



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CULTURA E SOCIEDADE - PGCULT
MESTRADO INTERDISCIPLINAR**



MICKAEL DOS SANTOS COSTA

**ESCLARECIMENTO, MORAL E RELIGIÃO: A possibilidade de uma religião
moral no pensamento kantiano.**

São Luís

2021

MICKAEL DOS SANTOS COSTA

**ESCLARECIMENTO, MORAL E RELIGIÃO: A possibilidade de uma religião
moral no pensamento kantiano.**

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do grau de mestre no Programa de Pós-
Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade
Federal do Maranhão-UFMA.

Linha de pesquisa 1- Expressões e processos
socioculturais

Orientação: Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

São Luís

2021

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Costa, Mickael dos Santos.

ESCLARECIMENTO, MORAL E RELIGIÃO: : A possibilidade de uma religião moral no pensamento kantiano / Mickael dos Santos Costa. - 2021.

90 p.

Orientador(a): Zilmara de Jesus Viana de Carvalho.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2021.

1. Esclarecimento. 2. Kant. 3. Liberdade. 4. Moral. 5. Religião. I. Viana de Carvalho, Zilmara de Jesus. II. Título.

MICKAEL DOS SANTOS COSTA

**ESCLARECIMENTO, MORAL E RELIGIÃO: A possibilidade de uma religião
moral no pensamento kantiano.**

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do grau de mestre no Programa de Pós-
Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade
Federal do Maranhão-UFMA.
Linha de pesquisa 1- Expressões e processos
socioculturais.

Defesa em / /2021

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho (Orientadora)

Prof. Dr. Flávio Luís de Castro Freitas (Membro interno do PGCult)

Prof. Dr. Agostinho de Freitas Meirelles (Membro externo ao PGCult)

AGRADECIMENTOS

Ao meu SENHOR, Criador dos céus e terra, Deus de toda sabedoria, capaz de fazer infinitamente mais do que tudo o que pedimos ou pensamos, que tem me conduzido em toda esta jornada, a Ele minha gratidão, louvor e exaltação!

À minha esposa, Regislene Gonçalves, pelo apoio, paciência e compreensão, por me completar e edificar minha vida, amo você.

À minha mãe, Suely Costa dos Santos, pelo incentivo, intercessão e ânimo. Por seu exemplo de fé, perseverança e bondade, obrigado mamãe.

À minha tia Antônia, seu esposo Silvestre e seus filhos, por toda a acolhida, cuidado e intercessão. Providência do SENHOR em minha caminhada, sou grato por tudo e todos.

À Prof^ª. Dra. Zilmara de Jesus Viana de Carvalho, por sua orientação, incentivo e disponibilidade, desde a graduação. “Quando ela fala, suas palavras são sábias, quando dá instruções, demonstra bondade” (Pv 31.26), obrigado professora.

Aos professores Dr. Flávio Luís de Castro Freitas e Dr. Agostinho de Freitas Meirelles, pelas correções, indicações de leitura e contribuições para que este trabalho fosse possível.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA, por todo apoio para que esta pesquisa fosse realizada.

Ao Pr. Itamar P. Santos, por seu exemplo de fé e de vida, sua liderança e mentoria, assim como também, à Igreja Assembleia de Deus Cantinho do Céu. “Que o Deus de paz, que pelo sangue do concerto eterno tornou a trazer dos mortos a nosso Senhor Jesus, grande Pastor das ovelhas, vos aperfeiçoe em toda boa obra para fazerdes a sua vontade” (Hb 13.20,21).

Aos meus amigos, alunos e ex-alunos, pela torcida e compreensão das vezes em que não pude estar presente nos encontros, almoços etc. A Jadilson e Luciana que enquanto eu estudava para a seleção do mestrado por vezes foram me chamar para dar uma pausa e almoçar. Também agradeço a Moisés Bacelar Campelo, pelas indicações para ministrar aulas e por sempre enviar mensagens de ânimo e encorajamento.

A todos (as) que direta ou indiretamente participaram deste processo, muito obrigado.

Ebenézer!

“Ora, o homem natural não compreende as coisas do Espírito de Deus, porque lhe parecem loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente”.

(Bíblia, 1Co 2.14)

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo compreender a possibilidade de uma religião moral no pensamento de Immanuel Kant. Trata-se de pesquisa bibliográfica desenvolvida em uma perspectiva interdisciplinar relacionando religião, filosofia e moral. Para tanto, num primeiro momento contextualiza-se a situação da religião, mais especificamente da religião cristã, com o advento da modernidade, destacando elementos como: a Reforma Protestante, a Ortodoxia luterana e o Pietismo na Alemanha dos sécs. XVII e XVIII. Em seguida, apresentam-se as às objeções de Kant às pretensões científicas da metafísica dogmática e, de modo mais detido, à teologia racional, desenvolvidas na *Crítica da razão pura*, ressaltando-se as advertências deste quanto ao perigo do recuo a explicações fundadas num ser transcendente, tais como: a acomodação da razão. Na sequência, articula-se a referida acomodação também à menoridade, combatida por Kant no texto sobre o *Esclarecimento*, analisando, sobretudo, sua objeção à religião, como instrumento de tutela, bem como as possibilidades de uma religião esclarecida. Por fim, descreve-se a relação entre moral e religião e como esta deve ser precedida por uma moral, que tem como fundamento a autonomia da vontade ligada à ideia da liberdade. Explica-se, à luz da *Crítica da razão prática* e da *Religião nos limites da simples razão*, que a essência da religião para Kant é a moral e que mesmo a religião de petição (estatutária), sendo purificada em seus conceitos e práticas, poderá servir como meio para uma pura fé religiosa, realizável na forma de uma igreja ou comunidade ética, na qual o povo se submete autonomamente às leis morais, sendo o conceito de Deus nesta apenas a ideia de um legislador moral.

Palavras-chave: Kant. Religião. Esclarecimento. Moral. Liberdade.

ABSTRACT

This dissertation aims to understand the possibility of a moral religion in the thought of Immanuel Kant. This is a bibliographic research developed in an interdisciplinary perspective relating religion, philosophy and morals. For this purpose, in a first moment, the situation of religion, more specifically the Christian religion, is contextualized with the advent of modernity, highlighting elements such as: the Protestant Reformation, Lutheran Orthodoxy and Pietism in Germany of the centuries. XVII and XVIII. Then, Kant's objections to the scientific pretensions of dogmatic metaphysics and, more closely, to rational theology, developed in the *Critique of Pure Reason*, are presented, emphasizing his warnings about the danger of retreating to explanations based on transcendent, such as: the accommodation of reason. In the sequence, the referred accommodation is articulated to the minority, fought by Kant in the text about the *Enlightenment*, analyzing, above all, his objection to religion, as a guardianship instrument, as well as the possibilities of an enlightened religion. Finally, the relationship between morality and religion is described and how it must be preceded by a moral, which is based on the autonomy of the will linked to the idea of freedom. It is explained, in the light of the *Critique of practical reason* and *Religion within the limits of simple reason*, that the essence of religion for Kant is morality and that even the religion of petition (statutory), being purified in its concepts and practices, can serve as a means for a pure religious faith, realizable in the form of a church or ethical community, in which the people autonomously submit to moral laws, the concept of God in this being only the idea of a moral legislator.

Keywords: Kant. Religion. Enlightenment . Moral. Freedom.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	RELIGIÃO E FILOSOFIA MODERNA	12
3	DA CRÍTICA À TEOLOGIA RACIONAL À POSSIBILIDADE DE ESCLARECIMENTO EM RELIGIÃO	21
3.1	Crítica de toda teologia baseada em princípios especulativos da razão	21
3.2	Possibilidade de esclarecimento no âmbito da religião	43
3.2.1	Esclarecimento, educação religiosa e o conflito com a faculdade de teologia	51
4	MORAL E RELIGIÃO NO PENSAMENTO KANTIANO	60
4.1	Possibilidade e princípio da moralidade	60
4.2	Lei moral, liberdade e a relação com a religião	65
4.3	Religião moral e o estabelecimento do reino de Deus	72
5	CONCLUSÃO	81
	REFERÊNCIAS	86

1 INTRODUÇÃO

Religião vem do latim *religare* com o significado de reatar, ligar. Outra explicação é que vem de *relegere* com a ideia de uma releitura ou uma observação conscienciosa (SCHWIKART, 2001). Embora não seja uma tarefa fácil conceituá-la, a partir da identificação de aspectos comuns relacionadas às inúmeras práticas religiosas, é possível dizer que a religião está relacionada à “crença em Deus ou deuses, juntamente com os resultados práticos de tal crença ao ser expressa em adoração, ritual, visão particular do mundo e da natureza do homem e seu destino, assim como da maneira pela qual alguém deva viver sua vida diária” (FERGUSON, 2009, p.861).

A religião antecede o pensamento filosófico. Religião e filosofia são áreas distintas que podem dialogar ao mesmo tempo em que também podem entrar em conflito. Zilles (1991) destaca que a filosofia surgiu na Grécia Antiga com uma atitude crítica na vida concreta do homem e como a religião fazia parte da vida do homem os primeiros filósofos não se omitiram a questionar e refletir sobre ela. Por outro lado, embora não tenha sido a única, desde o seu surgimento a religião cristã tem interagido com a filosofia, assim, os primeiros cristãos, por exemplo, fizeram uso de conceitos filosóficos para defender ou apresentar suas convicções de fé (MORESCHINI, 2008), e durante a Idade Média se sobressai o escolasticismo que, grosso modo, era a teologia se servindo do pensamento filosófico para uma apresentação racional da fé cristã.

Com a modernidade ocorre a separação entre filosofia e teologia, e como resultado das mudanças deste novo período na história ocidental modificou-se também a concepção de homem, o mundo e sua relação com Deus. Particularmente com o Iluminismo do século XVIII e sua proposta de autonomia, liberdade e progresso experimentava-se, segundo Cassirer (1992), uma renovação do mundo que também tinha suas consequências no âmbito da religião. Era necessário que a teologia fosse norteadas pelos princípios racionais e a religião, a menos que fosse purificada do que contrariava a razão, era relegada como um deplorável refúgio para a ignorância, superstição, fanatismo etc.

