

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA - UnB**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPG-FIL**  
**Mestrado em Filosofia**

AS NOÇÕES DE DEUS, MORAL E RELIGIÃO E SUA FUNÇÃO EM A *RELIGIÃO NOS*  
*LIMITES DA SIMPLES RAZÃO* DE IMMANUEL KANT.

SÉRGIO GOMES E SILVA

BRASÍLIA  
2010

SÉRGIO GOMES E SILVA

AS NOÇÕES DE DEUS, MORAL E RELIGIÃO E SUAS FUNÇÕES EM A *RELIGIÃO*  
*NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO* DE IMMANUEL KANT.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília – UnB como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Estevão Chaves de Rezende Martins.

BRASÍLIA  
2010

Para a minha querida mãe **Maria Neuma** (*In memoriam*), e para o meu infante **Théo** que cresça em saúde e sabedoria.

## **AGRADECIMENTOS**

Em primeiro lugar, à Deus e a minha família.

Ao Prof. Dr. Estevão Chaves de Rezende Martins pelas imprescindíveis e importantíssimas orientações, sem as quais este trabalho não poderia ter sido realizado. Obrigado pela compreensão e pelo empréstimo de valioso material bibliográfico, bem como pela tradução das citações em francês e em espanhol para o português.

Ao Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, enquanto coordenador do Programa de Pós-Graduação em filosofia da UnB, pela atenção, paciência e generosidade inigualáveis.

À UnB/Capes pelo incentivo oferecido por meio de bolsa de estudos.

Agradeço também as críticas e sugestões dos componentes da banca que avaliou o projeto de pesquisa que originou esta dissertação (professores Estevão, Agnaldo e Erick Lima.)

*“Uma vida sem busca não é digna de ser vivida”.*

Sócrates

*“Se Deus tivesse à sua direita toda a verdade e à sua esquerda a única e sempre móvel aspiração à verdade, mesmo com o acréscimo de poder errar sempre e eternamente, e me dissesse ‘escolhe!’, eu me lançaria humildemente de joelhos à sua esquerda e diria: ‘Pai, da-me esta! A verdade pura está reservada somente a ti’”*

Gotthold Ephraim Lessing

## RESUMO

A dissertação parte da crítica, presente na *Crítica da razão pura*, à possibilidade da metafísica como ciência. Desta forma, demonstra o questionamento kantiano da concepção de Deus enquanto objeto da teologia racional. A dissertação também problematiza a crítica kantiana à possibilidade da concepção de Deus como objeto metafísico. Além disso, aborda as fronteiras impostas pela crítica à metafísica e, conseqüentemente, às noções a *priori* de Deus. Imediatamente chega-se à conclusão de que a noção de Deus encaminha-se para o âmbito prático. No entanto, o problema que o sistema kantiano apresenta é a dedução da lei moral, visto que só a partir dessa dedução é possível identificar a função de Deus na dimensão prática. A dissertação destaca que, na primeira *Crítica*, a dedução da lei moral é impossível. Por sua vez, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, essa dedução ainda é metafísica, isto é, a dedução é realizada a partir do conceito negativo de liberdade. Somente na segunda *Crítica*, por meio do *fato da razão*, a dedução da lei moral torna-se possível. Estabelecido o âmbito da moralidade, tem-se um terreno apropriado para a religião. Ademais, ressalta-se que Kant pretende analisar Deus e a religião a partir da simples razão. Assim sendo, tanto as noções de Deus como de religião são reinseridos dentro da perspectiva da razão prática pura. A partir desse contexto, depois de ter demonstrado a fragilidade dos argumentos que sustentavam a teologia racional, o filósofo questiona a teologia revelada. Por fim, o filósofo propõe a possibilidade das noções de Deus e de religião sob a perspectiva da teologia moral.

**Palavras-chave: Crítica; Religião e Mal radical.**

## ABSTRACT

The thesis starts with the criticism present in the *Critique of Pure Reason* and it goes through the possibility of having metaphysics as a science. Thus, it demonstrates Kantian issues about the conception of God as an object of rational theology. The research also problematizes the Kantian criticism on the possibility of a conception of God as a metaphysical object. In addition, it discusses the boundaries imposed by criticism on metaphysics and, consequently, the *a priori* notions of God. Immediately, it is possible to conclude that the concept of God heads for the practical scope. However, the problem that the Kantian system presents is the deduction of the moral law, since, only from such deduction, it is possible to identify the role of God in the practical dimension. The thesis emphasizes that in the first *Critique*, the deduction of the moral law is impossible. On the other hand, in *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, this deduction is still metaphysical, in other words, the deduction is made from the negative concept of freedom. Only in the second *Critique*, through the *fact of the reason*, the deduction of the moral law becomes possible. Having the morality scope established, there is a place for religion. Furthermore, it highlights that Kant intends to analyze God and religion from simple reason. Therefore, both the notions of God as well as of religion are reintegrated into the perspective of *Critique of Practical reason*. From this context, having demonstrated the frailty of the arguments that supported the rational theology, the philosopher questions the revealed theology. Finally, the philosopher proposes the possibility of notions of God and religion under the perspective of the moral theology.

**Keywords: Critique; Religion and Radical Evil.**

## LISTA DE ABREVIATURAS

*Grundlegung – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – Fundamentação da metafísica dos costumes*

KrV – *Kritik der reinen Vernunft (Crítica da razão pura)*

KpV - *Kritik der praktischen Vernunft (Crítica da razão prática)*

KU - *Kritik der Urteilskraft (Crítica da faculdade do Juízo)*

*Die Religion – Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (A religião nos limites da simples razão)*



## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO</b>	11
<b>1 - A RELAÇÃO ENTRE DEUS, MORAL E RELIGIÃO NA TEOLOGIA RACIONAL.</b>	16
1.1 - CRÍTICA E METAFÍSICA.	18
1.1.1 – A concepção de Deus na “Crítica da razão pura”	26
1.1.1.1 – As ideias da razão	29
1.1.1.2 - A quarta antinomia e o ideal da razão	31
1.2 – PASSAGEM DA RAZÃO ESPECULATIVA À RAZÃO PRÁTICA.	35
1.2.1 - O fato da razão	36
1.2.2 - A vontade	41
1.2.3 – A moralidade	50
1.2.4 - O dever	52
1.2.5 - Os conceitos de liberdade	54
1.3 – A RELAÇÃO ENTRE DEUS, MORAL E RELIGIÃO	58
<b>2 - A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO</b>	62
2.1 - A MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA E O SISTEMA KANTIANO	62
2.2 - ESTRUTURA E HISTÓRIA DA OBRA	69
2.2.1 – O primeiro ensaio: Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana.	70
2.2.2 – O segundo ensaio: Da luta do princípio com o mau pelo domínio sobre o homem.	74

2.2.3 - Terceiro ensaio: O triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus sobre a terra.	75
2.2.4 - Quarto ensaio: Do serviço e pseudo-serviço sob o domínio do princípio bom ou de Religião e clericalismo.	78
2.3 – A LUTA DO PRINCÍPIO BOM CONTRA O PRINCÍPIO MAL	79
<b>3 - A CONCEITUAÇÃO E A DEFINIÇÃO DAS FUNÇÕES DE DEUS, RELIGIÃO E MORAL NA FILOSOFIA CRÍTICA</b>	88
3.1 – A RELIGIÃO	88
3.2 - A FUNÇÃO DE DEUS E O SUJEITO TRANSCENDENTAL	94
3.2.1 – O lugar de Deus na filosofia crítica	94
3.2.2 – Os interesses da razão	97
3.2.3 – O “eu penso”, o sujeito transcendental e a imortalidade da alma	101
3.3 – A FUNÇÃO DA MORAL: O CERNE DA FILOSOFIA CRÍTICA	103
3.4 – A FUNÇÃO DA RELIGIÃO, O PIETISMO E A AUFKLÄRUNG	106
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	109
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	114

## APRESENTAÇÃO

Kant (1724-1804) não é apenas um dos filósofos mais influentes da modernidade. Trata-se de um pensador que com a sua obra firmou lugar de destaque na história da filosofia. Isto se deve principalmente à maneira como o filósofo desenvolveu o seu pensamento, por meio de procedimento sistemático e, sobretudo, pela novidade do método crítico no qual ele privilegiou a profundidade, a originalidade e a radicalidade na abordagem de problemas urgentes e caros ao seu tempo, mas que, sem desprezar os condicionamentos históricos, ainda repercutem fortemente na contemporaneidade: “Não é verdade que razão e liberdade, crítica e maioridade são disposições e tarefas humanas fundamentais que, bem entendidas, permanecem válidas para além dos séculos XVII e XVIII?” (HÖFFE, 2005, p. XVIII)

Uma das maiores contribuições de Kant para a filosofia foi o método crítico que veio à tona com a *KrV*. Este procedimento inaugurado por Kant estendeu-se e desdobrou-se para as mais diversas áreas do saber humano: a economia, a política, a literatura, a religião, sendo que está última é analisada pelo filósofo a partir da razão pura.

Os estudos kantianos, principalmente nos campos da metafísica, teologia, gnosiologia, ética e estética tiveram grande impacto sobre a maioria dos movimentos filosóficos posteriores. A partir da *Crítica da razão pura*, na qual existe a diferenciação entre “a coisa em si” (*Das Ding an sich*) e o fenômeno (*die Erscheinung*), ele promove uma reviravolta no pensamento ocidental. Essa reviravolta foi denominada pelo próprio Kant de “revolução copernicana” e consistiu em afirmar que não é o sujeito que se adapta ao objeto (*Gegenstand*), mas, ao contrário, é o objeto enquanto fenômeno que se adapta ao sujeito. Com isso, o conhecimento, em Kant, torna-se uma síntese entre o entendimento e a sensibilidade. Na *KrV*, o fundamento do conhecimento científico é a síntese *a priori*: a ciência é constituída por juízos sintéticos *a priori*. Por sua vez, o fundamento da síntese *a priori* é o sujeito transcendental. Contudo, para o estabelecimento da razão prática, ainda resta saber como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* práticos, visto que, inicialmente, o filósofo não incluiu expressamente no programa da filosofia transcendental a dedução *a priori* da lei moral. Com isso, para a análise da religião faz-se necessário a demonstração da realidade da lei moral.

Nas últimas décadas, principalmente no domínio anglo-saxão, vários trabalhos retomaram a discussão sobre a religião na obra kantiana. Essas novas pesquisas e estudos apontam para a religião como um dos problemas centrais do domínio prático, bem como um elo entre os domínios teórico e prático. (KRASSUSKI, 2005, p. 13).

Segundo Caygill (2000): “A recente onda de interesse pela filosofia da história kantiana levou a um recrudescimento da sensibilidade em torno da questão da providência, e a relação dessa idéia de Deus com a crítica da teologia e da fé moral” (CAYGILL, 2000, p. 96)

A problematização de Deus não se restringe apenas à esfera das religiões. Este é um problema que principia com o próprio nascimento da filosofia na Grécia Antiga e perpassa todo o seu posterior desenvolvimento. A investigação a respeito de Deus é uma questão que sempre despertou o interesse dos filósofos. Por sua vez, a relevância da filosofia transcendental refere-se à mudança na abordagem da compreensão de conceitos como: Deus, a moral, a religião e a liberdade. Antes da filosofia transcendental, a metafísica racionalista discorria sobre Deus utilizando conceitos puros. Entretanto, na *Crítica da razão pura*, esta metafísica é questionada e torna-se impossível como ciência, pois Deus, para Kant, não pode ser objeto do saber teórico e especulativo.

Kant está intrinsecamente relacionado com uma das épocas mais efervescentes da história das ideias: a *Aufklärung* (o *Esclarecimento* alemão). Vários temas desta época repercutem no pensamento kantiano, por exemplo, a universalidade da razão, a liberdade e a religião. A possibilidade da existência de uma única religião verdadeira, assim como, a impossibilidade da religião contrariar sistematicamente a razão e continuar a existir, são ideias difundidas na época da *Aufklärung*.

Para Javier Herrero (1991), a *Aufklärung* é o: “[...] começo de uma nova época da história da liberdade” (HERRERO, 1991, p. 06) Krassuski (2005), afirma que o interesse kantiano pela religião está ligado ao *Esclarecimento*: “[...] o motivo de interesse pela religião está ligado à raiz do *Esclarecimento*” (KRASSUSKI, 2005, p. 17).

A afirmação de Herrero condiz com os fatos, pois a *Aufklärung* como uma nova época da história da liberdade não pode ser compreendida satisfatoriamente senão a partir da contribuição do pensamento kantiano da autonomia moral do sujeito e da autolegislação. Entretanto, a afirmação de Krassuski parece incompleta, visto que o pietismo também influenciou o filósofo alemão na formulação do seu pensamento sobre o fenômeno religioso. Além disso, também não se pode ignorar a particular relação entre o pietismo e a *Aufklärung*. Além destas influências (a *Aufklärung* e o pietismo), tem-se também a influência do racionalismo dogmático, assim como, embora tardiamente, mas decisiva, a influência da leitura efetuada por Kant da filosofia empirista e cética do filósofo escocês David Hume.

Com efeito, esta dissertação, sob a perspectiva da filosofia da religião, almeja investigar a reflexão filosófica de Kant sobre teologia filosófica. O objetivo da investigação é estabelecer as noções de Deus, moral e religião e sua função na filosofia crítica,

particularmente tendo como fonte principal de pesquisa a obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*A religião nos limites da simples razão*)<sup>1</sup>. A escolha da fonte de pesquisa foi motivada pelo fato de Kant investigar, a partir dos resultados alcançados pela filosofia crítica, a relação da existência de Deus com a moralidade, assim como a relação entre a teleologia da natureza e a teleologia moral.

Em *A Religião nos limites* pode-se observar a tensão entre a metafísica e a gnosiologia na investigação sobre a religião. As implicações desta tensão podem ser observadas, por exemplo, na concepção eclesiológica kantiana na qual ele se ocupa, sobretudo, com a relação da igreja com os seus fiéis e com o Estado. Ademais, a partir da nova concepção de religião apresentada por Kant, observa-se a influência da sua teologia filosófica na sua filosofia da história, bem como nas suas explicações sobre a organização política e social.

Em Kant, a abordagem de objetos como Deus, a liberdade e a imortalidade da alma possui diversos desdobramentos. Na *KrV*, a liberdade é investigada tanto no aspecto teórico (liberdade negativa) como no aspecto prático (liberdade positiva). A concepção de liberdade conhece um dinamismo, por assim dizer, dialético, pois ao mesmo tempo em que influencia na definição e adequação desses três conceitos (Deus, a liberdade e a imortalidade da alma) no sistema crítico, ela também é influenciada na sua definição e alocação na filosofia transcendental. Com efeito, a discussão da liberdade, a partir da terceira antinomia da razão pura que discute a possibilidade da liberdade no mundo, torna-se um farol para orientar e aclarar a discussão da passagem (*Übergang*) da razão pura para a razão prática, bem como para a colocação dos postulados da razão prática. Em última análise, em *A religião nos limites*, o questionamento kantiano a respeito da origem do mal, assim como a sua extensão no mundo e a possibilidade da sua derrota, implica a liberdade do arbítrio do agente moral.

Na *KpV*, o fecho da abóbada do edifício filosófico é a liberdade: pode-se afirmar que ela é a razão de ser e, portanto, o ponto fundamental de sustentação do sistema kantiano. Portanto, a abordagem da liberdade esclarece muitos pontos em que esse sistema se apóia. Utilizando-se como inspiração a metáfora kantiana da liberdade como fecho da abóbada do edifício filosófico, com o objetivo de explicitar a argumentação defendida nesta dissertação, a partir da análise de algumas obras do filósofo, propõe-se uma meta-metáfora para afirmar que na parte mais importante desse edifício, ou seja, no altar-mor, encontra-se Deus. Sem o fecho

---

<sup>1</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Königsberg: Friedrich Nicovallius (2ª edição, 1794) (AK VI, 1-202). As citações deste trabalho serão baseadas na tradução de Artur Mourão, publicada pelas Edições 70 de Lisboa: KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1992.

da abóbada, como centro de gravidade do edifício, a construção como um todo não se sustenta. Porém, se o altar estiver vazio, então a finalidade primordial da construção não se realiza. Tal é argumentação, apresentada de uma forma metafórica nesta apresentação, para demonstrar a concepção e a função de Deus a partir de *A religião nos limites*.

Sabe-se que o fecho da abóbada e os arcos preenchidos por vitrais foram uma solução arquitetônica encontrada pelos construtores medievais para dar mais leveza as pesadas e espessas paredes das igrejas em estilo românico. Essa solução também permitiu uma maior iluminação dos edifícios medievais. Com isso, pode-se afirmar que o edifício filosófico, nascido da *Aufklärung*, apoiado na liberdade e iluminado com a luz da razão está consolidado na concepção de Deus.

Para se chegar a essa compreensão, faz-se necessário acompanhar o amadurecimento do pensamento kantiano a partir da *Crítica da razão pura*. Portanto, em um primeiro momento objetiva-se apresentar a evolução de alguns conceitos ao longo do itinerário kantiano. Esse itinerário do filósofo da *Aufklärung* desenvolve-se com a colocação da simples razão como instância última do sujeito e isto significa lançar uma luz nova contra a herança do obscurantismo da religião revelada, contra o dogmatismo filosófico racionalista e contra o empirismo cético.

Para Kant, se não é possível fundamentar Deus na razão pura teórica, cumpre fundamentá-lo na razão prática. Entretanto, um primeiro problema que surge com essa nova noção de Deus atrelado à moral diz respeito à maneira de como realizar a dedução *a priori* da própria lei moral. Esta dedução é possível? Sem provar a realidade da lei moral é impossível delimitar o interesse prático da razão. Além disso, sem a demonstração da possibilidade e da efetividade da lei moral o sumo bem original, isto é, a ideia de Deus, torna-se inviável do ponto de vista crítico.

Outro problema é a questão da obrigatoriedade da lei moral, pois na primeira *Crítica* o filósofo associa a obrigação moral ao medo de Deus e à vida futura, isto é, a obrigatoriedade está relacionada com promessas e ameaças e não com o dever. Sem dúvida, o primeiro passo para a resolução dessas aporias é dado na *Fundamentação*, pois nesta obra a obrigatoriedade da lei moral é solucionada por meio da proposição do imperativo categórico. Entretanto, solução apresentada na *Fundamentação* viola os cânones da *Crítica da razão pura*, pois a dedução da lei moral a partir do imperativo categórico é metafísica.

Algumas obras do período crítico são abordadas e servem de contraponto à investigação levada a cabo em *A religião nos limites*. A crítica kantiana da religião, bem como

sua proposta de interpretar os elementos religiosos, a partir de exigências prático-morais, é analisada.

A metodologia utilizada é a análise do discurso, a análise e crítica da função categorial da noção e da função de Deus, a pesquisa bibliográfica primária e secundária e a análise qualitativa. O objetivo geral deste trabalho é analisar, a partir da obra *A religião nos limites*, a relação entre Deus e a moralidade naquilo que Kant denominou de religião racional pura.

Para tanto, o primeiro capítulo é dedicado a uma análise mais geral das concepções de Deus, moral e religião a partir da filosofia transcendental. Inicialmente esses conceitos são abordados a partir da *Crítica da razão pura*. Em seguida esses conceitos são abordados a partir da razão prática. A passagem da razão especulativa teórica para a razão prática é problematizada. O objetivo específico é estabelecer um quadro de relações entre Deus, moral e religião.

O segundo capítulo é dedicado à análise da obra *A religião nos limites*. Esse capítulo aborda a origem e o contexto conturbado em que Kant elaborou os diversos ensaios que posteriormente foram publicados com esse título. Esse capítulo problematiza particularmente o conceito de mal radical sob a perspectiva do método transcendental, visto que essa temática principal de *A religião nos limites* parece destoar em alguns pontos fundamentais do restante da obra crítica. A hipótese a ser verificada é a possibilidade do conceito “mal radical” ser apresentado, pelo filósofo, como *a priori* e, portanto, escapar à dedução transcendental.

Portanto, a proposta do primeiro capítulo é abrangente, haja vista tomar-se como referência algumas obras do período crítico para se estabelecer um quadro de relações. O mesmo não ocorre no capítulo segundo: o tema da dissertação é delimitado no estudo de *A religião nos limites* - a principal fonte de pesquisa. O capítulo terceiro retoma os capítulos anteriores; ao resgatar o quadro de relações elaborado no capítulo primeiro, cujo objetivo é auxiliar na investigação de Deus, moral e religião; ao resgatar no capítulo segundo os novos elementos surgidos a partir da teologia filosófica kantiana, presentes em *A religião nos limites*, como, por exemplo, o mal radical e a graça, assim como a alocação desses conceitos e as implicações dos mesmos no sistema crítico. Portanto, o terceiro capítulo confronta Kant com ele mesmo, mas sob duas perspectivas diferentes, ou melhor, confronta-se o filósofo sob dois momentos diferentes. O objetivo desse confronto é definir os conceitos e as funções de Deus, moral e religião.

## I - A RELAÇÃO ENTRE DEUS, MORAL E RELIGIÃO NA TEOLOGIA RACIONAL.

De forma geral, pode-se afirmar que este primeiro capítulo é dedicado à análise de três elementos presentes na filosofia crítica: Deus, a moral e a religião. De forma mais específica, trata-se de investigar: Deus como objeto tanto da metafísica especulativa como da metafísica dos costumes; a possibilidade e a justificação da constituição da razão prática pura; a relação intrínseca entre a moral e a religião, a par da discussão com a teologia.

Kant adota uma diferenciação entre a teologia racional e a teologia revelada: “Se entender por teologia o conhecimento do Ser originário, este conhecimento procede ou da simples razão (*theologia rationalis*) ou da revelação (*revelata*)” (*KrV*, A631/B659). Neste primeiro capítulo, a discussão gira em torno da teologia racional, ao passo que a teologia revelada é abordada de forma mais minuciosa no segundo capítulo.

Tendo em vista que na filosofia kantiana, a partir da razão pura especulativa, Deus é tanto um objeto da teologia racional como um objeto metafísico, tem-se, então, a necessidade de analisar, a partir da crítica, a relação entre a teologia racional e a metafísica. Desta forma, a concepção de Deus, neste capítulo, é analisada juntamente com a impugnação kantiana da metafísica: Mendelssohn denominou Kant de o “destruidor da metafísica”. Com efeito, faz-se necessário investigar as relações entre a crítica, a metafísica e a teologia racional.

Estabelecidos os parâmetros no âmbito da razão pura teórica, a investigação caminha em direção ao âmbito prático. Procurar-se-á demonstrar a construção da moral kantiana, tendo como ponto de partida a tentativa de estabelecimento da lei moral na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*.

Além de Deus, idéia problemática no âmbito especulativo e postulado da razão no âmbito prático, a liberdade é outro tema abordado neste capítulo, pois, segundo Kant, no prefácio à *Crítica da razão prática*, trata-se da única entre todas as idéias da razão especulativa cuja possibilidade sabe-se *a priori*. Assim sendo, faz-se necessário analisar as duas tentativas de Kant de provar a possibilidade e a efetividade da lei moral: a primeira através de uma concepção metafísica de liberdade, a segunda por meio do fato da razão.

Finalmente, o capítulo concentrar-se-á na possibilidade de uma religião pura que, para Kant, só é possível caso ela resista ao método crítico. Ao final do capítulo, tentar-se-á



relacionar estes três elementos observando-se aquilo que o filósofo alemão denominou de teologia racional pura<sup>2</sup>.

É utilizada como bibliografia primária a obra *Crítica da razão pura* (título original: *Kritik der reinen Vernunft*, abreviatura: *KrV*. A primeira edição veio a lume em 1781 e a segunda em 1787). Com efeito, parte-se da discussão da concepção de Deus presente nesta obra, seja como ideia transcendental ou como ideal da razão pura. Nessa obra, o filósofo demonstra a impossibilidade de provar a existência de Deus, a partir da razão pura especulativa nos domínios da metafísica (*a priori*). A prova da existência de Deus também é impossível *a posteriori* nos domínios da cosmologia e da física.

Além disto, trata-se de uma obra de maturidade filosófica na qual o método filosófico transcendental proporcionou ao pensador alemão iniciar a sua tarefa crítica<sup>3</sup>. A *KrV* torna-se fundamental em função do filósofo colocar à prova a metafísica como ciência (o que parece indicar inicialmente o programa crítico). Trata-se de saber se é possível à razão especulativa operar unicamente por meio de conceitos puros com o objetivo de construir um conhecimento válido.

Tendo em vista que na filosofia crítica as teologias natural e transcendental cedem lugar para a teologia moral, são utilizadas as seguintes obras para a compreensão da concepção de Deus a partir da razão prática: *Fundamentação da metafísica dos Costumes* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, abreviatura: *Grundlegung*, publicada em 1785), *Crítica da razão prática* (*Kritik der praktischen Vernunft*, abreviatura: *KpV*, a primeira edição veio a lume em 1788), e *A religião nos limites da simples razão* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, abreviatura: *Die Religion*, publicada em 1793).

A escolha da segunda e da terceira obra é de suma importância para investigar a concepção de Deus em Kant, pois a partir delas, o filósofo vislumbra a possibilidade de encontrar um lugar apropriado para Deus e para a religião no seu sistema crítico. A nova fundamentação para as concepções de Deus e de religião são deslocadas do campo especulativo para a razão prática pura.

---

<sup>2</sup> Na *Crítica da razão prática* (*KpV*, A253), Kant afirma que na história da filosofia grega, com a exceção de Anaxágoras, não se encontra nenhum claro vestígio de teologia racional pura. Certamente ele cita este filósofo antigo em função de este ter feito uma crítica à religião antropomórfica de sua época. Em *A religião nos limites*, ele elege o cristianismo como modelo de religião universal. Contudo, afirma que no cristianismo existem muitos elementos empíricos. Para a superação destes elementos, faz-se necessário que o homem abandone as práticas baseadas em leis estatutárias e em cultos sem sentido e abrace uma conduta moral pura e irrepreensível, único comportamento que é agradável a Deus. Somente a partir de uma religião assim constituída, torna-se possível uma teologia racional pura.

<sup>3</sup> Para Kant, a sua tarefa crítica terminou com a terceira obra da série: *Crítica da faculdade do juízo* (*Kritik der Urteilskraft*, abreviatura: *KU*, publicada em 1790). No prefácio desta obra, ele afirma que passará sem demora à tarefa doutrinal.

A terceira obra, por sua vez, *Die Religion*, foi escolhida em função de ser uma obra na qual o filósofo dedica-se inteiramente a tratar da problemática de Deus e da religião. Trata-se do escrito capital de Kant sobre teologia moral. Nesta obra, transparece o que acontece, de acordo com Kant, se o homem transgride os limites impostos pela razão prática pura. Além disso, neste escrito, o filósofo apresenta uma interpretação nova para diversos conceitos da religião cristã, como, por exemplo: a pessoa de Cristo, uma nova função para a igreja, os mandamentos, papel dos sacerdotes, reino de Deus, etc.

### 1.1 - CRÍTICA E METAFÍSICA.

Em relação aos demais objetos da metafísica e da teologia (a liberdade e a imortalidade da alma), Deus ocupa um lugar de destaque, pois ele não é apenas uma ideia problemática no âmbito especulativo, mas um ideal da razão pura especulativa. Deus é o ideal da perfeição absoluta. Entretanto, apesar da preeminência deste ser, o homem continua ignorante em relação às provas e os caminhos para se chegar à comprovação de sua existência:

Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir / *Deus, liberdade e imortalidade*, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas a objectos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objecto de experiência, o converteria realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda *extensão prática* da razão pura. (*KrV*, BXXIX)

Para Kant, a metafísica somente é possível como ciência (sistema da razão pura) dos conceitos *a priori*. Para a metafísica somente é possível um uso imanente da razão especulativa. Qualquer tentativa de utilizar a razão especulativa de maneira transcendente incorre em erros e equívocos. A metafísica, no plano especulativo, só seria possível como ciência se os seus juízos pudessem ser sintéticos *a priori*, visto que a natureza do conhecimento científico é uma síntese *a priori*.

A metafísica, enquanto filosofia da razão pura, divide-se em metafísica do uso *especulativo* e metafísica do uso *prático* (*KrV*, A841/B869). Desta forma, na filosofia

kantiana se estabelece uma metafísica da natureza, presente nos *Princípios metafísicos das ciências da natureza* (1786), assim como uma metafísica dos costumes, dividida em *Doutrina do direito* (ius) e *Doutrina da virtude* (ethica):

Pode se denominar *empírica* toda filosofia que se apóia em princípios da experiência; e pura, a que deriva suas doutrinas exclusivamente de princípios *a priori*. Esta, quando simplesmente formal, chama-se *Lógica*; mas, se for circunscrita a determinados objetos do entendimento, recebe o nome de metafísica. Deste modo, surge a ideia de uma dupla metafísica: uma *Metafísica da natureza* e uma *Metafísica dos costumes*. (*Grundlegung*, IV, 388)

A partir da *KrV*, o caminho da razão especulativa para “alargar” o conhecimento por meio da simples razão fica interdito. Na analítica da razão, o filósofo ocupou-se com o conhecimento de objetos possíveis ao entendimento. Tais objetos, por sua vez, tinham que ser dados por meio de uma intuição que somente pode ser sensível. Logo, tais objetos são dados à sensibilidade cognitiva (*Estética transcendental*: Primeira Secção: Do espaço; Segunda Secção: Do tempo). Com a intuição sensível e os conceitos puros do entendimento, mediados pelo esquema transcendental, torna-se possível avançar até os conceitos dos objetos da intuição.

Ora, não é difícil, a partir disso, concluir que Deus não pode ser objeto de uma intuição, pois para o sujeito transcendental ela somente pode ser sensível. Para se ter uma intuição sensível, é necessário que a matéria do objeto se encontre presente no espaço (intuição *a priori* do sentido externo) e no tempo (intuição *a priori* do sentido interno), considerados na *Estética transcendental* como condições *a priori* de toda experiência possível. Logo, Deus não pode ser um objeto do conhecimento especulativo porque não se pode ter uma intuição sensível dele, afinal Deus está fora do espaço e do tempo.

A concepção kantiana de metafísica foi influenciada pelo filósofo Christian von Wolff (1679-1754). Para Wolff, a metafísica divide-se em duas partes: a metafísica geral ou ontologia e a metafísica especial. Para ele, a metafísica geral ou ontologia é: “os alicerces do nosso saber e das coisas em geral”. Tal disciplina investiga o “ser enquanto ser”. Ele subdivide a metafísica especial em: a) a alma e a psicologia; b) o mundo e a cosmologia; c) Deus e a teologia.

Essa divisão da metafísica parece ter encontrado um paralelo na *Crítica da razão pura*, pois a Analítica transcendental tem um paralelo com a metafísica geral wolffiana. Com esta definição o pensador apresenta a Analítica transcendental: “[...] Esta analítica é a

decomposição de todo o nosso conhecimento *a priori* nos elementos do conhecimento puro do entendimento.” (*KrV*, A65/B89).

A Dialética transcendental também tem um paralelo com a metafísica especial, visto que as três classes de ideias (a alma, o mundo e Deus) e suas respectivas disciplinas (a psicologia racional, a cosmologia e a teologia) correspondem aos objetos da metafísica especial wolffiana. A importância em abordar o paralelismo entre a metafísica wolffiana e a divisão adotada, por Kant, pode ser indicativa para a solução do problema ora proposto. Para Caygill (2000): “A discussão kantiana da teologia raramente vai além da crítica do tratamento wolffiano de Deus como um objeto da ‘metafísica especial’, a par da cosmologia (o mundo) e da psicologia (a alma).” (CAYGILL, 2000, p. 308). Mais adiante, quando se tratar da Dialética transcendental (particularmente tratar-se-á das antinomias causadas pela ideia cosmológica – a terceira e quarta antinomias, bem como o ideal da razão), como lógica da aparência, ficará mais clara a nova função atribuída a Deus no plano especulativo-cognitivo. Além disso, adiante são confrontadas as provas da existência de Deus e o ideal da razão.

