como um teísmo moral. A filosofia da religião e a teologia racional kantiana lançam uma sombra sobre o deísmo, e eventualmente fornecem um programa íntegro para abolir a constituição hierárquica da Igreja (WOOD, 1991, p. 5). O deísta é definido como alguém que crê na religião natural fundada na razão pura. Não como alguém que acredita em uma religião revelada, em uma religião fundada em revelações sobrenaturais das escrituras (WOOD, 1991, p. 2).

A pura fé religiosa não é um compromisso entre o cristianismo e a fé arraigada na razão moral. Kant faz afirmações deste tipo porque a seu ver, o cristianismo é representado como vindo da boca de seu primeiro Mestre, não como uma religião estatutária, mas como uma religião moral (WOOD, 1970, p. 197-198). *A religião nos limites da simples razão* não pode ser entendida meramente como uma adaptação filosófica dos símbolos cristãos a menos que descartemos todas as tentativas de racionalidade como meras racionalizações ou afirmemos que a história em si é um produto da razão metafísica (WOOD, 1970, p. 199). Não podemos assumir que a fé religiosa pura kantiana seja baseada na tradição histórica. Esta tradição não pode delinear sua concepção de fé religiosa pura (WOOD, 1970, p. 199). Em vez disso, devemos assumir que a religião racional kantiana é baseada em argumentos racionais, a menos que sejamos persuadidos pelas evidências a concluir de outra forma.

Outra abordagem a este tema seria apelar para os resultados das experiências kantianas que evidenciam que o mal radical não é tão estranho ao seu sistema. Em outras palavras, se o mal radical dá lugar a uma religião moral robusta, ele realmente está em desacordo com a filosofia prática? Não se pode negar, contudo, que a chave para avaliar os resultados dos segundos experimentos kantianos é chegar aos termos com a introdução do mal e da graça no enquadramento de sua filosofia. Enquanto o tema das esferas distintas pode ser útil para explicar por que Kant oscila entre seu pelagianismo prático e os temas de depravação e de graça, o que não é claro é como as esferas distintas servem para justificar a introdução do mal

radical e da graça, considerando todas as coisas. O cristianismo é uma religião mundial e Kant estava bastante familiarizado com ele para utilizá-lo de maneira experimental, mas certamente outras religiões – talvez até mesmo o judaísmo – pudessem se sair melhor. As esferas distintas simplesmente não abordam os enigmas que cercam o mal radical e a subsequente introdução do perdão divino e da assistência no projeto kantiano. Assim sendo:

- 1 – Se a graça é necessária, então *dever* não implica *poder*;
- 2 – Sob a guia da razão prática, não temos razão para pensar que Deus iria nos mostrar a graça;
- 3 – A apresentação kantiana da graça vai contra a própria definição de graça (FIRESTONE; JACOBS, 2008, p. 79).

A abordagem kantiana da fé histórica em geral, e da teoria da interpretação bíblica em particular, é esclarecedora apenas na medida em que revela os compromissos prévios que norteiam todo o procedimento. Cada intérprete carrega pressupostos, mas no caso de Kant, as pressuposições envolvidas tendem a predeterminar não apenas as perguntas que ele faz, mas as respostas que obtêm (MICHAELSON JR., 1979, p. 91). A única coisa que Kant pode realizar em se tratando de cristianismo, portanto, é a redução do cristianismo bíblico-histórico à religião moral, pois qualquer afirmação que ele nos dá acerca do cristianismo é apenas a afirmação de um cristianismo reestruturado que se encaixa em seu quadro moral (MICHAELSON JR., 1979, p. 91).

A necessidade de uma fé histórica pode ser entendida como a dependência de uma religião revelada até que se atinja a maturidade intelectual suficiente para apreciar a pura religião da razão (MICHAELSON JR., 1979, p. 116). Nesta interpretação, a religião moral, ou a religião da Segunda Crítica, é o objetivo final de Kant, sendo que a religião histórica se faz necessária para sua realização. Cada religião histórica se fará necessária, contanto que sua meta à religião racional seja mantida à tona. A natureza exata ou o conteúdo dessas formas é imaterial. O importante é que superemos o estágio representado pela religião histórica com o intuito de alcançarmos o objetivo final (MICHAELSON JR., 1979, p. 118). A visão kantiana, sob esta linha interpretativa, é a visão de uma sociedade puramente moralista em que toda religião formal ou eclesiástica é dissolvida. Contudo, Kant é sóbrio o suficiente para entender que um período histórico intermediário é inevitável. Michaelson considera este entendimento de necessidade mais plausível, porém, o problema da necessidade permanece. Em sua avaliação, nenhuma explicação clara de que tal estágio de fé histórica seja exigido, pode ser encontrada na *Religião nos limites da simples razão* – e há uma diferença significativa entre um estágio precedente da religião racional e sua necessidade para a religião racional. Sem

uma explicação da necessidade deste precursor, Michaelson acha dúbia a afirmação kantiana de que a religião racional é autossuficiente (FIRESTONE; JACOBS, 2008, p. 100).

Kant oferece uma série de exemplos históricos de reinterpretações religiosas em defesa de seu ponto. Segundo ele, os filósofos morais entre os gregos e mais tarde entre os romanos, sabiam como interpretar mesmo o mais grosseiro politeísmo apenas como uma representação simbólica das propriedades de um ser divino. E como recobrir todos os tipos de ações depravadas, e até mesmo as fantasias selvagens, porém bonitas de seus poetas, com um significado místico que fez brotar uma fé popular ao lado de uma doutrina moral inteligível de forma benéfica. O judaísmo tardio, assim como o cristianismo, em parte consiste de tais interpretações altamente forçadas, ainda que em ambos os casos, dirigidos para fins indubitavelmente bons e necessários a cada indivíduo. Os muçulmanos sabem muito bem como injetar um significado espiritual na descrição de seu paraíso, repleto de sensualidade, e os hindus fazem o mesmo com a interpretação de seu veda, pelo menos para a parte mais esclarecida de seu povo. Que isto, contudo, possa ser feito continuamente sem ofender o significado literal da fé popular é devido ao fato de que, muito antes desta fé, a predisposição para a razão moral estava oculta na razão humana (FIRESTONE; JACOBS, 2008, p. 198-199).