Assim, a presente dissertação tem como objeto de pesquisa o pensamento de Immanuel Kant, filósofo do século XVIII atento à ciência, preocupado com as questões morais e que ilustra bem a posição iluminista frente à religião. Após demonstrar a impossibilidade da metafísica dogmática se elevar a objetos que ultrapassam a experiência

possível, resultando igualmente na crítica à teologia racional, o filósofo prussiano também apontou para a possibilidade de uma teologia moral. Quando se referiu à religião a considerou como a forma mais prejudicial de tutela sobre os homens, ao mesmo tempo em que destacou a possibilidade de um verdadeiro esclarecimento em matéria de religião, o que seria em sua ótica possível, considerando que toda e qualquer religião poderia e deveria ter como pedra de toque a razão e isso já em textos da década de 80, como o do *Esclarecimento* (1784) e o *Que significa orientar-se no pensamento?*(1786). Na década de 90, já pós-publicação da *Crítica da razão prática* (1788), Kant apresenta a religião, considerada subjetivamente, como o conhecimento do dever como mandamento divino, ou seja, a ideia de uma religião precedida pela moral e que tem como essência apenas a moralidade, portanto, uma religião moral, conforme explicitado na obra *A religião nos limites da simples razão* (1793).

Considerando sua objeção à religião e que em seu pensamento a moral não depende em nada da religião, ponderando também o seu apontamento para a possibilidade de uma teologia moral e de uma religião esclarecida, pergunta-se: Como é possível uma religião moral no pensamento kantiano?

A guisa do enfrentamento da questão proposta desenvolveu-se uma pesquisa bibliográfica, de cunho interdisciplinar relacionando religião, filosofia e moral. Após uma leitura exploratória sobre o tema e problema proposto selecionou-se o material de pesquisa e em seguida realizou-se uma leitura analítica adotando uma abordagem interpretativa. O objetivo maior foi compreender a possibilidade de uma religião moral no pensamento kantiano. Para tanto, buscou-se: Caracterizar a situação da religião, mais especificamente da religião cristã, com o advento da modernidade. Apresentar a crítica de Kant à teologia racional, assim como a sua objeção e possibilidade de esclarecimento no âmbito da religião, e descrever a relação entre moral e religião, identificando a possibilidade e o princípio da moralidade e explicando como a essência da religião para Kant é a moral.

Nesse sentido, o primeiro capítulo contextualiza mudanças no pensamento religioso e em relação à religião, bem como o modo que a relação entre a filosofia e o Cristianismo se desenvolve na modernidade culminando no Iluminismo do século XVIII. Destaca-se fatos que contribuíram para a modernidade e a nova visão de mundo como o Humanismo renascentista, a Reforma Protestante e a Revolução Científica e, no âmbito do Cristianismo, o processo de sistematização e esclarecimento de suas doutrinas a partir de movimentos como a Reforma Protestante, Ortodoxia Luterana e Pietismo na Alemanha do século XVII e XVIII.

O segundo capítulo apresenta, num primeiro momento, à luz da *Crítica da razão pura*, como ocorre a interdição ao conhecimento teórico de objetos suprassensíveis, como os da metafísica. Demonstrando quer a ilegitimidade de tal pretensão, quer as consequências desta. Enfatiza-se, sobretudo, a crítica de Kant à teologia racional, desenvolvida na *Dialética transcendental*, ressaltando-se, ademais, as advertências feitas pelo filósofo prussiano quanto ao perigo do recuo a explicações fundadas num ser transcendente, tais como: a acomodação da razão, superstição e fanatismo. Na sequência, articula-se a referida acomodação também à menoridade, combatida por Kant no texto sobre o *Esclarecimento*, texto de 1784, enfatizando-se sua objeção à religião, como instrumento de dominação, articulando-a às críticas feitas a religião de petição, tematizada na *Religião nos limites da simples razão*. Em seguida, aponta-se para a possibilidade de uma religião esclarecida mediante a educação, assim como, os conflitos resultantes da pretensão da faculdade de filosofia com a faculdade de teologia, onde o papel da primeira, como faculdade negativa, desponta como umas das condições de possibilidade para o esclarecimento em matéria de religião.

O terceiro capítulo descreve a relação entre moral e religião no pensamento kantiano. Tendo como referência a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, destaca-se o conceito de boa vontade e o de dever para em seguida identificar a lei moral e autonomia como princípios da ação. Logo após, recorre-se à *Crítica da razão prática* para explicar a possibilidade de uma vontade autônoma, isto é, de uma vontade cujo fundamento de determinação é apenas a razão ordenando leis práticas, destacando-se respectivamente a possibilidade dos princípios *a priori*, os conceitos dos objetos da razão prática e a relação da razão prática pura com a sensibilidade. Posteriormente explica-se a partir da *Dialética da razão prática pura* a possibilidade da relação entre moral e religião, e com a atenção em *A religião nos limites da simples razão* explica-se a representação filosófica da religião moral no pensamento kantiano.

Como algo que transcende e, ao mesmo tempo, faz parte da realidade cultural do homem, influenciando diretamente a maneira como vive e se estabelece no mundo, é fundamental uma compreensão da manifestação, valores e estrutura da religião. Outrossim, num mundo em que se almeja cada vez mais tolerância, autonomia e que, apesar dos riscos e incertezas que atingem a humanidade, conserva-se firme a esperança de um futuro melhor e possível, o pensamento de Kant faz sentir sua atualidade. Assim, da possibilidade em contribuir para uma reflexão sobre religião, filosofia e o melhoramento moral do homem justifica-se esta pesquisa.

2 RELIGIÃO E FILOSOFIA MODERNA

Com a modernidade diversos acontecimentos desafiaram e influenciaram o pensamento sobre Deus, o mundo e os homens. Com o Renascimento, situado entre o século XIV e fim do século XVI, houve uma retomada da Antiguidade Clássica. O homem estava no centro das atenções e era valorizado por sua liberdade e dignidade natural, a filosofia estava se libertando da religião que, regida institucionalmente pela Igreja Católica, enfrentava dias de insatisfação vendo aumentar gradativamente o anseio por mudanças seja da parte de leigos ou de eruditos.

Também estava em desenvolvimento uma religião de caráter humanista que, segundo Cassirer (1992, p.194) “não opunha hostilidade alguma nem cepticismo algum, em face do dogma cristão, esforçando-se, pelo contrário, por compreender e interpretar o próprio dogma de maneira a fazer dele a expressão da nova consciência religiosa”. Embora possuísse algumas semelhanças com os princípios da Reforma, esta religião não foi bem recebida pelos reformadores protestantes que tiveram como precursores John Wycliffe no século XIV, Girolamo Savonarola e Jan Hus no século XV, entre outros.

Quando Wycliffe considerou que a tradição e o monopólio do clero contrariavam ao ensino das Escrituras passou a defender o acesso da Bíblia a todas as pessoas em sua própria língua. Ele também se manifestou sobre a venda de indulgências e as formas de governo, com duras críticas a autoridade do papa e ao poder que a igreja possuía.

Wycliff fazia diferença entre duas formas de dominação humana, ou governo, o natural ou evangélico, baseado na lei do amor; e o civil, produto do pecado, que emprega a força para obtenção de bens físicos e espirituais. Por outro lado, temos a lei natural, que, na tradição clássica, sempre foi a lei do amor com tudo o que o amor envolve. Essa é a lei que deveria governar. Por outro lado, infelizmente, faz-se necessário o governo civil por causa do pecado. A força e a compulsão precisam ser empregadas para a manutenção dos bens nacionais, físicos e espirituais. Mas para o governo da igreja, a lei do amor deveria ser suficiente. Sendo a igreja o corpo dos predestinados, não precisa de força. Rege-se pelas leis de Jesus, a lei do serviço. A lei de Cristo é a lei do amor que se expressa em servir. Em consequência, a igreja tem que ser pobre; não pode controlar a economia nem a política. (TILLICH, 2000, p.208).

Savonarola anunciava em suas pregações o iminente juízo divino e denunciava os vícios e a corrupção da igreja, conta-se que certa ocasião os que foram convencidos por seus ensinamentos se reuniram em uma praça e fizeram uma grande fogueira para queimar objetos considerados profanos (BOYER, 1999). E influenciado pelos escritos de Wycliffe,

Jan Hus também se posicionou contra a imoralidade e extravagância do Clero, recebendo a condenação à fogueira.

Precisamente cento e dois anos depois da morte de Hus, em 1517, as noventa e cinco teses de Martinho Lutero foram afixadas na porta da Igreja do castelo de Wittenberg, também conhecida como Igreja de Todos os Santos, culminando no movimento da Reforma Protestante que teve como causas iniciais a discordância da venda de indulgências, sob o pretexto de expurgação dos pecados, para levantar dinheiro à construção da basílica de São Pedro e o questionamento da integridade moral e espiritual do clero.

Lutero esperava que um debate fosse iniciado a partir de suas teses, ele se considerava fiel à Igreja. Porém, a busca por purificação e renovação do Cristianismo resultou na ruptura do sistema religioso da época com a aparição de uma nova maneira de relacionamento entre Deus e o homem, assim como, a possibilidade de a razão individual servir como critério de verdade contra toda autoridade externa, e neste sentido para uma investigação do mundo puramente secular.

Criou-se outra religião. Que significa essa palavra “religião” neste contexto? Quer dizer nada mais do que um outro tipo de relacionamento pessoal entre o homem e Deus- entre o homem e Deus e entre Deus e o homem. É por isso que a reunião das igrejas não tem sido possível apesar dos tremendos esforços para tanto, desde o século dezesseis até hoje. Pode-se fazer acordos a respeito de doutrinas; mas diferentes religiões não entram em acordo! (TILLICH, 2000, p.228).

Além disso, a apresentação da hipótese do modelo heliocêntrico, por Nicolau Copérnico, e a mudança no conceito de ciência que deixava de ser contemplativa para se tornar objeto de experimentação foram significativas para a configuração de um novo mundo. Conforme Tarnas (2008), quando Copérnico apresentou a sua hipótese houve o reconhecimento da grandeza e precisão dos seus argumentos, mas ele não recebeu tanta aceitação porque a crença da terra fixa no centro do universo estava estabelecida há muito tempo e possuía um suposto respaldo das Escrituras Sagradas.

Todavia, a situação foi bem diferente no século seguinte quando Galileu Galilei demonstrou a possibilidade da hipótese por meio do uso do telescópio. Assim, com a reação religiosa contrária à hipótese copernicana aumentava cada vez mais a tensão entre fé e ciência, entre os pressupostos do mundo medieval e o do mundo moderno, segundo Tarnas (2008, p.275) “estava aparente que o copernicanismo impunha uma ameaça fundamental a todo o referencial cristão da Cosmologia, da Teologia e da Moral”.