A partir dessas colocações, observa-se que a dialética tem um papel central para a concepção de Deus na *KrV*. Com efeito, Verneaux (1973) levanta como hipótese explicativa a possibilidade da *KrV* girar em torno da Dialética transcendental:

É necessário, antes de mais nada, levar em conta o título da obra, *Crítica da razão pura*. Duas interpretações são possíveis. A razão pode muito bem ser a faculdade criticada na dialética transcendental, ou seja, razão no sentido estrito. Nesta hipótese, a obra inteira recebe seu título de sua parte principal; algo muito normal. E a dialética é a parte principal porque a intenção de Kant é examinar a possibilidade da metafísica, que é obra da razão pura. A crítica da sensibilidade e do entendimento, a estética e a analítica não passam de preliminares em que são postas as bases da dialética. - Mas a razão pode igualmente ser o conjunto das faculdades criticadas na obra, a sensibilidade, pois, o entendimento e a razão, entendendo-se serem elas consideradas na obra apenas como fontes de conhecimentos *a priori*. Impossível de decidir. (VERNEAUX, 1973, p. 84)<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Il faut avant tout considérer le titre même de l’ouvrage, *Critique de la raison pure*. Deux interprétations sont possibles. La raison peut très bien être la faculté critiquée dans la Dialectique transcendente, c’est-à-dire la raison au sens strict. Dans cette hypothèse, l’ouvrage entier reçoit son titre de sa partie principale; rien de plus normal. Et la dialectique est la partie principale parce que l’intention de Kant est d’examiner la possibilité de la métaphysique, laquelle est oeuvre de raison pure. La critique de la sensibilité et de l’entendement, l’Esthétique et l’Analytique, ne sont que des préliminaires où sont posées les bases de la dialectique. – Mais la raison peut tout aussi bien être l’ensemble des facultés critiquées dans l’ouvrage, la sensibilité, donc, l’entendement et la raison, étant entendu qu’elles n’y sont considérées qu’autant qu’elles sont sources de connaissances *a priori*. Impossible de trancher.

Assim sendo, parte importante da crítica é tentar desfazer as ilusões originadas nas pretensões da metafísica de avançar no caminho do conhecimento simplesmente utilizando conceitos desassistidos de uma intuição sensível correspondente.

Para Höffe (2005), “[...] Kant entenderá, na ‘Dialética transcendental’, a luta pela metafísica como um disputa entre o racionalismo e o empirismo” (HÖFFE, 2005, p. 36). A crítica kantiana dirigida ao racionalismo refere-se à tentativa da razão pura especulativa de ultrapassar, transcender as fronteiras (*Grenzen*) do conhecimento. Kant critica a doutrina racionalista alemã que tem em Wolff o mais influente representante. Logo, uma parte importante da *KrV* é dedicada à refutação do racionalismo. Trata-se de analisar aquela metafísica racionalista dogmática que culmina com a doutrina wolffiana e prossegue com os discípulos desse filósofo, dentre os quais destaca-se, em função da influência causada em Kant, Alexander Baumgarten. A metafísica racionalista:

[...] representada na época moderna por nomes como Descartes, Espinosa, Malebranche e Leibniz, entre outros. Kant pensa, todavia, primeiro a metafísica escolar de Wolff, que nesta época prevalece nas cátedras universitárias. Wolff considera a experiência como fonte genuína de conhecimento, mas acredita, porém, na possibilidade de conhecer algo sobre a realidade com o mero pensar (razão pura). Kant toma os racionalistas por dogmáticos e despóticos porque impõem ao homem determinadas suposições básicas sem crítica prévia da razão, por exemplo, que a alma é de natureza simples e imortal, que o mundo tem um começo e Deus existe. (HÖFFE, 2005, p. 35)

Portanto, a metafísica criticada por Kant na *KrV* é a racionalista, haja vista ele não ter tido contato, ao menos direto, com os clássicos da metafísica grega, pois ele não dominava a língua grega. Assim, somente indiretamente ele teve acesso aos autores clássicos como Platão e Aristóteles:

Ao falar da figura histórica sob a qual a metafísica aparece a Kant, devemos de início evitar um mal-entendido. Kant sem dúvida conheceu as doutrinas principais de Platão e de Aristóteles, e terá lido certamente Descartes e Espinosa, Malebranche e Leibniz, Locke e Hume. Não devemos supor, no entanto, que tenha estudado esses autores com a acuidade que estamos acostumados a exigir dos nossos professores contemporâneos de filosofia. (TORRETTI, 1980, p. 25)<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup>Al hablar de la figura histórica bajo la cual la metafísica aparece a Kant, debemos empero evitar un malentendido. Kant ha conocido sin duda las doctrinas principales de Pláton y Aristóteles y ha leído seguramente a Descartes y a Spinoza, a Malebranche y a Leibniz, a Locke y a Hume. Pero no debemos suponer que haya

Como se observa, o racionalismo alemão foi fortemente influenciado pelos pensamentos de Descartes, Leibniz e Spinoza. Para Delbos (1969), em Leibniz está a origem mais remota do racionalismo alemão:

É de Leibniz que deriva o racionalismo alemão; é o pensamento leibniziano que pôs fim ao império exercido, nas universidades da Alemanha, por esse aristotelismo muito próximo ainda da escolástica, que Melanchton adaptara à Reforma e que se tornara o fundamento da dogmática protestante. (DELBOS, 1969, p. 12)<sup>6</sup>

Com efeito, a metafísica que influenciou, no período pré-crítico o pensamento kantiano, é objeto de crítica na *KrV* em função de querer transcender o mundo fenomênico e alcançar o supra-sensível. A partir dos avanços da filosofia crítica, isto não é possível no âmbito especulativo, mas somente no âmbito prático: “Os princípios da razão não podem estender-se além da experiência possível ou dos fenômenos. Só a liberdade nos permite alargar o campo da filosofia, dando à metafísica um fundamento real.” (HERRERO, 1991, p. 16)

A crítica kantiana voltada para a metafísica questiona sistematicamente a origem, a função e a validade dos princípios da razão pura especulativa, bem como os objetos da experiência. Na *Dialética transcendental*, Kant apresenta uma faculdade denominada razão (*Vernunft*). A função da razão é conferir ao entendimento a maior unidade e expansão possíveis:

Todo nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa para o entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e traga à mais alta unidade de pensamento. (*KrV*, A299/B355)

Para Kant, a metafísica racionalista tradicional enraizada no dogmatismo não possui o *status* de ciência, embora o filósofo de Königsberg não negue o caráter metafísico do homem:

---

estudiado a estos autores con la acuciosidad que estamos habituados a exigir a nuestros profesores de filosofía contemporáneos. (TORRETTI, 1980, p. 25)

<sup>6</sup>C'est de Leibniz que dérive le rationalisme allemand; c'est la pensée leibnizienne qui a mis fin à l'empire exercé dans les universités de l'Allemagne par cet aristotélisme très voisin encore de la scolastique, que Melanchton avait accommodé à Réforme et qui était devenu le fondement de la dogmatique protestante. (DELBOS, 1969, p. 12)

Ele nunca negou o caráter essencialmente metafísico do homem (*animal metaphysicum*), isto é, aquela transcendência aos fundamentos do real, que constitui o homem enquanto homem. É isto que Kant denomina “metafísica natural”. Sua pergunta fundamental, porém, é: pode (problema da validade) tal dimensão constitutiva do homem articular-se racionalmente, isto é, pode assumir a forma de uma prática científica? Justifica-se a passagem de uma metafísica natural para uma metafísica científica? A proposta de Kant é de “experimentar” na metafísica a reviravolta do pensar, que dera origem à ciência moderna no sentido estrito da palavra, pois antes desta revolução tais atividades apenas aspiravam à cientificidade. (OLIVEIRA, 1981, p. 08)

Somado ao fato de o homem possuir uma tendência de buscar os fundamentos do real, como Oliveira (1981) destaca, há uma utilização de conceitos transcendentais para a constituição de uma realidade supra-sensível, que por sua vez, permanece resguardada de toda avaliação no que diz respeito à origem, extensão e validade. Os objetos metafísicos são utilizados pela tradição filosófica em um sentido transcendente. Se esses objetos supra-sensíveis ficam resguardados de um exame crítico, então tem-se o dogmatismo e o despotismo. Portanto, esta é concepção de metafísica que Kant procura “experimentar”.

Em relação a esta abordagem, um ponto interessante para ser levantado diz respeito àquilo que Heidegger denominou, por meio de uma interpretação fenomenológica e hermenêutica, de constituição ontoteológica da metafísica como o império da identidade. É mister, para Heidegger, superar a metafísica que é, para ele, a superação do esquecimento do ser. A superação diz respeito ao adentramento da metafísica para se pensar a diferença entre o ser e o ente: “Depois da superação, a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre o ser e o ente” (HEIDEGGER, 2002, p. 62).

Desta forma, Deus como condição suprema da realidade seria tomado, na verdade não como ser supremo, mas como ente supremo entre os demais entes para servir de fundamento: “O ser não funda o ente, nem qualquer ente funda o ser. A recíproca relação entre ser e ente somente se dá porque há o *Dasein* – isto é porque há compreensão.” (STEIN, 2000, p. 104). Com isso, observa-se que esta contribuição heideggeriana demonstra que Deus enquanto objeto da metafísica é entificado. Assim, Deus não poderia fundamentar nada.

Se no primeiro século da nossa era cristã, com a catalogação do *corpus aristotelicum* por Andrônico de Rodes (~ 130 - 60 a.C.), denominava-se de metafísica os escritos aristotélicos que vinham “depois da física”, na época de Tomás de Aquino, denominava-se de metafísica a ciência suprema que tinha por objetos Deus e os anjos. Por sua

vez, no período imediatamente anterior a Kant, a metafísica racionalista era baseada no pensamento leibniziano-wolffiano e foi marcada pelo dogmatismo<sup>7</sup>:

Ele estava familiarizado com essa tradição através de suas preleções anuais sobre metafísica, iniciadas no inverno de 1755-56. Essas preleções estavam baseadas na *Metaphysica* de Baumgarten (1739), um texto substancialmente wolffiano na forma e no conteúdo. Em ICP<sup>8</sup> (1764), Kant professa grande insatisfação com a metafísica wolffiana e sua dependência do princípio da contradição, assim como veio a expressar sua discordância benevolente com a crítica pietista a Wolff por Crusius. Em SV<sup>9</sup>, Kant descreve as metafísicas de Wolff e Crusius como “castelos no ar” (p.342, p.329) mas, numa notável apostrofe, declara que, apesar de tudo, se “apaixonou” pela metafísica. (CAYGILL, 2000, p. 229)

Deus, como ideia da razão, tem uma função apropriada na *KrV*. Se essa função é desvirtuada acontecem os erros que a razão comete em virtude de almejar avançar além das fronteiras (*Grenzen*) da razão pura especulativa. Essas fronteiras entre o cognoscível e o incognoscível estão baseadas na distinção entre o fenômeno (que é objeto de investigação das ciências físico-matemáticas) e o *noumenon* (que não pode ser conhecido teoricamente). O equívoco refere-se à tentativa da razão de ultrapassar as fronteiras de toda a experiência possível. Para a razão prática não existe o problema de ultrapassar as fronteiras da experiência, pois a ação moral dá-se no mundo empírico-sensitivo. O problema fundamental da razão prática (heteronomia) é eleger como princípio de determinação da vontade, princípios empíricos reunidos em torno do “amor de si”.

A crítica à razão especulativa estende-se para a teologia racional, na qual o ponto mais importante é a crítica às provas da existência de Deus<sup>10</sup>. A partir disto, deduz-se que existe na abordagem kantiana uma distinção entre a crença em Deus, algo que pode ser positivo no âmbito prático enquanto esta crença conduz ao aperfeiçoamento moral; e o saber demonstrativo da existência da divindade, sendo que a crença em Deus é um objeto de fé (*Glaube*) e o saber demonstrativo da sua existência é impossível. A tentativa metafísica de se conhecer objetivamente Deus é efetuada discursivamente e acarreta diversos erros elencados na Dialética transcendental.

<sup>7</sup> Para Kant, a filosofia passou por três fases: a dogmática, a cética e finalmente a crítica, da qual ele é o fundador, sendo que com esta última instaurar-se-á um tribunal apto e capaz de julgar as demais.

<sup>8</sup> ICP: *Investigações sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral* (1764).

<sup>9</sup> SV: *Sonhos de um visionário explicados pelos sonhos da metafísica* (1766).

<sup>10</sup> As provas da existência de Deus abordadas e refutadas por Kant são: a prova ontológica *a priori* (célebre argumento de Anselmo de Cantuária); a prova cosmológica *a posteriori* e a prova físico-teológica. Na análise das tradicionais provas da existência de Deus, Kant dá atenção especial à prova ontológica de Anselmo.



Portanto, a partir da crítica, conclui-se que a metafísica, no plano da razão pura especulativa, não pode elevar-se ao *status* de conhecimento científico, pois ela não pode proceder através de juízos sintéticos *a priori*, os únicos adequados à ciência. De acordo com Kant, no prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*, a metafísica parte de princípios cujo uso é inevitável no decorrer da experiência, mas ao avançar na trilha do conhecimento, elevando-se a patamares mais remotos, percebe que as questões não se esgotam. Para elevar-se a esses patamares a experiência não é utilizada como “pedra de toque” do conhecimento metafísico. A solução que essa “rainha de todas as ciências” encontra é refugiar-se em princípios que ultrapassam todo uso da experiência.

Para Kant, no âmbito teórico-especulativo, a metafísica não pode aumentar o campo da experiência possível. O mesmo não ocorre no âmbito prático, pois os imperativos categóricos, enquanto mandamentos incondicionados da moralidade, são juízos sintéticos *a priori*.

Ao limitar as pretensões da metafísica especulativa de estender os conhecimentos especulativos para além da experiência possível, a primeira *Crítica* tem uma utilidade negativa. Além disso, ela também tem uma utilidade positiva. Logo, a *Crítica* tem uma dupla utilidade (*KrV*, BXXIV). A utilidade negativa disciplina a razão e torna-se um modelo do método a ser utilizado na investigação filosófica. Tem-se também a utilidade positiva na medida em que o método crítico torna-se uma propedêutica que objetiva eliminar os obstáculos que ameaçam a viabilidade de se chegar ao uso prático da razão:

*A Crítica da razão pura* era para Kant a mera propedêutica a um sistema, cuja parte mais geral deveria abranger uma metafísica da natureza e uma metafísica dos costumes; a primeira trataria dos princípios racionais, mediante conceitos puros, do conhecimento teórico das coisas; a segunda, dos princípios racionais que determinam e regulam *a priori* a conduta, sem recorrer a qualquer condição empírica, a qualquer dado antropológico. (DELBOS, 1969, p. 201)<sup>11</sup>

O sentido positivo da crítica desfaz as ilusões aparência transcendental: demonstra a ilusão de enunciados aparentemente verdadeiros (os paralogismos, as antinomias e as supostas provas da existência de Deus). Além de retirar os obstáculos do caminho para o

---

<sup>11</sup> *La Critique de la raison pure* n’était pour Kant qu’une propédeutique à un système, qui devait dans sa partie la plus générale comprendre une métaphysique de la nature et une métaphysique des mœurs; la première devait traiter des principes rationnels, par purs concepts, de la connaissance théorique des choses; la seconde, des principes rationnels que déterminent et obligent *a priori* la conduite, sans faire appel à aucune condition empirique, à aucune donnée anthropologique. (DELBOS, 1969, p. 201)

estabelecimento de um saber científico, o sentido positivo da crítica tem uma importância metodológica na medida em que reorienta as ideias da razão para a esfera prática: estas não são constitutivas, mas regulativas.

### 1.1.1 – A concepção de Deus na “Crítica da razão pura”

As convicções kantianas a respeito do conhecimento objetivo da existência de Deus, presentes no período pré-crítico, desaparecem na medida em que o filósofo caminha em direção a uma nova e radical concepção de filosofia que veio à tona, após quase onze anos de meditação filosófica, com a primeira *Crítica*:

O novo paradigma da teologia filosófica, de Kant, se constrói sobre a destruição do paradigma antigo segundo o qual seria possível demonstrar a existência de Deus por via especulativa (teórica). Kant não estava convencido desde o começo da impossibilidade de todas as demonstrações da existência de Deus. Não só no ano de 1755 (I 395 s), mas ainda em 1762 (II 70 ss.), ele afirmou sem reservas a realidade objetiva de Deus. Mas já nos anos 60 ele começa com a desobjetivação de Deus que alcança seu ponto culminante na primeira *Crítica*: Deus é o ideal racionalmente necessário do conhecimento objetivo, mas não uma ideia objetivamente conhecida. (HÖFFE, 2005, p. 161)

A nova concepção de Deus que surgiu na primeira *Crítica* não é a concepção de um objeto que possa ser conhecido teoricamente, mas de um ideal do conhecimento teórico-especulativo. Desta forma, confrontando-se esta nova concepção com as teologias naturais e transcendentais, chega-se à conclusão da impossibilidade das mesmas. Somente uma teologia moral é possível.

Para Kant, Deus, a liberdade e a imortalidade da alma são problemas que a razão pura não pode evitar. A ciência que tem por finalidade a resolução desses problemas é a metafísica (*KrV*, A3/B7). Apesar da metafísica tradicional não trilhar o conhecimento seguro das ciências e enredar-se em disputas intermináveis, Kant afirma que a origem da metafísica está na busca legítima do conhecimento humano. Porém, para ele, os seus precursores não chegaram a um consenso sobre o melhor caminho a ser seguido para a solução dos problemas metafísicos. Assim, segundo o filósofo, após vários caminhos serem tentados por

racionalistas, empiristas e céticos: “[...] reina o enfado e um indiferentismo, que engendram o caos e a noite nas ciências [...]” (*KrV*, A X)

Na *KrV*, o filósofo levanta a hipótese de existir para a metafísica uma esperança. Sob essa perspectiva, ele empreende a difícil tarefa de tentar elevar a metafísica a um patamar científico<sup>12</sup>. Entretanto, sabe-se que essa tentativa de Kant não alcançou êxito, visto que a conclusão da *KrV* é de que a metafísica não é possível como ciência, embora essa empreitada não tenha sido uma tentativa totalmente fracassa, visto que se descortinou para os objetos metafísicos uma existência transcendental, diferente do uso transcendente que, em última análise, coloca a razão em conflito com ela mesma. A situação na qual a metafísica se encontrava foi, para o filósofo, uma oportunidade para a constituição de um tribunal da razão pura, cujo objetivo é assegurar as pretensões legítimas e julgar as presunções infundadas daquela disciplina.

Diante do tribunal da razão pura são levados aqueles conhecimentos especulativos que são fundamentados unicamente na simples razão, independentemente da experiência. Então, pode-se colocar no banco dos réus desse tribunal, ao lado da metafísica, a teologia racional enquanto ontoteologia. O objetivo de Kant não é a condenação de ambas, mas avaliar a validade e o alcance do conhecimento dessas disciplinas. Höffe (2008) destaca a relação entre a metafísica e a teologia que, em última análise, gira em torno da ideia de um ser supremo:

A disciplina suprema da metafísica é a teologia. Seu conceito básico, Deus, representa tradicionalmente, em sua definição filosófica como o ser absolutamente supremo, a conclusão e o coroamento de todo o conhecimento humano; de todos os temas metafísicos, a pergunta pelo ser originário, por Deus, é primordial. (HÖFFE, 2005, p.160).

Com efeito, observa-se que a concepção metafísica tradicional de Deus o coloca como uma espécie de “causa final” da natureza, assim como “causa eficiente”. É exatamente esse finalismo que destaca Höffe (2008), ao indicar o ser supremo como o “coroamento de todo o conhecimento humano”. Desta forma, pode-se levantar a questão da possibilidade da concepção de Deus, no âmbito especulativo, a caminhar em direção de um fim último do conhecimento humano.

---

<sup>12</sup> Para Kant, o ideal de ciência era a física de Isaac Newton, com a qual ele teve contato em Königsberg, através de Martin Knutzen.

Em relação a uma pretensão de conhecimento objetivo do mundo, a razão empreende um caminho dialético ao tentar estabelecer a totalidade de todos os fenômenos. É particularmente importante para aclarar as questões dialéticas cosmológicas e o estabelecimento de uma concepção adequada de Deus, a investigação empreendida nas antinomias dinâmicas, ou seja, na terceira e a quarta antinomia da razão pura.

O interesse predominante da razão especulativa é responder a pergunta: “o que posso saber?” (*KrV*, A 805/B833). Tal questão é retomada na terceira parte da dissertação. Entretanto, para Kant, a busca pela resposta para essa pergunta não justifica nenhuma pretensão da razão especulativa de ascender ao mundo supra-sensível. Com efeito, a utilização de conceitos transcendentais e cosmológicos com finalidade constitutiva gera como consequência as antinomias da razão pura (principalmente a quarta antinomia). Para Kant, há uma confusão entre a coisa em si e o fenômeno, pois aplica-se “[...] a ideia da totalidade absoluta, válida unicamente como condição da coisa em si, a fenômenos [...]” (*KrV*, A506/B534). Contudo, a possibilidade da razão tornar-se dialética decorre da tentativa de avançar no conhecimento somente por meio de conceitos puros: “Trata-se do pedido de achar, para cada condicionado dado na intuição sensível, a série (absolutamente) completa de todas as suas condições (*KrV*, B 526, 36)” (LOPARIC, 1999, p. 14). Nesta busca, a razão pura especulativa arrisca-se a enveredar pelos labirintos da dialética, se para aos conceitos puros da razão não houver uma intuição correspondente. Por mais que a metafísica constitua-se de forma sistêmica e analítica, isto não garante a validade objetiva dos seus conhecimentos, que no caso ora proposto refere-se ao conhecimento teórico-demonstrativo da existência de Deus.

A crítica dirigida à teologia na primeira *Crítica* refere-se à teologia racional que se subdivide em teologia transcendental e teologia natural. Sob a perspectiva da teologia racional, a teologia transcendental é fundada em princípios especulativos que originam conceitos meramente transcendentais (*ens originarium, realissimum, ens entium*). A teologia natural, ao realizar uma analogia com a natureza, pressupõe a existência de um autor do mundo, isto é, Deus. Este capítulo restringe-se à investigação da teologia racional e os seus desdobramentos: a ontoteologia a cosmoteologia. No segundo capítulo, a teologia revelada é estudada a partir de *A religião nos limites*, em que a crítica do filósofo é dirigida principalmente às práticas supersticiosas como o culto interesseiro, o rito, o comércio com Deus, enfim, a fé eclesial em detrimento da fé moral. Para ele, a fé eclesial mantém o homem sob a tutela sacerdotal e sujeito a legislação estatutária, quando na verdade deveria estar somente sujeito a uma legislação da virtude.

Na *KrV*, a concepção de Deus está inegavelmente ligada à impugnação kantiana contra as pretensões da metafísica de estender os conhecimentos para além das fronteiras (*Grenzen*) da experiência:

Razão e metafísica tentam pensar a fronteira entre o que pode e não pode ser conhecido e, por conseguinte, devem limitar-se, “como é próprio de uma fronteira, à relação entre o que está além dela e o que está contido nela” (P[*Prolegômenos*] §59)<sup>3</sup>. (CAYGILL, 2000, p. 218)

Portanto, para Kant, a metafísica não pode ser compreendida como *organon*, isto é, como uma disciplina para “alargar” os conhecimentos, mas somente como um *cânone* para disciplinar os limites da filosofia. O *cânone* por sua vez, trata de duas indagações de interesse prático: “Existe um Deus?” e “Existe uma vida futura?”:

[...] e assim, num *cânone* da razão pura, temos que nos ocupar apenas com duas questões que dizem respeito ao interesse prático da razão pura e relativamente às quais deve ser possível um *cânone* do seu uso, a saber: Há um Deus? Há uma vida futura? (*KrV*, A803/B831)

#### 1.1.1.1 – As ideias da razão.

Kant argumenta, na *KrV*, que a existência de Deus não pode ser objetivamente conhecida, pois Deus não é um objeto que forneça ao entendimento (*Verstand*) uma intuição sensível. Na *KrV*, a possibilidade da experiência mostra a objetividade do conhecimento do entendimento. Por sua vez, a conformidade dos objetos da experiência com o entendimento é uma condição *a priori* da efetividade dessa mesma experiência. Todavia, em relação à razão (*Vernunft*) não é possível demonstrar a sua realidade objetiva *a priori*, mas somente *a posteriori* no âmbito da razão prática.

Ainda no âmbito puro especulativo, Kant afirma que o entendimento possui os seus conceitos (as categorias), assim como a razão também possui os seus conceitos (as ideias): “entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objecto que lhe corresponda”. (*KrV*, A327/B384). A aplicação das ideias refere-se apenas

a um uso regulador da experiência, elas não podem ser usadas constitutivamente. As ideias transcendentais: “referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral.” (*KrV*, A334/B391)

Kant afirma que deduziu da tábua de silogismos a tábua dos conceitos puros da razão. São três os tipos de silogismo: o categórico, o hipotético e o disjuntivo. Com efeito, são três as classes de ideias derivadas dos três tipos de silogismo: a ideia de alma (unidade absoluta do sujeito pensante), a ideia cosmológica (ideia do mundo como unidade metafísica, unidade absoluta da experiência externa) e a ideia de Deus (ideia teológica)<sup>13</sup>:

Haverá tantos conceitos puros da razão quantas as espécies de relações que o entendimento se representa mediante as categorias: teremos, pois, que procurar, em *primeiro lugar*, um *incondicionado* da síntese *categórica* num *sujeito*, em *segundo lugar*, um *incondicionado* da síntese *hipotética* num dos membros de uma *série* e, em *terceiro lugar*, um *incondicionado* da síntese *disjuntiva* das partes num *sistema*. (*KrV*, A323/B379)

Duas classes de ideias transcendentais são importantes para a investigação da concepção de Deus na primeira *Crítica*: a ideia cosmológica e a ideia teológica. A ideia cosmológica enquanto cosmoteologia serve de fundamento para a quarta antinomia (modal) da razão pura, assim como, a ideia teológica enquanto ontoteologia serve de fundamento para o ideal da razão pura.

Essas questões consideradas problemáticas foram abordadas pelo filósofo na segunda divisão da Lógica transcendental, denominada Dialética transcendental, na qual Kant critica a metafísica por utilizar conceitos em sentido transcendente. Kant denomina a dialética de lógica da aparência:

A dialética transcendental deverá pois contentar-se com descobrir a aparência de juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa aparência nos engane; mas nunca alcançará que essa aparência desapareça (como aparência lógica) e deixe de ser aparência. Pois trata-se de uma *ilusão natural* e inevitável, assente, aliás, em princípios subjectivos, que apresenta como objectivos [...] (*KrV*, A297/B354)

---

<sup>13</sup> Contudo, é importante notar que essas ideias da razão são idênticas aos objetos da metafísica especial de Wolff.

Em relação à ilusão transcendental, essas duas classes de ideias (a unidade absoluta da série das condições do fenômeno e a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral) são particularmente importantes. Elas conduzem a uma aparente unidade incondicionada. A razão procura para cada condicionado dado uma condição e, em última análise, um incondicionado.

Para Kant, a razão cai em aparentes contradições consigo mesma quando aplica o princípio da unidade incondicionada à *síntese objetiva dos fenômenos*. A investigação dessas contradições e das suas causas chama-se antitética. Por sua vez, as aparentes contradições são as antinomias da razão pura:

Na procura da unidade, a razão tem muito sucesso. Ela encontra não *uma* idéia transcendental, mas, segundo a divisão wolffiana da metafísica especial, três idéias: o incondicionado como unidade absoluta do sujeito pensante, o objeto da psicologia racional; o incondicionado como totalidade das coisas e condições no espaço e no tempo, o objeto da cosmologia transcendental; e, enfim, o incondicionado como unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensar em geral, isto é, um ser absolutamente supremo, Deus, como objeto da teologia natural. Mas a razão paga pelo sucesso fingindo conhecer algo que não existe. Pensando o sujeito absoluto, a razão pura incorre em conclusões errôneas (paralogismos); ao pensar a totalidade das coisas e das condições, ela se envolve em contradições (antinomias); e relativamente a Deus ela fala de demonstrações que são todas refutáveis. Assim o conhecimento do incondicionado se revela como conhecimento pretensão, não verdadeiro; nada é mais que aparência. (Höffe, 2005, p. 143)

#### 1.1.1.2 – A quarta antinomia e o ideal da razão.

Com as antinomias da razão pura, Kant critica a cosmologia transcendental. No capítulo da Dialética transcendental dedicado às antinomias da razão, Kant afirma que, na busca do princípio da unidade incondicionada, corre-se o risco de cair em duas posições opostas em matéria cosmológica: ou o desespero cético ou a obstinação dogmática. Em primeiro lugar, tem-se a posição empirista que fundamenta o conhecimento em uma experiência interna ou externa e nega qualquer outra possibilidade. Por outro lado, os racionalistas almejam fundamentar o conhecimento da razão pura independentemente da experiência. Com efeito, para o filósofo, as controvérsias entre os empiristas e os racionalistas são a origem mais remota das antinomias: “Ambas as atitudes são a morte de uma sã filosofia,

embora a primeira ainda possa, de qualquer modo, merecer o nome de *eutanásia* da razão pura.” (*KrV*, A407/B434).

Apesar de originarem-se na razão especulativa, as antinomias (principalmente a terceira e a quarta) têm uma importância prática, particularmente na repercussão das suas soluções na moral e na religião. A terceira antinomia demonstra a existência da liberdade em sentido cosmológico e transcendental: [...] entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo.” (*KrV*, A533/B561). Esse é o sentido negativo da liberdade. Contudo, pode-se afirmar que a liberdade em sentido positivo, ou seja, a liberdade nos domínios da razão prática como autonomia da vontade, tem a sua origem na terceira antinomia: “A liberdade | no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coacção dos impulsos da sensibilidade.” (*KrV*, A533/B561). A liberdade em sentido cosmológico (negativa) é uma espontaneidade que se opõe à causalidade natural na medida em que essa liberdade é capaz de iniciar por si mesma uma série causal que, por sua vez, não tem necessariamente outra causa que a preceda e a determine.

A abordagem da quarta antinomia da razão pura é importante para a indicação da concepção de Deus na primeira *Crítica*. A quarta antinomia discute a existência ou não existência de um ser necessário. A tese é: “Ao mundo pertence qualquer coisa que, seja como sua parte, seja como sua causa, é um ser absolutamente necessário.” (*KrV*, A452/B480). Por sua vez, igualmente verdadeira e em conflito com a tese, coloca-se a antítese: “Não há em parte alguma um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, que seja sua causa.” (*KrV*, A453/B481).

É importante ressaltar que, em relação às quatro antinomias, Kant faz uma dupla classificação. As duas primeiras são chamadas antinomias matemáticas (uma é verdadeira e a outra é falsa). As duas últimas são chamadas antinomias dinâmicas (as duas afirmações são verdadeiras):

[...] a argumentação em ambos [argumentação: tese e antítese] é totalmente adequada à razão humana comum, que muitas vezes corre o risco de se contradizer ao pensar o seu objecto a partir de dois pontos de vista diferentes. (*KrV*, A461/B489).



As antinomias dinâmicas perfazem um movimento lógico que almeja, de condição em condição, alcançar o incondicionado que, entretanto, nunca é alcançado pela razão especulativa. A única solução, tanto para os paralogismos como para as antinomias, é a crítica transcendental da razão, o que conduz ao do idealismo transcendental:

No contexto da razão teórica, Deus não é mais um ser transcendente mas um ideal transcendental, ou seja, uma representação *a priori* que está *aquém* da experiência, mas, por assim dizer, ‘às costas’ dela e, mesmo assim, necessariamente ligada a ela. O ideal transcendental é um princípio necessário para possibilitar as ciências em sua qualidade de experiência global e sistemática. (HÖFFE, 2005, p. 165)

Esse ideal transcendental é a solução da dialética cosmológica transcendental (*KrV*, A490/B518). Desta forma, em relação ao conhecimento do mundo, como totalidade dos fenômenos, as ideias não devem ser tomadas em sentido transcendente, mas unicamente no sentido transcendental.