Em um nível, a compreensão de Kant sobre a história da religião é bastante pessimista. Ele sustenta que as várias histórias reveladoras na matriz da fé histórica não são unificadas, e na medida em que são baseadas em eventos contingentes, elas nunca poderão ser unificadas. Em outro nível, contudo, há esperança para a unidade religiosa, uma sensação de que a humanidade está progredindo moralmente, e fé em que a mão da providência está positivamente envolvida no tatear subsequente à religião moral. Contudo, o pêndulo não oscila em direção ao otimismo ingênuo. Duas ou mais histórias podem encontrar a unidade, segundo Kant, somente se restritas aos verdadeiros convertidos morais. Na visão kantiana, a unidade religiosa é reservada àqueles que compartilham um compromisso com o princípio de boa e pura fé religiosa. Sem a luz universal orientadora da pura fé religiosa e sem um princípio unificador, a Igreja estaria em um constante estado de guerra e sempre propensa à cisma. Kant não está, portanto, preocupado com histórias díspares e contingentes, mas somente com o rastreamento da linhagem da Igreja verdadeira, isto é, a Igreja em que a fé religiosa pura e o bom princípio estiveram presentes em sua fundação. Por esta razão, o foco kantiano está na Igreja que desde o princípio trazia dentro de si o germe e os princípios da unidade objetiva da verdadeira fé religiosa universal. Para a mente de Kant, o cristianismo em sua forma original é esta Igreja (FIRESTONE; JACOBS, 2008, p. 205).

No exame kantiano do cristianismo como religião natural, ouvimos os ecos do livro três da *Religião nos limites da simples razão*, onde ele apresenta a religião cristã como um bebê à espera do judaísmo como seu veículo de fé histórica. Presumindo esta capitulação da origem do cristianismo, Kant argumenta que, sem o núcleo racional encontrado nos ensinamentos de Jesus, o judaísmo enfrentou uma dificuldade significativa em sua propagação. Segundo Kant, a segurança da fé eclesiástica baseada em textos sagrados do judaísmo requer o aprendizado da língua hebraica por todos os tempos e por todos os povos. Sem este conhecimento linguístico universal, a fé judaica jamais poderia esperar ser uma fé válida para todas as pessoas de todos os tempos e lugares, pois seus ensinamentos originais não foram, para a mente kantiana, edificados na razão e na religião natural. Por contraste, Kant argumenta que este cristianismo tem grande vantagem sobre o judaísmo por ser representado como vindo da boca do primeiro mestre e não como uma religião estatutária, e sim, como uma religião moral. E visto que assim, ela caminha muito próxima à razão, foi capaz de propagar-se através da razão com a máxima certeza de si mesma, mesmo sem o conhecimento histórico, em todos os tempos e entre todos os povos. No que o cristianismo se baseia, argumenta Kant, não é na garantia de sua fundação histórica ou na acessibilidade de seus registros históricos, mas em sua fundação racional que pode ser adotada pelos seres humanos racionais em todos os lugares e em todos os tempos através do simples uso da razão (FIRESTONE; JACOBS, 2008, p. 223-224).

O objetivo principal de Kant na *Religião nos limites da simples razão*, contudo, deve ser visto como uma forma positiva a respeito da fé eclesiástica, especialmente do cristianismo. Na visão de Kant, o progresso moral da humanidade só é possível através do avanço da religião no cumprimento de sua vocação racional. Adequadamente, Kant quer mostrar como as experiências centrais da vida moral, envolvendo nossa luta contra o mal radicado em nossa natureza, nossas dúvidas e esperanças sobre a vitória final nesta luta, e nosso esforço de aprimoramento moral, tanto dentro de nós mesmos e, juntamente com os outros, podem encontrar expressão nos conceitos, doutrinas, pensamentos e sentimentos com que os cristãos já estão familiarizados com a prática de sua fé. É, portanto, simultaneamente, uma tentativa de fornecer uma interpretação progressista e racionalista da fé, e de proporcionar uma defesa racional do cristianismo vivo, exibindo a vida cristã como uma maneira inteiramente adequada de cumprir nossa vocação moral. Kant privilegia o cristianismo alegando que só ele foi proferido pelo primeiro mestre não como uma religião estatutária, mas como uma religião moral. Ao mesmo tempo, ele é rápido em notar as muitas maneiras em que o cristianismo histórico se afastou do espírito deste ensinamento original, e nunca negou que outras religiões

que começaram como religiões estatutárias fossem igualmente capazes de vir a ser religiões morais (WOOD, 2005, p. 185).