Com todas essas mudanças resultando na perspectiva de um novo homem em uma nova sociedade com uma nova maneira de se relacionar com a natureza e o divino, também

estava em questão a busca por um conhecimento seguro, autônomo, livre de preconceitos e superstições. Por sua vez, o pensamento filosófico, que outrora servira de sustentação ao teológico, assumia sua identidade intelectual própria, munido de esforços para a fundação de uma filosofia como ciência rigorosa.

Um bom exemplo disso é o do francês René Descartes (1596-1650), considerado “pai da filosofia moderna”, que buscou estabelecer um método eminentemente racional, baseado na matemática e na lógica, por meio do qual examinaria o modo de conhecer pelos sentidos e o modo de conhecer pela razão, submetendo-os gradativamente à dúvida, pedra de toque da verdade. Entrava em cena o sujeito pensante que, no contexto da filosofia cartesiana, não buscava o auxílio da revelação ou da tradição para alcançar o conhecimento e a verdade, apenas do referido método, condensado em quatro regras ou preceitos.

O primeiro era de nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem a que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião a pô-lo em dúvida. O segundo, dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las. O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos compostos; [...], E, o último, fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir. (DESCARTES, 1996, p.23).

Na Inglaterra, Francis Bacon publicou o *Novo Organum* apresentando um novo método às ciências naturais que, ao contrário do conhecimento fundamentado nos pressupostos tradicionais, voltava-se para a observação, desenvolvimento de hipóteses, experimentos e formulações de leis gerais que proporcionariam ao homem a compreensão e o domínio da natureza. Mas, para que isso fosse possível seria necessário superar os ídolos que dificultavam o conhecimento: Ídolos da tribo, ídolos da caverna, ídolos do foro e ídolos do teatro. (BACON, 2002)

Tais pensadores ficaram conhecidos como representantes do racionalismo e do empirismo, correntes de pensamento do século XVII que contribuíram com a preparação do caminho para o Iluminismo. Os racionalistas reconheciam a razão como meio, por excelência, para o conhecimento da verdade, enquanto os empiristas davam mais ênfase ao conhecimento a partir da experiência, portanto, aos sentidos.

Com desafios e influências ao pensamento religioso, Collins e Price (2000, p.155) afirmam que “enquanto o empirismo tinha erodido a crença nos elementos sobrenaturais do Cristianismo, o racionalismo separava a moral, a fé e a doutrina de suas raízes nos eventos

históricos da revelação bíblica”. Neste contexto, surgiu na Inglaterra a doutrina de uma religião natural, também conhecida como religião da razão ou Deísmo, que possuía entre suas crenças, a existência de Deus, a adoração ao divino e seu caráter moral, a necessidade de arrependimento, vida após a morte e retribuição do mal na vida futura, porém, não havia lugar para a revelação ou milagres, nem para a ação divina no mundo dos homens.

Os deístas criam que Deus deixou sua criação reger-se por leis naturais; assim, não havia lugar para milagres, para a Bíblia como revelação de Deus, para a profecia, para a providência ou para Cristo como um Deus-homem. Para eles, Cristo era apenas um mestre e por isto, só Deus deveria ser cultuado. Outro dogma era a crença em que “a virtude e a piedade” eram o culto mais importante que se podia prestar a Deus, cujas leis éticas estão na Bíblia, um manual ético, e na natureza do homem, onde seriam descobertas pela razão. O homem deveria arrepender-se do erro e viver conforme as leis éticas, porque a alma é imortal e está sujeita à recompensa ou ao castigo depois da morte. (CAIRNS, 1990, p.323).

Simultaneamente é possível identificar que nos séculos XVII e XVIII o Cristianismo também experimentou um período de renovação, esclarecimento e sistematização das suas doutrinas, especialmente entre os luteranos alemães, reformados e católicos. Particularmente entre os luteranos, se desenvolveu um rígido sistema de doutrina, que posteriormente ficou conhecido como Ortodoxia Luterana ou Escolástica Protestante.

Na impossibilidade de expender todos os sistemas doutrinários da época, a partir da apresentação de Hågglund (1999) e de Justo L. González (2004), observa-se que entre as doutrinas professadas pela ortodoxia luterana clássica estavam: A Bíblia, Trindade, Criação e Queda do homem, Providência e Predestinação, Livre-Arbítrio, Lei, Evangelho e Arrependimento, Fé e Obras, Sacramentos, Igreja e Escatologia.

A Bíblia era ensinada como a palavra de Deus, inspirada e o único fundamento válido como norma de fé e prática. Usava-se como princípio de interpretação que a Bíblia é o seu próprio intérprete, e no caso de passagens mais difíceis comparavam com as mais fáceis de modo que não poderia haver contradição entre a interpretação do texto e a doutrina da fé apresentada na Bíblia.

Que pensava a ortodoxia sobre a Bíblia? A autoridade da Bíblia mantinha-se de três modos: (1) por meio de critérios externos, como época, milagres, profecia, mártires etc.; (2) por meio de critérios internos, como estilo, ideias sublimes, santidade moral; (3) e pelo testemunho do Espírito Santo. [...] Em lugar da imediatez do Espírito nas relações entre Deus e seres humanos, o Espírito dá testemunho da autenticidade da Bíblia enquanto documento do Espírito divino. (TILLICH, 2000, p.275-276).

Na doutrina da Trindade (doutrina de Deus, Jesus Cristo e Espírito Santo), ensinavam que Deus é o princípio da teologia, o ser dela e a causa de todo conhecimento sobre ele mesmo na medida em que se revela. O conhecimento de Deus envolve um aspecto

natural e sobrenatural, o natural era compreendido como congênito do homem que possuía uma lei moral impressa no seu íntimo e como uma apreensão pela observação das coisas criadas, o sobrenatural só era possível porque foi dado por meio dos profetas e apóstolos conforme está revelado nas Escrituras.

Com respeito às doutrinas da criação, queda, providência e predestinação, ensinavam que o mundo foi criado por Deus em um estado perfeito, porém, quando o primeiro Adão transgrediu o mandamento de Deus aconteceu a queda e com ela suas consequências como a morte, culpa e ira divina com punição temporal e eterna se o homem não fosse regenerado. O conceito ortodoxo de providência estava relacionado com a doutrina da criação e incluía a presciência de Deus, quanto à predestinação, muitos acreditavam que não era um decreto incondicional de Deus, mas de uma eleição que só poderia ser concretizada por causa de Cristo.

A doutrina do livre-arbítrio estava diretamente relacionada com a salvação do homem e a sua capacidade de fazer o bem no sentido espiritual. Segundo compreendiam, o homem em sua condição original era livre para fazer o bem, com o pecado se tornou incapaz do bem e com a regeneração teria a capacidade parcial para o bem, somente depois da ressurreição na condição de bem-aventurado é que ele estará completamente livre do pecado.

A humanidade foi incapaz de cumprir a lei, (o padrão de Deus, sua regra de justiça) por isso ficou debaixo de sua maldição e condenação, como somente Jesus Cristo foi capaz de realizar aquele feito, ensinavam que a única maneira do homem sair debaixo da maldição da lei era por meio da graça. Assim, arrependimento e conversão consistiam em contrição e fé e o perdão era “pronunciado mediante o evangelho, que em contraste com a lei, não é conhecido pela razão humana; é apenas revelado pela palavra de Deus, transmitida a profetas e apóstolos.” (HAGGLUND, 1999, p.274).

Como resultado da fé, as obras estavam relacionadas à glória de Deus e ao cuidado com o próximo. Eles reconheciam como sacramentos o batismo e a ceia e acreditavam que a Igreja é universal, porém possuidora de uma comunhão visível e invisível, visível quando se refere à organização externa, e invisível em referência aos verdadeiros crentes, que só seriam distinguidos no dia do juízo. Em relação à escatologia, tratava-se da concretização do plano da salvação, em que acreditavam que no fim dos tempos haveria a ressurreição dos mortos, seguida do juízo final com a sentença de vida eterna para uns e condenação à morte eterna para outros.

O conceito de igreja como então era concebido, também ensinava que a finalidade das agências espirituais e seculares é a de apoiar a comunhão externa, seja ela a família, a congregação ou a nação. É dentro desses grupos ou associações naturais que a igreja chega a existir na medida em que elas são afetadas pela comunhão interna, invisível do Espírito a *communio sanctorum*. Dentro da igreja (no sentido amplo) há três ordens ou esferas distintas: o ofício da pregação (*ordo ecclesiasticus*), a autoridade política (*ordo politicus*), e a esfera doméstica, constituída pelo matrimônio (*ordo oeconomicus*). A primeira das três se destina a conduzir o homem à salvação eterna, a segunda, a manter a ordem e a proteger a sociedade, a terceira, a de aumentar a raça e a providenciar apoio mútuo (HAGGLUND, 1999, p.277).

Da breve apresentação, ressalta-se a preocupação que a ortodoxia luterana clássica possuía com a doutrina e a vida cristã, porém com o tempo passou-se a valorizar mais as proposições da fé que a própria vida religiosa, e assim a ortodoxia se transformou em um rígido sistema de doutrinas. Além disso, se por um lado a influência da filosofia deixou a teologia da ortodoxia mais erudita no tratamento de suas questões, por outro, os teólogos eram convictos da distinção entre o conteúdo de fé e os da razão.

A Bíblia era o fundamento supremo e eles empregaram todos os esforços contra o que consideravam armadilhas da razão à fé que naquele contexto também se mostrava pelo Socinianismo, uma doutrina teológica que com base no humanismo e racionalismo negava a trindade e entendia que a Bíblia deveria ser interpretada pela razão. Neste sentido, em meio aos conflitos religiosos e mudanças que estavam acontecendo a todo momento, os teólogos buscando preservar a doutrina e reagindo contra os erros, com o passar do tempo converteram a vida religiosa em sistemas detalhados doutrinários, que mais serviam ao legalismo que à vida de devoção e piedade.