Quando se coloca o incondicionado fora do mundo dos sentidos, fora de qualquer experiência possível, as ideias convertem-se em transcendentais. Contudo, enquanto os conceitos da razão têm por objeto a totalidade das condições, as ideias são transcendentais, embora cosmológicas.

Segundo Kant, existe uma ligação entre a quarta antinomia e o ideal da razão pura. De acordo com ele, a existência contingente dos fenômenos exige a busca de um objeto necessário, uma realidade subsistente em si: “Porém, de todas as ideias cosmológicas, aquela que deu nascimento à quarta antinomia é a que nos leva a arriscar este passo.” (*KrV*, A566/B594). O passo a que o filósofo alude é o ideal da razão pura, no qual Deus é concebido como uma unidade ideal, mas nunca real, um ideal de unificação de todas as regras do intelecto:

O Ser supremo mantém-se, pois, para o uso meramente especulativo da razão, como um simples *ideal*, embora sem *defeitos*, um conceito que remata e coroa todo conhecimento humano; a totalidade objectiva desse conceito não pode, contudo, ser provada por este meio, embora também não possa ser refutada. (*KrV*, A641/B669)

Para Kant, a existência de Deus não pode ser provada teoricamente e, assim, ele refuta a posição racionalista de tentar provar tal existência. Kant também é contrário a posição

defendida pelos empiristas de negar a existência de Deus. Enfim, para o filósofo alemão, o saber metafísico teórico-demonstrativo não é capaz de decidir a questão em torno da existência ou não-existência da Deus como objeto dessa categorial modal. Logo, a concepção de Deus é proposta como uma hipótese racional necessária, hipótese que tem como efeito a reformulação da teologia em vistas de uma teologia moral.

Percebe-se que a utilização do método teórico-demonstrativo para abordar a existência de Deus não é adequada. Sendo assim, para Kant, Deus é um ideal da razão: “O conceito de um tal ser é o de *Deus*, pensado em sentido transcendental e, desse modo, o ideal da razão pura é objecto de uma teologia transcendental, tal como anteriormente indiquei.” (*KrV*, A580/B608).

Além de Deus, existem outros objetos que também são comuns tanto a metafísica como a teologia racional: “A metafísica tem como objecto próprio da sua investigação apenas três ideias: *Deus, a liberdade e a imortalidade* [...] Tudo o mais de que trata esta ciência serve-lhe apenas de meio para alcançar essas ideias e sua realidade.” (*KrV*, B395). A crítica às pretensões da metafísica tem reflexos na teologia racional. Para Kant, a ordem em que essas ideias estão elencadas é importante, pois a segunda ideia unida com a primeira conduz à terceira. Trata-se de uma argumentação preliminar para provar a imortalidade da alma. Esta concepção da imortalidade da alma é retomada na segunda *Crítica* como um postulado: é um dos elementos do sumo bem.

Portanto, a partir dessa argumentação presente na primeira *Crítica*, para se chegar à imortalidade da alma, deve-se utilizar um procedimento sintético. Desta forma, a esperança religiosa de uma vida futura garantida pela possibilidade da imortalidade da alma é formada sinteticamente pela união entre a moral (liberdade) e a teologia (Deus). Além disso, para o Kant das obras de maturidade filosófica, a religião envolve tanto os elementos da autonomia moral do sujeito como a ideia de Deus como legislador moral do mundo. Com isso, o desafio que se apresenta é como harmonizar esses dois elementos aparentemente antagônicos, ou seja, a autonomia do sujeito e a existência de um legislador moral exterior que promulga a lei moral para o homem.

Para o filósofo, essa ordem sintética deve ser precedida por outra ordem: a analítica. Sendo assim, deve-se partir daquilo que a experiência imediatamente apresenta ao sujeito, isto é, o “eu penso” como objeto da psicologia e então “[...] para a cosmologia e daí para o conhecimento de Deus.” (*KrV*, B395). Esta ordem analítica das ideias é seguida na Dialética transcendental, particularmente quando o filósofo trata das provas da existência de Deus.

Portanto, a concepção de Deus presente na *Crítica da razão pura* refere-se a um ideal transcendental em substituição a concepção tradicional da metafísica que o entende como ideia transcendente.

## 1.2 – PASSAGEM DA RAZÃO ESPECULATIVA À RAZÃO PRÁTICA.

Para Kant, no âmbito da *KrV*, somente um uso imanente da razão é possível. A faculdade teórica especulativa deve ocupar-se da experiência (real ou possível). A razão pura especulativa revela um mundo fenomênico, regido pela causalidade mecânica e pela necessidade (a liberdade é um conceito apenas negativo). O sujeito que realizou a “revolução copernicana” no pensamento, isto é, o sujeito transcendental não pode ser caracterizado exclusivamente pela receptividade. Ele possui a capacidade receptiva, mas também possui uma espontaneidade *a priori*. Assim, nos domínios da razão pura especulativa, o sujeito transcendental constitui o seu mundo na medida em que esse é o conjunto dos fenômenos: “[...] os fenômenos em geral nada são fora das nossas representações e é isso precisamente o que queremos dizer ao falar na sua idealidade transcendental.” (*KrV*, A507/B535). A constituição do mundo acontece a partir das condições *a priori* da sensibilidade e por meio dos conceitos puros do entendimento, ambos (a intuição sensível e os conceitos puros da razão) intermediados pelo esquematismo transcendental.

Se nos domínios da razão especulativa o sujeito transcendental não pode representar os objetos como coisas em si, o mesmo não ocorre nos domínios da razão prática, pois a partir dela é possível a representação dos objetos como coisas em si, ou seja, objetos supra-sensíveis, embora esses objetos continuem a não ser conhecidos teoricamente. No âmbito da razão prática, existe um tipo diverso de legislação (legislação moral) daquela abordada na razão especulativa, isto é, as leis causais e necessárias da natureza. Com efeito, do ponto de vista sistêmico, surge um abismo entre os domínios da razão pura especulativa e os domínios da razão pura prática. Desta forma, faz-se necessário realizar uma passagem (*Übergang*) entre as dimensões da natureza e da liberdade, isto é, entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível.

### 1.2.1 – O fato da razão

Uma das tentativas empreendidas pelo filósofo para realizar essa passagem é a proposição do fato da razão que pretende ser uma prova definitiva para demonstrar a realidade da lei moral:

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. Contudo, para se considerar esta lei como inequivocamente dada, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa (*sic volo, sic jubeo*). (*KpV*, A55)

Entretanto, a proposição do fato da razão suscitou várias divergências em torno do estabelecimento da lei moral no sistema crítico. A polêmica em torno dessa proposição, diz respeito à ausência da dedução transcendental nesse processo, ou seja, inicialmente a passagem da razão teórica especulativa para a razão prática parece violar o método crítico inaugurado em *KrV*.

Z. Loparic<sup>14</sup> e Guido Antônio de Almeida<sup>15</sup> propõem duas soluções diferentes para demonstrar o lugar do fato da razão no sistema crítico. Com efeito, a comparação entre os pontos de vista desses dois autores pode fornecer subsídios para a clarificação do impasse que surge para realizar a passagem da razão teórica especulativa para a razão prática.

Loparic propõe uma interpretação semântico-transcendental da filosofia crítica e rejeita interpretações de caráter metafísico. Dentro dessa proposta, para ele a interpretação do fato da razão<sup>16</sup> inscreve-se em uma problemática sistêmica da filosofia crítica, qual seja, a relação entre razão e sensibilidade. Para Loparic, o problema semântico não resolvido na primeira *Crítica* e legado para posterior resolução é encontrar uma conexão entre lei moral e

<sup>14</sup> LOPARIC, Zeljko. *O fato da razão: uma interpretação semântica*. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 33. 1999.

<sup>15</sup> ALMEIDA, Guido Antônio. *Crítica, dedução e fato da razão*. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 57. 1999.

<sup>16</sup> Para Loparic (1999), o termo latino “*factum*” pode ser traduzido tanto por fato como por feito.

sensibilidade. Trata-se de demonstrar como são possíveis os juízos sintéticos prático-teóricos *a priori*. Para Loparic, a possibilidade e a efetividade da lei moral, levada a cabo pelo fato da razão, dá-se por meio de um elemento sensível, ou seja, o sentimento moral. Pode-se destacar como importante a contribuição dessa perspectiva que ela aponte para uma solução referente à relação entre razão e sensibilidade, ou seja, a passagem da razão teórica especulativa para a razão prática.

Loparic destaca duas tentativas anteriores de formular o problema kantiano em termos da relação entre razão prática e sensibilidade. A primeira tentativa é a empreendida por Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*. A interpretação heideggeriana é fenomenológica e constitui-se em torno do *Dasein*: “[...] a expressão ‘eu moral’ designa o si-mesmo próprio e a essência do homem, isto é, a pessoa humana.” (LOPARIC, 1999, p. 21). Loparic afirma que para Heidegger a personalidade da pessoa é a lei moral junto com o respeito. O respeito remete à sensibilidade (*Sinnlichkeit*), não à sensibilidade cognitiva (*Sinn*), mas ao sentimento (*Gefühl*). Todo sentimento (empírico ou *a priori*) é sentimento por, isto é, receptividade para a lei moral. Tal é a interpretação fenomenológica de Heidegger. Com efeito, o sentimento de respeito não serve para fundamentar a lei moral, mas é uma manifestação dessa lei que vai de encontro ao *Dasein*.

Loparic cita outra tentativa de explicação da relação entre razão e sensibilidade: aquela realizada por Dieter Henrich que defende a existência de atos ao mesmo tempo racionais e emocionais. Ele afirma que para Henrich o conceito de fato da razão é inseparável do conceito de respeito pela lei moral.

Almeida discorda da solução apresentada por Loparic, particularmente em função de Loparic apresentar um elemento sensível como decisivo para o fato da razão. No seu artigo, Almeida refuta a posição de Henrich que é inspiradora para Loparic. Para Almeida, não se justifica a proposição de um sentimento, o sentimento de respeito, como algo que possibilita o reconhecimento da lei como obrigatória e fornecedora de um motivo capaz de determinar a vontade do sujeito, pois esse sentimento moral está na mesma classe dos demais sentimentos, isto é, dos sentimentos de prazer e desprazer.

Pode-se afirmar que Almeida defende a interpretação do fato da razão como a consciência da lei moral. Para Almeida, propor um conteúdo sensível como fundamento do fato da razão seria assimilar o imperativo categórico aos imperativos hipotéticos.

Ele afirma que a *Crítica da razão prática* é um exame dos princípios que tornam possível o agir racional. Assim, ao exame incumbe:

[...] [i] mostrar “pelo facto” que a razão pode determinar a vontade por um princípio sintético *a priori*; [ii] defender esse princípio da razão contra argumentos dialéticos que pretendem reduzir a razão prática a princípios empiricamente condicionados. (ALMEIDA, 1999, p. 59)

Para Almeida, os juízos morais dos agentes racionais humanos só podem comprovar que a lei moral é um fato inegável se a análise mostrar que esses juízos têm por fundamento princípios imediatamente certos. Portanto, para ele, esse é o ponto central da sua análise do fato da razão.

Entretanto, Loparic não concorda que em Kant o sentimento de respeito esteja na mesma classe dos demais sentimentos de prazer e desprazer, porque o sentimento moral é conhecido *a priori*, ao passo que os demais sentimentos são empíricos. Mas se o sentimento de respeito é *a priori*, continua sem solução o problema de se saber como a razão prática e a sensibilidade podem estar relacionadas.

No prefácio à *KpV*, Kant esclarece porque tal obra não se intitula *Crítica da razão prática pura*, mas simplesmente *Crítica da razão prática* em geral, embora exista um paralelismo entre as duas primeiras críticas, quanto a estrutura das mesmas. Para Kant, a crítica deve: “[...] meramente demonstrar **que há uma razão prática pura** e, em vista disso, crítica toda a sua **faculdade prática.**” (*KpV*, A3). Com isso, Kant conclui que se a crítica consegue realizar esta demonstração, então ela não precisa criticar a própria faculdade pura, crítica esta que seria realizada com vistas aos limites desta razão, cujo objetivo é não desaguar em uma vã presunção. Enfim, para Loparic, a razão prática determina um domínio sensível. Além disso, ela é atividade e, por conseguinte, produz efeitos sensíveis:

A razão prática, diz Kant, não precisa ser criticada, como a especulativa, para prevenir que *ultrapasse* o domínio da experiência possível. Se a razão pura é prática, ela determina um domínio experiencial, sensível. A principal tarefa da crítica da razão prática é, portanto, mostrar (*dar tun*) o fato de que (*das Dass*) a razão é prática. Como é resolvida essa tarefa? Através da atuação (*durch die Tat*) da própria razão, isto é, mostrando que a razão pura produz efeitos sensíveis. Uma vez demonstrada a efetividade (*Wirklichkeit*) da razão prática - da fórmula da lei fundamental da razão prática - segue-se, analiticamente, a demonstração da sua possibilidade (*Möglichkeit*). (LOPARIC, 1999, p. 33)

Para Loparic, a semântica da razão prática diz que a fórmula da lei moral é provada efetiva e, portanto, possível através da atuação da própria razão prática: “Em que consiste essa prova? A lei se prova efetiva ela mesma, produzindo um *Faktum der Vernunft*.” (LOPARIC, 1999, p. 36)

A fórmula da lei moral é apresentada por Kant na Segunda Secção da *Fundamentação*. Esta é a primeira formulação do imperativo categórico: “O imperativo categórico é, pois, um só e precisamente este: *Procede apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne lei universal.*” (*Grundlegung*, IV, 421). Na *Crítica da razão prática*, o filósofo retoma esta primeira fórmula do imperativo categórico da seguinte maneira: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.” (*KpV*, A54). Para Loparic, o que resta de importante da *Fundamentação* para o estabelecimento da moralidade é a formulação do imperativo categórico que é a forma da lei, pois tal forma explicita o sentido da obrigação moral:

A *Fundamentação* estabeleceu um único resultado realmente importante para a tarefa da crítica da razão prática: a fórmula da lei moral. Kant afirma isso com todas as letras, no Prefácio da segunda *Crítica*: “Ele [o sistema da razão prática] por certo pressupõe a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas tão somente na medida em que esta nos familiariza de maneira preliminar com o princípio do dever, e oferece e justifica uma determinada fórmula do mesmo; fora isso, esse se sustenta por si mesmo” (*KpV*, p. 15). (LOPARIC, 1999, p. 32)

Contudo, para Loparic, na *Fundamentação*, o imperativo categórico ainda é insuficiente para demonstrar a possibilidade e a efetividade da moral. Loparic explica que a fórmula da lei pretende conectar o conceito de um sujeito (vontade humana) ao conceito de um predicado (condição formal do agir). Loparic critica a tentativa realizada pela *Fundamentação* de, a partir da fórmula do imperativo, deduzir a autonomia da vontade e, por conseguinte, a liberdade da vontade, pois esse procedimento é metafísico e sem demonstração possível no âmbito da razão pura especulativa. Portanto, se a liberdade da vontade fosse possível, a fórmula da lei moral seria analítica, tendo em vista que uniria analiticamente o conceito de um sujeito (vontade) ao conceito de um predicado (universalização das máximas).

Entretanto, para Loparic, isto é impossível, de acordo com a razão teórica especulativa. Logo, resta para os juízos morais a possibilidade de serem formulados como sintéticos *a priori*. Para esses serem possíveis deve existir um terceiro elemento capaz de unir

um conceito de sujeito (vontade) a um conceito de predicado (a universalização das máximas). Para ele, esse elemento não pode ser supra-sensível como, por exemplo, um conceito positivo de liberdade, visto que, segundo a terceira antinomia da *Crítica da razão pura*, a liberdade no âmbito especulativo é um conceito negativo. Se fosse um conceito positivo, então o imperativo categórico seria uma proposição analítica:

[...] 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. (*KpV*, A55)

Na segunda *Crítica*, Kant esclarece que a liberdade é *ratio essendi* da lei moral e não *ratio cognoscendi*. Loparic defende que o terceiro elemento, capaz de unir a vontade à universalização das máximas, é algo sensível. Ele propõe como terceiro elemento o sentimento de respeito causado no agente pelo poder da lei moral.

Contudo, uma diferenciação ressaltada por Almeida, entre uma vontade imperfeita e uma vontade perfeita permite-lhe traçar um caminho diverso do trilhado por Loparic para a explicação do fato da razão. Almeida afirma que:

[...] na concepção kantiana, ele liga ao conceito de uma vontade *imperfeita* o conceito de um modo de agir exigido pelo princípio moral (o qual é, digamos para resumir, agir com base em máximas universalizáveis). (ALMEIDA, 1999, p. 82).

Por outro lado, tem-se o conceito de uma vontade perfeita, ou seja, uma vontade santa: “[...] a lei moral liga ao conceito de uma vontade *perfeita* o conceito do modo de agir exigido pelo princípio moral (agir segundo máximas universalizáveis)” (ALMEIDA, 1999, p. 82). Desta forma, o imperativo categórico para uma vontade imperfeita (que deve agir segundo máximas) caracteriza-se por ser uma proposição sintética, ao passo que, a lei moral para uma vontade perfeita é uma proposição analítica, visto que a vontade conforma-se *a priori* com a universalidade das máximas.

Por fim, Almeida conclui a sua interpretação com a afirmação sumamente coerente de que o fato da razão é a consciência da lei moral para uma vontade imperfeita, ou seja, uma proposição sintética *a priori*: “Ter consciência da lei é ter consciência da verdade de uma



proposição analítica.” (ALMEIDA, 1999, p. 83). A consciência da lei somada a uma vontade imperfeita que deve ser determinada *a priori* por máximas universalizáveis, perfaz o juízo moral que é sintético *a priori* e, portanto, imediatamente certo. Para ele, a vantagem dessa solução diz respeito a mesma ser imanente ao sistema kantiano e fiel aos dados do problema. Trata-se de uma solução ortodoxa.

Para Almeida, uma solução menos ortodoxa é a apresentada por Loparic, pois este último propõe um sentimento como síntese do juízo moral. Entretanto, se esta solução for aceita tem-se uma mediação entre a razão e a sensibilidade. Para Loparic, a síntese *a priori* dos juízos morais é realizada pelo sentimento de respeito: “Essa ligação é, portanto, sensível, *a priori* e não cognitiva (intuitiva), mas volitiva.” (LOPARIC, 1999, p. 38)

### 1.2.2 – A vontade

Antes de empreender a difícil tarefa de analisar a concepção de moral para Kant, bem como a relação desta com as concepções religiosas do filósofo presentes na filosofia crítica, abordar-se-á a compreensão kantiana de vontade, haja vista entender-se que o estabelecimento desta compreensão é fundamental para a compreensão da razão prática.

Ao preocupar-se em explicar e justificar a adequação do título da segunda *Crítica*, isto é, “*Crítica da razão prática*” em geral e não “*Crítica da razão prática pura*”, o filósofo pretendeu demonstrar a realidade da razão prática. Afinal, para ele, a razão é atividade imanente e não transcendente. Para Kant, a razão prática é causa eficiente nos domínios da experiência, pois ela constitui os seus objetos:

A tarefa da razão prática será, então, encontrar os princípios determinantes da vontade que deverá produzir os objetos correspondentes a suas representações e determinar-se a produzi-los. A vontade é aqui entendida como causalidade. (HERRERO, 1991, p. 15).

Kant leva adiante a demonstração da possibilidade e da efetividade da razão prática por meio da determinação da vontade. Para ele, estruturalmente a vontade pode ser determinada por dois tipos de móveis: os puros e os empíricos. Seguindo-se esta divisão adotada pelo filósofo, tem-se a importância dos princípios práticos, sendo que estes se

dividem em puros (formais) e empíricos (materiais): “Os princípios práticos são *formais*, quando abstraem de todos os fins subjetivos; são, pelo contrário, *materiais*, quando supõem fins subjetivos, e conseqüentemente certos impulsos.” (*Grundlegung*, IV, 427).

Pode-se afirmar que, em Kant, tal divisão é fundamentada na sua antropologia, pois para ele o homem é composto por uma dimensão sensível e outra racional. Esta concepção de homem justifica-se tendo em vista que este pertence ao mesmo tempo a dois mundos: ao mundo sensível e ao mundo inteligível. Para a determinação da vontade, a partir desses dois tipos de móveis e dos princípios formais e materiais tem-se a concepção de dois tipos de filosofia: “Pode-se denominar *empírica* toda filosofia que se apóia em princípios da experiência; e *pura*, a que deriva suas doutrinas exclusivamente de princípios *a priori*.” (*Grundlegung*, IV, 388). Além disto, é importante destacar que esta concepção que classifica os móveis em empíricos e puros serve de base para a classificação da religião em empírica (a religião revelada) e pura (a religião moral).

Voltando-se para a determinação da vontade, em primeiro lugar, tem-se o móbil puro de determinação da vontade, isto é, a pura forma legislativa universal. Logo, a determinação da vontade sob esta perspectiva é *a priori*. Somente este tipo de determinação da vontade, para o filósofo, é moral. Contudo, diversos filósofos criticaram esta posição kantiana e a denominaram de formalismo. Este fato ocorreu já na época de Kant, quando diversas críticas foram dirigidas contra a *Fundamentação*. O filósofo afirma que seguiu o método analítico para estruturar a *Fundamentação* e, por fim, utilizou o método sintético:

Segui, neste opúsculo, o método que penso ser o mais conveniente, quando pretendemos elevar-nos analiticamente do conhecimento vulgar à determinação do princípio supremo do mesmo, e, depois, por caminho inverso, tornar a descer sinteticamente do exame deste princípio e de suas origens ao conhecimento vulgar, onde se verifica sua aplicação. (*Grundlegung*, IV, 392)

Tal método pode ser explicitado na estrutura da obra da seguinte forma: a partir do condicionado deduzem-se analiticamente as condições. Ora, resta identificar tanto na *Fundamentação* quanto na segunda *Crítica* o condicionado e as condições. Além disto, é mister saber que tipo de relação existe entre o condicionado e as condições, bem como se é possível romper esta série por meio de algo incondicionado.

Na *Fundamentação*, o condicionado é a vontade. A moralidade está intrinsecamente relacionada com a vontade. Com isso, a partir da determinação da vontade, pode-se classificar

se a ação foi praticada ou não em função do dever. A proposição de que a vontade é condicionada, apresenta-se na primeira secção da *Fundamentação*. No desenvolvimento desta obra, Kant investiga quais são as condições para que uma vontade possa tornar-se boa: “Na ética, o condicionado é a moralidade como valor, as condições são aquilo que a torna possível”. Desta forma, cumpre estabelecer os caracteres que esta vontade reveste-se para poder denominar-se boa:

O bem prático é, pois, distinto do *agradável*, isto é, do que exerce influxo sobre a vontade unicamente por meio da sensação, por causas puramente subjetivas, válidas apenas para a sensibilidade deste e daquele, e não como princípio da razão, válido para todos. (*Grundlegung*, IV, 413)

Para Kant, a vontade perfeitamente boa estaria tão sujeita ao império das leis objetivas quanto uma vontade imperfeita. Entretanto, a vontade boa não poderia ser representada como coagida a ações conforme as leis, pois apesar da constituição subjetiva, ela só pode ser determinada pela representação do bem. Trata-se de uma vontade santa. (*Grundlegung*, IV, 413)

Entre os demais bens que o filósofo elenca comparativamente com a vontade boa, na *Fundamentação*, como dons da natureza, tem-se a inteligência, a capacidade de julgar, os talentos do espírito, a riqueza, a honra, a saúde, enfim, todos os bens que contribuem para aquilo que a maioria das pessoas denomina felicidade. Contudo, Kant diz que todos esses bens e dons da natureza podem converter-se em coisas extremamente más e prejudiciais, se não for uma vontade boa que delas se sirva como especial disposição de ânimo.

Com isso, percebe-se que a vontade boa não é o único bem, o bem integral, mas deve necessariamente ser o sumo bem a ser realizado neste mundo: “[...] a condição donde dependem os restantes bens e até mesmo a aspiração à felicidade.” (*Grundlegung*, IV, 396). Contudo, para além desse sumo bem a ser perseguido pelo sujeito moral, existe a obrigação de realização do sumo bem que é o bem integral e a destinação do sujeito. Entretanto, a explicitação do sumo bem na *Fundamentação* ainda não ocorreu de forma satisfatória. Somente na segunda *Crítica* isto ocorre coerentemente: a possibilidade de realização do bem incondicional e integral é objeto da esperança e somente uma vontade boa pode tornar realidade esse sumo bem.

Com efeito, observa-se que a vontade boa é pressuposto tanto da moralidade como da felicidade, as duas condições para realização do sumo bem. Ademais, para o filósofo, a vontade boa é tal não por suas obras e realizações, mas unicamente pelo querer. Contudo, a matéria da lei deve estar subordinada a esse querer. Este por sua vez, deve ser determinado pela fórmula do imperativo categórico. Caso contrário, se a matéria tornar-se determinante para a ação moral, então esta última é determinada por motivos materiais. Portanto, para Kant, o princípio da ação como motivo empírico revela uma moral material e, portanto, heterônoma: quer subjetivamente determinada por motivos externos (educação, por exemplo, segundo Montaigne ou a constituição civil, segundo Mandeville) ou internos (sentimento físico – prazer e desprazer - ou sentimento moral – sentimento de respeito), bem como determinada objetivamente por motivos internos (a perfeição) ou externos (a vontade de Deus). Assim somente uma determinação formal da vontade é moral.

Para Kant, na *Fundamentação*, a razão no seu uso prático puro é fundamento determinante da vontade. Contudo, a vontade também pode ser determinada por princípios materiais. Se o homem agisse unicamente determinado por princípios puros, então ele pertenceria a um mundo inteligível, pois todas as ações humanas seriam determinadas segundo a autonomia da vontade, isto é, todas as ações seriam realizadas por dever. Todavia, como o sujeito também é membro de um mundo sensível, as ações também podem ser realizadas conforme ao dever.

Os críticos de Kant rotularam a sua filosofia pejorativamente de formalismo. Hamann foi um crítico do esclarecimento alemão. A crítica dele a Kant passa pela linguagem. O problema da linguagem, sem dúvida, é um dos pontos em que os adversários de Kant o criticam. Em geral, a crítica ao formalismo kantiano:

Sustenta basicamente que a preocupação de Kant com os aspectos formais da experiência e da ação levaram-no a suprimir seus lados materiais e afetivos. A alegada preocupação com a forma leva, como é sustentado por muitos, a uma explicação distorcida e parcial da experiência e da ação que não pode justificar inteiramente premissas formais e reprime outros aspectos da experiência. (CAYGILL, 2000, p. 160)

Como se vê, a contraposição feita a Kant refere-se ao fato dele reprovar a utilização de princípios empíricos, derivados principalmente do princípio da felicidade e fundamentados no sentimento físico ou moral, pois para ele é impossível universalizar estes princípios e torná-

los acessíveis a todos os seres racionais, visto que esses princípios são apenas contingentes. Desta forma, são princípios heterônomos, baseados nas inclinações humanas. Este foi o ponto de discórdia entre Kant e Tittel, outro crítico que foi contemporâneo do filósofo alemão. Para esse crítico de Kant, o ponto de discórdia encontra-se na contraposição de uma concepção moral fundada numa razão acusada de sobre-humana e antinatural a uma concepção moral fundada no conceito de felicidade: para Tittel o interesse pela felicidade é o supremo interesse humano. Portanto, esse interesse deve ser compatível com uma legislação que se pretenda como moral.

Tendo em vista que a razão pura prática, particularmente na concepção metafísica da *Fundamentação*, baseia-se na autonomia da vontade<sup>17</sup>, o filósofo jamais poderia, sem minar as bases da sua moral, concordar com as teses eudaimonistas de Tittel, pois fundar a moralidade no conceito de felicidade implicaria fundá-la em princípios práticos materiais pertencentes à classe do princípio universal do amor a si mesmo que, em última análise, direciona-se para a felicidade própria, definida por Kant na *KpV* da seguinte maneira:

**Felicidade** é o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, **tudo se passa segundo o desejo e vontade** e depende, pois, da concordância da natureza com todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais da vontade. (*KpV*, A224)

Com efeito, em Kant, se a vontade não é determinada pela representação pura da lei, então ela é determinada pela faculdade inferior de desejar, ancorada nas representações do agradável e do desagradável. Portanto, o móbil (*Tribfeder*) empírico condicionará a vontade. Esta, por sua vez, empiricamente condicionada torna-se sujeita de um sistema de inclinações: “A questão agora está apenas em saber se tal princípio do amor de si pode ser erigido em lei universal da natureza.” (*Grundlegung*, IV, 422)

Se a forma legisladora não é fundamento suficiente de determinação da vontade, então esta última torna-se sujeita a uma causalidade empírica, sensível. Além disso, tomar uma causa material como fundamento de determinação da vontade implica a aceitação de uma multiplicidade de móveis, pois cada um funda a inclinação em seu sujeito. Haja vista a multiplicidade de sujeitos, tem-se, portanto, uma multiplicidade de inclinações fundadas na variedade de sujeitos. Sendo assim, torna-se impossível o estabelecimento de uma lei moral

---

<sup>17</sup> “A autonomia da vontade é a propriedade que a vontade possui de ser lei para si mesma (independentemente da natureza dos objetos do querer)” (*Grundlegung*, IV, 440)

capaz de reger universalmente a conduta humana, seja internamente ou externamente: “Fundamentos determinantes empíricos não se prestam a nenhuma legislação externa universal, tampouco à interna [...]” (*KpV*, A50).

Para Kant, somente a liberdade (primeiramente enquanto independência da lei natural dos fenômenos e independência do conteúdo da lei moral, portanto, o sentido negativo da liberdade) e uma vontade boa podem garantir ao sujeito moral uma ação livre de causas empíricas. Se a vontade tem a capacidade de determinar-se por si própria, então surge a liberdade em sentido pleno, embora seja uma conclusão metafísica do sentido positivo da liberdade no âmbito da *Fundamentação*:

Isso significa que a vontade boa é determinada pela forma universal de lei como tal, e não por qualquer fim previsto pela lei. Isso requer que a ação seja determinada de acordo com o imperativo categórico, ou que a máxima da vontade “se converta em lei universal” (CAYGILL, 2000, p. 320).

De acordo com Kant, no início da Primeira Secção da *Fundamentação*, somente uma coisa é considerada boa sem nenhuma restrição: uma vontade boa: “Não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrições possa ser considerada boa, a não ser uma só: uma BOA VONTADE [ein guter wille]”. (*Grundlegung*, IV, 393)

Na *Fundamentação*, a vontade boa é, em relação aos demais bens, um bem incondicionado, aliás, o único bem incondicionado para o sujeito moral. Com efeito, para o Kant da *Fundamentação*, o que torna a vontade um bem incondicionado é a liberdade. Contudo, sabe-se que a liberdade ainda é um conceito problemático na filosofia crítica, pois ela consiste: “[...] naquele sentido absoluto em que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, a necessitava para salvar-se da antinomia em que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o incondicionado.” (*KpV*, A4). Somente a distinção entre a liberdade como *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, explicitada na segunda *Crítica*, tornou possível estabelecer plenamente um conceito prático de liberdade. Na *Fundamentação*, Kant pretende utilizar o conceito de liberdade para intermediar a vontade e a universalização das máximas. Na *Fundamentação*, a liberdade é uma propriedade da vontade. Portanto, trata-se ainda de uma tentativa de dedução da lei moral realizada na esfera da metafísica especulativa. Entretanto, tal tentativa foi abandonada e Kant tentou outro caminho para

demonstrar a realidade da lei moral, ou seja, ele propôs o fato da razão como tentativa de solucionar esse problema.