Quase imediatamente a concepção kantiana de religião moral foi rejeitada pelos românticos que celebravam o que é culturalmente específico e positivo na religião como a única expressão verdadeira de sua essência, relacionando a ideia de uma religião racional universal como uma fantasia sem sangue de filósofos abstratos que perderam o sentido do verdadeiramente religioso. Os românticos também desprezaram a tentativa de Kant, como eles a viam, de reduzir a religião – a coisa mais importante da vida humana – a um mero meio de promoção da moralidade. Se este é o veredicto dos pais do modernismo religioso, então não devemos esperar uma atitude mais favorável dos teólogos conservadores rumo a uma austera religião da razão que rejeita milagres e o *Schwärmerei*¹⁶ de experiências sobrenaturais, e severamente desaprova todas as formas de adorações auto-humilhantes e de qualquer tentativa de substituir a dependência sempre conturbada da razão natural com a segurança espiritual oferecida pela deferência às autoridades reveladas. Moralistas seculares, contudo, tendem a ser igualmente afligidos pelas tentativas kantianas de reivindicar que as categorias cristãs são as certas para se pensar e experimentar as verdades da moralidade. Tais tentativas, muitas vezes têm apenas o efeito de levá-los a questionar a respeitabilidade racional da ética kantiana em si mesma (WOOD, 2005, p. 185-186).

A comunidade ética ou Estado divino na terra exige organização, um pacto público, tornando-se assim uma Igreja reconhecível. Outra questão que surge é como Deus deve ser honrado sob essas condições especiais, pois aparentemente o que é exigido por eles é algo mais que o cumprimento do dever moral como tal. Isso não pode ser cumprido, parece, por considerações puramente racionais, mas apenas por regulamentações estatutárias com base em uma revelação histórica. Mas se algumas dessas formas forem inevitavelmente contingentes, susceptíveis de serem múltiplas em suas particularidades, elas não poderiam ser vistas como obrigatórias a menos que viessem da divina provisão estatutária. Mesmo assim, a tarefa de determinar sua forma ou formas em detalhes recai sobre nós, e nossos esforços neste sentido, a princípio, não poderiam ser muito bem sucedidos. No entanto, não devemos deixar de lutar por seu aperfeiçoamento, aprendendo a evitar erros anteriores. Certamente não temos razão, diz Kant, de tomarmos as leis que constituem a base e a forma de qualquer Igreja como leis estatutárias divinas, sendo presunçoso declará-las como tal com o intuito de salvá-las a nós mesmos do trabalho de melhorar ainda mais a forma da Igreja, e é uma usurpação da mais alta

¹⁶ Entusiasmo.

autoridade buscar, sobre o pretexto de uma missão divina, colocar um jugo sobre a multidão através de dogmas eclesiásticos. Ao mesmo tempo, o regime da Igreja pode ser considerado de maneira justa como divinamente ordenado, se estiver em estreita harmonia com a religião moral.

Para Kant é incontroverso o fato de que nenhuma Igreja pode sustentar a pretensão à universalidade com base apenas em uma fé revelada. As circunstâncias históricas e as condições em que surge e está sujeita tornam isso impossível. No entanto, é igualmente óbvio que os homens não estão satisfeitos com o abstrato e procuram à sua volta provas concretas do que lhes é apresentado como uma verdade da razão. Assim, se uma fé é empiricamente fundamentada, dependendo das contingências, serve como o veículo da fé moral se alinhado com os princípios universais da religião racional. A menos que qualquer característica particular da religião histórica que possa ser demonstrada tenha valor moral inerente, ela não poderá carregar a autoridade de uma ordem divina. Às vezes, uma interpretação moral parece forçada, e talvez seja. Porém, é preferível à interpretação literal moralmente sem valor ou até mesmo nociva. Tal procedimento, observa Kant, nada tem de novo. Os escritos sagrados da antiguidade pagã foram muitas vezes interpretados de forma a trazer o seu conteúdo moral em detrimento do sentido literal. Assim, os filósofos gregos foram capazes de desculpar a mais crua forma de politeísmo como simbolicamente representativa dos atributos de um único ser divino, e tem sido habitual para os cristãos interpretar os salmos imprecatórios do Antigo Testamento de forma a não justificar o espírito de vingança. Em outras palavras, as escrituras, longe de ser a fonte dos princípios morais, devem ser lidas de acordo com eles. O judaísmo tardio, os muçulmanos e os hindus ao interpretar as vedas julgaram necessário fazer a mesma coisa, porque sempre sentiram que, contra o significado literal de um texto, as percepções básicas da religião moral são essenciais para a razão humana em si. Não há desonestidade nisso, mesmo que a interpretação posterior não reflita as intenções dos autores originais. É suficiente que as palavras possam ser entendidas. O propósito de estudar os escritos sagrados é fazer com que os homens melhorem. O elemento histórico, que em nada contribui para este fim, é algo que é em si bastante indiferente, e podemos fazer o que quisermos com ele. Fatos históricos, simplesmente como tal, não podem ter nenhum significado moral. Ademais, mesmo se um escrito em particular é acreditado ser uma revelação divina, o teste de sua autenticidade a este respeito só pode ser o aprimoramento humano, que é o objetivo de todas as religiões. O espírito de Deus, que nos guia em toda verdade, não só nos instrui, mas nos enche interiormente com os princípios básicos de conduta. Se as escrituras forem bem

estudadas, o incentivo para fazê-lo deve ser a busca pelo espírito dentro delas (REARDON, 1988, p. 132-133).

O que a vinda do reino significa para Kant? A resposta se resume na transição gradual da fé eclesiástica para o domínio exclusivo da fé religiosa pura (KANT, 1992, p. 120-129). Isto acontece quando uma fé histórica ou eclesiástica percebe que seu objetivo é simplesmente provar a si mesma como o veículo, por assim dizer, da religião moral e que este propósito só é alcançado quando se aproxima do ideal da fé religiosa pura. O processo, no entanto, não ocorre sem conflito doutrinário, de forma que uma Igreja histórica em tal estado de transição só pode ser designada como Igreja militante, mesmo que sua expectativa seja de se tornar uma Igreja triunfante. A fé de um indivíduo com a capacidade moral para a felicidade pode ser igualmente chamada de fé salvadora, em contraste com aquele que se expressa apenas em uma religião de adoração divina (*gottesdienstlichen Religion*) e que Kant descreve pejorativamente como uma fé mercenária e servil (*fides mercenaria, servilia*). Um é livre e moral, o outro servil, induzido apenas pela esperança ou pelo medo (REARDON, 1988, p. 134).