A ortodoxia luterana certamente perdeu a novidade e liberdade de Lutero e dos primeiros reformadores. Sua tentativa de sistematizar tudo frequentemente se aproximou do legalismo que o próprio Lutero teria provavelmente rejeitado. O seu uso da Metafísica Aristotélica - outra razão para ter sido chamada de "Escolástica" - era algo que Lutero teria deplorado. Sua compreensão da justificação pela fé frequentemente soou como apenas outro tipo de justificação pelas obras. E ainda, em sua própria sistematização e por própria atenção aos detalhes, ela manteve viva a herança da tradição luterana. Sua insistência na necessidade de revelação certamente a tornou mais semelhante a Lutero do que aos Racionalistas que no século 18 acusaram-na de haver abandonado as ideias de Lutero (GONZALEZ, 2004, p. 267-268).

Em oposição à ortodoxia luterana, de um lado estava o Pietismo e do outro o Racionalismo, que, sobretudo com a filosofia de Christian Wolff (1679-1754), defendia uma coerência entre revelação espiritual e teologia racional, ao mesmo tempo em que também era desenvolvida a ideia de uma religião racional nos moldes do deísmo com a crítica à religião revelada. O Pietismo foi um movimento religioso diversificado que pretendia completar a Reforma iniciada por Lutero, surgiu dentro das igrejas luteranas da

Alemanha como uma reação à situação que a igreja se encontrava e tinha como ênfase a renovação da piedade pessoal.

Segundo Olson e Collins Winn (2017), há muitas representações do que foi esse movimento, as mais conhecidas é que era místico, subjetivista, anti-intelectual, que negava a doutrina, ou ainda, que foi um movimento de renovação espiritual. Iniciado por Philipp Jakob Spener (1635-1705), o Pietismo teve entre os seus grandes expoentes clássicos August Hermann Francke (1633-1727) e o conde Nikolaus Ludwig Von Zinzendorf (1700-1760).

A obra *Pia desideria* já mostrava quais seriam as marcas principais do Pietismo: uma ênfase na piedade pessoal; a prática de formar grupos pequenos para promover essa piedade, enquanto, simultaneamente, inferindo que a igreja no todo era incapaz de realizar esse dever; a ênfase na leitura pessoal da Escritura; o sentimento que o centro da doutrina cristã deve ser simples, e que são os teólogos que a complicam; e a ênfase no ministério do leigo. Tudo isto foi colocado dentro de um contexto epistemológico em que a experiência pessoal era mais importante do que a fé pública, e às vezes mais importante até do que a revelação histórica. (GONZALEZ, 2004, p.306).

Como não é uma tarefa simples definir o que foi o Pietismo em sua essência, Olson e Collins Winn apresentam algumas características que, segundo compreendem, refletem o movimento religioso. Primeiramente observam que apesar de ter surgido como uma reação ao formalismo da ortodoxia, os principais líderes do Pietismo se mantiveram apegados às doutrinas ortodoxas e acreditavam na salvação como uma experiência de transformação interior produzida com um encontro pessoal com Deus por meio da fé, ou seja, não bastava a confissão pública ou dogmática, a conversão era entendida como um novo nascimento, uma mudança radical na vida das pessoas.

Os pietistas enfatizavam a necessidade de uma vida devocional, possuíam a convicção de que somente por meio de um retorno à Bíblia seria possível revitalizar o verdadeiro Cristianismo. Como não se limitavam à experiência pessoal formavam pequenos grupos para estudos e orações coletivas, acreditavam no sacerdócio comum dos verdadeiros crentes e que por meio da ação social e das missões transformariam o mundo em direção ao reino de Deus. Segundo Tillich (2000), esse movimento foi importante em sua tentativa de reformular a teologia, a igreja e a moral, e na medida em que havia uma valorização da relação pessoal e direta com Deus estava implicada a ideia de uma autonomia do sujeito, uma vez que este não dependia da instituição religiosa para se relacionar com o divino.

Assim, todas as mudanças já mencionadas alcançaram a maturidade no movimento intelectual que ficou conhecido como Iluminismo. Um movimento amplo que juntamente com a razão teve como conceitos e princípios fundamentais a autonomia, natureza,

harmonia e progresso. A autonomia estava ligada ao uso livre da razão, com a compreensão de que o homem tinha a capacidade de aprender, representar-se e agir sem a mediação de uma autoridade externa, bem diferente, portanto, do conceito de razão como “*logos universal*” usado pelos gregos ou pela tradição cristã em sua teologia. (TILLICH, 1999).

O conceito de natureza também estava ligado ao de razão, como a capacidade humana de conhecer e transformar a realidade exterior. Segundo Grenz e Olson (2003, p.19) “a mentalidade do Iluminismo postulava que o universo era um reino ordenado, dentro do qual encontravam-se as leis da natureza”, muitos acreditavam em uma ordem natural que prevalecia independente das contrariedades no mundo, como se houvesse um plano oculto com uma lei de harmonia.

Espero que vocês entendam que quando desaparece a autoridade central sobrenatural, e permanece a individualização e outros conflitos na realidade, só se pode ter uma resposta possível tanto na religião como na cultura, na economia como na política, na epistemologia e na física, que é o princípio de uma harmonia preestabelecida produzindo indiretamente o que seria produzido diretamente pela interferência divina ou intra-histórica, como se deu na igreja romana medieval por meio de sua autoridade toda- unificadora. Essa autoridade sobrenatural era substituída, então, pelo princípio da harmonia. E, assim, chegamos a outra questão: “E se a harmonia não der certo?” Trata-se da pergunta existencialista surgida na segunda fase do romantismo no começo do século dezanove e repetida ao longo dos séculos dezanove e vinte. (TILLICH, 1999, p.71).

Os iluministas também possuíam otimismo sobre o futuro, acreditavam na necessidade de identificar os elementos que impediam o progresso e enxergavam a religião como um obstáculo a ser superado. Porém, isso não significava que ela deixasse de ter importância, crescia cada vez mais a diferença entre religião natural e religião revelada até que a primeira foi, por muitos, considerada a verdadeira religião com o papel de conduzir o homem a uma vida moral para a realização de determinados fins racionais. Neste sentido, é possível observar que não houve apenas hostilidade à fé, mas, conforme Cassirer (1992), também se experimentava uma renovação em uma nova forma de religião. Renovação que consistia na compreensão de que a teologia deveria ser norteadada pelos princípios racionais e a religião purificada do fanatismo e excessos, de modo a servir de meio para uma vida moral fundamentada nos princípios da razão.

Immanuel Kant ilustra bem a posição iluminista frente à religião, visto que concorda e endossa várias das críticas feitas no século XVII, tais como, a acusação de disseminar a superstição e o fanatismo, muito embora este não seja um materialista, nem propriamente um deísta, ao mesmo tempo em que apresenta a necessidade de esclarecimento em matéria de religião. Segundo Wood (2009), mesmo sendo um pensador científico e com

preocupações concernentes à moralidade Kant também considerava a religião um assunto importante a ser conduzido pela razão.

No seu meio intelectual, não havia estado de guerra entre a ciência e a religião, somente um conflito entre duas espécies de sensibilidade religiosa: a sensibilidade religiosa esclarecida [*enlightened*], que procura reconciliar a religião com a razão científica, e as várias formas de sensibilidade contrária, que desconfiam da razão e colocam a religião contra ela porque preferem ou a tradição revelada, ou a experiência mística, ou o emocionalismo entusiástico. (WOOD, 2009, p.497).

Durante a sua infância Kant viveu em um ambiente de influência religiosa do Pietismo, aos oito anos de idade com a ajuda de Franz A. Schhltz entrou para o Collegianum Fredericianum, (escola petista), mas, ao desenvolver sua filosofia na fase adulta ele não poupou críticas às práticas religiosas que, em sua concepção, em nada poderiam tornar o homem melhor ou agradável a Deus, ainda assim, de acordo com Caffarena (1999) é fato inegável que a exigência moral do cristianismo chama a atenção de Kant. Caffarena também destaca que mais do que o Cristianismo ou a religião, era comum na Alemanha do século XVIII a tematização sobre Deus, porém a peculiaridade de Kant neste assunto foi a sua busca por oferecer uma fundamentação legítima à religião.

O filósofo prussiano dedicou atenção especial ao assunto da religião na última década de sua vida, porém como é possível perceber, as consequências da demonstração da ilegitimidade da pretensão de conhecimento de Deus, arrogada pela metafísica dogmática na *Crítica da razão pura*, também impactam no âmbito da teologia e da religião. Assim, da crítica da teologia racional o filósofo aponta para a possibilidade de uma teologia moral, e com sua objeção às práticas religiosas vigentes, também se destaca a sua concepção de uma religião esclarecida, isto é, moral, compreendida como o conhecimento de todos os deveres como mandamento divino e que tem como representação a possibilidade do estabelecimento do reino de Deus, tema que será retomado no último capítulo.

3 DA CRÍTICA À TEOLOGIA RACIONAL À POSSIBILIDADE DE ESCLARECIMENTO EM RELIGIÃO

Este capítulo apresenta, num primeiro momento, à luz da *Crítica da razão pura*, como ocorre a interdição ao conhecimento teórico de objetos suprassensíveis, como os da metafísica. Demonstrando quer a ilegitimidade de tal pretensão, quer as consequências desta. Enfatiza-se, sobretudo, a crítica de Kant à teologia racional, desenvolvida na *Dialética transcendental*, ressaltando-se, ademais, as advertências feitas pelo filósofo prussiano quanto ao perigo do recuo a explicações fundadas num ser transcendente, tais como: a acomodação da razão, superstição e fanatismo. Na sequência, articula-se a referida acomodação também à menoridade, combatida por Kant no texto sobre o *Esclarecimento*, texto de 1784, enfatizando-se sua objeção à religião, como instrumento de dominação, articulando-a às críticas feitas a religião de petição, tematizada na *Religião nos limites da simples razão*. Em seguida, aponta-se para a possibilidade de uma religião esclarecida mediante a educação, assim como, os conflitos resultantes da pretensão da faculdade de filosofia com a faculdade de teologia, onde o papel da primeira, como faculdade negativa, desponta como umas das condições de possibilidade para o esclarecimento em matéria de religião.