Na *Fundamentação*, a vontade proporciona uma causalidade diferente da natural: “[...] ele [o ser racional] dá o nome de vontade à sua causalidade.” (*Grundlegung*, IV, 453). Com efeito, a liberdade da vontade eleva o homem, enquanto ser racional, ao mundo inteligível. Ele tem consciência de si mesmo ligado ao mundo sensível, onde as suas ações são manifestações fenomenais da causalidade mecânica, contudo ele também pertence ao mundo inteligível: “A vontade livre constitui, em Kant, uma causação de liberdade que, diferentemente de todas as demais causas no universo, permanece por sua vez incausada.” (HECK, 2007, p. 35).

Na esfera especulativa, o sentido negativo da liberdade é discutido no âmbito da terceira antinomia e no problema da causalidade natural e livre. A liberdade é compreendida como espontaneidade. Trata-se do poder de agir independente da causalidade natural, ou seja, é um agir que produz uma causalidade inteligível, fora do tempo, mas que produz uma série de fenômenos que se manifestam no tempo e segundo a causalidade natural. Na *KrV*, o filósofo opõe a espontaneidade da imaginação e do entendimento à receptividade da sensibilidade. A espontaneidade é a capacidade de produzir representações de si mesma, mas ela é incapaz de produzir conhecimento sem a contribuição da receptividade. Com efeito, a espontaneidade pura do entendimento é dependente da receptividade para se tornar efetiva, pois para que ocorra o ato espontâneo da síntese deve existir algo para ser sintetizado na receptividade. Portanto, esse é o ponto no qual surgem as dificuldades para a liberdade tornar-se efetivamente prática. A liberdade absoluta é então apresentada problemáticamente. A liberdade fornece leis para a síntese e ao mesmo tempo é restringida pela receptividade.

Na esfera prática, de acordo com a terceira seção da *Fundamentação*, a liberdade tem um sentido negativo, mas também tem um sentido positivo. Conforme mencionado, a liberdade em sentido negativo é uma propriedade da vontade que torna o sujeito capaz de agir de uma forma diferente da determinação por causas estranhas. Portanto, diz respeito uma independência em relação a causas estranhas, como afirma o filósofo:

A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto dotados de razão, e a *liberdade* seria a propriedade que esta causalidade possuiria de poder agir independentemente de causas estranhas que a *determinam*; assim como a *necessidade natural* é a propriedade que tem a causalidade de todos os seres desprovidos de razão, de serem determinados a agir sob a influência de causas estranhas. (*Grundlegung*, IV, 446)

O sentido positivo é uma reciprocidade entre a liberdade da vontade e a autonomia: “Em que pode pois consistir a liberdade da vontade senão numa autonomia, ou seja, na propriedade que o querer tem de ser para si mesmo a sua lei?” (*Grundlegung*, IV, 447). Portanto, a liberdade positiva fundamenta-se na autonomia da vontade, contrária à heteronomia.

Com efeito, a liberdade prática enquanto *ratio essendi* da lei moral obriga incondicionalmente o sujeito: “[...] liberdade e lei prática incondicionada referem-se reciprocamente.” (*KpV*, A52). O sujeito moral obriga-se a si mesmo. Ele mesmo dá-se a lei. Assim, pode-se concluir que a lei moral é intrínseca ao sujeito e não exterior a ele. Em função de a lei moral ser intrínseca ao homem pode-se falar em autonomia do sujeito moral. Entretanto, se algo exterior a este sujeito o coage, então pode-se falar em heteronomia. Portanto, uma moral teologicamente fundamentada em uma vontade divina que serve de motivo para o sujeito agir é heterônoma, pois a vontade de Deus é um motivo externo ao sujeito moral. Para os juízos morais, devido à autonomia do sujeito, a vontade humana imperfeita só pode ser determinada em função do dever, ou seja, do imperativo categórico:

Embora insista sobre a provisoriedade de sua divisão dos deveres, Kant procura derivar os tipos de obrigatoriedade de um princípio moral supremo: o imperativo categórico. O filósofo vale-se do critério segundo o qual devemos poder querer que uma máxima de nosso agir chegue a ser lei universal. (HECK, 2007, p. 24)

A liberdade constituiu-se desde a terceira antinomia como independência da vontade em relação à lei natural. Para Kant, o imperativo categórico determina a vontade *a priori*. Entretanto, a relação de determinação entre a vontade e o dever é crucial para a razão prática. Em relação a esta determinação, Loparic (1999) concorda com Heidegger que a lei moral não determina a vontade como um objeto: “A interpretação que defendo [...] concorda com a tese de Heidegger de que existe uma ligação originária entre a lei moral e a sensibilidade e que a lei moral não determina a vontade como um objeto.” (LOPARIC, 1999, p. 22)

A princípio parece existir uma contradição entre a obrigatoriedade e a liberdade, mas isto não se sustenta. A lei moral obriga intrinsecamente uma vontade imperfeita. Ademais, Loparic ressalta que, no âmbito da primeira *Critica*, a questão da obrigatoriedade da lei moral não estava suficientemente elaborada, pois estava condicionada a ameaças e promessas: “Para



garantir a obrigatoriedade da lei moral para os homens, Kant apoia-se sobre o medo de Deus e da vida futura (KrV, B 858).” (LOPARIC, 1999, p. 26). Ainda segundo esse autor, essa perspectiva de condicionar o cumprimento da lei moral é abandonada na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*, pois nestas obras o filósofo relaciona a obrigação da lei moral à fórmula do imperativo categórico para uma vontade imperfeita.

Desta forma, para Kant, em função do fato da razão, a razão pura em si mesma é prática. A lei moral é possível e efetiva. A partir do postulado da existência de um autor moral do mundo, bem como pelo conhecimento da lei moral pelo sujeito, o filósofo propõe o sumo bem como resultado do agir moral humano. Mas para isto, a vontade imperfeita deve ser obrigada pela forma da lei, sem a interferência de nenhum objeto empírico. Com efeito, a vontade deve ser determinada unicamente por uma fórmula que deve ser universal e necessária. Para Loparic, o feito da razão, enquanto um tipo particular de consciência, isto é, uma consciência de que a forma das máximas é imposta à vontade, revela a consciência de uma obrigação: “Essa consciência revela que a fórmula da lei moral nos *obriga*.” (LOPARIC, 1999, p. 36). A lei moral obriga o sujeito a realizar o maior bem exequível pelo agir moral no mundo, isto é, o sumo bem derivado (uma vida moral e feliz).

Portanto, após a árdua tarefa de provar a possibilidade e a efetividade da lei moral, por meio do fato da razão, prova sem a qual não seria possível a realização do sumo bem e, por conseguinte, a racionalidade do postulado da existência de Deus, o filósofo depara-se com a vontade boa e com o seu oposto: uma vontade má consubstanciada na concepção do mal radical na natureza humana.

Em Kant, a vontade não é uma faculdade, como em Aristóteles. O filósofo alemão distancia-se das concepções da vontade como faculdade ao efetuar a distinção entre a vontade como *Wille* e como *Willkür* (capacidade de escolha, arbítrio). Desta forma, no âmbito prático kantiano a vontade torna-se, sem dúvida, uma das chaves interpretativas do sistema. Em primeiro lugar, ele afirma que a capacidade de escolha humana - *Willkür* - é patologicamente afetada por móveis sensíveis. Em *A religião nos limites*, o filósofo afirma que a capacidade de escolha (*Willkür*) é afetada pelo mal radical que induz o sujeito a adotar máximas e princípios empíricos, materiais, para a determinação da vontade - (*Wille*). Trata-se, portanto, do mal moral que opõe-se a uma vontade boa e, portanto, impossibilita a realização do sumo bem.

Logo, conforme o filósofo em *A religião nos limites*, o homem não pode ser considerado mal por causa das suas ações, mas sim por ter adotado uma máxima má em seu arbítrio. Neste sentido ele é extremamente coerente e mostra que existe uma simetria entre o

mal moral e a vontade boa, pois o filósofo afirma na *Fundamentação* que a vontade não é boa por suas realizações, mas simplesmente por causa do querer.

Nos primeiros dois ensaios de *A religião nos limites*, Kant questiona como a maldade pode ter penetrado no arbítrio humano e feito dele a sua morada, bem como, a partir da adoção desta primeira máxima má, o sujeito moral passa a determinar a sua vontade por meio dessa diretriz fundada no mal. A grande questão levantada pelo filósofo é como extirpar essa máxima má do arbítrio humano. Assim, a vontade ao invés de ser determinada unicamente pela pura forma da lei e pela obrigação moral, determina-se por móveis sensíveis.

Em Kant, a vontade não pode ser classificada como livre ou não livre, visto que esta classificação só é adequada ao arbítrio. A liberdade do arbítrio manifesta-se pela possibilidade da aceitação da máxima moral ou de sua declinação. Se esta última opção ocorrer, a capacidade de escolha, o arbítrio humano, torna-se corrupto. Esta corrupção manifesta-se principalmente pela adoção de máximas de caráter empírico. Por outro lado, a vontade é estabelecida por Kant em função da capacidade humana de dar-se a pura forma da lei: trata-se do poder do sujeito de legislar para si. Assim, tendo em vista que a fonte da vontade é a obrigação moral, esta vontade manifesta-se livre na autodeterminação e na espontaneidade.

### 1.2.3 – A moralidade

Para Kant, o lugar apropriado para a discussão de temas como Deus e a religião não é o âmbito teórico, mas sim o âmbito prático. A confrontação entre o bem moral e o mal moral é primordial para a possibilidade do sumo bem, seja ele derivado ou original. Com isso, a análise daquilo que Kant denominou de mal radical na natureza humana é fundamental para estabelecer a concepção e a função de Deus na filosofia crítica.

A vontade boa é o cerne da moral na crítica e só ela é capaz de contrapor-se ao mal radical, pois, tendo em vista que a capacidade de escolha (*Willkür*) do sujeito moral encontra-se afetada pelo mal radical, somente uma vontade boa pode ser a fonte da esperança humana. Essa vontade boa deve estar relacionada com o dever, pois somente ele pode fornecer a forma da lei independente de qualquer intenção ou interesse empírico ulterior.

No sistema kantiano, uma constatação é sumamente importante: a razão prática tem a primazia sobre a razão teórica. A partir do pleno estabelecimento da lei moral, Kant modifica em diversos pontos as concepções inicialmente desenvolvidas na *KrV*. O filósofo alemão

ocupa-se detidamente em explicar como os dois âmbitos da razão relacionam-se. O primeiro âmbito (teórico especulativo) é indispensável para o estabelecimento do segundo (prático). Ademais, cumpre estabelecer como a esfera prática interfere, explica, amplia, enfim, completa o projeto iniciado com a primeira *Crítica*.

A magistral conclusão da *Crítica da razão prática* coroa a empreitada do filósofo de apresentar uma solução definitiva para a metafísica, bem como lançar as bases de uma moral centrada na autonomia do sujeito. Nessa conclusão, encontra-se uma das passagens mais belas e poéticas de Kant. Ele descreve da seguinte forma a importância impar da moralidade para a sua existência enquanto incansável pesquisador e pensador voltado para os “mundos” natural e moral:

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: **o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim.**” (*KpV*, A288)

Kant trata de duas esferas distintas: o mundo material regido pelas leis necessárias da natureza que devem ser objetos de estudo das ciências e o mundo inteligível das leis vinculadas ao dever-ser. Para o filósofo, a contemplação do mundo material culminou na astrologia. A contemplação foi corrigida pela ciência experimental e resultou na física. Então, para ele, a filosofia deveria seguir o mesmo caminho ao tratar das disposições morais:

A contemplação do mundo começou do mais grandioso espetáculo que só os sentidos humanos podem sempre oferecer e que só o nosso entendimento, em sua vasta abrangência, pode sempre suportar perseguir, e terminou – na astrologia. A moral começou na mais nobre propriedade da natureza humana, cujo desenvolvimento e cultura voltam-se a uma utilidade infinita, e terminou – no fanatismo <*Schwärmerei*> o uma superstição. (*KpV*, A290)

O tópico anterior sobre a vontade foi finalizado apresentando-se alguns aspectos relacionados à determinação da mesma. Com efeito, observou-se que a determinação pura da vontade exclui todo e qualquer elemento empírico. Sendo assim, essa determinação da vontade (que é um ato racional) manifesta a razão prática em sua plenitude e indica a natureza originária do sujeito moral, possibilitada pela liberdade prática, à sua destinação metafísica: ao mundo inteligível.

Contudo, existem dificuldades para que o sujeito tenha para si autonomamente a lei moral como incondicionada e assim alcance a sua destinação metafísica do mundo da liberdade. Portanto, deve-se ter presente a possibilidade da moral considerar essas dificuldades e limitações humanas.

Para Kant, a vontade nos seres racionais finitos não é necessariamente boa, pois nestes seres a vontade coexiste com a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e com as inclinações: a vontade pode ser determinada por móveis sensíveis e influenciada pelas inclinações, embora reste uma esperança para o sujeito moral, isto é, apesar de o homem ter um coração corrupto (uma inclinação natural para o mal) ele pode possuir uma vontade boa: “[...] assim ao homem que, além de um coração corrupto, continua ainda ter uma boa vontade [ein gute wille], deixou-se a esperança de um retorno ao bem que se desviara.” (*Die Religion*, p. 50). Esta condição de possuir um coração corrupto é denominada pelo filósofo de fragilidade da natureza humana e para demonstrar tal fragilidade, em *A religião nos limites*, ele relata a queixa do apóstolo Paulo:

Tenho, sem dúvida, o querer, mas falta o cumprir, i.e., admito o bem (a lei) na máxima do meu arbítrio; mas o que objetivamente na idéia (*in thesi*) é um móbil insuperável é, subjectivamente (*in hypothesi*) quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação). (*Die Religion*, p. 35)

Somente a determinação da vontade pela lei moral pode conter a influência das inclinações: “A lei moral, ao determinar a vontade, *nega* toda pretensão das inclinações do homem de constituir-se princípio determinante da ação”. (HERRERO, 1991, p. 35).

#### 1.2.4 – O dever

Ainda em relação à moral, Kant afirma que para elucidar um conceito de uma vontade boa (este conceito necessariamente implica a independência de qualquer intenção ulterior do sujeito) faz-se necessário examinar o conceito de dever: segundo Kant, na *Fundamentação*, o conceito de vontade boa está contido no conceito de dever. As ações podem ser praticadas

conforme o dever, ou seja, a sua forma externa conforma-se com a obrigação a ser seguida, ou então as ações são praticadas por dever, isto é, as ações são praticadas por puro respeito à lei moral:

Muitas ações podem ser conformes àquilo que o dever prescreve, sem que por isso desapareça a dúvida de que tenham sido realmente cumpridas por dever e, por conseguinte, de que possuam valor moral. (*Grundlegung*, IV, 406)

Somente as ações realizadas por dever comportam um verdadeiro valor moral: “*O dever é a necessidade de cumprir uma ação pelo respeito à lei*” (*Grundlegung*, IV, 400). Sabe-se que a reflexão kantiana a respeito da moral começa a ser esboçada na primeira *Crítica*. Na *Fundamentação*, o filósofo prossegue na tarefa de elucidar a natureza da lei moral. Por sua vez, a segunda *Crítica* é uma obra de maturidade em relação à razão prática. Entretanto, para Heck (2007), uma parte importante dessa doutrina moral encontra-se em obras posteriores. Assim, para ele, essas duas obras (a *Fundamentação* e a segunda *Crítica*) apenas contêm um esboço da doutrina dos deveres: “A doutrina dos deveres faz parte da obra tardia do filósofo alemão. A *Fundamentação*, assim como a segunda *Crítica*, não contém uma doutrina dos deveres.” (HECK, 2007, p. 23)

Para Kant, o princípio da ação pode seguir: uma máxima que é subjetiva ou um princípio objetivo formal - a lei moral. Essa última é válida universalmente para todos os seres racionais finitos e não apenas para o homem. Desta forma, apesar de todas as coisas serem regidas por leis, ou seja, todos os entes são regidos objetivamente por leis necessárias da natureza que são leis do dever, somente um ser racional tem a capacidade de agir de uma forma contingente, isto é, agir conforme o dever-ser moral, mas determinando-se. Contudo, apesar da ação no plano prático ser contingente, isto é, tais ações são possibilitadas pela liberdade, o sujeito moral encontra-se obrigado pelo dever-ser moral.

A consciência moral do sujeito o obriga a agir incondicionalmente segundo a lei. Contudo, a vontade do homem é “fraca” e ele não compartilha uma vontade “santa”, haja vista que “[...] em seu estado moral, em que ele pode cada vez encontrar-se, é o de **virtude**, isto é, de disposição moral em **luta** e não em **santidade**, na pretensa **posse** de uma completa pureza das disposições da vontade.” (*KpV*, A151). A vontade “santa” é unicamente vontade divina, não sujeita a leis morais, tendo em vista que o querer divino é idêntico ao dever:

Todas as coisas na natureza operam segundo leis. Apenas um ser racional possui a faculdade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou, por outras palavras, só ele possui uma vontade. E, uma vez que, para das leis derivar ações, é necessária a *razão*, a vontade outra coisa não é senão a razão prática. (*Grundlegung*, IV, 412)

A consciência da lei moral é a consciência do dever. Não basta que a ação seja realizada apenas de acordo com a lei, pois a conformidade da ação à lei revela somente a legalidade das ações. Para a ação ser moral requer-se a busca da intenção que a motivou. Logo, a ação deve ser praticada unicamente em função do dever. Trata-se da influência da moral evangélica no pensamento do filósofo, pois a proclamação da pureza das intenções como critério final de avaliação da ação moral é consagrada no evangelho: “Quando deres esmola, que atua mão esquerda não saiba o que fez a direita. Assim, a tua esmola se fará em segredo; e teu Pai, que vê o escondido, recompensar-te-á” (Mt 6: 3-4). Trata-se da eleição, por parte do filósofo, da pureza da intenção moral como critério último de avaliação das ações do homem. Com isso, a forma exterior da ação não é suficiente para classificar uma ação como moralmente boa. Com efeito, somente pureza da intenção pode revelar se a ação foi realizada por dever.

### 1.2.5 - Os conceitos de liberdade

Ao tratar-se da moral em Kant, obrigatoriamente deve-se tratar da liberdade<sup>18</sup>. A origem da liberdade transcendental já foi mencionada como sendo originária nas antinomias da razão pura (terceira antinomia). Com efeito, também foram mencionados os dois sentidos que a liberdade transcendental assume, isto é, um sentido negativo (a liberdade cosmológica) e um sentido positivo (a liberdade prática). Esta classificação é explicitamente colocada no início da terceira seção da *Fundamentação*. Entretanto, até agora não foi mencionado que existe outro tipo de liberdade, ou seja, liberdade psicológica. O filósofo a descreve, ainda no âmbito da terceira antinomia, em contraste com a liberdade transcendental:

---

<sup>18</sup> Não se pode ignorar que a liberdade e o esclarecimento alemão não podem ser dissociados. Também não se pode ignorar a relação entre liberdade e religião pietista, pois esta última defendia a liberdade de consciência dos indivíduos contra as cadeias da teologia protestante luterana que se impunha e afirmava a ortodoxia e os dogmas da Reforma de maneira radical e intransigente.

A ideia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é, em grande parte, empírico; apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da acção, como fundamento autêntico da imputabilidade dessa acção. (*KrV*, A448/B476)

A liberdade psicológica é empírica e relativa, ao contrário da liberdade transcendental que é inteligível e absoluta espontaneidade. Para Kant, a partir da *Crítica da razão prática*, o sujeito moral é livre e os princípios morais devem ser puros. Se a moral fosse derivada de princípios empíricos, então a abertura para o mundo inteligível seria suprimida:

[...] e deste modo suprimir a esplêndida abertura que a razão prática pura nos propicia mediante a lei moral, a saber, a abertura a um mundo inteligível pela realização do conceito afora isso transcendente de liberdade [...] (*KpV*, A168).

Portanto, Kant desaprova aqueles que tentam explicar a liberdade prática segundo princípios empíricos. Ele, ao falar da realidade da liberdade, afirma que a liberdade psicológica não coloca nenhum problema, visto que ela se manifesta na experiência. Ao contrário, a liberdade transcendental constitui um problema, visto que ela não se manifesta na experiência. A solução do problema referente à liberdade transcendental dá-se em dois tempos. A primeira *Crítica* mostra que a liberdade pode ser admitida. A segunda *Crítica* mostra que ela deve ser admitida como fato e como postulado. (VERNEAUX, 1973, p. 227).

Para Kant, a partir da *Crítica da razão pura*, a liberdade é uma ideia. Ela não tem valor constitutivo, mas apenas um valor regulativo. Contudo, se no âmbito teórico ela é uma ideia problemática, no âmbito prático a liberdade possibilitou a constituição do sujeito transcendental enquanto esse constitui o mundo da liberdade, pois a liberdade cosmológica possibilita ao sujeito uma causalidade diferente da causalidade natural, assim como o início de uma série diferente daquela das leis naturais. Esta é uma contribuição sumamente importante para a constituição da modernidade, isto é, a afirmação de um sujeito livre:

Estabelecido como anômalo metafísico, o homem adquire, pela remissão da lei moral ao sentimento de respeito, o amparo da razão para configurar em liberdade a duração existencial entre nascimento e morte.” (HECK, 2007, p. 32)

Foi a partir do problema surgido na primeira *Crítica*, ou seja, a partir da terceira antinomia, que a filosofia transcendental abriu-se para uma nova possibilidade para a moralidade. Esta nova fundamentação, de acordo com Kant, está diametralmente em oposição às teorias morais heterônomas, ou seja, a concepção kantiana de moral afasta-se das teorias morais em voga na época dele: principalmente as teorias da escola wolffiana e as teorias morais dos utilitaristas ingleses. Para Kant, essas morais estavam fundamentadas em princípios heterônomos, assim como as teorias morais dos filósofos gregos da antiguidade.

Na primeira *Crítica*, o conceito de liberdade está posto de forma problemática porque está em contradição com o conceito de causalidade. Assim sendo, esta última se desdobra em causalidade natural (não suficiente) e causalidade por liberdade, também denominada por ele de *espontaneidade absoluta* (*KrV*, A446/B474).

As ideias de liberdade, de Deus e de imortalidade estão na *Crítica da razão pura* na mesma condição: são *noumena*, não podem ser conhecidas em si mesmas. Contudo, se as ideias da razão pura não podem ser conhecidas, bem como não podem ser utilizadas constitutivamente para “alargar” o conhecimento, podem ser utilizadas regulativamente, enquanto elementos capazes de ordenar e dar maior unidade à experiência. Tal é a função das ideias da razão pura na filosofia transcendental.

Na *Crítica da razão prática*, a liberdade, que entre todas as ideias da razão pura é aquela que é possível saber a possibilidade *a priori*, torna-se do ponto de vista prático um postulado: “[...] só que a possibilidade, que antes era apenas um problema, se torna aqui asserção, e assim o uso prático da razão combina-se com os elementos do uso teórico”. (*KpV*, A7). Assim, para Kant, a liberdade prática é efetiva, bem como é efetiva a lei moral. Logo, as condições do sumo bem estão postas. Loparic ressalta que enquanto a liberdade tem uma realidade efetiva, as duas outras ideias da razão são apenas admitidas:

As soluções dos problemas da existência de Deus e da imortalidade têm menor “força epistêmica” que a afirmação da liberdade. Enquanto a liberdade é *conhecida* como efetiva (no mesmo sentido em que é conhecida a lei moral como efetiva), as ideias de Deus e de imortalidade são apenas admitidas (*angenommen*), já que a razão pura tem a “autorização” (*Befugnis*) para fazer tal admissão (*KpV*, p. 6).

A liberdade prática é o que possibilita o sujeito revelar-se inteligível e infinito. Tendo em vista que a vontade é um tipo de causalidade por liberdade, então tem-se empiricamente a produção de objetos correspondentes às representações do sujeito. No âmbito moral, o sujeito



realiza-se enquanto um ser dotado de razão, mas ao mesmo tempo possuidor de sensibilidade (*Sinn*):

Mas eis que, no próprio limite da razão, aparece a possibilidade de um novo mundo. Se a razão não pode determinar o real que lhe é dado nem encontrar a realidade que corresponde a sua necessidade de determinação absoluta, abre-se para ela a possibilidade de produzi-lo. (HERRERO, 1991, p. 15).

Portanto, requer-se para a unidade do sistema uma harmonia entre os domínios da casualidade mecânica e os domínios da liberdade prática. A unidade entre os dois domínios pode ser proposta com a retomada do conceito de finalidade. Este conceito, em função de ser relacionado na modernidade com a filosofia escolástica, foi amplamente criticado. Entretanto, este conceito parece ser retomado por Kant. Trata-se de supor com esse conceito o máximo de unidade do sistema da natureza. Com efeito, em última análise, o conceito de finalidade enquanto relacionado com o ideal da razão pura é identificado com Deus e serve como uma espécie de princípio metodológico, fazendo conceber um intelecto que determina a natureza como um todo ordenado em que a causa mecânica se subordina a causa final. Numa razão infinita, o dever-ser faz uma só coisa com o ser; numa razão finita há a distinção entre o dever-ser e o ser, o dever e o fazer prático.

Para Herrero (1991), o objeto da vontade é o sumo bem. Trata-se da consideração teológica moral. Em relação à concepção de fim, para Herrero: “É uma limitação da natureza, diz Kant, o fato de o homem ter de estabelecer fins para a sua ação, apesar de ter seu fundamento suficiente de determinação na lei moral”. Essa passagem de *A religião nos limites* também é destacada por Loparic: este autor destaca que a razão não pode ficar indiferente com os possíveis resultados do agir moral. Desta forma, tratando-se de fins, a vontade aponta para o fim término, que é a união de todos os fins particulares: Kant chama a vontade de “faculdade de fins” e o fim término é o sumo bem.

Tem-se, em última análise, a produção de um mundo inteligível pelo sujeito moral. Ele não só é o autor, mas protagonista deste mundo moral no qual ele se mostra plenamente livre. Em Kant, a razão pura e a prática formam uma unidade. A denominação da razão em pura e prática deve-se ao uso e ao interesse<sup>19</sup> da razão.

Desta forma, observa-se que o conceito de liberdade é fundamental para a concepção religiosa de Kant. O sumo bem originário (Deus) não é uma ideia efetiva no âmbito teórico,

---

<sup>19</sup> O conceito de interesse utilizado neste trabalho está relacionado àquele apresentado por Kant na *Crítica da razão pura* (A805/B833).

mas é admitida como postulado no âmbito prático, o que torna possível por meio da realização do sumo bem (relacionado com a virtude e a vontade boa) o sumo bem derivado (uma vida moral feliz). Com isso, conclui-se que a abordagem de Deus no plano teórico é uma questão problemática para a razão pura especulativa e o caminho moral mostra-se o mais adequado para essa abordagem:

Ao tornar supérfluos todos os esforços especulativos para a argumentação da existência de Deus, o caminho moral é o que melhor se apresenta, para estabelecer a unidade da razão na sua atividade. (KRASSUSKI, 2005, p. 102)

### 1.3 – A RELAÇÃO ENTRE DEUS, MORAL E RELIGIÃO

Diversos problemas ficaram em aberto na primeira *Crítica*, entre eles a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* práticos. Além disso, na primeira *Crítica*, o interesse prático é abordado de forma insuficiente: uma dificuldade que Kant encontrou foi demonstrar a possibilidade e a efetividade da lei moral. Sem a resolução desta questão a possibilidade do sumo bem se tornará impossível. A partir da demonstração da possibilidade e do estabelecimento da lei moral no mundo, então o filósofo tem condições de propor um novo lugar para a religião: a moral. A religião tem como objetos de crença, entre outros, a Deus e a imortalidade da alma. Esses objetos sem solução na razão pura especulativa são legados para a razão prática na condição de postulados. Sendo assim, não resta dúvida de que a moralidade é a esfera na qual a religião está inserida ou reinserida na filosofia crítica. Com isso, as teologias naturais e transcendentais cedem lugar para a teologia moral:

O mérito de Kant, no seu estudo sobre a religião, está em que nele, definitivamente, ele arranca a idéia de Deus e a idéia da imortalidade da alma do terreno da especulação pura e as coloca, *a partir da idéia de liberdade* [sem grifo no original], no centro do livre agir humano, mostrando-se que é através de um ato absoluto da liberdade que se descobre (afirma) a realidade do absoluto (KRASSUSKI, 2005, p. 120)

Observou-se durante este capítulo a importante influência da filosofia racionalista na formulação da compreensão de Kant sobre a metafísica. Procurou-se demonstrar a influência

da escola wolffiana na formulação do pensamento kantiano, sendo que essa influência é inegável no período pré-crítico, bem como é inegável a influência dos moralistas ingleses nesse período. Observou-se que a razão pura especulativa criticada por Kant tem a sua origem na metafísica racionalista e a teologia racional está intrinsecamente relacionada com ela. A solução kantiana, no âmbito da primeira *Crítica*, é negativa, pois diz respeito à impossibilidade do conhecimento teórico de Deus pela via especulativa. Entretanto, ainda resta a via moral para a metafísica e a possibilidade de postular-se Deus no âmbito prático.

Com isso, a impugnação levada a cabo por Kant contra a metafísica dirige-se particularmente ao racionalismo, mas também contra o empirismo e o ceticismo. Portanto, a condição de Kant enquanto “demolidor da metafísica” só faz sentido se esta for considerada como saber teórico-especulativo. Além disso, não se pode esquecer que na *Fundamentação*, o filósofo ainda pretende provar a possibilidade da lei moral por meio de uma prova especulativa e metafísica, isto é, a partir da fórmula do imperativo categórico deduzir a liberdade da vontade. Esta tentativa é abandonada na segunda *Crítica*, obra na qual o filósofo chega por outra via a possibilidade e a efetividade da lei moral. Heck (2007) afirma que a fama de Kant de “demolidor da metafísica” é questionada desde a época do idealismo alemão e esse questionamento foi efetuado por Fichte, Schelling e Hegel.

Também decisivo para o itinerário filosófico de Kant foi a influência do empirismo cético de David Hume. Contudo, sem ignorar essas influências, a filosofia transcendental como superação das correntes de pensamento vigentes anteriormente é questionada. Loparic (1999), por exemplo, ao retomar a interpretação de Dieter Henrich (este sustenta que a formulação do fato da razão é influenciada por Hutcheson e Wolff) demonstra a importância do sentimento moral para a passagem da razão especulativa para a razão prática.

Deus era um objeto da metafísica especial para a escola wolffiana e podia ter a sua existência provada teoricamente. Por outro lado, Hume não concordava com essa possibilidade: nos *Diálogos sobre a religião natural*, ele discordava tanto da possibilidade de se provar a existência de Deus *a posteriori* como também *a priori*. Kant, por meio da filosofia transcendental, apresentou um caminho novo para a teologia filosófica ao propor novas bases para a discussão da concepção de Deus. Para ele, a existência de Deus proposta nos termos dos racionalistas e dos empiristas conduz a razão a um impasse, o que em última análise conduz ao ceticismo. Para salvar a razão dessa situação perigosa, Kant procura resolver esse problema sob nova perspectiva. Na primeira *Crítica*, depois dele demonstrar a impossibilidade das provas da existência de Deus (tanto *a priori* como *a posteriori*), como também a impossibilidade de se provar a não existência de Deus, o filósofo apresenta uma

nova concepção de Deus que como ideal unificador do conhecimento do sujeito transcendental.

Por outro lado, sob a perspectiva da razão prática, a concepção de Deus caminha em direção a um princípio capaz de regulamentar e orientar o agir do sujeito moral, apesar dessa solução aparentemente chocar-se com o princípio moral da autonomia do sujeito.