4.4 Liberdade, comunidade ética e religião

Kant distingue liberdade transcendental de liberdade prática. A primeira é um tipo especial de causalidade, concebida metafisicamente como a capacidade de iniciar uma série causal de si mesma independente de quaisquer causas anteriores. A liberdade prática, por outro lado, é a liberdade que atribuímos a nós mesmos quando nos pensamos agentes, especialmente quando nos pensamos como agentes morais. Isso envolve, como diz Kant, uma vontade que é causalidade na medida em que a razão contém sua fundação determinante, ou, a capacidade de agir pela razão. Kant distingue dois conceitos diferentes de liberdade prática, uma negativa e uma positiva. Temos a liberdade prática no sentido negativo se é um “poder de escolha” (*Willkür*) que é independente da necessidade através de impulsos da sensibilidade, independente de causas alheias à sua determinação, independente da matéria da lei (ou seja, a partir de um objeto desejado), ou independente de ser determinada por impulsos sensoriais (WOOD, 2008, p. 124-125).

A relação da liberdade com a necessidade metafísica ou teológica é talvez menos pressionada hoje em dia do que sua relação com a necessidade física. Mas isto não era tão óbvio nos dias de Kant, e algumas de suas primeiras discussões sobre a liberdade diziam respeito ao antigo problema de conciliar a liberdade humana com a previsão e a predestinação

de Deus. O problema clássico da predestinação em sua relação com a moral e o mal fascinou o jovem Kant, que ocasionalmente voltava a ele em seus trabalhos posteriores (BECK, 1960, p. 205-206).

Usando o sentido negativo da liberdade, podemos afirmar que:

quando um sujeito age pela ideia de liberdade, ele está, de certo modo, agindo conforme as leis do mundo inteligível, por conseguinte, segundo a lei moral. É neste momento, pela ideia de liberdade, que nos arrebatamos de todo interesse empírico e demonstramos nosso interesse racional pela ação (SOUZA, 2009, p. 129).

Este argumento, assim como o argumento kantiano, afirma que a liberdade e a harmonia em um mundo moral poderiam resultar na felicidade. Ele alega que a paz e a cooperação entre as pessoas produziria a mais profunda satisfação possível. As pessoas não seriam conduzidas por seus instintos, mas poderiam agir livre e racionalmente, satisfazendo seus desejos segundo a virtude (PETERS, 1993, p. 38).

Entretanto, é concebível que os pecadores possam decidir que se tornarem agradáveis a Deus não é o objetivo de suas vidas. Eles podem decidir que o paraíso não é o seu tipo de lugar. E podem ser convencidas a mudar seu pensamento. Mas sua liberdade e autonomia ficariam comprometidas se eles fossem salvos subitamente. Este acontecimento súbito minaria a liberdade, a racionalidade e o que é sagrado para o pecador. Kant não pode literalmente afirmar que Deus poderia fazer-nos dignos, pois a mudança do mal para o bem seria resultado de (Suas) influências externas, e então, o pecador não seria digno de qualquer coisa que seja (ANDERSON; BELL, 2010, p. 68).

Embora Kant esteja disposto a admitir a premissa da criação do *Noumenon*, ele nega que a inferência seja válida. É inválida porque o silogismo contém quatro termos, e “causação” e “criação” não são equivalentes. Poderia ser válida apenas se as coisas em si fossem temporais, e se elas fossem temporais, mesmo uma tentativa de tornar Deus atemporal não poderia salvar a liberdade. Pois, qualquer que seja a natureza de Deus, se as coisas em si estão no tempo, a criação divina destas coisas seria um ato temporal e restrito às condições do tempo, o que entra em conflito com a teologia de Deus e os predicados metafísicos e com o início de uma nova série causal no tempo (BECK, 1960, p. 206).

Um quadro neoplatônico de Kant separa o reino sensível enquanto corrupto exigindo uma negociação entre a liberdade inteligível e a corrupção sensível. Para Kant, a salvação em Cristo se move da Sua para a nossa razão, isto é, colocada em um tempo humano, no

arquétipo da boa disposição moral. Isto fundamenta a esperança racional no, simbolicamente falando, paraíso como nosso lugar (ANDERSON; BELL, 2010, p. 73-74).

Mas visto que as coisas em si e Deus não estão no espaço e no tempo, a relação entre Deus e as coisas em si não podem ter uma relação causal, embora tenhamos que pensá-la através da analogia da causação. A relação causal se sustenta apenas entre o *Phänomenon*. Se isso fosse ontologicamente real e a criação de Deus fosse em si causal, o homem seria uma marionete ou um autômato. Mas porque Kant tem, por outros motivos, negado a temporalidade das coisas em si, a relação de Deus com elas e com sua aparência temporal, não é uma relação de causa (BECK, 1960, p. 206). A relação de Deus com o mundo não é objeto do conhecimento teórico e sim da crença prática (BECK, 1960, p. 207).