3.1 Crítica de toda teologia baseada em princípios especulativos da razão

Kant, a guisa de responder o que identifica como a questão fundamental da *Crítica da razão pura*, a saber, “Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?” – juízos por excelência da ciência pura, haja vista ampliarem o conhecimento, por sua característica sintética, sem o prejuízo da apoditicidade –, estabelece um itinerário investigativo no qual as condições de possibilidade do conhecimento são apresentadas, começando pela sensibilidade, passando pelo entendimento e, por fim, dirigindo-se à razão. Nesse percurso o filósofo prussiano demonstra como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na matemática e como são possíveis na física, entretanto, no tocante à metafísica, percebe a impossibilidade de tais juízos, considerando que estes se aplicam ao condicionado, determinando, nessa medida, apenas representações fenomênicas, portanto, somente o que é passível de experiência, o que, por sua vez, não se aplica à metafísica, haja vista o caráter suprassensível, logo incondicionado de suas ideias, o que equivale a dizer que ao aplicar tais juízos a razão se eleva a questões que ultrapassam os limites da experiência sensível,

enveredando por ilusões e sofismas. Evidentemente, as consequências, quer da metafísica dogmática, quer da filosofia crítica kantiana, não se acham desvinculadas do âmbito da teologia racional e da religião, tendo em vista a natureza comum de seus objetos.

Nos prefácios à primeira e segunda edição da primeira *Crítica*, Kant explica que a metafísica, considerada pelos dogmáticos como a rainha das ciências e colocada em suspeita pelos céticos como um campo de ilusões, até aquele momento tateava as cegas, se perdia em conceitos puros e em discussões intermináveis, sempre dando voltas e não chegando a lugar algum. Em vista disso, considerando o exemplo de transformação do modo pensar na matemática e física que permitiu um caminho seguro da ciência, ele propõe uma mudança radical em termos de conhecimento entendendo que, como possuidor da capacidade de conhecer mediante representação dos objetos dados na sensibilidade, os objetos é que devem ser regulados pelo homem, não o contrário.

Kant relaciona o conhecimento a uma experiência possível, mas também observa que o conhecimento não surge somente da experiência. Segundo esclarece, há dois tipos de conhecimento, o empírico e o puro, o primeiro é o conhecimento da experiência, limitado e contingente, o segundo é conhecimento *a priori*, universal e necessário e se refere a objetos que independem de qualquer experiência.

No tocante ao conhecimento *a priori*, a metafísica se arroga na pretensão de conhecer objetos que ultrapassam a experiência, como é o caso da liberdade, imortalidade da alma e Deus. Porém, Kant assegura que sem o devido exame do que compete ou não à razão, ela cairá em muitos embaraços extrapolando seus limites, assim, o filósofo justifica como uma investigação fundamental a possibilidade dos princípios do conhecimento *a priori*.

Apenas por meio da crítica, portanto, podem ser cortadas as raízes do materialismo, do fanatismo, do ateísmo, da descrença livre-pensante, da visionariedade e da superstição, que podem ser universalmente prejudiciais, mais também, afinal do idealismo e do ceticismo, que são mais perigosos para as escolas e dificilmente podem chegar ao público. (KANT, 2013a, B XXXV, p.39).

Para tanto, ele explica no decorrer da obra que o conhecimento é estabelecido em sua relação com a sensibilidade, o entendimento e a razão. A sensibilidade dispõe de intuições puras, o entendimento é a fonte de construção dos conceitos e a razão por meio de ideias, eleva-se ao ponto mais alto do pensamento.

Concentrando a atenção nos sentidos e em seguida no entendimento, sem entrar em todos os pormenores da crítica, observa-se que não fosse pela sensibilidade e o entendimento seria impossível conhecer um objeto. Em termos mais precisos, a primeira

corresponde à capacidade que o homem tem de receber uma representação, de maneira que a própria possibilidade de ser afetado pressupõe as intuições *a priori* da sensibilidade; o segundo se refere à espontaneidade do pensamento, através do qual o objeto dado é pensado e transformado em conhecimento por meio do conceito que corresponde à intuição.

As regras da sensibilidade são apresentadas na Estética Transcendental em que Kant define o espaço e o tempo como formas puras da intuição sensível, formas do conhecimento *a priori* contido na mente e que antecedem a experiência, possibilitando as proposições sintéticas *a priori*. Conforme esclarece, o conhecimento é possível porque o sujeito possui estas formas puras e quando o objeto aparece dado por meio da sensibilidade, o sujeito recebe uma representação ao aplicar as formas ao objeto, ou seja, ele ordena o diverso das representações possibilitando o conhecimento do fenômeno.

O espaço é a forma intuitiva do sentido externo ou, em outros termos, é a capacidade do sujeito que o possibilita ordenar o diverso do fenômeno dado na sensibilidade representando tais objetos como ocupando espaços diferentes ou como juntos no mesmo espaço. Só é possível representar o espaço quando as coisas são dadas na sensibilidade, nesta perspectiva, Kant afirma a realidade empírica do espaço, ao mesmo tempo em que aponta para a sua idealidade transcendental, que significa dizer que o espaço não representa a propriedade de uma coisa em si mesma porque fora das condições de possibilidade da experiência possível do sujeito, o espaço não é nada.

O tempo é a forma intuitiva do sentido interno, é a condição subjetiva em que a intuição dos nossos estados internos pode acontecer. Na medida em que a validade do tempo se refere apenas aos fenômenos, Kant afirma a sua realidade empírica e simultaneamente aponta para sua idealidade transcendental, ao recusar uma realidade absoluta do tempo como coisa em si, reputando-o como nada, porquanto, fora das condições de possibilidade da experiência o tempo não é nada.

Assim, as formas do conhecimento *a priori* que existem no sujeito só se aplicam aos objetos dados na sensibilidade e as intuições sensíveis de espaço e tempo tem a capacidade representar o fenômeno. Nesse sentido, o conhecimento *a priori* é limitado aos objetos da experiência sensível, para os quais se tem uma intuição correspondente e no que tange à coisa em si este não é passível de conhecimento porque ultrapassa a esfera do condicionado, do sensível, estando relacionado ao incondicionado.

Não obstante, Kant explica que na teologia natural é pensado um objeto que não é passível de intuição, de maneira que as condições do espaço e tempo da intuição deste

objeto são retiradas. Seguidamente o filósofo prussiano questiona, “com que direito se faz isso, se antes se transformou a ambos em formas das coisas em si mesmas, e em formas tais, de fato, que elas permaneceriam, como condições a priori da existência das coisas, mesmo que as próprias coisas fossem suprimidas?” (KANT, 2013a, B 72, p.94).

Ele argumenta que as formas do espaço e tempo, como condição de toda existência, deveriam se aplicar a Deus. Também afirma que se há uma pretensão em evitar a aplicação destas formas objetivamente a todas as coisas, então, elas devem se tornar formas subjetivas do modo sensível de intuir externa e internamente, diferenciando-se do que poderia ser a intuição de um ser originário.

Destarte, no que se refere à possibilidade dos princípios do conhecimento *a priori*, a primeira parte da solução que Kant apresenta é que os juízos sintéticos *a priori* não tem aplicação para além dos objetos dos sentidos, valem apenas para objetos da experiência possível, relacionados com o modo de intuir segundo as formas puras da sensibilidade, o espaço e o tempo.

Temos aqui uma das partes exigidas para a solução do problema geral da filosofia transcendental: “como são possíveis juízos sintéticos a priori?” A saber, intuições puras a priori, o espaço e o tempo, nos quais encontramos, quando queremos ir além do conceito dado em juízos a priori, aquilo que pode ser descoberto a priori não no conceito, mas certamente na intuição que lhe corresponde, e ser a ele ligado sinteticamente – juízos estes, contudo, que por essa mesma razão não alcançam jamais além dos objetos dos sentidos e só podem valer para objetos da experiência possível (KANT, 2013a, B 72, p.95).

Quanto ao entendimento, Kant apresenta as suas regras na *Lógica Transcendental*, iniciando pela *Analítica dos conceitos* em que analisa o conhecimento *a priori* se referindo aos conceitos puros (categorias), leis ou formas do entendimento que possibilitam um conhecimento através dos quais o objeto é pensado. Reiteradamente ele afirma que nem a sensibilidade sem o entendimento e nem o entendimento sem a sensibilidade podem constituir um conhecimento, porque a intuição sem conceito é cega e o conceito sem intuição é vazio de conteúdo, por meio de um o objeto é dado, por meio do outro o objeto é pensado.

De acordo com Kant é um erro querer usar o entendimento sem uma ligação com um objeto correspondente na sensibilidade e quando isso acontece o resultado é uma ilusão da razão porque os elementos formais do entendimento são usados para julgar objetos que ultrapassam a experiência possível. Além disso, ele explica que o uso que o entendimento faz dos conceitos puros é apenas o de julgar por meio deles, (conceituando um juízo como a função da unidade de representação em que diferentes representações são ordenadas) e

como é necessária uma intuição para que haja a representação de um objeto, um conceito não se refere diretamente ao objeto, mas a uma representação da representação do objeto.

Nós podemos, contudo, reduzir todas as ações do entendimento a juízos e, assim, representar o entendimento em geral como uma faculdade de julgar. Pois ele é, segundo o exposto acima, uma faculdade de pensar. Pensar é o conhecimento por meio de conceitos. Os conceitos, porém, como predicados de possíveis juízos, referem-se a alguma representação de um objeto ainda indeterminado. (KANT, 2013a, B 94, p.107).

Ele esclarece que há uma diversidade de representações que são reunidas nos conceitos e a espontaneidade do pensamento exige uma síntese para que o conhecimento seja produzido, esta síntese é pura quando o diverso da sensibilidade é dado *a priori* fornecendo uma matéria aos conceitos puros do entendimento (“a mesma função que dá unidade às diferentes representações em um juízo dá unidade também à mera síntese de diferentes representações em uma intuição e, expressa em termos gerais, denomina-se conceito puro do entendimento” (KANT, 2013a, B 105, p.113). Para colocar a síntese pura das representações sob conceitos Kant diz que primeiro o diverso da intuição pura é dado *a priori*, em seguida a imaginação realiza a síntese desse diverso e então os conceitos (ou categorias), que residem no entendimento e representam a unidade sintética pura, possibilitam o conhecimento.

A dedução da validade objetiva dos conceitos *a priori* de espaço e tempo acontece de modo transcendental porque como formas puras da sensibilidade elas são as condições de possibilidade de um objeto aparecer como fenômeno, viabilizando desta maneira o conhecimento sintético do mesmo. Semelhantemente, a dedução da validade das categorias do entendimento, como conceitos *a priori*, acontece de modo transcendental porque como formas do pensamento (ou o conceito de um objeto em geral) elas possibilitam a experiência, na medida em que o objeto é pensado.