Ademais, pode-se concluir que, para Kant, não existe a possibilidade da existência de um Deus pessoal e particular. Com efeito, ele procura universalizar todos os elementos ligados à religião. Em *A religião nos limites*, por exemplo, o filósofo apresenta não a figura do Jesus histórico, mas sim uma figura do Cristo como modelo ideal a ser seguido pela humanidade. Para ele, somente seguindo um modelo como o proposto pelo Cristo, a humanidade pode tornar-se moralmente melhor, ou seja, o exemplo da vida de Cristo deve transformar-se em um exemplo universal para todos os homens. Além disso, em função da universalidade do exemplo de Cristo, toda a humanidade é convidada a transformar o exemplo de Cristo em comportamento prático cujo objetivo é a busca da perfeição moral. Kant defende que na religião moral da humanidade, Cristo não seja considerado em sua natureza divina, pois esta natureza é inacessível ao homem. Portanto, para ele, Cristo deve ser seguido como modelo de perfeição humana.

Ainda no âmbito da razão teórica, observou-se que a ideia de Deus como princípio unificador no âmbito especulativo teve como finalidade dar forma e unidade ao sistema. Por outro lado, no âmbito prático constatou-se que a admissibilidade de Deus como postulado está relacionada com o destino da ação moral humana, isto é, a realização do sumo bem derivado enquanto elemento capaz de efetivar-se no mundo. Assim, Deus está relacionado com o bem enquanto reino de fins e, portanto, Deus é um ponto de referência da união de todos os fins, pois, segundo o filósofo, toda ação moral objetiva um fim.

Para Kant, em *A religião nos limites*, sem a ideia de fim não seria possível nenhuma determinação da vontade. O sujeito moral coloca-se a seguinte pergunta, de acordo com o filósofo: “[...] que resultará deste nosso reto agir?” Desta forma, faz-se necessária a representação de fim (o sumo bem). Contudo, Deus não é representação como fundamento da moral, mas apenas como finalidade: “[...] é um fim cuja autoproposta pressupõe já princípios morais.”

Portanto, pode-se concluir que Kant privilegia a dimensão da razão prática. Logo, em relação aos usos e interesses da razão, a dimensão prática sobressai sobre a dimensão especulativa. Contudo, não há como negar que o grande sucesso da filosofia transcendental deve-se ao desenvolvimento da razão teórica. Ademais, observou-se que para servir de auxílio

para a moral, Kant recoloca a idéia de Deus no sentido formalista de sua doutrina. Por fim, a possibilidade da religião estatutária é negada em função desta tornar o homem supersticioso e mantê-lo sob a sua tutela. Com isso, a religião histórica torna-se um empecilho à liberdade da humanidade. Para Kant, não é possível fundamentar a moral em uma dimensão exterior à humana, como por exemplo, fundamentá-la em um elemento meta-histórico como a revelação divina. Essa impossibilidade é motivada pela autonomia do agente moral.

Portanto, neste primeiro capítulo chegou-se a uma conclusão preliminar que a teologia racional que se desdobra em natural e transcendental não é suficiente para analisar a concepção de Deus. Resta, portanto, a teologia revelada. Desta forma, no próximo capítulo ela será analisada quanto à adequação à teologia moral.

## II - A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO

Neste segundo capítulo é abordada a obra *A Religião nos limites da simples razão*. No primeiro capítulo foi apresentada a relação entre Deus, moral e religião na teologia racional, com o objetivo de esclarecer as condições e a evolução conceitual da discussão de Deus na filosofia crítica. Agora o objetivo é analisar a estrutura e a argumentação da obra *A religião nos limites*, que é a fonte principal da presente dissertação.

A revelação representa parte substancial das religiões históricas, particularmente as religiões proféticas originadas no oriente médio (judaísmo, cristianismo e islamismo). Em *A religião nos limites*, Kant investiga o *status* da revelação e da teologia revelada para a constituição de uma religião moral da humanidade.

### 2.1 - A MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA E O SISTEMA KANTIANO

Enquanto a *Crítica da razão pura*, a *Crítica da razão prática* e a *Crítica da faculdade do juízo* tratam da estrutura crítica da razão, *A Religião nos limites*, publicada integralmente em 1794, torna manifesta a relação da religião com a natureza humana:

[...] sujeita em parte a disposições boas e em parte a disposições más [...] a relação do princípio bom e do mau como uma relação de duas causas operantes por si subsistentes e que influem no homem [...] (*Die Religion*, p. 18)

Crenças da religião cristã, por exemplo, o problema da origem e da extensão do mal, são resgatadas pelo filósofo. A condição humana é investigada a partir do sofrimento humano concretizado no mal moral e físico. Segundo Lacroix (1966, p. 100 apud KRASSUSKI, 2005, p. 259): “a religião [*A religião nos limites da simples razão*] é a síntese e a conclusão das três críticas”. Com efeito, o método, a argumentação e os resultados anteriores são utilizados no exame crítico dos conteúdos e princípios da religião cristã.

Para Kant, a teologia e a religião não devem ir além dos limites da simples razão. Desta forma, para o filósofo, o método crítico é o mais adequado para a tarefa de investigar e

julgar as pretensões da religião enveredar por caminhos diferentes daquele imposto pela simples razão:

[...] o método crítico consiste no auto-exame sistemático da razão a fim de determinar as fontes e o alcance de seus conceitos *a priori*, e de atuar como um cânone contra a sua inadequada extensão além dos limites da experiência possível. (CAYGILL, 2000, 230).

Com efeito, a análise da religião empreendida por Kant acaba, em última análise, por reduzi-la a moral. Contudo, essa última passa a ser influenciada por ideias religiosas como Deus, a imortalidade da alma, a existência ontológica do mal, a graça, dentre outras. Logo, faz-se necessário também questionar as fontes da religião e os seus princípios constituintes, isto é, a religião constituída a partir de princípios empíricos, ligada à experiência; assim como a religião constituída a partir de princípios puros, sendo que o texto *A religião nos limites*: “[...] estuda a religião de acordo com a ‘razão pura’ ou os ‘princípios *a priori* sem ajuda’ [...]”. (CAYGILL, 2000, p. 279). Desta forma, tem-se o método crítico do filósofo orientado à construção das concepções contidas no texto de Kant que trata de teologia filosófica - *A religião nos limites*, obra na qual o filósofo demonstra, mais uma vez, sua preocupação sistemática.

Segundo Krassuski (2005), referindo-se à *Religião nos limites* dentro do sistema kantiano, trata-se de um estudo de um período do filósofo alemão em que ele ocupa-se com a religião e com questões práticas: “O mais importante estudo sobre a religião surge num período em que a produção de Kant está voltada a responder às questões práticas do seu sistema” (KRASSUSKI, 2005, p. 153)

Assim sendo, a partir do método crítico, Kant chega à concepção de religião como o cumprimento dos deveres morais como mandamentos divinos. A utilização do método crítico foi amplamente empregada por Kant na análise da religião, afinal, segundo o filósofo, a razão pura constitui-se em um tribunal no qual nada deve eximir-se. Para ele, não se trata de uma crítica dirigida a livros ou a sistemas, mas sim uma crítica à própria faculdade da razão em geral:

A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. *A religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao

sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame. (*KrV*, A XII)

Kant afirma que a religião deve submeter-se à crítica. Os seus ensinamentos devem ser públicos para o livre exame da doutrina religiosa. Ele é contrário a uma religião de mistérios, de milagres ou mesmo uma religião hermética que envolva um caráter iniciático.

A polémica gerada em torno da concepção de religião defendida em *A religião nos limites* demonstra que a concepção kantiana não foi bem recebida, visto que a sua obra sobre religião foi censurada, apesar da idade avançada, do reconhecimento público e da fama de grande pensador. A censura foi justificada de acordo com no *Edito de censura para os Estados prussianos* de 1788. A Prússia, sob o governo de Frederico Guilherme II, assumiu posições reacionárias e exigiu a retratação de Kant sobre aquilo que ele afirmou em *A religião nos limites*. Kant não se retratou, mas permaneceu em silêncio até a morte de Frederico Guilherme II e a abolição do Editto.

Em *A religião nos limites*, há a afirmação de que a religião deve ser analisada unicamente à luz da simples razão e, em última análise, em função da moralidade. Por sua vez, essa proposta de analisar a religião à luz da razão, apesar de aparentar ser uma novidade inaugurada pelo filósofo iluminista, de fato não o é, mas remonta às origens do cristianismo.

Grosso modo, pode-se afirmar que o conflito entre fé e razão no cristianismo instaurou-se nos primórdios dessa religião, momento no qual o cristianismo expandiu-se em direção àquelas regiões em que era predominante a cultura grego-romana. Desta forma, os princípios do cristianismo foram interpretados à luz do *logos* grego.

Os problemas maiores para o cristianismo envolviam importantes conceitos filosóficos: o da trindade; o da encanação; o das relações entre liberdade e graça; o das relações entre fé e razão, sendo que este último problema foi tema na escola catequética de Alexandria e encontra uma primeira solução em Agostinho. No entanto, sabe-se que o conflito entre fé e razão foi um problema central na escolástica medieval. Este e outros problemas de caráter teológico-filosófico implicaram grande densidade e diversidade filosófica nas discussões.

Ademais, esses problemas e as respectivas soluções apresentadas tiveram um progressivo crescimento em sentido axiológico e metafísico. Exemplo disso é a formulação do argumento ontológico de Anselmo para provar *a priori* a existência de Deus. A filosofia era serva da teologia (*philosophia ancilla theologiae*). Em *O conflito das faculdades*, Kant polemiza essa condição de servidão da filosofia em relação à teologia. No século XVII a



faculdade de filosofia estava subordinada a faculdade de teologia. Portanto, a filosofia era censurada: “Pode, sem dúvida, conceder-se ainda à Faculdade teológica a orgulhosa pretensão de ver na filosófica a sua serva (mas então subsiste sempre a questão de saber se esta *precede com a tocha* a sua graciosa dama ou *pega na cauda do seu vestido*).”

Esta imagem apresentada pelo filósofo é um reflexo do pensamento predominante no esclarecimento, isto é, a metáfora da razão como uma luz. A filosofia caminha à frente e, ao portar a luz e iluminar o caminho da teologia, não está em condição subalterna. Ao contrário, se ela limita-se em ir na retaguarda conduzindo a cauda do vestido, a dama graciosa pode, em função das trevas, não trilhar um caminho seguro. Neste sentido, a crítica da religião revelada torna-se fundamental para o filósofo alemão.

Uma passagem importante para demonstrar a aproximação entre a revelação cristã e o *logos* grego é o início do evangelho de João, no qual o *logos* grego é o Verbo divino, segunda pessoa da trindade. Kant refere-se da seguinte forma a esta concepção de *logos* divino: “[...] ‘a palavra (o ‘faça-se’!), pelo qual todas as coisas são e sem a qual nada do que foi feito existe’ (pois por mor dele, i.e., do ser racional no mundo, tudo foi feito, tal como se pode pensar segundo a sua determinação moral)”. (*Die religion*, 1992, p. 66). O início do Evangelho de João é o texto básico para a mediação racional e a sistematização da doutrina e da filosofia cristãs:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio junto de Deus. Tudo foi feito por ele, e sem ele nada foi feito. Nele havia vida, e a vida era a luz dos homens. A luz resplandece nas trevas, e as trevas não o compreenderam. (Jo 1: 1-2)

Com efeito, observa-se que a polêmica em torno da sistematização e da racionalização da revelação cristã é antiga. Assim, em Kant, esse problema é retomado, mas agora sob uma nova perspectiva, em busca de responder aos anseios tanto do pensador alemão como de sua época. Para ele, a fé deve ser racionalizada e, como a razão pura também é prática, então a fé deve ser moral e não simplesmente uma fé fundada em estatutos:

Pois bem, neste mesmo povo, numa época em que ele sentia plenamente todos os males de uma constituição hierárquica, e em que tanto por isso como, porventura, pelas doutrinas morais de liberdade – que abalavam o espírito da escravidão –, enunciadas pelos filósofos gregos e que pouco a pouco alcançaram influência sobre

este povo, ele próprio fora em grande parte levado a reflectir e, portanto, estava maduro para uma revolução, surgiu de súbito uma pessoa cuja sabedoria era ainda mais pura do que a dos filósofos até então existentes, como que descida do céu, e que se anunciava também a si mesma, no tocante às suas doutrinas e ao exemplo, seguramente como verdadeiro homem, mas no entanto como um enviado de tal origem, que, na inocência originária, não estava incluído no acordo em que entrara, com o princípio mau, o resto do gênero humano por meio de seu representante, o primeiro progenitor e, portanto, como alguém “em que o príncipe deste mundo não tinha parte alguma”. (*Die Religion*, 1992, p. 86)

Para Kant, Cristo é portador de uma vontade boa e representa uma pureza tanto na sabedoria da doutrina como no exemplo, pois ele não está contaminado pelo mal radical. Cristo, para ele, é um modelo a ser seguido na terra. A fé moral conduz à crença em um legislador moral do mundo poderoso. Para Kant, Deus é o ser que institui a ordem moral do mundo. Contrária a essa fé moral prática que, para ele, deve servir de parâmetro para a constituição da verdadeira religião da humanidade, Kant situa a fé estatutária que é estéril, pois envenena e mata o espírito.

Para Kant, o agir humano determinado pela forma da lei e a religião pura estão relacionadas. Na teologia filosófica kantiana, a religião conduz à moral. Grosso modo, pode-se afirmar que a moral está associada a uma visão teleológica natural (a realização da liberdade na natureza) e moral (a realização do sumo bem), sendo que esse último aspecto aponta para os efeitos do agir humano e a esperança depositada nos efeitos da ação do ponto de vista escatológico. Para o filósofo, o dever é condição necessária para o sujeito agir moralmente, embora não seja condição suficiente, pois essa só se completa objetivando o atendimento de um fim (não como fundamento de determinação, mas como referência das conseqüências das máximas adotadas). Com a teleologia moral tem-se a afirmação do sumo bem como junção entre a virtude e o merecimento da felicidade: a teleologia moral conduz a uma teologia moral plenamente elaborada em *A Religião nos limites*.

A religião revelada é empírica, contudo, se ela passar pelo crivo do método crítico e resistir à crítica, então ela é elevada ao patamar de religião pura moral. Portanto, para ele, a religião revelada pode e deve ser submetida à crítica. O método crítico kantiano deve ser universalizado, nada deve escapar ao seu crivo qualificador. Portanto, segundo Kant, a razão como atividade inquiridora é um tribunal em que as realidades que dizem respeito ao homem devem comparecer para serem expurgadas de todo elemento empírico na medida em que esse âmbito prático deve constituir-se como determinante da vontade. Sendo assim, se a religião revelada comparecer a este tribunal para ser investigada à luz da razão pura e trazer à tona as suas mais profundas estruturas; se ela conseguir resistir a esse interrogatório e a todas as

provas; se ela conseguir ser purificada, então alcançará um lugar de destaque, pois, em última análise, o objetivo da crítica kantiana é acabar com todo obscurantismo religioso.

Como se pode perceber, a análise da religião é realizada a partir dos avanços alcançados pela filosofia crítica. Logo, o projeto kantiano é abordar a religião em termos estritamente racionais (simples razão) e morais: a análise da religião deve manter-se nos limites da simples razão, ou seja, dentro da esfera da razão pura especulativa e prática, sendo que esta última esfera da razão tem prevalência em relação à razão especulativa no que diz respeito à abordagem da religião.

Um dos pontos mais importantes e questionados pelo filósofo é a crítica dirigida à revelação judaico-cristã. O filósofo foi educado no âmbito do protestantismo europeu de fins do século XVII e início do século XVIII, portanto ele viveu sob o influxo dos *Collegia pietatis* fundados por Spener, em Frankfurt, no ano de 1670. Ademais, Kant estudou no *Collegium Fridericianum* de Königsberg dirigido pelo pastor Franz Albert Schultz, discípulo de Spener. Na universidade de Königsberg, Kant foi influenciado por Martin Knutzen, discípulo de Wolff e seguidor do pietismo, autor de a *Prova filosófica da verdade da religião cristã*.

Apesar de Kant referir-se a manifestações religiosas não europeias, o seu foco é o cristianismo reformado. Se ele menciona manifestações religiosas de matriz diferente do cristianismo é somente para colocá-las em pé de igualdade em relação às manifestações supersticiosas de fé:

De um *xamane* tunguse ao *prelado* europeu, que governa ao mesmo tempo a Igreja e o Estado, ou (se em vez dos chefes e dirigentes quisermos ter em vista apenas os adeptos da fé segundo o seu próprio modo de representação) entre o *vogul*, inteiramente sensitivo, que de manhã põe sobre a sua cabeça a garra de uma pele de urso com a breve oração “Não me mates!”, e o sublimado *puritano* e independente de *Connecticut* há, sem dúvida, uma enorme distância na *maneira*, mas não no *princípio* de crer; de facto, quanto a este, todos eles pertencem a uma só e mesma classe, a saber, à dos que situam o seu culto de Deus no que em si não torna melhor homem algum (na fé em certas proposições estatutárias ou no seguimento de certas observâncias arbitrárias). (KANT, 1992, p. 178)

Apesar de o filósofo afirmar, em *A religião nos limites*, que a qualidade indispensável da religião é a universalidade, ele, no entanto, limita-se a abordar a manifestação religiosa judaico-cristã. Com efeito, o filósofo não está interessado no fenômeno religioso em geral, por exemplo, incluir na investigação as religiões tribais, mas somente a religião

institucionalizada. Neste caso, ele desvaloriza a institucionalização da religião em torno de estatutos e lideranças religiosas e defende a instauração de uma religião fundamentada em uma *disposição de ânimo (Gesinnung)* que tem por objetivo agradar a Deus unicamente em função da boa intenção moral.

Para o filósofo, a manifestação religiosa dá-se de duas maneiras: a manifestação de uma fé materializada em preces, símbolos, ritos, templos, observâncias e um livro sagrado; a manifestação de uma fé pura que objetiva fomentar uma boa disposição de ânimo moral. Com efeito, segundo o filósofo, trata-se de dois sistemas que coexistem independentemente: o primeiro sistema é o histórico: baseado na revelação, ou seja, nas Escrituras sagradas. Este sistema, apesar de ser um círculo mais amplo do que o segundo sistema, nele os conceitos morais só aparecem de forma fragmentária. O segundo sistema é aquele constituído pela religião racional pura, baseado na razão. Este sistema é subsistente em relação ao primeiro. Para o filósofo, se existir conexão entre esses dois sistemas há compatibilidade entre eles:

Se assim é, pode dizer-se que, entre razão e Escritura, existe não só compatibilidade, mas também harmonia, de modo que quem segue uma (sob a direcção dos conceitos morais) não deixará de coincidir com a outra. (*Die Religion*, 1992, p. 22).

Em relação ao sistema histórico, Kant cita a religião hebraica, na qual a revelação é a manifestação da vontade divina aos profetas, ou seja, a promessa do reino messiânico segundo a *antiga aliança*. Segundo a Escritura, Deus se manifestava no curso da história de Israel que à época era uma teocracia. Esta *antiga aliança* pode ser constatada por esta passagem do livro de Amós: “(Porque o Senhor Javé nada faz sem revelar seu segredo aos profetas, seus servos)”. (Am 3,7). A manifestação da vontade divina a partir do Novo Testamento torna a revelação divina como o acontecimento mais importante para o cristianismo, pois essa revelação é dada a conhecer pelo próprio Jesus, denominado muitas vezes por Kant de “mestre do evangelho”.

Entretanto, para o filósofo, a religião histórica, também denominada estatutária, fundada em estatutos e cultos sem sentido, deve ser abandonada em função da adesão à religião pura da razão. Pode-se observar que tal é o projeto crítico presente em *A Religião nos limites*. Percebe-se que grande parte da terminologia utilizada pelo filósofo é aquela constante na Escritura, embora ele procure dar uma nova significação para essa terminologia. Exemplo disto é a utilização da expressão reino de Deus por Kant, embora ele não use esse conceito

como aparece na Escritura, seja no Antigo ou no Novo testamento: “Aqui não se representa um reino de Deus segundo uma aliança particular (um reino messiânico), mas um *reino moral* (reconhecível pela simples razão).” (*Die Religion*, 1992, p. 142)

## 2.2 - ESTRUTURA E HISTÓRIA DA OBRA

A primeira edição de *A Religião nos limites* é de 1793 e a segunda é de 1794, sendo que a segunda edição foi ampliada com notas e um novo prefácio. No entanto, antes da publicação dos quatro ensaios sob o título: *A Religião nos limites da simples razão*, Kant aventurou-se na publicação dos ensaios separadamente. O ensaio intitulado *Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana* foi o primeiro a ser escrito. O segundo ensaio *Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem* foi censurado. Em seguida, Kant escreveu os outros dois ensaios que compõem *A Religião nos limites: O triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de reino de Deus na terra* e *Do serviço e pseudo-serviço sob o domínio do princípio bom ou de Religião e clericalismo*:

O plano inicial de Kant era publicar a obra em fascículos na *Berlinische Monatsschrift*. A primeira seção recebeu o *imprimatur* do censor de filosofia e foi publicada em abril de 1792. Para as seções subseqüentes, porém, foi consultado o censor de teologia. Este recusou o *imprimatur* e sua decisão foi confirmada no recurso levado à Comissão de Censura do rei, resultando que as seções restantes não puderam ser publicadas na *Berlinische Monatsschrift*. A reação de Kant foi submeter o texto na íntegra a uma faculdade de teologia (provavelmente a de Königsberg), a fim de provar se ele realmente invadia o campo da teologia. Tendo recebido o veredicto favorável de que não ocorria, despachou o texto para a faculdade de filosofia da Universidade de Iena, onde recebeu o *imprimatur*. A obra, como um todo, foi então liberada para publicação em 1793. O episódio é indicativo das condições políticas em que Kant esteve trabalhando durante a década de 1790 e do modo como elas afetaram o desenvolvimento de seu pensamento. (CAYGILL, 2000, p. 279)

Assim, para a publicação dos seus escritos sobre teologia filosófica, Kant deparou-se com o *Edito de censura para os estados prussianos* de Frederico Guilherme II, de 1788. Esta temática foi abordada por Kant na obra *O conflito das faculdades*. No prólogo à segunda edição de *A religião nos limites*, Kant apresenta a sua argumentação sobre quem deveria

pronunciar juízos definitivos sobre livros: ou teólogo bíblico enquanto eclesiástico que vela pela salvação das almas ou o teólogo filosófico que zela igualmente pela salvação das ciências.

Em relação à estrutura da obra, para Krassuski (2005): “As três primeiras partes da obra formam uma unidade, que perfaz o espaço kantiano da história humana: ele parte do mal radical e encaminha-se à paz perpétua.” (KRASSUSKI, 2005, p. 157). Esta consideração é de suma importância, visto que indica o desenrolar da obra. O ponto inicial é o conflito que tem lugar no homem, qual seja, a luta do princípio bom contra o princípio mau pelo domínio do sujeito moral e, enfim, traz juntamente com o sumo bem moral - a junção da moralidade com o merecimento da felicidade – o sumo bem político - a Paz perpétua - que é a vitória do princípio bom e o estabelecimento do reino de Deus. Este reino tem um viés messiânico e o filósofo almeja ver essa ideia concretizada com a instauração de uma igreja que forneça à conduta humana princípios morais. A instauração da igreja visível é concretizada em uma comunidade ética sob a legislação da virtude: “A verdadeira Igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus na Terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens” (*Die Religion*, 1992, p. 107).

O último capítulo do livro trata do verdadeiro e do falso culto, ou seja, do serviço e do pseudo-serviço no domínio do princípio bom, no qual ele analisa as estruturas da religião revelada que se concretiza por meio de estatutos e da superstição.

### **2.2.1 – O primeiro ensaio: *Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana.***

O primeiro ensaio inicia com a constatação de que a queixa de que o mundo está no mal é tão antiga como a história, como a arte poética e como a religião sacerdotal. Kant afirma que a história da humanidade normalmente é contada como tendo iniciado pelo bem (o que os gregos entendem como a idade de ouro). Então, o homem começa rapidamente a queda no mal moral. Entretanto, Kant não faz referência à origem ontológica do mal. Ele se limita a investigar como o mal penetrou na natureza humana.

Certamente essa concepção do filósofo alemão remonta a uma filosofia da história de viés judaico-cristã que tem a sua origem no livro do *Gênesis* no qual existe a narração do abandono por parte do homem de um estado de inocência e felicidade: “A reconstrução

kantiana da origem do mal tem a mesma estrutura da narração bíblica do *Gênesis*: o mal entra na natureza e rompe um estado de ingenuidade”. (KRASSUSKI, 2005, p. 192). Trata-se da identificação da origem do mal no mundo como originado pela transgressão da lei dada pelo próprio Deus.

Porém, para os gregos, a lei moral era regida pela *physis*, ou seja, tanto os deuses como os humanos estavam submetidos à mesma lei. No entanto, na concepção judaico-cristã, Deus é o “nomoteta” autor e promulgador da lei moral: “Podereis comer do fruto de todas as árvores do jardim; mas não comas do fruto da árvore da ciência do bem e do mal; porque no dia em que dele comeres, morrerás indubitavelmente.” (Gn 2: 16-17).

Portanto, de acordo com a narrativa do *Genesis*, com a instalação do mal, o homem passa a viver em um mundo de sofrimentos e o trabalho torna-se penoso, mas necessário para o sustento humano e parte do castigo da divindade pela transgressão da lei. Essa filosofia da história dá sentido à condição humana: no paraíso terrestre a religião ainda não é necessária. No paraíso celeste ela deixou de ser necessária para o homem. Logo, a religião torna-se necessária no intervalo entre o paraíso terrestre e o celeste.

Para Agostinho, o sentido da história e da vida do homem é decidido no confronto entre a cidade dos homens e a cidade de Deus. O homem é apenas um peregrino no mundo, mas a sua destinação final é sobrenatural: inicialmente a quebra da unidade com a divindade e, finalmente a derrota do mal moral, representado pelo pecado, e a reconciliação com Deus.

Essa concepção de perda da unidade inicial provocada por alguma transgressão é uma constante em diversas culturas. Ademais, a visão do trabalho como uma atividade fastidiosa também é tema do *Mito de Prometeu*, narrado por Hesíodo<sup>20</sup>.

Com efeito, o filósofo transita entre diversas concepções de origem religiosa que apontam para uma possível origem do mal na natureza humana, sendo que o mal moral parece ser o mais adequado para explicar tal origem. Entretanto, em função da autonomia do sujeito moral, o filósofo questiona a narrativa bíblica que indica Deus como autor da lei moral enquanto mandamento divino incondicionado, visto que a obrigação incondicionada para o

---

<sup>20</sup> Na literatura antiga, na obra *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, existe a concepção que Kant resgata ao falar do mito da idade de ouro. Para a concepção de Hesíodo, o mito das idades ou das raças traz uma idéia pessimista da natureza humana. Para este poeta antigo, a história significa uma perda gradual de uma idade primeva de bonança. Trata-se da idade de ouro em que não existia o sofrimento advindo do trabalho. Depois surgem as raças inferiores das idades de prata e de bronze, sendo que nesta última surgem homens violentos e fortes que possuem armas de bronze. Por fim, surgem os homens da idade de ferro, período no qual, segundo esse mito, o próprio Hesíodo viveu. Trata-se de um período extremamente mau e penoso para a existência dos seres humanos.

homem é determinada exclusivamente pelo dever. Sendo assim, Kant afirma que o sujeito não necessita de uma lei divina para conhecer as suas obrigações morais.

Em seguida, o filósofo alemão apresenta o seguinte tópico: *Da Disposição Originária para o Bem na Natureza Humana*, que se desdobra em: 1) A disposição para a *animalidade* do homem enquanto ser *vivo*; 2) A sua disposição para a *humanidade* enquanto ser vivo e *racional*; 3) A disposição para a sua *personalidade*, como ser racional e, simultaneamente, *susceptível de imputação*.

De acordo com o filósofo, a primeira disposição não tem nenhum fundamento racional. A segunda disposição tem algum fundamento racional, mas somente a terceira disposição tem por base um fundamento racional:

Se considerarmos as três disposições mencionadas segundo as condições de sua possibilidade, descobrimos que a *primeira* não tem por base razão alguma, a *segunda* tem decerto por raiz a razão prática, mas ao serviço de outros móveis; só a *terceira* tem como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionalmente legisladora: todas estas disposições no homem são só (negativamente) *boas* (não são contrárias a lei moral), mas são igualmente disposições para o bem (fomentam o seu seguimento). (*Die Religion*, 1992, p. 34)

O segundo tópico da primeira parte de *A religião nos limites é Da Propensão para o Mal na Natureza Humana*, no qual ele discute o significado de propensão – “[...] fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral.” (*Die Religion*, 1992, p. 35). O filósofo distingue a propensão da disposição, visto que a propensão pode ser inata, mas isto não ocorre necessariamente, pois quanto à propensão: é boa como adquirida e má como contraída pelo homem. Neste último caso, segundo o filósofo, trata-se da inclinação do homem para o mal: inclinação para o mal moral. Enfim, para Kant, o homem pode denominar-se mau em função da capacidade ou incapacidade do arbítrio para acolher ou não a lei moral na sua máxima. Neste ponto é extremamente importante diferenciar o livre-arbítrio e a vontade. Com efeito, Kant diz, na *Fundamentação*, que a vontade e a razão prática são a mesma coisa. A vontade não pode ser classificada como livre ou não livre. Esta classificação é adequada unicamente ao arbítrio.

O terceiro tópico - *O Homem é mau por Natureza* – traz a explicação kantiana do significado da proposição “o homem é mau” e demonstra até onde essa proposição pode levar o homem. Para Kant, o homem torna-se mau porque ele, apesar de ter consciência da lei



moral, acolhe na sua máxima de ação a deflexão da lei moral. Para ele, existe uma propensão natural, uma inclinação natural para o mal e, tendo em vista que ela é autculpada, então deve ser denominada de mal radical. Para Kant, somente o Cristo não compartilhou deste mal radical, pois ele é a plena realização de uma vontade boa no mundo.

O quarto tópico da primeira parte – *Da Origem do Mal na Natureza Humana* – questiona se a origem do mal na natureza humana pode ser reconstituída temporalmente ou apenas racionalmente. Trata-se de uma tentativa de remontar à origem do mal utilizando a reconstituição por meio do mecanismo causa-efeito:

Portanto, não podemos perguntar pela origem temporal deste acto, mas devemos indagar somente a origem racional, a fim de determinar e, se possível, explicar por ela a propensão, i.e., o fundamento subjectivo universal da admissão de uma transgressão na nossa máxima, se é que existe tal fundamento. (*Die Religion*, 1992, p. 47)

Segundo o filósofo, a origem do mal na natureza humana não é identificada temporal e empiricamente, na qual o princípio bom estivesse em luta contra o princípio mau e que se pudesse identificar a origem desse conflito em um determinado momento histórico. De acordo com Kant, a Escritura relata que o mal existe no mundo antes do homem habitá-lo. Trata-se de uma referência ao problema do mal sob a perspectiva ontológica da origem deste:

[...] Escritura no seu relato histórico, ao antecipar o mal, decerto no princípio do mundo, não todavia no homem, mas num *espírito* de determinação originariamente sublime: por isso, o *primeiro* começo de todo o mal em geral é representado para nós inconcebível (pois, donde surge o mal naquele espírito?), mas o homem é representado somente como caído no mal *mediante a sedução*, portanto, *não* corrompido *desde o fundamento* (inclusive segundo a disposição primeira para o bem) [...] (*Die Religion*, 1992, p. 49)

Kant, ainda neste tópico, fala sobre a representação do mal na Escritura, ou seja, para ele o mal na Escritura não começa por uma subjacente propensão para ele. O mal brota da liberdade do arbítrio humano na acolhida de máximas más. Trata-se do pecado como transgressão da lei moral como mandamento divino.

Na observação geral do ensaio – DO RESTABELECIMENTO DA DISPOSIÇÃO ORIGINÁRIA PARA O BEM NA SUA FORÇA – Kant afirma que aquilo que o homem é

em sentido moral deve ser imputado a ele mesmo por causa do seu livre arbítrio. Ele afirma que a fonte de todos os males na natureza humana é o amor de si. Este pode ser o amor de si de benevolência ou o amor de si de complacência. Certamente mais uma influência da filosofia agostiniana.