Levando-se em consideração “que os deveres de virtude dizem respeito a todo o gênero humano, o conceito de uma comunidade ética está sempre referido ao ideal de uma totalidade de todos os homens e nisso se distingue do de uma comunidade política” (KANT, 1992, p. 102). Assim sendo, “uma comunidade ética só pode pensar-se como um povo sob mandamentos divinos, i.e., como um povo de Deus e, claro está, de acordo com leis de virtude” (KANT, 1992, p. 105). Disso resulta que “uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma Igreja, que, na medida em que não é objeto algum de experiência possível, se chama a Igreja invisível” (KANT, 1992, p. 107). Em outras palavras, “a ideia de um povo de Deus só é (sob organização humana) realizável na forma de uma Igreja” (KANT, 1992, p. 106).

O desenvolvimento da teoria kantiana da esperança em sua filosofia da religião foi positivo de várias maneiras. Seu tratamento da esperança e da natureza moral da humanidade mostra como ele foi realista em sua compreensão da humanidade. Sua preocupação em descrever o ser humano como criatura de liberdade e de responsabilidade, e, portanto, como um ser de dignidade, não o conduziu a um otimismo ingênuo sobre a capacidade das pessoas morais. Pelo contrário, ele viu que o ser humano é frágil, impuro e perverso. Ele não achou que mesmo o melhor dos indivíduos seria capaz de olhar para suas próprias vidas e ver nelas uma cadeia ininterrupta ou ações morais. No entanto, esta avaliação honesta das falhas humanas não levou Kant ao pessimismo moral, nem o levou a desistir da esperança. Em vez disso, sua interpretação realista da humanidade foi um elemento essencial em sua teoria da esperança. Ela constitui uma parte da tensão pessoal em que a esperança também está presente (PETERS, 1993, p. 103-104).

Contudo, Kant nos leva a crer que a harmonia entre as pessoas morais que compartilham a lei moral universal e agem segundo esta lei pode produzir a verdadeira

liberdade e o alcance do bem estar geral (PETERS, 1993, p. 36). Essa é a razão pela qual Kant dá um papel significativo e profundo à razão na comunicação com os outros. Este raciocínio prático na comunidade também requer liberdade, e este requisito da liberdade de se comunicar com os outros continua a ser central na religião moral kantiana (ANDERSON; BELL, 2010, p. 71-72).

Existe a discussão de que *A religião nos limites da simples razão* é condescendente, porém, sob uma interpretação holística e linear, seus argumentos são construídos um sobre o outro, analisando conceitos intrincados e perspicazes extraídos da filosofia crítica, de maneira que não são apenas coerentes, mas afirmativos tanto filosófica quanto religiosamente. A virada kantiana para a análise transcendental da disposição moral via cognição pura é talvez a novidade mais importante de sua filosofia da religião. Ampliando este conceito, observamos a importância da concepção unificada da espécie humana. Enquanto as imagens crísticas kantianas parecem bastante condescendentes com as imagens bíblicas, verificou-se que o protótipo da humanidade perfeita pode fácil e fecundamente ser lido não como o histórico homem-Deus do cristianismo, mas como o perfeito ideal divino-humano, concebido para ser em Deus desde toda a eternidade. Somente se nos apegarmos à disposição do protótipo na fé religiosa racional, poderemos ter a esperança de sermos agradáveis a Deus, alcançando a liberdade moral e o progresso na virtude. A compreensão kantiana de comunidade ética pode ser significativamente entendida como parte da visão da estrutura problema-solução-visão da religião racional. A representação filosófica do reino de Deus na terra mostra com que o mundo se pareceria se os convertidos morais se juntassem na perseguição da fé prática no filho de Deus e no Sumo Bem. Além disso, vimos como nem a visão religiosa kantiana nem seus experimentos são adversos à existência e persistência das crenças históricas, mas em conjunto com nossa leitura fazem uma réplica capaz aos muitos problemas levantados por tantos estudiosos na questão em torno da relação entre os fatos históricos contingentes e as verdades racionais (FIRESTONE; JACOBS, 2008, p. 233-234).

A religião nos limites da simples razão tem muito a dizer aos estudantes da teoria ética de Kant tanto sobre sua psicologia moral quanto sobre a aplicação de princípios morais na vida humana. O ensaio sobre o mal radical deixa claro que, para Kant, o mal moral não consiste apenas na determinação da vontade por causas naturais. Em vez disso, o ensaio sobre o mal radical insiste que toda escolha moral consiste na adoção de uma máxima – seja boa ou má – pelo livre poder da escolha, e assim, transcende a causalidade natural, incompatível com a liberdade. Também é coerente com a filosofia da história kantiana ao apresentar as condições sociais, e a propensão natural à competitividade desperta nelas como a base de todo

o mal moral. Kant argumenta que visto que a fonte do mal é social, o progresso moral dos indivíduos não pode vir de seus esforços isolados da pureza interior da vontade, podendo resultar apenas da liberdade de se unirem na adoção de fins comuns. O reino dos fins ideal é, portanto, para receber a realidade terrena na forma de um povo de Deus sob as leis morais, unidos livremente – não sob a forma de um Estado coercitivo – e universalmente – não sob a forma de uma organização eclesiástica limitada por crenças e tradições bíblicas. A essência da religião, para Kant, consiste em reconhecer os deveres racionais da moralidade como mandamentos de Deus, e em juntar-se com os outros para promover coletivamente o Sumo Bem no mundo. É nesta forma livre de associação religiosa, e não no Estado político coercitivo, que Kant finalmente coloca sua esperança no aperfeiçoamento moral da humanidade, na história da humanidade. O papel do Estado na história, segundo Kant, não é fornecer um objetivo final à humanidade, e sim, proporcionar as condições necessárias de liberdade externa e justiça para que as faculdades morais dos seres humanos possam se desenvolver e formas de associações livres e religiosas possam florescer em paz (WOOD, 2006, p. 26-27).