Kant define as categorias como “conceitos de um objeto em geral, por meio dos quais a intuição deste é vista como determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo” (KANT, 2013a, B 129, p.127). É o entendimento que realiza *a priori* a ligação entre o diverso da representação dado na intuição e a forma da representação e quando faz esta ligação ele coloca o diverso das representações sob a unidade da apercepção pura ou originária possibilitando a ligação do diverso da representação a uma consciência cuja unidade é denominada unidade transcendental da autoconsciência pressuposta por uma unidade sintética.

O entendimento é, para falar em termos gerais, a faculdade dos conhecimentos. Estes consistem na relação determinada das representações dadas a um objeto. O objeto, porém, é aquilo em cujo conceito é unificado o diverso de uma dada intuição. Mas toda unificação de representações exige unidade da consciência na síntese das mesmas. Consequentemente, a unidade da consciência é aquilo que unicamente constitui a relação das representações a um objeto, portanto a sua validade objetiva, por conseguinte que se tornem conhecimentos; e é aquilo em que, consequentemente, baseia-se a própria possibilidade do entendimento. (KANT, 2013a, B 137, p.132).

Conforme explica, o princípio da unidade sintética da apercepção é que o diverso da representação tem que poder ser conectado a uma consciência, sem a qual nenhuma representação dada poderia ser pensada. Enquanto em uma intuição sensível o diverso dado é situado na unidade sintética originária da apercepção, o diverso da representação do entendimento é colocado em uma apercepção em geral, como função lógica dos juízos.

Assim, os conceitos puros do entendimento são formas do pensamento e Kant diz que não se sabe o que destas formas pode ser intuído. Ele também afirma que só é possível o conhecimento dos conceitos puros quando estes são aplicados a intuições empíricas e o mesmo acontece com as categorias que, enquanto função de julgar, como formas do pensamento têm realidade objetiva somente quando são aplicadas a objetos dados na intuição como fenômeno.

Em outras palavras, com o objeto dado pela sensibilidade se torna possível uma intuição e o entendimento pensa o objeto por meio das categorias, pois são elas que fornecem leis *a priori* ao fenômeno possibilitando o surgimento dos conceitos que correspondem à intuição. Como consequência, “nenhum conhecimento a priori nos é possível, a não ser apenas de objetos da experiência possível” (KANT, 2013a, B 166, p.148), e considerando que as intuições puras e os conceitos puros do entendimento se encontram *a priori* em nós, Kant explica que é neste sentido que é possível afirmar que o conhecimento não é extraído somente da experiência.

Na Analítica dos Princípios ele examina a possibilidade de os conceitos puros do entendimento serem aplicados aos fenômenos em geral. Conforme esclarece, as formas puras da sensibilidade contêm as condições universais para que a aplicação seja possível e como os conceitos e as intuições são heterogêneos entre si a aplicação se torna possível por causa de uma representação que é um produto da imaginação, como um terceiro elemento mediador chamado de esquema transcendental.

O tempo é tanto homogêneo com as categorias quanto com os fenômenos e é pela determinação transcendental dele que a aplicação se torna possível. Em comum com as categorias o tempo é universal e baseado em uma regra *a priori*, portanto, puro, e em

comum com os fenômenos ele é a forma do diverso do sentido interno contida em cada representação empírica, com efeito, afirma o filósofo que “uma aplicação da categoria a fenômenos será possível, portanto, através da determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, faz mediação na subsunção dos últimos sob a primeira” (KANT, 2013a, B 178, p.175).

Por conseguinte, a realidade objetiva do conhecimento *a priori* é fornecida pela possibilidade da experiência, que por sua vez, tem por base uma síntese. Os juízos sintéticos *a priori* são possíveis quando as condições formais da intuição *a priori*, a síntese da imaginação e a unidade da apercepção estão relacionadas a um conhecimento possível, conseqüentemente, o entendimento não pode ultrapassar os limites da sensibilidade, porque é nela que os objetos são dados e nele está apenas a forma do que vem a ser um conhecimento possível na experiência.

O esquematismo do entendimento, através da síntese transcendental da imaginação, não diz respeito a nada senão à unidade do diverso da intuição no sentido interno e, portanto, indiretamente, à unidade da apercepção como função que corresponde ao sentido interno (a uma receptividade). Assim, os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições para fornecer a estes uma referência a objetos, portanto um significado, e as categorias, por conseguinte, não têm nenhum uso, no fim das contas, a não ser um uso empírico possível, já que servem apenas para, por meio dos fundamentos de uma unidade necessária *a priori* (devido à unificação necessária de toda consciência em uma apercepção originária), submeter os fenômenos a regras gerais da síntese e, assim, torna-los aptos a uma conexão completa em uma experiência. (KANT, 2013a, B 185, p.179).

Os princípios do entendimento valem como um esquema para a experiência e é apenas no uso empírico que os seus princípios *a priori* podem ser usados. Kant enfatiza que jamais se pode usá-los em um uso transcendental, porque enquanto o uso empírico se refere aos fenômenos, objetos da experiência possível, em um uso transcendental estaria a referência a coisas em geral e em si mesmas, as quais embora possam ser pensadas, não podem ser intuídas porque não são dados na sensibilidade, não sendo, nessa perspectiva, legítima a aplicação das categorias para fins de produção de conhecimento.

Após a exposição das regras do entendimento para o conhecimento do fenômeno Kant se atém aos princípios transcendentais da razão, princípios que ultrapassam o uso empírico das categorias e que se referem a um campo em que nenhum objeto pode ser dado na experiência. É neste contexto que ele expõe a ilusão da razão, na medida em que, princípios subjetivos passam por objetivos.

A causa disso é a seguinte: em nossa razão (considerada subjetivamente, como uma faculdade humana de conhecer) residem regras fundamentais e máximas do

seu uso que tem o verdadeiro aspecto de princípios objetivos, e fazem com que a necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossos conceitos para o entendimento seja tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas. (KANT, 2013a, B 354, p.227).

A razão pura é a sede da ilusão transcendental. Por razão, ele se refere à faculdade dos princípios que em comum com o entendimento tem um uso formal (lógico), porém, diferente do entendimento, que prescreve regras para um conhecimento acerca do que é passível de intuição sensível, ela não se refere à objetos da experiência, mas à prescrição de princípios ao entendimento para que este chegue a um todo absoluto de seus conceitos, deste modo, o uso real da razão acontece por meio de seus próprios conceitos e princípios.

Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos por meio de regras, então a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios. Assim, ela nunca se refere primeiro à experiência ou a algum objeto, mas ao entendimento, de modo a fornecer aos diversos conhecimentos deste, por meio de conceitos, uma unidade a priori, que se pode denominar unidade da razão e é de um tipo inteiramente distinto daquela que pode ser produzida pelo entendimento. (KANT, 2013a, B 359, p.280).

Explicando de outra maneira, o uso puro da razão se refere ao entendimento e seus juízos, ela procura em seu uso lógico a condição universal para que os conhecimentos do entendimento sejam reduzidos ao menor número de princípios. É através da razão que a busca do incondicionado para os conhecimentos condicionados do entendimento acontece, por este motivo, esses princípios ou conceitos transcendentais, também chamados de ideias transcendentais, provenientes apenas de inferências da própria razão, logo suprassensíveis, não podem ser dadas in concreto como um objeto do entendimento.

Antes de examinar as ideias transcendentais Kant faz referência a Platão e sua compreensão de ideia como arquétipo das coisas. Seguidamente o filósofo prussiano explica que se o conceito de virtude fosse retirado da experiência como fundamento ele seria insuficiente para servir de regra, de maneira oposta, se o modelo de virtude for apresentado como fundamento, cada pessoa poderá comparar e avaliar a partir da ideia original o que viria a ser moral ou não, pois embora nunca se chegue a uma ação que seja completamente de acordo com a ideia pura ela continua sendo a base para uma possível aproximação.

Tomando como exemplo *A República* de Platão, Kant explica que antes de a considerarmos impossível, novos esforços podem ser empregados para que ela não seja avaliada como inútil. Neste sentido, destaca que a ideia de uma constituição em que a liberdade de cada um pode coexistir com a dos demais é uma ideia necessária, que tem que ser colocada como fundamento para as leis do Estado e leis em geral.

E mesmo que esta última não venha jamais a efetivar-se, ainda assim é inteiramente correta a ideia que faz desse *maximum* um arquétipo para dele aproximar, à máxima perfeição possível, a constituição legal dos seres humanos. Pois, no que diz respeito a qual o maior grau em que a humanidade, poderia manter-se, e a quão grande é o abismo que necessariamente permanece entre a ideia e sua realização, isso não pode nem deve ser determinado por ninguém, justamente porque é a liberdade que pode ultrapassar cada limite colocado. (KANT, 2013a, B 374, p.288).

Deste modo, o prussiano afirma que, com a devida abstração do que é exagerado em Platão, o esforço para ascender do físico às ideias merece respeito e continuação, sobretudo, porque é nos princípios da moralidade, da legislação e da religião que as ideias “tornam a própria experiência (do bem) primeiramente possível, ainda que nunca possam ser aí inteiramente expressas, trata-se de um ganho verdadeiramente único” (KANT, 2013a, B 375, p.289). À vista disso, ao se referir às ideias transcendentais ele estabelece que o conceito puro da razão pode ser explicado pelo de incondicionado, como a totalidade das condições de um condicionado, de maneira que o entendimento possa avançar até onde for possível ao incondicionado.

Conforme esclarece, o conceito de incondicionado e de totalidade das condições esbarra na expressão de absoluto e, apesar das ambiguidades em relação a esta última palavra, ele a utiliza em sentido amplo, indicando algo válido em todos os aspectos sem restrição, para mostrar que a razão “guarda para si a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento, e busca conduzir a unidade sintética, que é pensada nas categorias, até absolutamente incondicionado. Esta pode ser denominada, por conseguinte, a unidade da razão dos fenômenos” (KANT, 2013a, B 383, p.294).

O incondicionado é buscado de três formas, na síntese categórica em um sujeito, na síntese hipotética dos membros em uma série e na síntese disjuntiva das partes em um sistema. Ainda assim, Kant ressalta que o todo absoluto não é e nem pode ser dado in concreto, trata-se de um problema que permanece sem solução e por este motivo ele diz que é apenas uma ideia da razão.