### 2.2.2 – O segundo ensaio: *Da luta do princípio com o mau pelo domínio sobre o homem.*

O segundo ensaio, dividido em duas seções, inicia com a afirmativa de que o homem, para tornar-se moralmente bom, não deve apenas esperar que o gérmen do bem se desenvolva, mas é necessário combater a causa do mal que se encontra instalada no homem. Kant refere-se à virtude estóica como símbolo de “[...] denodo e valentia e, portanto, supõe um inimigo.” (*Die Religion*, 1992, p. 63). Contudo, para Kant, o equívoco dos estóicos foi ter desconhecido o seu inimigo, pois para estes moralistas as inclinações naturais poderiam tornar-se a fonte do mal. Eles combatiam as inclinações, mas, segundo o filósofo alemão, a causa do mal não está nas inclinações e sim na máxima pervertida, portanto na própria liberdade. Com isso, pode-se concluir que para o filósofo alemão a origem mais remota do mal moral na natureza humana encontra-se na liberdade do arbítrio.

O mal moral é um inimigo invisível que se esconde atrás da razão humana e, portanto, é um inimigo perigoso. Essa ideia, para o filósofo, é apresentada pelo apóstolo Paulo quando este diz: “Não temos de lutar contra a carne e o sangue (as inclinações naturais), mas contra príncipes poderosos” (*Die Religion*, 1992, p. 65)

Na primeira seção do segundo ensaio, Kant discorre sobre a *ideia personificada do Princípio Bom*. Para ele, esse princípio que é o “Filho unigênito” do Pai, o único homem agradável a Deus e que deve servir de exemplo para o homem em geral. Trata-se do ideal de perfeição para a humanidade: “Ora bem, na *fé prática deste Filho de Deus* (enquanto se representa como tendo assumido a natureza humana) pode o homem esperar tornar-se agradável a Deus [...]” (*Die Religion*, 1992, p. 68).

A seguir, Kant demonstra que Jesus serve de arquétipo para o comportamento moral da humanidade, embora exista em cada um, em função da razão prática, a consciência da lei moral: “[...] por conseguinte, não se requer exemplo algum da experiência a fim de, para nós, estabelecer como modelo a ideia de um homem moralmente agradável a Deus; ela reside já como modelo na nossa razão.” (*Die Religion*, 1992, p. 68). Com esta concepção, Kant afirma

que colocar um ser que tem ao mesmo tempo origem humana e divina ao lado do homem que tem apenas uma origem humana é desproporcional: “[...] a elevação de um tal santo acima de toda a fragilidade humana seria antes, tanto quanto podemos discernir, um obstáculo à aplicação prática da ideia do mesmo ao seu seguimento por nós.” (*Die Religion*, 1992, p. 70). Com efeito, sabe-se que a polêmica aqui retomada por Kant, ou seja, se Cristo tinha apenas uma natureza humana ou somente uma natureza divina, ou ainda, as duas naturezas juntas, gerou vários conflitos doutrinários e várias seitas no âmbito do cristianismo, bem como as chamadas heresias.

Entretanto, a questão levantada pelo filósofo é outra: o sujeito moral não necessita de nenhum exemplo empírico, visto possuir a razão para discernir a lei moral. Contudo, tendo em vista a fragilidade do homem, então ocasionalmente faz-se necessário um exemplo a ser seguido. Neste caso, o exemplo a ser seguido é o de Cristo como verdadeiro homem, símbolo de perfeição moral. A sua natureza divina, para fins morais, deve ser completamente desconsiderada. Portanto, o Cristo enquanto salvador do gênero humano é desconsiderado por Kant e relegado a uma interpretação da religião revelada que, para ele, nutre a superstição entre os homens.

Kant, na segunda seção do segundo ensaio, trata *Do direito do princípio mau ao domínio sobre o homem, e da luta de ambos os princípios entre si*. Inicialmente ele aborda, a partir de “A Sagrada Escritura (na parte cristã) [...]” a luta entre princípios opostos que estão em choque: o céu e o inferno. Nesta parte da obra, o filósofo afirma que a religião moral não deve ser fundada em estatutos e observâncias, mas na intenção do coração de cumprir todos os deveres como mandamentos divinos. Para ele, a fé em milagres é supérflua. Então, para Kant, o homem somente por meio da pura intenção moral pode torna-se agradável a Deus. Caso contrário, se ele adotar princípios fundados em estatutos e milagres, então ele viverá na religião de simples culto e observâncias.

### **2.2.3 – Terceiro ensaio: *O triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus sobre a terra.***

Kant inicia este ensaio tratando do combate que todo homem bem intencionado deve travar contra os ataques do princípio mau. Para Kant, a vantagem maior deste combate está na

libertação do domínio do mau: “Ser *livre*, ‘libertar-se da servidão sob a lei do pecado a fim de viver para a justiça” (*Die Religion*, 1992, p. 99)

O filósofo alemão afirma que se deve constituir uma sociedade segundo as leis da virtude. Para tanto, na primeira seção desse ensaio filosófico, ele aborda a fundação de um reino de Deus sobre a terra. Ele diferencia o *estado civil de direito* (político) do *estado civil ético*. No primeiro, o que impera é a lei pública do direito que é externa ao sujeito e impõe a coação. No segundo *estado*, os homens não estão unidos sobre leis que coagem externamente, mas em torno de leis de virtude.

Kant, certamente sob a influência do filósofo inglês contratualista Thomas Hobbes de Malmesbury<sup>21</sup>, afirma que ao primeiro *estado* contrapõe-se o *estado de natureza* no qual não existe o direito positivado. Ao segundo *estado* contrapõe-se o *estado de natureza ético*. A semelhança entre estes últimos é que o próprio homem impõe-se a lei e não aceita nenhuma lei externa:

[...] e não há nenhuma lei externa a que ele se reconheça submetido juntamente com todos os outros. Em ambos, cada homem é o seu próprio juiz, e não há nenhuma autoridade pública detentora do poder [...] (*Die Religion*, 1992, p. 101)

Então, para Kant, assim como o homem deve abandonar o estado de natureza jurídico em que impera a guerra de todos contra todos (*status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*) em função do estado civil, da mesma forma o homem deve abandonar o estado de natureza ético, em que existe o incessante assédio do mal que se encontra no próprio homem, bem como em todos os outros. O abandono do estado de natureza ético tem como objetivo a fundação de uma comunidade ética que promova o sumo bem comunitário. Nesta comunidade ética, Deus é considerado o supremo legislador moral:

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*. (*Die Religion*, 1992, p. 105)

---

<sup>21</sup> “Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e mal, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não a lei não há injustiça. (HOBBS, 1974, 81)

Para Kant, a igreja divide-se em visível e invisível. Sabe-se que essa divisão não é original, pois ele parte da doutrina cristã. No entanto, ele apresenta uma interpretação nova, visto que denomina de igreja invisível aquela “[...] que não é objeto algum de experiência possível [...]” (*Die Religion*, 1992, p. 107). A igreja visível é aquela formada pela união efetiva dos homens em torno do ideal de uma comunidade ética instituída e dirigida por Deus. A igreja visível tem como características a universalidade, a qualidade (pureza e união sob nenhuns outros motivos a não ser morais), a relação com o princípio da liberdade e a imutabilidade: “Kant persevera na idéia fundamental da *Aufklärung*, de que só pode haver *uma* religião verdadeira e de que esta não pode contradizer a razão; pois ‘uma religião que sem hesitação declara guerra à razão a longo prazo não resiste a ela’” (HÖFFE, 2005, p. 284)

Para Kant, a constituição de qualquer igreja inicia-se sempre a partir da fé histórica (baseada em fatos tidos por milagres), fundada em uma revelação. Trata-se da fé eclesial originada na Escritura sagrada. Para o filósofo, ao contrário, o que deve sempre prevalecer é a fé religiosa pura e não a fé eclesial que é baseada em milagres. O que Deus unicamente espera dos homens para estes tornarem-se agradáveis a ele é uma conduta moralmente boa e esta é acessível a todos:

Mas 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 [...] Mas 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*. (*Die Religion*, 1992, p. 109)

Para Kant, tendo em vista a persistência da fé eclesial fundada na revelação, ao lado da fé racional pura, faz-se necessário que a primeira tenha por intérprete a segunda, isto é, a fé racional pura interprete, segundo a simples razão, a fé eclesial.

De qualquer forma, pode-se demonstrar a diferença entre os dois tipos de fé, elencados pelo filósofo: a fé histórica apóia-se na revelação como experiência. Então, logicamente essa fé tem uma validade particular, logo ela é contingente. A fé racional pura, ao contrário, não se apóia na experiência, pois ela é universal e necessária: “[...] (pois esta [Igreja] para ser universal, deve fundar-se sempre na simples razão) [...]” (*Die Religion*, 1992, p. 118)

#### 2.2.4 – Quarto ensaio: *Do serviço e pseudo-serviço sob o domínio do princípio bom ou de Religião e clericalismo.*

Para Kant, já é um sinal de que o Reino de Deus direciona-se aos homens o fato de os princípios que constituem a religião tornarem-se públicos. Para o filósofo, a constituição de uma igreja como comunidade segundo leis religiosas requer mais sabedoria do que aquela creditada aos homens. Então, tal constituição torna-se uma tarefa do próprio Deus: “[...] o próprio Deus tem de ser o autor de seu reino.” (*Die Religion*, 1992, p. 154)

Na primeira seção do quarto ensaio, intitulada *Do serviço de Deus numa religião moral*, o filósofo alemão traz uma importante definição de religião: “A religião (subjectivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos.” (*Die Religion*, 1992, p. 155)

Em seguida, o filósofo classifica a religião em: religião revelada (aquela que necessita da revelação para o sujeito moral reconhecer o mandamento divino como dever) e religião natural (aquela em que de antemão o sujeito moral sabe que algo é o seu dever e somente depois o aceita como mandamento divino). Para o filósofo, quem somente aceita como moral a religião natural é denominado naturalista. Por sua vez, para ele, o racionalista puro é aquele que: “[...] admite tal revelação, mas afirma que conhecê-la e aceitá-la como efetivamente real não se requer com necessidade para a religião [...]” (*Die Religion*, 1992, p. 157). A concepção defendida por Kant é esta, ou seja, a religião fundada sobre o racionalismo puro que conduz a religião moral. Por fim, ele denomina de sobrenaturalista em matéria de fé aquele que admite para a religião somente a revelação.

Desta forma, o filósofo classifica a religião seguindo o critério de origem (pode ser revelada ou natural) e qualidade (ela pode ser uma religião erudita, isto é, fundada em estatutos). Kant, afirma que a abordagem da religião quanto à qualidade a torna susceptível a uma comunicação externa. Então ela pode ser de dois tipos: a religião natural na qual cada um pode se convencer pela sua própria razão e a religião erudita que somente por meio da erudição é possível o convencimento:

Esta distinção é muito importante, pois a partir apenas da origem de uma religião nada se pode inferir acerca da sua adequação ou inadequação para ser uma religião universal dos homens, mas sim a partir da sua qualidade de ser ou não universalmente comunicável [...] (*Die Religion*, 1992, p. 157)

Desta forma, no *Capítulo primeiro da Secção primeira* do quarto ensaio, o filósofo aborda a religião cristã como religião natural. No *Capítulo Segundo*, o filósofo aborda a religião cristã sob a perspectiva de religião erudita.

Assim sendo, esse quarto ensaio é dividido em duas seções. A segunda seção é *Do pseudo-serviço de Deus numa religião estatutária*. Para ele, o pseudo-serviço de Deus é: “[...] uma suposta veneração de Deus pela qual se age justamente contra o culto verdadeiro por Ele exigido” (*Die Religion*, 1992, p. 170). A fé estatutária é algo que almeja conseguir de Deus a sua complacência. Kant afirma que isso é uma ilusão religiosa e desenvolve a concepção subjetiva dessa ilusão. Ademais, para ele, o princípio moral da religião é oposto à ilusão religiosa: “[...] tudo o que o homem, além de uma boa conduta, imagina poder ainda fazer para se tornar agradável a Deus é simples ilusão religiosa e pseudo-serviço de Deus.” (*Die Religion*, 1992, p. 172). Enfim, para ele, este pseudo-serviço de Deus é uma forma de superstição: “[...] o homem tudo oferece a Deus, excepto a sua disposição de ânimo moral” (*Die Religion*, 1992, p. 174). Assim sendo, a concepção antropomórfica de Deus como um negociador atrás de um balcão à espera das solicitações dos homens para atender-lhes os pedidos é condenada pelo filósofo.

Com efeito, por meio da religião baseada em cultos, o homem cai na ilusão: “[...] a ilusão religiosa fanática é a morte moral da razão [...]” (*Die Religion*, 1992, p. 177). Fundamentado na ilusão, o homem tenta justifica-se perante Deus. Conforme visto na afirmação do filósofo, o culto está ligado à superstição religiosa. Trata-se do pseudo-serviço de Deus em que a fé é histórica, ou seja, baseada somente na Escritura. Enfim, trata-se da religião erudita. Por outro lado, tem-se a religião na qual o homem oferece a Deus a sua disposição de ânimo moral. Trata-se de uma fé racional pura, natural, baseada exclusivamente na razão. Esta religião é pública e suscita nos homens uma boa conduta de vida. Ela é uma religião universal é invisível. Somente isto pode ser agradável a Deus, segundo Kant.

### 2.3 – A LUTA DO PRINCÍPIO BOM CONTRA O PRINCÍPIO MAL.

Um dos pontos mais importantes da obra *A religião nos limites* diz respeito à concepção do mal. Sabe-se que Kant não foi o primeiro filósofo a tratar do problema da origem do mal e da sua influência na vida humana. Desta forma, percebe-se que ele não trata

de uma questão original. Entretanto, pelo menos na perspectiva da filosofia crítica, trata-se de uma novidade, embora problemática do ponto de vista da dedução transcendental.

A partir da colocação do problema do mal como decisivo para o homem, depreende-se que a limitação humana não é apenas estrutural quanto à capacidade de conhecer teórica, mas no plano prático, que repercute no plano teórico-especulativo, a adoção de uma máxima má conduz o homem por um caminho distante da realização do sumo bem no mundo. Logo, essa é uma questão primordial para filosofia prática.

Com efeito, a influência do pensamento cristão, principalmente o embate entre Agostinho e Pelágio, na Antiguidade, a respeito do problema do mal, bem como a tradição pietista na qual Kant foi educado, exercem grande influência na formulação do pensamento dele. Portanto, cumpre descobrir como se explica o problema do mal na natureza humana e as conseqüências destas afirmativas para o sistema do filósofo. Para Höffe (2005), trata-se de uma tarefa difícil. Para ele, Kant apresenta a religião da razão prática na *Dialética da KpV*, na *Doutrina do método da KU* e em *A religião nos limites*, sendo que:

O ponto decisivo é formado pelos conceitos de sumo bem e do mal. Ambos os conceitos, por assim dizer, não assumem nenhum papel na filosofia atual. Esta circunstância dificulta a compreensão de Kant, mas não é nenhuma razão para descartar levianamente sua *Filosofia da Religião*. (HÖFFE, 2005, p. 279)

De maneira geral, pode-se afirmar, de acordo com Kant, que a luta entre o princípio bom e o princípio mau é decisivo para o destino moral humano não apenas no aspecto individual, mas, sobretudo, no que diz respeito à coletividade, visto que a igreja, para o filósofo, é uma comunidade ética organizada pelo próprio Deus sob o cumprimento dos deveres como mandamentos divinos: a constituição de uma religião moral tem por finalidade o melhoramento da conduta do homem. Este ponto é de suma importância para relacionar o problema do mal com a constituição de uma comunidade baseada unicamente na santidade da obrigação moral pura. Assim, tal comunidade é denominada por Kant de igreja invisível. Logo, observa-se que, para o filósofo, a religião é crucial na formação e condução dos homens em direção à santidade moral.

O modo como Kant procura demonstrar a existência do mal e seus efeitos implica a adoção de máximas de ação pelo sujeito moral: “Chama-se, porém, mau a um homem não



porque pratique acções que são más (contrárias à lei), mas porque estas são tais que deixam incluir nele máximas más” (*Die Religion*, 1992, p. 26).

O mal obedece a três diferentes etapas ou graus. *A propensão original do homem para o mal*, no primeiro grau, é representada pela *fragilidade do coração humano*. No segundo grau, o mal é identificado com a *impureza ou insinceridade*, que consiste em *misturar a motivação moral e a não moral no estímulo subjetivo da ação*. No último grau, o mal é representado pela *malignidade* que é a *propensão do homem de adotar máximas más*, negando totalmente o estímulo moral e indica um estado de *corrupção do coração humano*.

Kant afirma que o mal tem espaço no mundo graças ao próprio homem. Portanto, não pode servir de justificativa a possibilidade de o homem ter sido seduzido pelo mal (como, por exemplo, aparece no *Gênesis*). Logo, a culpa do homem é intencional (*dolo*) e sua origem remonta ao desprezo pela lei moral. Portanto, é importante ressaltar, mais uma vez, que a vontade humana enquanto capacidade de escolha (*Willkür*) é afetada pela penetração do mal e, conseqüentemente, pela corrupção do coração humano.

Sendo assim, é importante perguntar-se como vencer o mal por meio da vontade boa. Para Kant, o mal só pode ser vencido se o homem seguir a forma da lei e universalizá-la para qualquer ser racional. Para ele, é preciso, antes do surgimento de bons costumes, o homem modificar o seu caráter e determinar a vontade unicamente por meio da lei. Nesse sentido, a religião que é a igreja visível, mesmo sendo uma religião revela, pode exercer uma função pedagógica na formação do caráter do homem e prepará-lo para a constituição de uma nova conduta moral: a igreja instituída por Deus com o objetivo de melhoramento do homem.

Para Kant, deve ser possível ao homem vencer o mal no âmbito da sua vida privada. Mas para isto, toda a comunidade moral enquanto igreja deve estar envolvida e contribuir para esse objetivo. Para ele, somente o envolvimento de toda a comunidade, fundada ou refundada sobre as bases morais puras, é capaz de combater o mal e, assim, não permitir que ele se apodere da natureza humana. Logo, para Kant, faz-se necessário que o homem tenha um “coração novo” que significa uma disposição de ânimo moral renovada e capaz de auxiliá-lo na observância dos seus deveres como mandamentos divinos.

No primeiro ensaio de *A religião nos limites*, Kant inicia com uma alegação secular de que o mundo vai mal. Certamente o filósofo quer demonstrar que trata-se de uma forma pessimista de ver a realidade. Mas por outro lado, ele também censura os otimistas:

Que o mundo está mal é uma queixa tão antiga como a história, e até como a arte poética, ainda mais antiga, sim, igualmente vetusta como a mais antiga de todas as poesias, a religião sacerdotal. No entanto todos fazem começar o mundo pelo bem: pela Idade de Ouro, pela vida no paraíso, ou por uma vida ainda mais afortunada, em comunidade com seres celestes. (*Die Religion*, 1992, p. 25)

Ele constata aquilo que é uma constante em várias culturas, ou seja, que o homem inicialmente vivia feliz e que a ordem do cosmos foi desfeita. Com isso, por alguma espécie de “pecado” o homem abandona o estado idílico inicial e mergulha no domínio do mal. Então, a partir desta queda no mal, o homem sofre os efeitos tanto no aspecto físico (sofrimento) como no aspecto moral. Kant concorda que o mal pode ser tanto moral como físico, embora se entenda que todo o mal da existência humana decorra do mal moral. Por outro lado, ele também discorda do entusiasmo de alguns filósofos e pedagogos que afirmam que o homem progride do mal para o bem:

[...] Mais nova, mas muito menos difundida, é a opinião heróica contrária que encontrou assento só entre filósofos e, na nossa época, sobretudo entre os pedagogos: que o mundo progride precisamente na direção contrária, a saber, do mau para o melhor, de forma ininterrupta (se bem que dificilmente perceptível), que pelo menos se encontra no homem a disposição para tal. Decerto não foram buscar esta opinião à experiência, e se fala do bem ou do mal *moral* (não da civilização), pois a história de todos os tempos fala contra ela com força excessiva; é provável apenas um pressuposto benévolo dos moralistas, de Sêneca a Rousseau, para incitar ao cultivo infatigável do gérmen do bem, porventura íncito em nós, contanto que para tal se pudesse contar no homem com um fundamento natural. (*Die Religion*, 1992, p. 26)

Em última análise, Kant diz que é imperioso aceitar o homem por natureza, isto é, o homem em geral como ele nasce: são quanto ao corpo e são e bom por natureza quanto à alma. Entretanto, para o filósofo, o que acontece posteriormente é uma decadência dessa natureza humana. Nesta concepção, particularmente, observa-se um eco do pensamento de Rousseau.

Como se vê, grande parte da discussão de *A Religião nos Limites* gira em torno da luta travada entre o princípio bom e o princípio mau, bem como sobre a disseminação do mal radical. Ou seja, trata-se do conflito travado entre o bem moral, proporcionado pela vontade humana boa, e a malignidade do mau moral que é fruto de uma vontade corrompida pela adoção de máximas más (corrupção do coração humano). Para Kant, a propensão do ser humano para a maldade culmina na malignidade. Esse estado no qual o homem cai é decisivo

para o futuro moral dele no mundo, bem como para a comunidade humana, visto que se ele não conseguir vencer essa malignidade então a obrigação do homem de realizar o sumo bem está inviabilizada. Logo, uma saída apresentada pelo filósofo é a instituição de uma religião moral pura para combater o mal moral da vontade má.

Porém, faz-se necessário uma pausa no prosseguimento do caminho para se saber a origem do mal radical, segundo o filósofo, e como este pode ser combatido. Com efeito, a preocupação agora é saber a origem do mal na filosofia crítica, assim como, a relação deste mal com o método transcendental, bem como o *status* desse conceito na razão prática.

Kant, antes da colocação do problema do mal, propôs, na *Fundamentação*, uma coisa boa sem restrições: uma vontade boa. Para ele, a vontade é boa não por suas obras e realizações, mas porque ela tem uma disposição de ânimo que adotou a forma da lei como determinante para a ação. Portanto, a vontade é determinada pela forma do dever. Sendo assim, se a vontade, que o filósofo chama de “faculdade de fins”, é determinada *a priori* pela forma da lei moral, então abre-se a possibilidade de realização do fim-término que também é a união de todos os fins particulares: o sumo bem.

O mal se coloca como uma proposição contraditória à vontade boa, pois ambos podem coexistir no mesmo sujeito. Entretanto, essas duas proposições podem tornar-se contrárias na medida em que uma delas para afirmar-se nega a outra. Com isso, se o mal tornar-se radical então a vontade boa é subvertida. Assim sendo, se o sujeito moral adotada a máxima do mal para a orientação da ação, então o homem terá adotado o gérmen do mal. A radicalização deste mal possibilita um valor de verdade para a proposição disjuntiva “o homem é moralmente bom ou moralmente mau”: “Subjacente ao conflito das duas hipóteses acima propostas está uma proposição disjuntiva: o homem é (por natureza) ou moralmente bom ou moralmente mau” (*Die Religion*, 1992, p. 28).

Para o filósofo, a malignidade é o último grau do mal, isto é, fazendo uma analogia com a descrição da vontade boa efetuada na *Fundamentação*, trata-se de uma coisa irrestritamente má. Desta forma, pode-se falar do mal como uma vontade má. O mal, para Kant, não se restringe às inclinações (como queriam os estóicos), mas está relacionado com a disposição de ânimo. Portanto, ambos (o mal e a vontade boa) estão relacionados à disposição de ânimo moral do homem.

O conceito de mal radical afasta-se do método da dedução transcendental da filosofia prática contida, por exemplo, na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*. Com efeito, observou-se que um dos grandes problemas enfrentados por Kant foi a tentativa de dedução da lei moral. Entretanto, ele abre mão dessa dedução e propõe a lei moral como um fato da

razão. Mas, ao contrário do fato da razão, o mal só pode ser apresentado como um fato empírico, deduzido *a posteriori*. Logo, a dedução *a priori* do mal é impossível, como também foi impossível deduzir *a priori* a lei moral. A própria concepção de natureza humana, presente em *A religião nos limites*, não possibilita a dedução transcendental do mal.

Para Loparic, isso explica-se em função de Kant não ter inicialmente, na *KrV*, bem claro o âmbito do interesse prático. Para Loparic, a filosofia prática kantiana passou ao longo das diversas obras sobre a moral por um progressivo amadurecimento. Nesse caminho percorrido, Kant reordenou e introduziu novos conceitos desde a colocação, na *KrV*, de forma insuficiente, imprecisa e vaga, do interesse prático até a formulação da concepção do mal radical em *A religião nos limites*:

Kant não somente reordenou problemas práticos já antigos, como introduziu novos. Um dos problemas novos é o do mal moral, que é o oposto real do bem moral, ou seja, da vontade humana boa. Kant levou algum tempo para constatar que a teoria da realizabilidade prática do bem moral implica na teoria do combate acional ao mau moral, da má vontade. Sendo assim, ele se viu na contingência de elaborar uma teoria *a priori* da má vontade, como complemento da sua teoria da boa vontade, anterior, na ordem das razões, à questão da realizabilidade do sumo bem. (LOPARIC, 1999, p. 47)

Portanto, pode-se concluir sem dificuldade que o mal radical não é deduzido *a priori* da natureza humana. Para Baruch, este conceito escapar ao método crítico porque ele está fundamentado em uma crença de origem cristã:

A teoria do mal radical não é uma dedução *a priori*: ela se funda sobre uma convicção de essência religiosa, a uma distância igual a do otimismo racionalista e do maniqueísmo, isto é, uma convicção de essência e de origem cristã. (BARUCH, 1968, p. 42)

Pode-se perceber que o filósofo, por meio deste conceito, aponta para uma mudança no seu pensamento prático em função deste mal radical ir de encontro ao estabelecido na sua filosofia moral, na qual a liberdade é um conceito chave, pois, para Kant, o mal penetrou no mundo por meio de uma escolha do livre-arbítrio. Por sua vez, o mal tornou-se radical porque transformou-se em máxima das demais escolhas do homem. Para Kant, a disposição originária do homem é para o bem. A disposição para o mal é uma corrupção dessa disposição

do ânimo. Logo, o sujeito deve retornar à disposição originária, ou seja, o homem deve converter-se à obediência da lei moral.

Para Kant, por sua vez, o mal radical tem origem no mal moral que a linguagem metafórica da sagrada Escritura denomina de pecado. Assim, a capacidade de escolha do sujeito moral está posta em termos da escolha entre o bem moral e o mau moral. Logo, esta questão em *A religião nos limites* gira em torno de duas opções que revelam o caminho que o homem deve seguir. Esse caminho é concretizado pela adoção de máximas: máximas boas ou máximas más. O homem, para Kant, deve ser designado mau ou bom não em função de praticar ações más (contrárias à lei), mas porque essas ações são tais que deixam incluir nelas máximas más. Logo, o fundamento do mal não pode residir em um objeto que determine o arbítrio, mediante uma inclinação, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio institui para si para o uso da liberdade.

Enfim, Para Kant, o mal está enraizado na vida humana. Portanto, faz-se necessário compreender como este mal pode ser vencido pela vontade boa. Sem a derrota do mal torna-se inviável, para o filósofo, o estabelecimento da paz perpétua e do reino dos fins. Ademais, trata-se de saber se este mal que Kant afirma estender-se sobre o sujeito moral, uma vez instaurado, poderá ser extirpado definitivamente da natureza humana, sendo que esta última é definida pelo filósofo como o fundamento subjetivo do uso da liberdade sob leis morais objetivas. Logo, o mal atua sobre este fundamento subjetivo.

Para Krassuski (2005), Kant herda da tradição agostiniana a tendência de fazer da inclinação para o mal uma quase natureza humana. Também pode-se destacar, em Kant, outra influência agostiniana: o mal tem uma existência moral ligado a uma vontade corrompida.

Portanto, para Kant, o mal é uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) corrompida: “A disposição de ânimo, i.e., o primeiro fundamento subjetivo da adoção de máximas, só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade.” (*Die Religion*, 1992, p. 31).

A adoção de máximas más corrompe a capacidade de escolha (*Willkür*), logo, é exatamente em função disto que existe a corrupção no coração humano. Ademais, se a capacidade de escolha é patologicamente afetada, então a liberdade humana é afetada igualmente: “Pode-se acrescentar-se ainda que a capacidade ou incapacidade do arbítrio para acolher ou não a lei moral na sua máxima – capacidade ou incapacidade que brota da propensão natural – se denomina bom ou mau coração”. Portanto, se o homem adotar máximas más tornará o seu coração corrupto. Contudo, para Kant, o homem pode ter um coração corrupto, mas se tiver uma vontade boa, então existe a esperança de vencer o mal radical:

Importa, sem dúvida, pressupor aqui que um gérmen do bem, que persistiu na sua total pureza, não pôde ser extirpado ou corrompido, gérmen que não pode certamente ser o amor de si; tal amor, aceite como princípio das nossas máximas, é precisamente a fonte de todo o mal. (*Die Religion*, 1992, p. 51)

Logo, o mal radical pode realmente ser extirpado da natureza humana. Kant afirma que a fonte originária do mal na natureza humana está no “amor de si” que é patológico, visto que corrompe uma boa disposição de ânimo. Por outro lado, “o bem originário é a *santidade das máximas* no seguimento do dever próprio”. (*Die Religion*, 1992, p. 52). No entanto, Kant também afirma que entre a adoção da máxima boa e o ato há um hiato, embora o homem já esteja a caminho daquilo que ele denomina santidade.

É importante ressaltar como ele utiliza uma nomenclatura religiosa para apresentar a filosofia prática. Assim sendo, compreende-se que a luta entre esses princípios reorientou a filosofia prática, visto que esta é uma questão essencial: “Desse modo de entender a natureza humana decorre ser ela anterior até mesmo ao papel da razão em geral, tanto no seu uso teórico quanto no seu uso prático” (KRASSUSKI, 2005, p. 186).

Logo, o papel da natureza humana na ação torna-se anterior ao uso da própria razão. A partir disso, o bem e o mal são primordiais para se conhecer o fundamento subjetivo da adoção de máximas. No entanto, a dificuldade para o sistema kantiano é saber a possibilidade destes princípios com viés religioso existirem *a priori* no homem, visto que sob a perspectiva abordada por Kant são suposições de carácter religioso. Esta hipótese não pode ser inteiramente descartada, pois: “A disposição originária do homem, já que o mal somente pode ser imputado a ele mesmo, é uma ‘disposição para o bem’”. Entretanto, esta disposição inata foge ao método crítico, pois a admissão de um princípio inato não pode ser sustentado no criticismo. Para tanto, Kant utiliza o método racional-teológico para analisar a versão cristã do mal.

Para esclarecer os efeitos da luta do princípio bom contra o princípio mau no homem faz-se necessário reforçar que estes princípios estão ligados à disposição de ânimo que leva o homem a adoção de máximas que tornam-se o fundamento subjetivo da ação:

Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio por si institui para o uso de sua liberdade, i.e., numa máxima. (*Die Religion*, 1992, p. 27)

Com efeito, a luta do princípio bom contra o princípio mau implica na disposição de ânimo do homem, bem como a inclinação que envolve a concepção da natureza humana. Entretanto, em última análise, esta luta implica unicamente a decisão do homem na obediência à lei. Se ele não segue a forma da lei, então o mal radical instala-se e compromete a sua liberdade.

Por fim, a religião revelada não é suficiente para promover o melhoramento moral do homem. Além disso, ela não é capaz de vencer o mal que acomete o sujeito moral. Assim, para sair do mal o homem deve contar primeiramente com os seus esforços. Ele até pode ser ajudado pela graça, mas isso é algo inexplicável para ele. Nesse sentido, Kant defende a constituição de uma igreja moral, invisível.