Segundo Kant, “seria uma contradição (*in adiecto*) que a comunidade política tivesse de forçar os seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última já no seu conceito traz consigo a liberdade quanto a toda a coação” (KANT, 1992, p. 101-102). Porém, as leis constitucionais e confessionais são necessariamente coercitivas. Mas a comunidade que buscamos só pode ser estabelecida sem coerção. É o que Kant chamava, em contraste com as outras sociedades, de comunidade ética. E como ele mesmo escreveu, ai do legislador que desejar estabelecer através da força uma política direcionada aos fins éticos. Somente em uma comunidade de almas livres dedicadas à liberdade e ao bem estar de todos os seus componentes poderá ser estabelecida de forma eficaz sob o ponto de vista religioso. Sem estas características, tal sociedade sequer começaria a operar. Uma vez que estejamos reunidos nesta comunhão ética não coercitiva, o fim desta sequência de experiências, segundo Kant, será o resultado de um serviço livre, feliz e direcionado ao mundo por cada membro desta congregação integralmente livre (PALMQUIST, 2006, p. 247).

Segundo Kant, “a união em vista de uma comunidade ética é um dever de índole particular (*officium sui generis*) e que, embora cada qual obedeça ao seu dever privado, se pode daí seguir uma concordância contingente de todos em ordem a um bem comunitário” (KANT, 1992, p. 153). Assentimos então que os pressupostos sistemáticos da filosofia moral kantiana só podem atingir sua consumação através da religião. Destarte, a história da humanidade enquanto obra da liberdade e tendo o reino da moralidade como seu fim, se torna

a história da realização do Soberano Bem comunitário no mundo, fundamentada sobre a pura fé da razão. Isso posto, a liberdade somente alcançará sua consumação se a história alcançar sua meta final, qual seja, a conclusão moral da própria história (HERRERO, 1991, p. 99-100).

O trinômio liberdade, comunidade ética e religião é fundamental na construção do edifício moral/religioso kantiano. Toda sua filosofia prática é uma filosofia da liberdade, presente em todos os princípios da ação, fundamentando a autonomia e sendo possível de realizar-se no mundo. Por sua vez, é na comunidade ética que o indivíduo irá expressar sua liberdade e sua autonomia na busca do Soberano Bem comunitário, o que inevitavelmente, irá resultar em uma religião, não em uma religião estatutária, mas na verdadeira religião da razão.

5. CONCLUSÃO

No primeiro momento de nossa pesquisa, observamos que a moral nos leva à religião, e esta nos remete à ideia de um poderoso legislador moral, fim último do homem. Isso nos leva ao entendimento de que a ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins e resulta da moral é o Bem Supremo sendo que a condição de possibilidade da realização desse Bem Supremo no mundo deve-se à suposição de um ser superior que reúne os conceitos de moralidade e felicidade. Tal ser deverá ser moral, santíssimo, onipotente e único. Isto resulta que se este ser superior postulado por Kant através da prova moral da existência de Deus não existir, toda a experiência do dever ético e toda a liberdade tornam-se absurdas, colocando a razão humana em risco exatamente no ponto onde ela mais dá conta de si própria. Negar a realidade do postulado da existência de Deus é negar a realidade da própria razão, pois não nos é disponível uma metarrazão ou uma metaconsciência capaz de nos dar a plena certeza de nossa própria existência.

Compreendemos que a moral não nos prescreve apenas o agir sob a ideia do universal, ela também prescreve a busca da perfeição individual através da virtude, onde sua lógica é a conciliação e jamais a eliminação. Podemos então inferir que a tarefa da moralidade não é a destruição da individualidade, pelo contrário, sua tarefa é a agregação, segundo a habilidade de cada um para a harmonia do todo. Assim, a ação de cada indivíduo em prol do desenvolvimento comunitário, enquanto humanidade múltipla e poderosa, realiza a síntese entre razão e natureza. A realização do Soberano Bem comunitário é um dever do homem enquanto sua determinação última na terra. Só assim a história terá um sentido profundo e a possibilidade de realização progressiva.

Ficou-nos claro que, segundo Kant, o mundo sensível é o todo dos seres sensíveis enquanto *Phänomenon*, e o mundo inteligível é o todo dos seres racionais enquanto coisas em si mesmas. Portanto, a importância da conexão entre filosofia teórica e prática para a fundamentação do princípio supremo da moralidade. Porém, se não temos a capacidade de conhecer a liberdade enquanto um ente pertencente à natureza, um *Phänomenon*, podemos conhecê-la como *Noumenon*, pois a relação entre os dois mundos tem início na liberdade e termina no dever. Um dever que parte da vontade pura e se refere à vontade empírica só é pensável sob o pressuposto da liberdade, sendo que o juízo diz que a vontade pura obriga a vontade empírica a determinadas máximas. Porém, tal obrigação só pode existir se nós nos pensarmos como seres livres.

No segundo capítulo, demonstramos como Kant construiu a ideia do Sumo Bem, ligando a ideia de virtude à ideia de felicidade, sendo que a virtude é posta como a observação à lei moral e esta lei é compatível com o livre-arbítrio. Nesta relação reconciliadora entre liberdade e universalidade está o imperativo que nos ordena a agir de acordo com uma máxima que deve ser transformada em lei universal de vontades livres.

Evidenciamos também como Deus age como legislador no papel de rei no reino dos fins através da revelação da razão. Destarte, o indivíduo temente a Deus tem também o benefício de acreditar na ação divina enquanto ação executiva e juíza no reino dos fins.