Ainda que tenhamos de dizer que os conceitos transcendentais da razão são apenas ideias, não teremos, todavia, de modo algum, de considerá-los supérfluos e nulos. Pois, mesmo que um objeto não possa ser por eles determinado, ainda assim eles podem, no fundo e despercebidamente, servir de cânone para o uso estendido e coerente do entendimento, de modo que este, embora sem conhecer nenhum objeto além daqueles que conheceria segundo seu conceito, siga adiante e seja melhor conduzido nesse conhecimento. Sem contar que eles talvez tornem possível uma passagem dos conceitos da natureza para os práticos e possam até fornecer às ideias morais, desse modo, um suporte e uma concatenação coerente com os conhecimentos especulativos da razão. (KANT, 2013a, B 386, p.295).

E assim, de maneira mais específica esclarece que as ideias transcendentais podem ser reduzidas à unidade absoluta do sujeito pensante, como objeto da psicologia (alma); À unidade absoluta da série das condições do fenômeno, o mundo como objeto da cosmologia; E à unidade absoluta das condições de todos os objetos do pensamento em geral, em referência ao ser de todos os seres, ao objeto da teologia.

A razão pura fornece as ideias, assim, para uma ciência transcendental da alma (*psychologia rationalis*), para uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*) e, finalmente, também para um conhecimento transcendental de Deus (*theologia transcendentalis*). Mesmo que o entendimento estivesse ligado ao mais elevado uso lógico da razão, i.e., a todas as inferências imagináveis, para avançar de um objeto desse uso (fenômeno) para todos os outros até o membro mais afastado da síntese empírica, já o simples projeto de cada uma dessas ciências não parte dele, mais é antes tão somente um puro e verdadeiro produto- ou problema- da razão pura. (KANT, 2013a, B 392, p.298).

A razão chega a estas ideias, cujo conhecimento de um objeto é impossível, por meio de inferência sofisticada que a conduz a inevitáveis ilusões. Conforme evidencia, a inferência do conceito transcendental de sujeito tem um silogismo falso em relação a sua forma, pois o juízo “Eu penso” serve tanto para o pensamento representado em uma consciência quanto para fazer a distinção do Eu, enquanto objeto do sentido interno (alma) e do Eu enquanto objeto do sentido externo (corpo).

Como a doutrina racional da alma é construída com base somente na proposição “Eu penso” (a consciência do pensamento), na medida em que essa proposição exprime a experiência interna, a doutrina racional da alma é comprometida porque não é totalmente pura. Além disso, Kant afirma que a doutrina transcendental da alma é um equívoco porque tem por fundamento a consciência como forma geral de conhecimento, no entanto, segundo o filósofo pensar um objeto não significa conhecer este objeto, seria preciso uma intuição para que houvesse conhecimento, situação que não acontece, conseqüentemente “nenhum *modus* da autoconsciência no pensamento é, em si, um conceito inteligível de objetos (*objekte*) (categorias), mas sim uma função meramente lógica que não dá qualquer objeto (*Gegenstand*) ao pensamento” (KANT, 2013a, B 407, p.306).

Na proposição “Eu penso” o sujeito pensa as categorias e ao mesmo tempo se vê como um objeto destas categorias, o que é um erro porque o que fundamenta as categorias é a unidade da consciência, ou seja, uma unidade no pensamento em que nenhum objeto é dado, diferente das categorias que pressupõe uma intuição dada. Disto resulta que o fato de pensar na unidade do pensamento, ou, ter uma autoconsciência, não significa ter um objeto por si mesmo, no entanto, o que acontece é que a partir desta proposição a condição subjetiva do pensamento é considerada como conhecimento.

A ilusão dialética na psicologia racional se baseia na confusão de uma ideia da razão (de uma inteligência pura) com o conceito inteiramente indeterminado de um ser pensante em geral. Em favor de uma experiência possível, eu me penso fazendo abstração de toda experiência real, e disso concluo que eu poderia tornar-me consciente de minha existência mesmo fora da experiência e de suas condições empíricas. Consequentemente, confundo a abstração possível de minha existência empiricamente determinada com a suposta consciência de uma possível existência separada de meu eu pensante, e acredito conhecer o substancial em mim, como sujeito transcendental, na medida em que apenas tenho no pensamento a unidade da consciência que serve de fundamento, como mera forma do conhecimento, a todo determinar. (KANT, 2013a, B 427, p.316).

Com relação à segunda inferência da razão, a cosmologia racional, sobre a totalidade objetiva da síntese dos fenômenos, Kant explica que a razão oferece ao condicionado a totalidade das condições transformando as categorias em ideias transcendentais que se estendem ao incondicionado. Essa totalidade da síntese dos fenômenos é apenas uma ideia e não um fenômeno, no entanto, por causa da soma de todas as condições acredita-se ser possível o incondicionado.

As ideias cosmológicas realizam uma síntese regressiva, partem do que é mais próximo do fenômeno em direção a uma condição mais remota. Na antinomia da razão pura ele apresenta, através de tese e antítese, o conflito de quatro ideias cosmológicas, a saber, a que se refere ao começo do mundo e sua limitação ao tempo e espaço, em seguida, a ideia sobre a composição das substâncias no mundo e sua constituição de partes simples, depois, a ideia da liberdade como causalidade além das leis da natureza e por fim, a ideia de um ser absolutamente necessário no mundo como causa dele.

Como resolução para o conflito Kant argumenta que a razão aplica a ideia da totalidade absoluta (válida apenas para a coisa em si mesma) aos fenômenos, cuja existência se dá apenas na representação, porém, como o que está em questão é apenas o pensamento de uma experiência possível em sua totalidade absoluta isso não significa que o incondicionado seja alcançado ou dado em uma experiência. A totalidade absoluta se sustenta em um uso transcendental para aquilo que pressupõe como coisa em si mesma, mas, não vale como fenômeno em si mesmo.

Explicando de outra maneira ele afirma que a ideia da totalidade absoluta é exposição dos fenômenos, não um conceito inteligível puro das coisas em geral, por conseguinte, o incondicionado está contido na totalidade absoluta quando esta é representada pela imaginação, sendo apenas uma ideia. Apesar da correção ao erro do princípio cosmológico de querer atribuir realidade objetiva ao que é apenas uma ideia para

satisfação dos interesses da razão na totalidade da síntese das condições, Kant também deixa em evidência que essas ideias ainda são importantes.

Elas servem como princípios reguladores da razão, como uma regra de prolongamento para saber como a síntese regressiva tem que ser realizada e até onde é possível retroceder para chegar ao conceito completo do objeto, embora o incondicionado não seja alcançado e dado na experiência. Assim, da solução à primeira ideia cosmológica pela regra do prolongamento só é possível dizer o todo do mundo em conceito, não em uma intuição, o que significa que não é possível determinar a quantidade absoluta dos fenômenos e nem que o regresso vai ao infinito, síntese impossível de ser representada na experiência.

No que se refere à segunda ideia cosmológica, ele explica que o todo é divisível ao infinito, porém, isso não significa que seja constituído de infinitas partes. As partes já estão contidas no todo e é apenas a série da divisão que é infinita, conseqüentemente, afirma que não compete à experiência dizer até onde é possível dividir um fenômeno em geral, este é um assunto que diz respeito a um princípio da razão, “qual seja, o de nunca tomar por absolutamente acabado o regresso empírico na decomposição do extenso de acordo com a natureza desse fenômeno” (KANT, 2013a, B 555, p.426).

No que concerne à ideia da liberdade, a solução é que há dois tipos de causalidade para tudo o que acontece: uma segundo a natureza e outra segundo a liberdade. A causalidade segundo a natureza é determinada mediante uma regra do entendimento em que tudo o que acontece tem uma causa entre os fenômenos determinados no tempo, de outra forma, a causalidade segundo a liberdade se refere a uma causalidade por si mesma que não necessita de outra causa no tempo, é uma ideia transcendental pura vista como a causalidade da causa que surge espontaneamente da razão por si própria, nada toma da experiência e seu objeto não pode ser dado na experiência.

É uma lei universal da própria possibilidade de toda experiência que, em tudo o que acontece, uma causa - portanto também a causalidade da causa que ocorre ou surgiu ela própria - deve ter por seu turno uma causa; [...] Como, no entanto, não se pode obter desse modo uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão produz então a ideia de uma espontaneidade que pode começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tenha de lhe ser anteposta para determiná-la à ação segundo a lei da conexão causal. (KANT, 2013a, B 561, p.429).

Segundo Kant, na ideia transcendental da liberdade também está fundado o conceito da liberdade em sentido prático que consiste na independência do arbítrio em relação à sensibilidade para agir, isto é, a faculdade do homem se determinar por si mesmo. Com a

ideia da liberdade transcendental pressuposta a liberdade prática é salvaguardada, se algo acontece, a causa não está limitada a fenômenos em uma regra da natureza, tem a possibilidade de o homem produzir segundo a causalidade da liberdade algo que ao se mostrar na natureza é determinado naturalmente e, ainda assim, sua causa ser livre.

A possibilidade para conciliar natureza e liberdade se encontra na consideração da causalidade como inteligível, em que a um mesmo sujeito é atribuído um caráter empírico e inteligível. Como fenômeno, suas ações são explicadas segundo leis naturais e ele mesmo está submetido a todas as leis de determinação naturais, porém, como ser inteligível, em sua razão está a causa das ações que se apresentam como fenômeno, com efeito Kant afirma que “liberdade e natureza, assim, cada qual em seu significado completo, são encontradas nas mesmas ações, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito, na medida em que se as compare com sua causa inteligível ou sensível” (KANT, 2013a, B 569, p.434).

Após suas considerações para elucidar a possibilidade de ligação entre liberdade e necessidade universal da natureza Kant também investiga se seria possível à causalidade empírica, sem quebrar suas leis naturais, ser considerada efeito da causalidade inteligível, pois, segundo havia apresentado, é impossível uma ação como fenômeno começar de modo absoluto por si mesma, tudo o que acontece como fenômeno é resultado de uma causa e esta é efeito de outra causa. Ele argumenta que a lei da causalidade natural é uma lei do entendimento, se refere a uma experiência possível, porém, não há prejuízo ao entendimento em admitir, ainda que como uma invenção, “que entre as causas naturais haja também algumas que têm uma faculdade apenas inteligível, uma vez que a sua determinação a agir não se baseia nunca em condições empíricas, mas em meros fundamentos do entendimento” (KANT, 2013a, B 573, p.436).