Para ele, a religião deve ser analisada a partir da razão pura, logo, deve-se manter dentro dos limites da simples razão, deixando a revelação histórica fora dos seus pressupostos. Para o filósofo, em função do mal radical o homem isoladamente não consegue ser moralmente bom. Com isso, é necessária a constituição de uma comunidade ética sob a idéia de um legislador soberano moral.

### III – A CONCEITUAÇÃO E A DEFINIÇÃO DAS FUNÇÕES DE DEUS, RELIGIÃO E MORAL NA FILOSOFIA CRÍTICA.

O primeiro capítulo elaborou um quadro de relações entre Deus, moral e religião. O segundo capítulo abordou a argumentação e a estrutura de *A religião nos limites*. O presente capítulo retoma as conceituações elaboradas e investiga as funções desses conceitos na filosofia crítica, particularmente sob a perspectiva de *A religião nos limites*.

#### 3 - A RELIGIÃO

Ao longo da dissertação observou-se que na filosofia crítica alguns problemas foram legados da razão pura teórico-especulativa para a razão pura prática. Uma necessidade que surgiu na investigação da religião no sistema crítico foi explicar como a razão pura teórico-especulativa torna-se prática.

Desta forma, tentou-se clarificar pontos importantes relacionados ao estabelecimento da dimensão prática na filosofia crítica. Isso foi fundamental para preparar o caminho que conduziu à discussão principal: o lugar apropriado para a concepção de Deus na filosofia crítica. Tendo clarificado essas questões, o caminho para a passagem da religião histórica e empírica para a religião moral pura ficou desobstruído.

Para Kant, a religião histórica é conhecida pelo sujeito moral por meio da revelação. Esta última, por sua vez, fundamenta a religião estatutária. A religião moral, ao contrário, é conhecida pelo sujeito moral não por meio de um livro (a Escritura Sagrada), mas através da simples razão e da consciência da lei moral - um *fato da razão*. Portanto, o sujeito não necessita da revelação para conhecer o seu dever. No entanto, para o filósofo, a religião revelada pode coexistir com a religião da simples razão. Neste sentido, o filósofo interpreta sob uma nova perspectiva a revelação judaico-cristã.

Segundo Kant, o elemento que possibilita a passagem da moral para a religião é o sumo bem: esse é o projeto empreendido pelo filósofo em *A religião nos limites*. Com efeito, ele afirma na *Crítica da razão prática* que a moral, mediante o conceito de sumo bem, conduz à religião:



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 nossos 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 mas que apesar disso têm que ser consideradas mandamentos de um Ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade. (*KpV*, A233)

De acordo com o filósofo, a lei moral obriga ao sujeito colocar a possibilidade de realização do sumo bem. Se este não tornar-se efetivo, existe uma obrigação que torna-se irracional, visto que é uma obrigação irrealizável. Ademais, como pressupostos necessários para a realização do sumo bem, tem-se a esperança depositada em um “Ser supremo” e na imortalidade da alma.

Para Kant, somente o “Ser Supremo” é onipotente e possui uma vontade santa, benévola e capaz de garantir a felicidade proporcional à moralidade praticada pelo sujeito. Trata-se de uma nova concepção de Deus relacionada com a possibilidade e efetivação do sumo bem moral. Este, em função de ser a destinação final do sujeito, correlaciona-se, no âmbito prático, com a obrigação incondicionada da lei prática. Desta forma, o sumo bem deve tornar-se efetivo, pois é a racionalidade da lei moral que ordena a sua realização.

Por outro lado, para Kant, a moral subjetivamente enquanto fundada no conceito de homem não precisa da idéia de um ser acima do sujeito moral para fazê-lo conhecer o seu dever, bem como não necessita de outro móbil diferente da própria lei para que possa observá-lo. Contudo, para Kant, devido à fragilidade do coração humano e em função da necessidade de se abandonar o estado de natureza ético, o agir moral é acompanhado de uma indagação a respeito dos efeitos da ação moral no mundo:

A razão prática pergunta pelo fim último, melhor: pelo sentido do agir autônomo, concebe o sentido como o sumo bem e vê na existência de Deus e na imortalidade da alma seus necessários pressupostos. Diversamente de vários contemporâneos “esclarecidos”, Kant não se atém somente à existência de Deus, mas também à “consoladora esperança” da indestrutibilidade da pessoa. (HÖFFE, 2005, p. 280)

De qualquer forma, se o homem age moralmente, isto é, se a sua vontade é determinada unicamente pela forma da lei, então ele espera que a ação moral seja recompensada na vida futura com a felicidade. Contudo, Kant defende que a única coisa que o

sujeito garante com a ação moral é o merecimento de ser feliz. Entretanto, se a vontade do sujeito é determinada por princípios empíricos, desejos e inclinações, então a ação busca na satisfação volitiva o princípio da felicidade:

Mesmo o princípio da felicidade (*eudaimonie*), que desde Aristóteles dominou a Ética ocidental, não é taxativamente rejeitado na ética da autonomia de Kant, mas obtém com o sumo bem um lugar seguro no quadro da doutrina dos postulados. (HÖFFE, 2005, p. 187)

Para Kant, de fato, não existe a correspondência no mundo entre a moralidade e a felicidade. Somente um ser santo que possui a onisciência e a onipotência pode garantir a correspondência dessa equação ao adjudicar uma felicidade futura e proporcional a moralidade praticada nesse mundo. Assim, Deus torna-se objeto da esperança do sujeito moral.

No prólogo à primeira edição de *A religião nos limites*, o filósofo retoma a concepção de que a moral conduz inevitavelmente à religião:

A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à idéia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do homem. (*Die Religion*, 1992, p. 14)

A afirmação de Kant é categórica: a moral estende-se para a religião e essa última engloba aquela. Não se pode esquecer que o filósofo distingue dois tipos de religião. Em primeiro lugar, a religião na qual existe a preocupação precípua de se praticar atos guiados por máximas moralmente boas. Tais atos, segundo o filósofo, devem orientar-se unicamente em função da forma da lei. Trata-se da religião pura, abstraída de toda a experiência: “A única religião verdadeira contém só leis, i.e., princípios práticos de cuja necessidade nós podemos tornar conscientes e que, portanto, reconhecemos como revelados pela razão pura (não empiricamente)”. O outro tipo de religião é a institucionalizada – a igreja visível. Kant a denomina de religião revelada, visto que essa se constitui tendo por base uma revelação divina. No caso específico da concepção judaico-cristã, a revelação é apresentada na Sagrada Escritura.

Para Kant, a religião instituída pela revelação judaico-cristã manifesta-se por meio de cultos nos quais os homens procuram justificar-se diante de Deus, invocações (por meio de fórmulas), liturgia com o objetivo de se tornar agradável a Deus, antropomorfismo, clericalismo, fanatismo e adulação da divindade. Enfim, trata-se de uma religião histórica e, portanto, empírica: “Aquela em que eu devo previamente saber que algo é um mandamento divino para reconhecer como dever meu é a religião revelada (ou necessitada de uma revelação) [...]”

Na religião histórica e estatutária, Deus, além de criador, é considerado o legislador que possui uma vontade moralmente perfeita. As leis morais são consideradas mandamentos divinos. Logo, a legalidade das leis divinas é observada não por causa da sua santidade (conformidade das disposições humanas à lei moral), mas sim por sua origem transcendente e, portanto, divina e sobre-humana. A lei é seguida não porque ela é santa, mas em função dela ter sido “dada” por Deus. É o que ocorre no *Gênesis*: a proibição de comer o fruto da ciência do bem e do mal foi revelada pelo próprio Deus. Assim sendo, este modelo de religião, para o filósofo, é contrário à simples razão e, portanto, fundamentada na superstição e no fanatismo. A legislação dessa religião é estatutária quando na verdade deveria ser baseada em leis de virtude.

Para Kant, em função de o sujeito moral ser autônomo, ele tem a capacidade de conhecer a lei por si mesmo, pois ela está gravada no coração humano. Portanto, o homem não precisa de uma instância superior para convencê-lo a agir moralmente. Assim sendo, para Kant, a religião estatutária é desnecessária porque o sujeito tem acesso à lei moral por meio da simples razão e, assim, pode distingui-la e praticá-la.

No entanto, sabe-se que a religião estatutária possui princípios morais e consequentemente influencia na conduta e da comunidade dos seus seguidores. Assim sendo, para o filósofo, a origem da religião pura moral pode ser a religião revelada. Entretanto, para ele, a religião revelada deve ser purificada, através da crítica, dos elementos empíricos que a compõem: esses elementos devem poder ser universalizados. Exemplo dessa tentativa de universalização é a resignificação que Kant propõe para a figura de Cristo. Para o filósofo, por meio desse processo de análise, efetuado pela simples razão, a religião revelada, isto é, a religião cristã, pode torna-se uma religião natural. Com isso, Kant afirma a existência de uma tendência da religião revelada converter-se em religião natural e, por fim, converter-se em religião moral.

A moral conduz à religião na medida em que esta última é compreendida funcionalmente em relação a própria moral, visto que, para Kant, o objetivo da religião é o

aperfeiçoamento do sujeito em relação a sua conduta. Além disto, segundo Kant, a partir da simples razão, pode-se ter esperança em uma vida futura na qual a virtude praticada na vida pregressa seja premiada com a felicidade efetivamente merecida.

Para o filósofo, na religião moral pura encontra-se um legislador moral poderoso, isto é, Deus, autor da lei moral. Deus é objeto da esperança humana, visto que ele tem a capacidade de adjudicar a felicidade futura ao sujeito moral. Entretanto, Deus não revela a sua lei por meio de estatutos consolidados em códigos religiosos passíveis de interpretações dos sacerdotes. Pelo contrário: em função da autonomia e da liberdade do sujeito, a lei moral é intrínseca ao indivíduo, embora possa ser universalizada e comunicada. Então, compreende-se que para Kant, Deus é o sumo bem que satisfaz a mais rigorosa exigência da razão prática:

A doutrina do Cristianismo, ainda que não seja considerada como doutrina religiosa, fornece, sob esse aspecto, um conceito de sumo bem (do reino de Deus) que, unicamente, satisfaz à mais rigorosa exigência da razão prática. (*KpV*, A229)

É interessante destacar que Kant relaciona Deus com o sumo bem e com o reino de Deus. Este último, para o filósofo, é a comunidade de todos os homens de boa vontade que estão unidos em uma igreja invisível, embora a igreja visível possa existir como sinal do reino de Deus nos corações.

O reino de Deus era, para os hebreus, uma instituição temporal e nacional do reino de Israel. Portanto, uma instituição “visível” e concreta. Tratava-se de uma concepção messiânica que se difundiu após o cativeiro dos judeus na Babilônia. O reino de Deus originalmente seria uma era de paz e justiça universais. No Antigo testamento, esta idéia está intrinsecamente associada à figura do Messias como libertador político e militar dos judeus. No Novo testamento, o reino de Deus recebe um significado espiritual e indica o reino de Deus nas almas, assim como, uma idéia escatológica de “fim dos tempos”.

A concepção kantiana de reino de Deus reveste-se de um caráter escatológico e místico, visto que este reino só é plenamente realizado em uma vida futura, assim como o sumo bem, também tornado efetivo somente em uma vida futura. Ambos, o reino de Deus e o sumo bem, são objetos da esperança. Entretanto, o sujeito não deve descuidar do bem prático que é realizado pelo agir moral cotidiano: “Um fim objectivo (i.é., o que devemos ter) é aquele que nos é dado como tal pela simples razão. O fim que contém a condição iniludível e, ao mesmo tempo, suficiente de todos os outros é o *fim último*”. (*Die Religion*, 1992, p. 14)

A moral e a religião estão intrinsecamente ligadas, segundo o filósofo, e só se diferenciam pela forma. A moral ainda não estava explicitamente formulada na primeira *Crítica*. Isto só ocorreu na *Fundamentação* e na segunda *Crítica*. No projeto crítico, a problematização da religião só estará mais explicitamente colocada em uma obra tardia, ou seja, em *A religião nos limites*, apesar de na primeira *Crítica* já existir uma contraposição da fé moral à fé doutrinal (B 855s.). (HÖFFE, 2005, p. 278). Além disso, nas obras dedicadas à razão prática, o filósofo prepara o caminho para a proposição de uma religião moral que tenha como objetivo fomentar a boa conduta de vida no sujeito moral. Para o filósofo, a boa conduta individual quando reunida em torno de uma comunidade (a igreja invisível) que visa à derrota do mal radical constitui o reino de Deus na terra, pois trata-se de uma comunidade moral regulamentada por leis de virtude.

Na filosofia da religião kantiana, a religião não pode reduzir-se a um objeto de especulação teórica, pois a mesma tem uma função primordial prática: o melhoramento moral do homem. Deus, no âmbito teórico, não pode ser objeto do saber especulativo, visto tratar-se de uma ideia problemática. No âmbito prático, Deus também não pode ser objeto da complacência humana e do granjeamento de favores, algo que ocorre, segundo o filósofo, nas religiões reveladas. Para Kant, tanto no âmbito teórico como no âmbito prático, Deus deve ser objeto da esperança e esta última deve ser realizada através do sumo bem.

Enfim, em *A religião nos limites*, o filósofo alemão afirma que a religião é: “[...] conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos”. Ou seja, para ele, o conhecimento e a prática dos deveres como mandamentos divinos harmonizam-se com a autonomia do sujeito, pois a lei moral está “gravada” no coração humano. Outra passagem, na qual o filósofo faz uma afirmação semelhante é a seguinte:

A moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. (*Die Religion*, 1992, p. 11)

No âmbito da razão prática, a proposição dos postulados abre caminho para a religião na filosofia crítica. Com isso, conclui-se que nos âmbitos da moral e da religião situa-se o centro do sistema filosófico kantiano. Portanto, na filosofia crítica, pode-se deduzir que a verdadeira “revolução copernicana” é realizada não no âmbito teórico-especulativo, mas no

âmbito prático em que surge plenamente o sumo bem como fim último da ação moral humana.

Em última análise, a lei moral coage a vontade por meio de uma obrigação que Kant denomina dever: “A vontade humana é dependente da moral, uma dependência registrada pelo termo ‘obrigação’ e manifesta na ‘coação’[...]” Portanto, o que deve determinar a vontade e, conseqüentemente o agir moral, é o dever manifesto na forma do imperativo categórico. Para o Kant das obras da maturidade ligadas à razão prática como, por exemplo, a segunda *Crítica* e *A religião nos limites*, a realização do sumo bem se impõe como uma obrigação para o sujeito moral. Portanto, para o agente, é uma obrigação moral incondicionada o fomento do maior bem possível a ser realizado no mundo. Em última análise, esta obrigação conduz a realização do sumo bem no mundo e, com isso, o filósofo apresenta uma possibilidade original de resgatar a concepção de Deus e harmonizá-la com o projeto crítico.

### 3.2 - A FUNÇÃO DE DEUS E O SUJEITO TRANSCENDENTAL.

#### 3.2.1 – O lugar de Deus na filosofia crítica

Até a proposição final da concepção de Deus como sumo bem, Kant empreendeu várias tentativas para encontrar um lugar adequado para essa concepção em sua filosofia. A concepção kantiana de Deus passou por diferentes estágios. Grosso modo, pode-se afirmar que a concepção de Deus no período pré-crítico foi fortemente influenciada pelas filosofias racionalistas de Leibniz e Wolff. Sem dúvida, esta influência foi marcante e decisiva para o criticismo. Portanto, Kant foi influenciado pela filosofia do racionalismo dogmático, embora ele se afaste cada vez mais das concepções racionalistas graças à influência do empirismo cético do filósofo escocês David Hume. Kant refere-se ao filósofo escocês em algumas passagens da primeira *Crítica*.

Uma obra importante de Hume sobre a teologia natural são *Os Diálogos sobre a religião natural*, na qual o filósofo escocês apresenta, em forma de diálogo, as suas concepções a respeito de Deus e de religião, embora essas opiniões não estejam expressas de maneira categórica, mas implícitas nos diálogos entre as personagens.

A partir da leitura da obra de Hume, Kant concluiu que tanto a concepção de moralidade como a concepção de Deus, fundadas na metafísica dogmática racionalista que,

por sua vez, apoiavam-se na razão teórica especulativa, estavam sustentadas em proposições que eram como “castelos no ar”, pois careciam de correspondência com a experiência. Para Kant, tratava-se das provas dogmáticas apoiadas na metafísica, na cosmologia e na físico-teologia.

Sabe-se que a *Crítica da razão pura* de 1781 não foi bem recepcionada, o que obrigou Kant a publicar uma versão mais “popular” da obra, intitulada *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa se apresentar como ciência*, obra publicada em 1783 com o objetivo de esclarecer e desfazer alguns mal-entendidos a respeito da primeira *Crítica*. Nos *Prolegômenos*, Kant afirma ter acordado do “sono dogmático”, por influência da filosofia de Hume.

Contudo, o pensamento kantiano demonstra uma mudança na abordagem dos temas já a partir de 1762, provavelmente ano em que Kant tem o primeiro contato com a filosofia de Hume. Esta mudança é visível a partir da obra *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*, e de duas obras de 1763: o *Único argumento possível para demonstração da existência de Deus* e *Ensaio para introduzir na metafísica o conceito das grandezas negativas*.

Esse processo de amadurecimento intelectual culmina com a primeira *Crítica* na qual a existência de Deus tornou-se uma idéia problemática. Kant chega a essa conclusão ao refutar as provas da existência de Deus dos filósofos racionalistas, principalmente as provas fundadas na metafísica racionalista leibniziano-wolffiana. A crítica dirigida a eles diz respeito à maneira de proceder dos mesmos, uma vez que o método racionalista, segundo Kant, é baseado nos princípios da não-contradição (*a priori*) e da razão suficiente (*a posteriori*) e não em um processo lógico criterioso fundado na realidade, mas em um jogo sutil de palavras.

Na *KrV*, Kant reúne as provas da existência de Deus em três classes. A diferença básica entre essas provas refere-se à estrutura das mesmas: *a priori*, *a posteriori* ou uma combinação entre ambas. Para Kant, a existência de Deus não pode ser negada. Por outro lado, essa existência também não pode ser afirmada do ponto de vista teórico-especulativo. Portanto, Kant, na *KrV*, refuta as proposições dos racionalistas e dos empiristas: as afirmações da metafísica tradicional foram levadas a cabo pelos racionalistas e as negações da existência de Deus, em geral, foram efetuadas pelos empiristas céticos.

A argumentação leibniziana, presente em *Princípios da natureza e da graça*, apesar de muito sutil, apóia-se nos argumentos *a priori*, quando pressupõe a perfeição divina, e *a posteriori*, quando para afirmar a razão divina como suficiente e incausada, a retira da relação causa e efeito: “Esta prova [cosmológica], a que Leibniz deu também o nome de prova *a contingentia mundi*, é a que vamos agora expor e submeter a exame.” (*KrV*, A604/B632).

Wolff, em sua *Teodiceia*, pretende descartar as provas *a priori* (ontológica) e *a posteriori* (teleológica) e utilizar somente a prova cosmológica da existência de Deus. Contudo, na verdade, ele não abandona nem a fundamentação *a priori* nem muito menos a fundamentação *a posteriori*, pois a prova cosmológica wolffiana reúne tanto elementos *a priori* como elementos *a posteriori*, assim como uma forte tendência de aproximação com o argumento ontológico de Anselmo:

Para bem assegurar o seu fundamento esta prova estriba-se na experiência, dando assim a impressão de se distinguir da prova ontológica, que deposita toda confiança em meros conceitos puros *a priori*. Mas a prova cosmológica só se serve desta experiência para dar um único passo, a saber, para se elevar à existência de um ser necessário em geral. (*KrV*, A606/B634)

Desta forma, a prova cosmológica infere a existência de Deus apoiando-se na relação de causa e efeito. Esta prova infere do contingente (o mundo) uma causa (Deus). No entanto, a existência real de tal ser divino não pode ser extraída, haja vista, segundo Kant, a existência ser *posição* (argumento que será retomado por Martin Heidegger). Kant afirma que a existência não pode ser predicado, tal é a crítica dele dirigida ao *cogito* cartesiano.

Kant, ao refutar os argumentos sobre a existência de Deus, demonstra que tal existência não pode ser provada *a priori* ou *a posteriori*, bem como não pode ser igualmente negada. Anselmo de Cantuária (1033-1109) almejava provar a existência de Deus *a priori* e apresentou o seu poderoso e célebre Argumento Ontológico no *Proslogium*. Outro célebre argumento para provar a existência de Deus é o formulado por Tomás de Aquino (1221-1274). Ele almejava provar a existência de Deus *a posteriori* através dos chamados *Cinco caminhos para provar a existência de Deus*, nos quais elege como critério a relação de causa e efeito. A argumentação tomista não é *a priori*, pois, para ele, Deus na ordem ontológica é o primeiro. Então, ele parte para a prova *a posteriori* sob a perspectiva psicológica humana (enquanto sujeito que, ao observar a natureza e considerá-la como efeito, busca as causas eficiente, formal e final do mundo). Portanto, para Tomás de Aquino, o sujeito por meio dos efeitos presentes na natureza causados por uma *causa primeira* se convence racionalmente da existência de Deus.

Na *KrV*, Kant refuta todas essas tentativas de provar a existência de Deus. Sendo assim, para ele, a formulação da pergunta sobre a existência de Deus é mal colocada, visto



que, existência/não-existência é uma categoria da modalidade e, portanto, uma forma pura que possibilita o conhecimento transcendental.

Portanto, em relação à existência/não-existência, é impossível um conhecimento direto, assim como é impossível uma determinação completa dessa condição *a priori* de todo o conhecimento teórico-especulativo (as categorias). Portanto, a categoria da existência/não-existência é um dos elementos que possibilitam o conhecimento sintético *a priori*. No entanto, questioná-la significa o “eu transcendental” perguntar pelas condições de possibilidade do conhecimento e ocasionalmente deparar-se com Deus por meio de uma dessas categorias.

### 3.2.2 – Os interesses da razão

Nos capítulos anteriores, foi mencionado que o interesse teórico da razão “Que posso saber?” (*KrV*, A805/B833) é o motivo que originou a filosofia transcendental. Além disso, observou-se que o interesse prático “Que devo fazer?” só é estabelecido com mais propriedade na segunda *Crítica*, visto que, na primeira *Crítica*, o filósofo ao afirmar que se deve fazer aquilo que torna o homem digno de ser feliz, coloca a felicidade como motivadora da moral.

Outro interesse da razão é o teórico-prático que diz respeito à questão: “Que me é permitido esperar?” Trata-se de perguntar o que se pode esperar do agir moral humano. Com isso, observa-se que estabelecer a tarefa e os interesses da razão é uma questão crucial da filosofia crítica. Desta forma, a demarcação dos usos da razão, seja no âmbito teórico ou no âmbito prático, aponta para a necessidade de situar, a partir da idéia de uma vontade livre, o lugar de Deus e da imortalidade da alma, que em última análise, apóiam-se na esperança de uma vida futura: “Ele [Kant] apenas diz que o interesse prático pode ser reduzido ao seguinte problema: que devemos fazer se a vontade é livre, se Deus existe e se há uma vida futura? (*KrV*, B 828)” (LOPARIC, 1999, p. 15)

O interesse investigado pela gnosiologia é aquele da indagação: “Que posso saber?” Com essa questão fica demarcada a fronteira entre a razão teórica e a razão prática e, portanto, há uma distinção clara entre duas dimensões da realidade: a fenomênica e a numênica. O interesse teórico-especulativo restringe-se a primeira dimensão e consiste no conhecimento do objeto (*Gegenstand*) enquanto fenômeno (*Erscheinung*). Por outro lado, no âmbito prático, a pergunta “Que devo fazer?” tem, segundo Javier Herrero, a primazia sobre a questão

especulativa, visto que diz algo a respeito da destinação humana: “É uma pergunta estritamente prática e seu *interesse* consiste na determinação da vontade em relação ao fim último e completo.” (HERRERO, 1991, p. 16). Esse fim último e completo é a realização do sumo bem. Trata-se da afirmação da faculdade de fins: se o sujeito age moralmente, isto é, se a vontade é determinada exclusivamente pelo dever, sem a influência de móveis sensíveis, pergunta-se o que lhe é permitido esperar da ação moral. Tal questão é abordada por Kant no prólogo à primeira edição de *A Religião nos limites*. Para ele, a proposição de fins para a ação é uma limitação estrutural do homem, mas algo que não pode ser evitado.

O interesse que consiste em responder à pergunta “Que me é permitido esperar?” reveste-se tanto de interesse prático como do interesse teórico e, por apoiar-se na esperança, culmina na ideia de uma vida futura. Por fim, para Kant, todas estas três questões são reassumidas na questão: “O que é o homem?” Assim sendo, as demais questões (metafísico-gnosiológica, ética e religiosa) resumem-se em uma questão antropológico-filosófica.

Observou-se que a tradição metafísica fundamentou a concepção de Deus na razão pura e, em última análise, em uma dimensão transcendente. Para Kant, somente é possível pensar na concepção de Deus e na concepção de religião a partir da razão prática: a ideia de Deus deriva da moral e, portanto, não constitui o seu fundamento. Logo, a concepção de Deus relacionada com a moral é imanente e não transcendente.

No entanto, a concepção de Deus para Kant, apesar de ser imanente porque relacionada com a moral, aponta para o transcendente, visto que é um postulado e juntamente com o postulado da imortalidade da alma, ambos correlacionados com a esperança, pressupõem uma vida futura.

No âmbito da *KrV*, a realização do sumo bem no mundo ainda não era possível, visto que a possibilidade e a efetividade da lei moral ainda não estava provada. A partir da demonstração da realidade da lei moral, o sumo bem originário (Deus) torna-se possível como sumo bem derivado (vida moral e feliz). Portanto, a ideia de Deus é o ponto de referência da união de todos os fins. Desta forma, sozinhas, tanto a ideia da liberdade moral como a da felicidade não são suficientes para realizar o sumo bem derivado. São também insuficientes para responder as indagações dos interesses da razão.

Ainda de acordo com o interesse teórico, Kant vislumbra reunificar duas dimensões separadas na *KrV* (a fenomênica e a numênica), mas a dificuldade que emerge concerne à maneira de efetivar esta passagem (*Übergang*) entre a natureza e a liberdade. Ademais, o resultado desse impasse tem consequências para a dimensão prática como, por exemplo, a tentativa realizada pelo filósofo levada a cabo pela proposição do *fato da razão*. Outra

tentativa é realizada na *Crítica da faculdade do juízo*, na qual o filósofo apresenta o juízo reflexivo teleológico, entre o intelecto e razão, como tentativa de conciliar a causa mecânica e a causa livre (problema da terceira antinomia). Por meio deste juízo, Kant tenta harmonizar a liberdade e a natureza, o supra-sensível e o sensível.

A concepção de Deus presente na *Crítica da faculdade do juízo* é de um ser inteligente superior, autor moral do mundo. Trata-se ainda da tentativa de unificar as duas dimensões separadas na *Crítica da razão pura*: “[...] um princípio inteligente supremo, a fim de representarmos também a natureza como conforme a fins, na sua relação com a legislação moral interna e a sua possível realização.” (KU, V, 420).

Se, no âmbito da razão teórica, a existência de Deus é uma antinomia, pois tal concepção não pode ser objeto de demonstração, entretanto, no âmbito prático, tal concepção torna-se um postulado e a liberdade pode assumir uma configuração na história humana:

Ao indicar a razão prática como domínio de abordagem do supra-sensível, Kant submete o conteúdo e a fundamentação da determinação da vontade às exigências da moralidade. Essa constatação pode ser entendida no sentido de que, na religião, a liberdade adquire configuração histórica e pode aderir ao que é perfeito, através do símbolo, segundo um rigoroso uso da analogia ou do esquematismo. (KRASSUSKI, 2005, p. 12)

Desta forma, observa-se que outra argumentação para demonstrar a possibilidade da existência de Deus na filosofia crítica, além daquela apoiada na esperança humana e na racionalidade do cumprimento de uma obrigação moral de fomentar o sumo bem, é proposta e resulta na formulação de uma filosofia da história enquanto configuração da liberdade no plano sensível.

Depreende-se daí a relação da liberdade com a natureza humana e com a natureza enquanto mundo. Uma indicação da possível solução é a fenomenalização da liberdade na natureza, em primeiro lugar enquanto mundo dos fenômenos. Do ponto de vista da natureza humana, tem-se a fenomenalização da liberdade enquanto história. Trata-se da configuração da razão prática na história. Portanto, em Kant, a filosofia da religião implica uma filosofia da história: “[...] o objeto último da religião deve ser realizado na história para que a configuração do mundo sensível pela razão alcance sua determinação religiosa derradeira”. (HERRERO, 1991, p. 33)

Contudo, a questão que emerge a partir da leitura da obra *A religião nos limites* diz respeito à liberdade da vontade do homem e a vontade divina, visto que para o filósofo a moralidade é autônoma e, portanto, o sujeito moral não necessita de nenhum móvel fora dele para fazê-lo cumprir a lei: “Dele [o homem] não podemos perguntar de novo em vista de que outro ser ele existe, pois é fim em si mesmo.” (HERRERO, 1991, p. 64) Se o homem é fim em si mesmo, a retomada do finalismo aristotélico-escolástico, excluído da reflexão filosófica pela modernidade, é resgatado por Kant. Com isso, Deus também exerce uma função de ideal regulador na razão prática.

No âmbito teórico, o intelecto do sujeito transcendental não consegue determinar<sup>22</sup>, em todos os aspectos possíveis, o objeto a ser conhecido. Trata-se, sem dúvida, de uma limitação da capacidade de conhecer do sujeito transcendental, pois somente um ser que tivesse a capacidade de conhecer estruturada em uma intuição intelectual, por exemplo, um intelecto divino, seria capaz de conhecer exhaustivamente o seu objeto, não apenas do ponto de vista lógico, mas principalmente sob a perspectiva real (Kant diferencia na *Crítica da razão pura* a existência lógica da existência real, empírica).

Com isso, o *noumeno* só pode ser conhecido negativamente pelo entendimento. A determinação completa de cada realidade individual não é possível sem que o ideal regulador, a idéia de Deus, torne-se constitutivo. Portanto, a concepção de Deus enquanto conceito negativo da razão especulativa encontra-se entre os objetos que o sujeito transcendental não pode conhecer. Contudo, Deus como ideal da razão possibilita uma maior unidade sistemática do conhecimento especulativo.

Ademais, não se pode ignorar que a utilização do conhecimento pelo sujeito não se restringe apenas a uma questão teórico-especulativa, mas implica uma responsabilidade prática, porque a posse e a aplicação do saber têm consequências para a vida.

Desta forma, observa-se que no âmbito especulativo Deus é um ideal regulador. Por sua vez, a reabilitação de Deus no plano prático foi possível: neste plano uma das suas funções é de ser um postulado da razão prática. Tem-se a ligação de Deus com a moralidade, visto que sem ela a concepção de Deus é impossível. Contudo, observa-se que no plano teórico deve haver uma função de Deus. Trata-se de um ideal regulador do sujeito transcendental. Deus é uma idéia suprema que dá unidade ao sistema transcendental. Assim sendo, o sentido final do mundo, a possibilidade de vida futura e a existência de Deus envolvem o valor da existência humana, logo envolvem o seu interesse prático primordial.

---

<sup>22</sup> Na *Crítica da razão pura*, na parte dedicada ao *ideal transcendental*, Kant fala da determinação completa como a realização completa da sua possibilidade lógica.