Quanto à visão kantiana de uma sociedade civil, fica-nos evidente que ela deva ser formada por um povo progressista, educado e moralmente livre, um povo que tenha a eternidade divina em seus corações. Isto se torna possível devido à fé que Kant tem na liberdade e na razão, assim como no testemunho da razão e da liberdade para tal efeito. Deste modo, a religião deve ser estritamente racional, pois sem regras racionais e estruturas civis, tal filosofia poderia ser renegada a uma disciplina solitária que jamais transporia a transição para a verdadeira religião universal, donde para se atingir esta verdadeira religião, existe a necessidade da instituição de uma Igreja que se aproxime deste ideal, mesmo que de forma imperfeita.

Através de uma visão um pouco mais ousada baseada nas condições sociais da virtude, vimos que apesar de Kant ser frequentemente interpretado como individualista, ele usa a linguagem da Igreja invisível enquanto uma simples ideia da união de todos os indivíduos bem aventurados, da Igreja visível enquanto a união real em uma comunidade que se harmonize com essa ideia e da congregação enquanto uma sociedade independente sob leis, que a nosso ver, quebra esta interpretação individualista. Para Kant, a Igreja é como um corpo mesmo, cujos membros dependem deste corpo. Através desta linguagem, podemos dizer que a virtude individual requer uma congregação fundada na virtude, ou seja, a virtude individual só faz sentido dentro de uma sociedade virtuosa. E é através da Igreja enquanto comunidade ética sob as leis da virtude que nos precavemos do constante assédio das paixões, inerentes às comunidades políticas. A eficácia dessa prevenção reside no princípio da união e do esforço comunitário para a consecução do Sumo Bem, ou seja, esforço de todos e por todos na direção dos mesmos fins morais. De forma indubitável, a Igreja se torna um veículo necessário para transportar indivíduos com fé moral para uma comunidade ética, transformando uma congregação de pessoas morais sob as leis livres da virtude em um reino de Deus sob leis éticas.

Podemos então pontuar que para Kant, a essência da falsa religião baseia-se nas crenças e ações promovidas pelas religiões históricas que falsamente supõe que Deus deva ser adorado, bajulado, agraciado e até mesmo manipulado. Incisivamente para Kant, Deus não é objeto de controle humano.

Kant também nos esclareceu como a teologia prototípica nos fornece um ideal moral a ser imitado, sendo que tal imitação é parte integrante da conversão e da esperança moral. Aqui temos um aspecto de suma importância das necessidades da religião integral e racional à razão prática. No entanto, o chamado kantiano para uma comunidade ética não oferece nenhum ideal que modele estas comunidades, fornece apenas o fim pelo qual tais comunidades devem se empenhar. Os indivíduos morais necessitam tanto do conhecimento moral quanto do conhecimento do ideal de comunidade moral, pois estes indivíduos morais são chamados a serem indivíduos morais em uma comunidade ética. Sem o conhecimento de uma comunidade ética ideal, os indivíduos dentro de tais comunidades são deixados à deriva no escuro moral. Temos por conseguinte, o assentimento de que a comunidade ética é a essência da verdadeira Igreja, pois tal comunidade tem um papel essencial no processo evolutivo da religião histórica para a religião moral.

No terceiro e último capítulo, evidenciamos que a concepção kantiana de comunidade ética completa a concepção de Igreja, ou seja, a perseguição do indivíduo ao seu fim moral com um objetivo especificamente social. Desta forma, ao tratar racionalmente dos problemas fundamentais da teologia cristã, Kant faz uma crítica racional à religião revelada. Para ele, o que se faz necessário observar e reverenciar não é a aceitação de uma verdade estagnada vinda a nós através de algum tipo de educação passiva ou tutelar, e sim, o engajamento racional e conseqüentemente moral de nós mesmos e de Deus através de ideias dignas que possam compreender o universal.

A vinda do reino somente acontecerá quando fizermos a transição da fé eclesial para a fé religiosa pura. Tal processo não ocorre sem um conflito doutrinário, porém, a fé de um indivíduo com capacidade moral para a felicidade pode ser chamada de fé salvadora, livre e moral. Liberdade, religião e comunidade ética estão na base do pensamento moral kantiano onde a filosofia prática é também uma filosofia da liberdade, presente nas ações individuais de forma autônoma e passível de realização no mundo em que vivemos. Mundo este que deve constituir-se em uma comunidade ética onde o indivíduo possa expressar sua liberdade e autonomia através da consecução do Soberano Bem.

6. REFERÊNCIAS

ANDERSON, Pamela Sue; BELL, Jordan. **Kant and theology**. London and New York: T&T Clark International, 2010.

AXINN, Sidney. **The logic of the hope: extensions of Kant's view of religion**. Amsterdam – Atlanta, GA: Editions Rodopi B.V., 1994.

BECK, Lewis White. **A comentary on Kant's Critique of practical reason**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960.

BERLANGA, José L. Villacañas. **Racionalidad crítica**. Introducción a la filosofía de Kant. Madrid, Editorial Tecnos S. A., 1987. p. 312-316.

BONAMIGO, Gilmar Francisco. Autonomia e heteronomia na moral. In. **Síntese – Revista de Filosofia**. V. 33 nº 107. Belo Horizonte: FAJE, 2006. p. 327-354.

BOUTROUX, M. Èmile. **La philosophie de Kant**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1926.

BRESOLIN, Keberson. Kant e a religião nos limites da razão: um breve ensaio. In: **Cultura e fé**. Porto Alegre, v. 124, p. 83-92, jan-mar 2009.

DURANT, Will. **A filosofia de Emanuel Kant ao seu alcance**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1950.

FERREIRA, Bruna Milene. Lei moral, virtude e felicidade em Kant. In: **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v.12, p.99-110, out. 2002.

FIRESTONE, Chris L. **Kant and theology at the boundaries of reason**. Farnham, England: Ashgate Publishing Limited, 2009.

FIRESTONE, Chris L. Making sense out the tradition: Theology and Conflict in Kant's Philosophy of Religion. In. FIRESTONE, Chris L. PALMQUIST, Stephen R. eds. **Kant and the New Philosophy of Religion**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006, p. 141-156

FIRESTONE, Chris L; JACOBS, Nathan. **In defense of Kant's Religion**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008.

HARE. John E. Kant on the Rational Instability of Atheism. In. FIRESTONE, Chris L. PALMQUIST, Stephen R. eds. **Kant and the New Philosophy of Religion**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006, p. 62-78.

HARE, John E., **The moral gap – Kantian ethics, human limits, and God's assistance**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

HERRERO, Francisco Javier. A ética de KANT. In. **Síntese – Revista de Filosofia**. V. 28 nº 90. Belo Horizonte: FAJE, 2001. p. 17-36.

HERRERO, Francisco Javier. O “*Übergang*” da liberdade à natureza na filosofia da história de Kant. In. **Síntese – Revista de Filosofia**. V. 33 nº 105. Belo Horizonte: FAJE, 2006. p. 5-21.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e História em Kant**. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

HOLZHEY, Helmut; MUDROCH, Vilem. **Historical dictionary of Kant and kantianism**. Lanham: Scarecrow Press, Inc., 2005.

JACOBS, Nathan. Kant’s Prototypical Theology. Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk. In. FIRESTONE, Chris L. PALMQUIST, Stephen R. eds. **Kant and the New Philosophy of Religion**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006, p. 124-140.

JORGE FILHO, Edgard José. A possibilidade de uma comunidade ética e a corresponsabilidade ética, em Kant. In. **Síntese – Revista de filosofia**. V. 26 nº 84. Belo Horizonte, FAJE, 1999. p. 87-105.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 195-256.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. **La metafísica de los costumbres**. Madrid: Tecnos, 2005.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. São Paulo: Edipro, 2003.

LOPES, José Ivan. **Crer e saber no criticismo kantiano: o sentido da religião moral e a expansão do conhecimento**. 2010. 123f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

MCCARTHY, Vincent. **Quest for a philosophicl Jesus**. Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling. Macon: Mercer University Press, 1986.

MICHAELSON JR., Gordon E. **The historical dimensions of a rational faith: the role of history in Kant's religious thought.** Washington: University Press of America, 1979.

MOTA, Lindomar Rocha. Deus: um argumento impossível que a razão não consegue se livrar, a teologia-filosófica entre Espinosa e Kant. In: **Communio**, v. 22, n.2-3, 2004, p.419-435.

MOURÃO, Artur. Advertência. In.; KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão.** Lisboa: Edições 70, 1992.

MÜLLER, Klaus. Crítica às provas de Deus e fé na razão prática – indícios de um subtexto das teologias kantianas. In. ESSEN, Georg; STRIET, Magnus. eds. **Kant e a teologia.** São Paulo: Loyola, 2010, p. 125-159.

MURRMANN-KAHL, Michael. A doutrina de Immanuel Kant sobre o reino de Deus – entre fé histórica na revelação e fé na razão prática. In. ESSEN, Georg; STRIET, Magnus. eds. **Kant e a teologia.** São Paulo: Loyola, 2010, p. 253-277.

NASCENTES, Zama Caixeta. **O sumo bem na filosofia prática de Kant.** 2004. 152f. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

PALMQUIST, Stephen R. **Kant's critical religion** – volume two of Kant's system of perspectives. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2000.

PALMQUIST, Stephen R. Philosophers in the public square: a religious resolution of Kant's conflict. In. FIRESTONE, Chris L. PALMQUIST, Stephen R. eds. **Kant and the New Philosophy of Religion.** Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006, p. 230-254.

PETERS, Curtis H. **Kant's philosophy of hope.** New York: Peter Lang Publishing, 1993.

RAMOS, Hans Magno Alves. **A concepção kantiana de virtude.** 2010. 117f. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia, Belo Horizonte.

REARDON, Bernard M. G. **Kant as philosophical theologian.** Totowa, New Jersey: Barnes & Noble Books, 1988.

RUSSELL, Bertrand. **Religião e ciência.** Ribeirão Preto: FUNPEC, 2009.

SOUZA, Hélio José dos Santos. **O problema da motivação moral em Kant.** São Paulo: Editora Unesp, 2009.

STEVENSON, Leslie. Kant's approach to religion compared with quakerism. In. FIRESTONE, Chris L. PALMQUIST, Stephen R. eds. **Kant and the New Philosophy of Religion.** Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006, p. 210-229.

WARD, Keith. **The development of Kant's view of ethics.** Oxford: Basil Blackwell, 1972.

WEBB, Clement C. J. **Kant's philosophy of religion.** Oxford: Clarendon Press, 1926.

WOOD, Allen, W. Kant's life and work. In. BIRD, Graham. **A companion to Kant**. Malden, MA: Blackwell publishing Ltd, 2006, p. 10-29.

WOOD, Allen W. **Kant**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

WOOD, Allen W. **Kant's moral religion**. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1970.

WOOD, Allen W. Kant's deism. In. ROSSI, Philip J.; WREEN, Michael J. **Kant's philosophy of religion reconsidered**. Bloomington: Indiana University Press, 1991, p. 1-21.

WOOD, Allen W. **Kant's rational theology**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1978.

WOOD, Allen W. **Kantian ethics**. Cambridge: Cambridge university Press, 2008.

ZINGANO, Marco Antônio. **Razão e história em Kant**. São Paulo: Brasiliense, 1989.