### 3.2.3 – O “eu penso”, o sujeito transcendental e a imortalidade da alma.

Na dedução transcendental das categorias, Kant confere importância ao “eu penso” cartesiano, como condição necessária do conhecimento. Entretanto, o filósofo alemão discorda que o “eu penso” seja uma substância, como defende Descartes. O sujeito transcendental kantiano é uma crítica ao *cogito* cartesiano, visto que o “eu penso” transcendental não pode ser um objeto da experiência interna, bem como não pode ser uma substância ou ainda um acidente. O “eu penso” também não possui existência ou não-existência, pois o sujeito transcendental é condição das categorias, mas não pode ser objeto das mesmas. Igualmente impossível é uma intuição sensível interna do eu, segundo o filósofo alemão. Desta forma, é impossível um conhecimento objetivo do eu (a alma), bem como é impossível a ciência que se propõe a investigar esse objeto: para ele, ao contrário do que defendia Descartes e os racionalistas, a psicologia racional é impossível como ciência. Para Kant, o “eu penso” é a representação irreduzível que permanece igual a si mesma em todo representar junto com seus conteúdos diversos.

Por outro lado, não se pode ignorar que o sujeito transcendental está relacionado com o aprofundamento e a radicalização da perspectiva moderna inaugurada com o “cogito, ergo sum” cartesiano. O racionalismo da escola wolffiana, da qual Kant é grande tributário, tem raízes nas metafísicas de Descartes, Leibniz e Espinosa: “Fascinados pelo argumento do *cogito*, muitos filósofos seguiram Descartes, como, por exemplo, no esclarecimento alemão Wolff e Baumgarten.” (HÖFFE, 2005, p. 147)

A metafísica de Descartes almeja encontrar uma certeza indubitável, longe das simples especulações escolásticas. Para tanto, ele elabora um método que pretende garantir um caminho seguro para o conhecimento: “o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso”. Desta forma, a realidade do *res cogitans* é a primeira certeza cartesiana. Entretanto, a certeza da existência da *substância pensante* não garante a realidade da *substância extensa*, haja vista a realidade experimentada pelo sujeito, por meio dos sentidos, não garantir a realidade do mundo físico, visto que o “deus enganador” pode confundir os sentidos. Com efeito, impõe-se o perigo do solipsismo, como de fato muitos autores críticos do cartesianismo apontaram.

Para solucionar este problema, ou seja, o solipsismo, a incomunicabilidade entre a *res cogitans* e a *res extensa*, Descartes propõe a *res infinita* como a garantia da realidade do mundo. Para isto, Descartes retoma o argumento ontológico de Anselmo. Para Descartes, em

função de Deus ser bom e verdadeiro (não um espírito enganador), o mundo físico está garantido. Para ele, Deus jamais permitiria um erro sistemático do espírito humano. Provavelmente por causa dessas implicações e da necessidade de garantir a existência do mundo físico, Descartes propôs não uma, mas três substâncias.

Segundo Kant, esse sujeito cartesiano não constitui o mundo, mas apenas procura estabelecer as condições do verdadeiro conhecimento. Contudo, uma das heranças do racionalismo cartesiano na filosofia kantiana é o dualismo sujeito-objeto, embora esse sujeito kantiano aprofunde o eu moderno cartesiano no sentido deste sujeito transcendental constituir o mundo. Assim, observa-se que a filosofia crítica seja denominada de idealismo transcendental. Com efeito, para Kant, o mundo é aquele que se manifesta para o sujeito transcendental, ou seja, o mundo é o âmbito dos fenômenos. Se, por um lado, há o conteúdo do fenômeno fornecido empiricamente, a forma do fenômeno é fornecida pela estrutura do “eu penso” transcendental.

Em Kant, a liberdade teórica, enquanto representação, está limitada à estrutura do “eu penso”. Portanto, no aspecto teórico, o sujeito encontra-se submetido à causalidade da natureza. No entanto, no âmbito da terceira antinomia, Kant indaga se é possível um acontecimento que introduza uma causalidade diversa da causalidade mecânica da natureza, pois esta última é determinista. Ao final, ele conclui que um acontecimento desse tipo, isto é, capaz de introduzir uma nova causalidade, é possível, mas somente no âmbito prático. Desta forma, se a dimensão sensível é determinada pela causalidade natural, o mesmo não ocorre na dimensão prática. Esse acontecimento é a ação prática do sujeito que origina o mundo da possibilidade. É por meio desta intervenção que o sujeito dá origem a uma nova série causal, mas agora regulada pela liberdade em sentido positivo. Com isso, tem-se que o sujeito transcendental constitui o mundo prático.

Posto que na esfera da razão prática o sujeito transcendental constitutivo escapa à facticidade, então em Kant a concepção de Deus está salva, pois esta concepção encontra refúgio na moralidade. O sujeito transcendental constitui o mundo fenomênico, ou seja, o mundo é para a receptividade de um sujeito. Se Deus fosse um objeto da receptividade e da espontaneidade, então não é difícil concluir que ele seria constituído pelo sujeito transcendental. Entretanto, Deus não é um objeto enquanto fenômeno para o sujeito transcendental. Ao contrário, para Kant, Deus é um ser em si (*noumenon*).

Para Kant, esse *noumenon*, por causa da racionalidade humana, garante a correspondência entre a virtude e a felicidade. A correspondência entre esses dois elementos também serve como argumento para provar a imortalidade da alma. Assim, da mesma forma

que Descartes vale-se de Deus para realizar a mediação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, Kant também propõe uma função para Deus na ideia do sumo bem: o resultado da união entre a virtude e o merecimento de uma vida moral. Para Descartes, a bondade e a veracidade de Deus não permitem o erro sistemático do espírito humano. Kant vale-se da conseqüência lógica de que se nesse mundo, como ocorre na maioria das vezes, a virtude e a moralidade não são recompensadas, então não seria racional que elas ficassem sem reconhecimento. Com isso, ele afirma que é racionalmente necessária a imortalidade da alma para que em outra vida a virtude praticada aqui nessa vida seja recompensada com a felicidade.

O filósofo alemão afirma que a proposição do “eu penso” cartesiano objetiva a proposição da psicologia racional que, em última análise, busca provar a imortalidade da alma. Kant defende (como um postulado) a imortalidade da alma fora da psicologia racional. Ademais, ele coloca a imortalidade da alma como um dos pressupostos do sumo bem. Logo, a imortalidade da alma é um dos postulados da razão prática. Isto é possível, visto que, para Kant, a razão prática coloca a questão do fim último da ação autônoma. Portanto, para o filósofo, o sentido último da ação moral é o sumo bem que implica a concepção de Deus e a imortalidade da alma. Observa-se que Kant defende um argumento escatológico para provar a imortalidade da alma e Deus.

### 3.3 - FUNÇÃO DA MORAL: O CERNE DA FILOSOFIA CRÍTICA.

A trama na qual a moral kantiana está envolvida divide-se entre o ser e o dever ser. Trata-se de duas perspectivas diferentes: necessidade e contingência. Com efeito, a filosofia prática não determina os princípios do que acontece (necessário), mas unicamente do que deve acontecer, mesmo que esse acontecimento não se realize (contingente). Além disto, de acordo com Heck (2007), percebe-se uma evolução na terminologia e na filosofia prática:

Enquanto na *Crítica da razão pura* “a moralidade é a única conformidade das ações à lei que pode ser deduzida inteiramente *a priori* de princípios”, o Kant tardio assegura que “apenas o prático, segundo as leis da liberdade, pode ter princípios que independem de toda teoria, pois, acima das determinações da natureza, não há teoria”. (HECK, 2007, p. 29)

Segundo este mesmo autor, Kant, na introdução da segunda *Crítica*, abandonou as perguntas de uma metafísica afirmativa e satisfez-se em expor que a razão pura é prática por ela mesma, ou seja, por meio do *fato da razão*. Isto explicaria a passagem do âmbito puro para o prático.

Ao final desta dissertação, constata-se que a moralidade e a religião ocuparam intensamente a vida reflexiva do filósofo alemão. Além disto, após a morte dele, pelo menos sob um aspecto simbólico, a moral e a religião continuaram a acompanhá-lo. Sem dúvida, a moral e a religião formam duas fontes inesgotáveis de reflexão para o filósofo. Na lápide do túmulo dele estão gravadas as seguintes palavras extraídas da conclusão da *Crítica da razão prática*: “Duas coisas enchem meu coração de admiração e veneração sempre renovadas e crescentes: o céu estrelado sobre mim e a lei moral dentro de mim”.

A lei moral intrínseca é acessível ao sujeito em função da sua autonomia, mas que se manifesta empiricamente no mundo fenomênico e cria os objetos da razão prática. Ao passo que o céu estrelado é extrínseco e inacessível, mas encantador. Fazendo-se uma meta-metáfora pode-se propor uma interpretação possível para o céu estrelado que enche o filósofo de admiração e veneração como sendo a metafísica. Talvez aqui se encontre simbolicamente colocado o problema da passagem entre os planos teórico (o céu estrelado) e prático (a lei moral).

Na crítica da religião, já foi discutida a tentativa kantiana de reduzir a religião à moral, visto que em *A religião nos limites*, a partir da diferenciação entre a fé histórica e a fé da razão, o filósofo opta pela segunda em detrimento da primeira. Ele também destituiu a revelação de seu *status*, a partir do exame crítico, de toda pretensão de transcendência religiosa. Logo, para ele, a igreja fundada na fé histórica perde a sua força de fundamentação. Portanto, para Kant, a religião deve restringir-se à sua funcionalidade prática.

Considerando-se que as duas fontes do catolicismo são: a revelação (Sagrada Escritura) e a tradição, vê-se que a reforma protestante renegou a importância da tradição católica. Kant, por sua vez, descarta a própria revelação e conserva da religião cristã apenas a moral enquanto fornecedora de uma boa conduta de vida.

Com isso, observa-se que Kant abandona uma concepção de religião substantiva, pois essa concepção de religião define seus elementos a partir do verbo ser, ou seja, trata-se de uma concepção relacionada com a busca de essências e que acaba por dedicar-se ao sobrenatural e não ao aperfeiçoamento moral do homem. Logo, observam-se elementos substantivos como o sobrenatural, o culto, o invisível e o rito. Esta concepção substantiva é abandonada em favor de uma concepção funcional que objetiva identificar uma finalidade



prática da religião sem necessariamente fazer referência a uma entidade meta-histórica, por exemplo, Deus. Assim sendo, a partir dessa concepção funcionalista, pode-se concluir que a função da religião verdadeira, para ele, é o fomento da boa conduta do sujeito moral. Sabe-se que a função da moral consubstanciada na forma pura do dever é o reto agir.

Para Kant, a religião é concebida como o conhecimento e cumprimento de todos os deveres como mandamentos divinos: “a religião (subjetivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos”. Logo, Deus é trazido do mundo especulativo do supra-sensível, no qual o sujeito supostamente tinha acesso por meio de expedientes como a razão teórica e a fé dogmática, para o mundo da razão prática. Isto se transforma em uma regra de conduta moral: é necessário viver os deveres morais como mandamentos dados por Deus. Portanto, observa-se a irredutibilidade do fundamento da moralidade, visto que a motivação da ação diz respeito unicamente ao dever.

Com efeito, a lei não é uma instância exterior ao homem, mas algo interior. Contudo, se o coração humano está corrompido pela adoção de máximas más, de acordo com o predomínio do mal radical na natureza humana, então do seu coração só brotará leis determinadas por móveis empíricos.

Somente por meio do empenho do agente moral é possível uma restauração do seu coração, embora Kant afirme que é possível o sujeito esperar que Deus contribua no sentido de aperfeiçoá-lo moralmente. Mas o perigo de o sujeito permanecer nesta dependência passiva da divindade é o que motiva a criação da religião do culto, da adulação da divindade e da petição de favores. Trata-se da religião do comércio imediato com Deus por meio da conquista da divindade para que esta seja benévola e complacente com os problemas humanos, entre eles o mal físico (o sofrimento). Para Kant, a única coisa que o sujeito pode oferecer de bom grado a Deus como uma forma de agradá-lo é a sua disposição de ânimo para o cumprimento do dever moral. Entretanto, o homem reluta nessa oferta e prefere oferecer oferendas e ritos à divindade como forma de agradá-la.

Portanto, a função da moral é proporcionar a autonomia e a liberdade para fomentar uma boa disposição de ânimo no homem. Neste sentido, depreende-se que para ele o sujeito moral não deve aguardar passivamente a graça divina. Talvez a graça divina pudesse ajudar no aperfeiçoamento moral do sujeito, mas isto cabe ao próprio sujeito, ao seu esforço individual, mas também coletivo em uma comunidade constituída com fins morais. Caso contrário, o sujeito está a mercê da ameaça do imobilismo e da superstição da religião de petição de favores.

### 3.4 - FUNÇÃO DA RELIGIÃO, O PIETISMO E A AUFKLÄRUNG

Ao se abordar a função da religião no sistema crítico, inevitavelmente depara-se com o ambiente cultural no qual Kant se encontrava. Já foi abordada a influência do racionalismo e do ceticismo no pensamento kantiano. Entretanto, para clarificar a função da religião faz-se necessário discorrer sobre alguns aspectos do pietismo e do esclarecimento alemão, visto que, ao que parece, alguns valores do pietismo serão conservados pelo filósofo ao longo do seu itinerário filosófico. A postura kantiana diante dos valores religiosos e morais indica a grande influência oriunda da formação religiosa e moral recebida do pietismo. Este movimento religioso foi condicionado por dois fatores.

O primeiro fator foi a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Esta guerra foi travada entre católicos e protestantes e motivada pela tentativa católica de restaurar a unidade da fé cristã, fato que provocou uma grande catástrofe para a Europa.

O segundo fator foi a radicalização da ortodoxia luterana denominada por James Byrne de *escolasticismo protestante*<sup>23</sup>. Desta forma, tem-se que o pietismo influenciou fortemente o ambiente cultural, social e político no qual Kant estava inserido. A censura sofrida pelos ensaios que compõem *A religião nos limites* é um reflexo deste ambiente religioso conturbado. Este *escolasticismo protestante* provavelmente condicionou o filósofo ao método puramente formal. Com efeito, o pietismo apresentou a piedade prática do cristão, ou seja, um novo paradigma moral.

Além disto, sabe-se que Deus, a imortalidade da alma e a liberdade são ideias transcendentais que são conservadas pelo filósofo no plano prático, mas que remontam à tradição cristã. É notória a influência do cristianismo reformado na filosofia alemã, particularmente no idealismo alemão. A partir da recepção, da confrontação e conservação dessa herança conceitual recebida por Kant da tradição religiosa e filosófica, além da criação de novos valores, ele procurará resguardar Deus, a religião e a imortalidade da alma, embora procure ressignificar esses conceitos e incluí-los no seu sistema. A questão da imortalidade da alma é um bom exemplo, visto que esse conceito foi herdado pelo filósofo da psicologia racional. Ele, contudo, nega os princípios dessa disciplina que incluíam a proposição do “eu penso” como uma substância. Kant relaciona a imortalidade da alma com a idéia de Deus e, portanto, com a realização do sumo bem. Com isso, todas essas proposições têm implicações

---

<sup>23</sup> BYRNE, James M. *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

na moral e na religião propostas por Kant. Por sua vez, em *O conflito das faculdades*, Kant afirma que a moral e a religião não se distinguem pela matéria, possuem o mesmo objeto, no entanto, a distinção deve-se meramente à forma. Assim sendo, em Kant, moral e religião encontram-se interligadas: “Dessa forma, a moral aparece em sua majestade na religião.” (HERRERO, 1991, p. 74)

Com efeito, se a religião da petição de favores torna o homem supersticioso e dependente, a religião verdadeira, isto é, a verdadeira religião da boa conduta de vida almeja a independência e a liberdade. Trata-se daquilo que Kant denominou de maioridade da razão do esclarecimento, em função do homem não estar mais sob a tutela de uma instância exterior. No entanto, de acordo com Kant, se o homem permanece sob a tutela de uma instância exterior, então isto só pode ser imputado a ele mesmo. Portanto, a religião moral fundamenta-se no princípio de que cada um deve fazer o que está ao seu poder para o próprio melhoramento moral. Logo, a função da religião em sintonia com as ideias do esclarecimento devem proporcionar o melhoramento moral do homem, tanto no que diz respeito ao homem individual como também à comunidade, sendo que o modelo de religião verdadeira para ele é o cristianismo reformado.

Na *Fundamentação*, Kant afirma que o agir moral deve ser motivado exclusivamente pelo dever que se apresenta na forma de um imperativo categórico. Logo, o sujeito é livre somente se tiver em si mesmo o princípio de determinação da vontade. Esta autonomia é contrária à obediência a mandamentos divinos como fundamento da ação do sujeito moral, pois tal prática apóia-se em um princípio exterior da dimensão humana.

Desta forma, tendo em vista que a autonomia caracteriza-se pelo fato da razão ser moralmente legislativa, isto é, a razão dá-se a lei de caráter universal, a obediência a instâncias exteriores ao sujeito moral é classificada como heterônoma:

A moralidade não requer um ser supremo para ser válida, mas “conduz inevitavelmente à religião” na medida em que “chega à idéia de um poderoso legislador moral, exterior à espécie humana, para cuja vontade é esse o fim terminal (da criação), o qual pode e deve ser, simultaneamente, o fim do homem” (RL, p.6. p. 5-6) (CAYGILL, 2000, p. 279)

De acordo com a revelação, Deus é o ser que promulga e faz conhecer a lei. Ademais, Kant na primeira *Crítica* afirma que Deus, enquanto sumo bem, é o ser que garante a correspondência entre a virtude e a felicidade. Entretanto, na religião moral pura ele é

desnecessário, enquanto instância exterior ao sujeito, pois o mandamento divino não deve ser respeitado por ter sido dado por Deus, mas exclusivamente em função da forma da lei; igualmente desnecessárias são as noções de bem final e de felicidade (*eudaimonia*) para que o homem aja moralmente, visto que ele deve agir unicamente em função do dever, embora em *A religião nos limites* ele admita que a ação objetiva um fim e os efeitos dela são relevantes para o sujeito.

Com isso, conclui-se que o lugar de Deus na religião moral refere-se à possibilidade, embora a moral não necessite de nenhuma representação para a determinação da vontade, de referência a um fim. Este fim não é possível por meio de uma intuição, mas através da realidade da lei moral. A possibilidade da colocação de um fim é a capacidade de satisfação de uma indagação crucial do sujeito moral que emerge da razão prática, qual seja, o sentido do agir autônomo.

Em última análise, tal configuração diz respeito à realização da razão prática na história, pois esta é a configuração do mundo sensível pela razão e pela liberdade. Com isso, se admitida a ideia de fim, é possível reintroduzir na religião o conceito de sumo bem no mundo que reúne todos os fins: “Devemos supor um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, o único que pode unir os dois elementos desse Bem Supremo”. Portanto, a função e a concepção de Deus na filosofia crítica referem-se a um ser racional como uma vontade boa no sentido moral.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final deste trabalho, faz-se necessário em primeiro lugar uma recapitulação dos três capítulos anteriores. No primeiro capítulo, foram relacionados os conceitos de Deus, moral e religião. A conclusão preliminar a que se chegou foi que Deus, a liberdade e a imortalidade da alma são ideias transcendentais da razão pura especulativa e que tais ideias são legadas para a razão prática na condição de postulados. Na elaboração da razão prática, o pensamento kantiano fica condicionado aos postulados.

Para Kant, no âmbito da razão especulativa, a existência ou não-existência de Deus é uma questão mal formulada. Com isso, ele aponta as tentativas frustradas dos racionalistas e empiristas em torno daquilo que ele considera um falso problema. Para Kant, existência e não-existência é a segunda categoria da modalidade. Com efeito, Deus enquanto objeto da teologia racional deve ser investigado no âmbito da primeira categoria da qualidade: a realidade, ou seja, deve-se perguntar pela realidade de Deus. A categoria da realidade está associada com os juízos afirmativos. Porém, para Kant, a realidade não é uma existência real (categoria da modalidade), mas *realitas*, coisidade (*Sachheit, Sachhaltigkeit*) do objeto.

Assim sendo, mesmo na categoria da qualidade existe a impossibilidade de se fazer juízos afirmativos a respeito de Deus, pois este não está no espaço e no tempo, condições sem as quais não se pode afirmar e, conseqüentemente, conhecer um objeto. Assim sendo, Deus é uma ideia problemática da razão pura especulativa.

Além disso, Deus, como objeto teológico, pode ser problematizado no âmbito das outras categorias, mas principalmente na categoria de modalidade: pode-se perguntar pela sua possibilidade-impossibilidade, pela sua necessidade-contingência, etc. Enfim, todos os questionamentos e as respostas, sob a perspectiva das categorias, deságuam na Dialética transcendental. Com isso, Kant demonstra a incapacidade do sujeito transcendental de adquirir conhecimento do supra-sensível. Resta, contudo, para Deus, o mundo imanente da moral, embora as últimas obras do filósofo reorientem a função de Deus e o coloque como um ser necessário para a moral e para garantir a racionalidade da equação entre a moralidade praticada e o merecimento da felicidade. Portanto, em última análise, a concepção de Deus associa-se a modalidade da necessidade, ao menos na perspectiva da razão prática, na qual Deus é um postulado. Ele é concebido como uma referência que possibilita ao agente alcançar a finalidade do sumo bem: a virtude e a vida moral.

O segundo capítulo teve como objetivo apresentar a argumentação e a estrutura de *A religião nos limites*, obra de maturidade de Kant sobre teologia filosófica. Observou-se que na obra reaparecem conceitos oriundos de obras anteriores, elaboradas à luz da crítica. Surgem também conceitos novos, como o mal radical e a graça, que desafiam a estruturação do sistema crítico, visto que em *A religião nos limites* conceitos filosóficos são confrontados com a herança religiosa judaico-cristã de viés pietista. Para Kant, a instauração de um povo de Deus moral é uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente de Deus. Logo, o filósofo atribui à Providência importante função, mas ressalta que o homem não deve permanecer inativo.

Kant busca conciliar o seu sistema filosófico com alguns elementos da revelação cristã. Nesse capítulo, demonstrou-se também o ambiente intelectual e religioso onde o filósofo viveu: um acontecimento sintomático foi a censura sofrida por ele devido, entre outras coisas, à polêmica em torno de *A religião nos limites* que suscitou desentendimentos que culminaram no conflito entre a faculdade teológica e a faculdade filosófica. Sem dúvida, tal episódio trouxe para o primeiro plano a importante contribuição de Kant na defesa da liberdade de manifestação de pensamento.

Na formulação de *A religião nos limites*, pode-se observar que a religião não pode ser objeto da razão teórica, mas sim investigada como uma disposição prática subjetiva do agente moral. Esta argumentação fez com que surgisse uma enorme polêmica acerca da livre interpretação kantiana da revelação judaico-cristã. Indicativo disto é a abordagem que Kant faz da figura de Cristo, na qual a figura histórica do Messias é substituída pela ideia de um modelo de humanidade santa do ponto de vista da busca da perfeição moral – única atitude que pode ser agradável a Deus. Kant humaniza a figura de Cristo e afirma que a fé em milagres é desnecessária. Portanto, para ele, a fé é moral e deve ser orientada para a humanidade. Fora isso, tem-se somente um pseudo-serviço de Deus.

A reflexão kantiana presente em *A Religião nos limites* não nega o conteúdo e a necessidade da religião. Entretanto, o filósofo critica a religião, mormente a revelada, quanto às pretensões dessa ir além dos limites da simples razão. Ademais, a religião é criticada por manter o homem sob sua tutela, tornando-o dependente e supersticioso, ou seja, para o filósofo, a religião estatutária corrompe a disposição de ânimo moral do homem para a liberdade e a autonomia.

Em *A religião nos limites*, o filósofo afirma que a pureza da intenção moral não pode ser alcançada na perspectiva individual, por causa do mal radical, mas somente comunitariamente. O homem individualmente não consegue atingir plenamente o objetivo da

ação moral, pois ele necessita dos demais agentes morais para edificar aquilo que o filósofo denominou reino de Deus na terra.

Para Kant, a ideia de reino de Deus une os indivíduos, em vista do ordenamento da igreja constituída pelo próprio Deus que é o seu fundador moral. Assim, urge instituir uma nova religião pura, diferente da religião estatutária, que congregue todos aqueles sujeitos que almejam aperfeiçoar-se moralmente. Trata-se de uma religião sem o culto de adulação e sem a pretensão de transcendência, mas com o único objetivo de oferecer condições de possibilidade para o homem, sem a tutela clerical, fazer pleno uso da simples razão como última instância para julgar todas as coisas.

A comunidade moral apresenta os traços fundamentais da instituição religiosa e se dá numa igreja onde cada indivíduo recebe as ordens de Deus diretamente em seu coração: ele ressalta a importância da comunidade religiosa e nega a importância da hierarquia eclesástica. Assim sendo, os intermediários entre Deus e o fiel tornam-se desnecessários. Trata-se de concepções que sofreram a influência do cristianismo reformado, e são aplicadas a própria igreja reformada.

Em última análise, a intenção de Kant, em *A religião nos limites*, é a desmitologização da história e da religião revelada. Esta última torna-se desnecessária na medida em que o sujeito decide cumprir legislação moral que se iguala a vontade de Deus e, portanto, encontram-se originalmente gravadas no coração humano. Para Kant, o que prevalece é a disposição originária do agente moral para o bem. Por fim, este capítulo dedicou-se a demonstrar a luta do princípio bom contra o princípio mau, herança da tradição cristã que é incorporada por Kant e utilizada como raiz da motivação do sujeito moral.

Em uma futura pesquisa de doutorado será importante investigar mais detalhadamente a relação entre o mal moral e a vontade boa na disposição de ânimo, além de investigar a possibilidade da coexistência entre ambos ou a possibilidade da prevalência total de um sobre o outro. Kant afirma que as proposições “o homem é mau” e “o homem é bom” são disjuntivas, mas também afirma que mesmo o homem mau possui a semente do bem em seu coração. Com isso, contraditoriamente, o mal não pode ser radical: a vontade boa conserva, mesmo com a “radicalidade do mal”, um germen do bem no coração do homem. Portanto, existe a esperança de que esse germen frutifique e possa tornar-se dominante. Assim sendo, essa temática torna-se relevante para ser abordada em uma pesquisa de doutorado.

O terceiro capítulo dedicou-se à investigação da função de Deus, da moral e da religião, tendo em vista algumas questões levantadas em *A religião nos limites* como a luta do

princípio bom contra o princípio mau na natureza humana e a possibilidade da instauração de uma igreja fundada sobre o princípio do dever moral.

Desta forma, na presente dissertação, chegou-se à conclusão de que o conceito de Deus, sustentável a partir da filosofia crítica, é o de um ente moral proposto como sumo bem, e, como tal, um conceito que poderia ser universalizado. A sua função refere-se à necessidade da razão pensar um fim último como destinação humana. O sujeito moral age objetivando um fim:

[...] esta idéia [Deus] (considerada praticamente) não é vazia, porque alivia nossa natural necessidade de pensar um fim último qualquer que possa ser justificado pela razão para todo o nosso fazer e deixar de fazer. (*Die religion*, 1992, p.13)

Concluiu-se que, para Kant, a origem do mal está na liberdade do arbítrio humano. Trata-se da influência da moral cristã que ao afirmar que o sujeito é livre afirma a sua tendência para a transgressão da lei moral (lei de Deus) e a necessidade da ajuda divina para a observação dos mandamentos. Para ele, este mal pode estender-se sobre a vida humana. Com isso, o sujeito deve tentar derrotá-lo no plano individual colocando a sua disposição de ânimo em função da lei. O sujeito moral também pode contar com a ajuda de Deus, isto é, a graça, embora não tenha conhecimento dos mecanismos dessa ajuda. Para Kant, a igreja enquanto religião da simples razão (igreja comunitária), deve auxiliar o homem nessa luta contra o mal.

Uma questão que Kant não aprofunda é a origem ontológica do mal. Ele aborda a questão do mal a partir da perspectiva humana, isto é, do mal moral que é o desprezo pela lei (dolo) e do mal físico (sofrimento). Conclui-se que a teologia filosófica de Kant deposita suas expectativas na esperança, mas, como última instância, a esperança é depositada na racionalidade, pois o filósofo propõe para a solução da questão “Que me é permitido esperar?” uma vida moral e feliz da qual a única garantia é a racionalidade do “Ser supremo”.

Entretanto, para a proposição de muitas questões presentes em *A religião nos limites*, por exemplo, o mal radical e a graça, o filósofo parece colocar em suspenso a crítica e postular afirmações fundamentadas na fé moral e eclesial do protestantismo pietista. Isto traz à memória uma passagem do filósofo presente na segunda edição da primeira *Crítica*. Sem dúvida, é uma passagem inserida em um contexto anterior as polêmicas de *A religião nos limites*, mas muito significativa: “Tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença [...]” (*KrV*, B XXX).



O filósofo revive o conflito do homem ocidental entre a razão e a fé. Para a solução desse problema e de outros, Kant empreendeu grande densidade filosófica a sua obra. Consolidado, ainda em vida, como grande pensador, Kant contribuiu de forma decisiva para que as gerações futuras pudessem orientar-se, sob a perspectiva de suas teorias, interpretações e categorias, para buscar soluções tanto para problemas teórico-especulativos como também para problemas práticos do agir humano. Por fim, chega-se a conclusão da importância que Deus desempenha no pensamento kantiano enquanto elemento capaz de conferir unidade sistêmica e epistêmica (no âmbito da razão teórico-especulativa como ideal da razão), assim como um importante elemento moral e religioso (a realização do sumo bem derivado – comunidade ética – e do sumo bem originário – Deus).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA:

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

\_\_\_\_\_, *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_, *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas: Valério Rodhen. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_, *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_, *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução, introdução e notas: Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

\_\_\_\_\_, *O Conflito das faculdades*. Tradução: Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993.

\_\_\_\_\_, *Realidade e existência: lições de metafísica*. Introdução, tradução de Armando Rigobello. São Paulo: Paulus, 2002.

### BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

ALMEIDA, Guido Antônio. *Crítica, dedução e fato da razão*. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 57. 1999.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Vicenzo Cocco. Coleção Os Pensadores, Vol. IV, São Paulo: Abril Cultura, 1973.

BRUCH, Jean-Louis. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Éditions Montaigne, 1968.

CASSIRER, Ernst. *Antropología filosófica*. Ed. FCE. México D.F: 1977.

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

DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: PUC, 1969.

DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant: Doctrina des facultes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

FERRAZ, Carlos Adriano. *Do juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

FERREIRA, M.J.C.; SANTOS, L.C. (Org). *Religião, História e Razão da Aufklärung ao romantismo. Colóquio comemorativo aos 200 anos da publicação de A religião nos limites da simples razão*, de Immanuel Kant. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

GUYER, P. *Nature, freedom and happiness: The third proposition of Kant's Idea for a Universal History*, in: *Freedom, law and happiness*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

HECK, José N. *Da razão prática ao Kant tardio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão et Alii. Petrópolis: Vozes, 2002.

HERRERO, F. J. – *Religião e História em Kant*. São Paulo: Loyola, 1991.

HOBBS, Tomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Coleção Os Pensadores, Vol. XIV, São Paulo: Abril Cultura, 1974.

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

KEINERT, Maurício Cardoso. *Crítica e autonomia em Kant: a forma legislativa entre determinação e reflexão*. São Paulo, 2006. 135 f. (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo – USP.

KRASSUSKI, Jair Antônio. *Crítica da religião e sistema em Kant: Um modelo de reconstrução racional do cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

LACROIX, Jean. *Kant e o kantismo*. Paris: Presses Universitaire de France, 1966.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 1983.

LOPARIC, Zeljko. *O fato da razão: uma interpretação semântica*. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 33. 1999.

MATEUS. *Evangelho segundo São Mateus*. In: *Bíblia sagrada*. São Paulo: Ave-Maria, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Lógica transcendental e lógica especulativa*. In: *Cadernos da UnB*, 1981.

SALLA, Giovanni B. *A questão de Deus nos escritos de Kant*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, fasc. 4, tomo XLIX, 1993, p. 511-535.

STEIN, Ernildo. *Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUC, 2000.

VERNEAUX, Roger. *Le Vocabulaire de Kant: les pouvoirs de l'esprit*. Paris: Aubier Montaigne, 1973.

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