O fundamento inteligível se refere apenas ao pensamento do entendimento puro, de modo que só os efeitos do pensar e agir do entendimento puro se encontram nos fenômenos, conforme a causalidade empírica. Seguidamente Kant explica que o homem como fenômeno é submetido às leis naturais e possui um caráter empírico, mas ao mesmo tempo pode ser considerado inteligível porque é possível conhecer a si mesmo por apercepções que não são dadas na sensibilidade, ou seja, está em questão as faculdades do entendimento e da razão, sendo que esta última “considera seus objetos apenas segundo ideias e a partir disso determina o entendimento, que faz então de seus conceitos (também puros, é verdade) um uso empírico” (KANT, 2013a, B575, p.437).

Em seu uso prático a causalidade da razão pode ser compreendida a partir dos imperativos, em que o dever expressa a possibilidade de uma ação sob condições naturais,

que tem por fundamento um conceito da razão. Disso se segue que se o homem for considerado apenas pelo caráter empírico de seu arbítrio, não há liberdade, suas ações são todas determinadas empiricamente, porém, se suas ações também forem consideradas do ponto de vista prático da razão, será possível concebê-las com uma determinação diferente da determinação natural, além disso, Kant também esclarece que é com a causalidade da razão que há a possibilidade de falar de uma série sucessiva que é empiricamente incondicionada.

A razão é, portanto, a condição permanente de todas as ações voluntárias sob as quais o ser humano aparece como fenômeno. [...] Com relação ao caráter inteligível, do qual aquele [caráter empírico] é apenas o esquema sensível, não vale qualquer antes ou depois; e toda ação, independentemente da relação temporal que ela mantém com outros fenômenos, é o efeito imediato do caráter inteligível da razão pura, que age livremente, portanto, sem ser dinamicamente determinada, seja por fundamentos externos ou internos (mas anteriores no tempo), na cadeia das causas naturais; e esta liberdade não pode, portanto, ser apenas considerada negativamente como independência das condições empíricas (pois nesse caso a faculdade da razão cessaria de ser uma causa dos fenômenos), mas tem de ser também designada positivamente como uma faculdade de iniciar por si mesma uma série de acontecimentos, de modo que nada começa nela, mas ela mesma, como condição incondicionada de toda ação voluntária, não admita sobre si nenhuma condição precedente no tempo, ao passo que seu efeito, embora começando na série dos fenômenos, não pode jamais constituir aí um começo absolutamente primeiro. (KANT, 2013a, B 582, p.441).

Em relação à quarta ideia cosmológica, a de um ser absolutamente necessário no mundo como causa dele, Kant explica que o princípio regulativo da razão se refere apenas ao que é empiricamente condicionado e que não há nenhuma autorização para derivar uma série fora do que é condicionado. Todavia, ele também esclarece que por esse princípio regulativo não há autorização a negar que a série possa ser fundada por um ser inteligível como se este fora impossível já que não pode ser explicado nos fenômenos.

Em sua concepção, a admissão da causa inteligível “significa apenas, nesse caso, o fundamento para nós transcendental e desconhecido da possibilidade da série sensível em geral” (KANT, 2013a, B 593, p.447). Ou seja, o princípio regulativo limita tanto para não se extrapolar os limites quanto para não querer decidir sobre a coisa em geral, sem que haja contradição na pressuposição de um fundamento inteligível.

Quanto à terceira inferência da razão, que tem por objeto a unidade absoluta das condições de todos os objetos do pensamento em geral, referindo-se ao ser de todos os seres, objeto da teologia, Kant explica que em verdade as ideias da razão não podem ser apresentadas in concreto, no entanto, mais distante que a ideia e determinável pela ideia é o que ele chama de ideal. Conforme afirma, por meio do ideal entende “a ideia não apenas in

concreto, mas sim in indivíduo, i.e., como uma coisa singular que só é determinável, ou mesmo determinada, através da ideia” (KANT, 2013a, B 596, p.449).

Ele explica que o que para nós é um ideal, como por exemplo, a ideia da humanidade perfeita, era para Platão a ideia do entendimento divino, o fundamento de toda perfeição do qual os fenômenos são apenas cópias. Porém, ao contrário das ideias platônicas que possuíam força criadora, o ideal tem força prática, como princípios que regulam e possibilitam a perfeição de determinadas ações, assim, Kant, a título de exemplo, identifica a virtude e a sabedoria humana como ideias e o sábio do estoico como um ideal de ser humano perfeito que existe apenas no pensamento e serve de modelo para que as ações sejam julgadas segundo o padrão estabelecido pela razão do ser divino em nós.

Assim como a ideia fornece a regra, o ideal serve, nesse caso, como modelo para a determinação completa da cópia; e nós não temos outro padrão de medida para nossas ações senão o comportamento desse ser humano divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos melhoramos, muito embora não possamos jamais atingi-lo. (KANT, 2013a, B 597, p.449).

Contudo, como acontece com as ideias, também não é possível a realidade objetiva do ideal, ou seja, como conceito transcendental é impraticável sua realização no fenômeno. Por conseguinte, no que concerne ao ideal transcendental ele explica que o conceito de um ente realíssimo é o conceito de uma coisa em si mesma, um ideal que serve de determinação a tudo o que existe e sua existência é pressuposta pela ideia do mesmo, porém, não é possível saber nada sobre a existência e possibilidade de um tal ser, sendo apenas a pressuposição de uma ideia em conceito de um ser originário que se for perseguida e hipostasiada corresponde ao que em geral é o conceito de Deus de modo transcendental, sentido em que o ideal da razão pura é o objeto de uma teologia transcendental.

Kant ressalta que a ideia de ser “denominado ser originário (*ens originarium*), e, na medida em que não tem nenhum acima dele, ser supremo (*ens summum*), e, na medida em que tudo está sob ele como condicionado, ser de todos os seres (*ens entium*)” (KANT, 2013a B 607, p.455), é apenas a pressuposição do conceito de determinação de todas as coisas, não sendo possível a sua realidade objetiva, pois se assim fosse, a razão estaria ultrapassando seus limites, caindo em ilusão. Conforme esclarece, a ilusão acontece quando o princípio empírico da possibilidade das coisas como fenômeno, válido apenas aos objetos dos sentidos, é colocado como princípio transcendental da possibilidade de todas as coisas em geral.

Ainda assim, ele explica que a hipostasia da ideia acontece na medida em que se concebe uma coisa como possibilidade de todas as coisas, como contendo o todo da realidade empírica. Em suas palavras, “isso se deve ao fato de transformarmos dialeticamente a unidade distributiva do uso empírico do entendimento na unidade coletiva de um todo da experiência, e de concebermos nesse todo o fenômeno de uma coisa singular que contem em si toda a realidade empírica” (KANT, 2013a, B 610, p.457).

Na procura do incondicionado para o condicionado o caminho que a razão segue não inicia com conceitos, mas pela experiência. Algo existente é tomado como fundamento e como uma causa requer outra causa que a origina e assim sucessivamente a razão se serve por inferência do argumento da progressão até o ser originário de maneira que o conceito do absoluto incondicionado seja válido sem contradição alguma em relação à necessidade absoluta.

A razão se convence da existência de um ser necessário e admite sua existência como incondicionada, em seguida busca o conceito de algo independente de condições como o todo da realidade que traz consigo o conceito de um ser supremo concluindo que existe um ser absolutamente incondicionado como fundamento originário de todas as coisas. Por essa inferência se chega ao conceito do ser supremo necessário e neste mesmo caminho Kant afirma que seguiram todos os povos, através do politeísmo e monoteísmo como o modo mais compreensível, “não pela reflexão ou pela especulação profunda, mas por um caminho natural do entendimento comum que se tornou aos poucos cada vez mais compreensível” (KANT, 2013a, B 618, p.461).

Seguidamente, ele identifica pelo caminho da razão especulativa apenas três provas possíveis para a existência de Deus, ao mesmo tempo em que demonstra a impossibilidade de cada uma delas, porque a razão ultrapassa os limites do mundo sensível. As provas são: a ontológica, a cosmológica e a físico-teológica.

Começando pela prova ontológica, que tem por base o conceito do ser absolutamente necessário. Kant explica sua contradição na medida em que o conceito de existência é inserido no conceito de uma coisa que poderia ser pensada apenas como possível, (que seria o conceito do ser necessário), de maneira que a prova chega a uma tautologia. Segundo ele, pensar logicamente o conceito é possível sem contradição, porém, isso não significa que o objeto pensado no conceito tenha existência real, assim, embora seja uma ideia útil para indicar uma completude, possível analiticamente sem nenhuma contradição, por si só ela é incapaz de ampliar o conhecimento a tudo o que existe, não é possível a síntese porque seu objeto não é dado na experiência.

Se agora penso um ser como realidade suprema (sem carência), permanece sempre a questão de se ele existe ou não. Pois, ainda que não falte nada ao meu conceito do conteúdo real possível de uma coisa em geral, falta algo na relação ao meu inteiro estado do pensamento, a saber, que o conhecimento daquele objeto também fosse possível a posteriori. (KANT, 2013a, B 629, p.467).

Se a prova ontológica começa pelo conceito, a cosmológica inicia pela experiência seguindo em direção a necessidade de um ser absoluto, segundo sua inferência se algo existe, existe também um ser absolutamente necessário. De acordo com Kant, nesta prova em que ele identifica as primeiras linhas da teologia natural há o testemunho da razão e da experiência, ou seja, ela inicia com a experiência e recorre à razão com o conceito do ser realíssimo para chegar ao ser necessário e suas propriedades, deste modo, embora seja diferente, no final das contas a prova cosmológica retorna à ontológica.

Ele apresenta algumas indicações das suposições dialéticas da prova cosmológica, como por exemplo, a extrapolação dos limites ao usar um princípio transcendental para inferir uma causa que só tem validade no mundo sensível e a pretensão de extrair da ideia de um conceito possível logicamente a sua existência transcendental.

Encontram-se então aí, por exemplo: 1) O princípio transcendental de inferir uma causa a partir do contingente, princípio este que só tem significado no mundo sensível, e fora dele não tem sequer um sentido [...]. 2) O princípio de inferir uma primeira causa a partir da impossibilidade de uma série infinita de causas dadas umas sobre as outras no mundo sensível [...]. 3) A falsa autossatisfação da razão com o completamento dessa série, quando afinal se removem todas as condições- sem as quais, contudo, não pode ter lugar o conceito de uma necessidade- [...]. 4) A confusão da possibilidade lógica de um conceito de toda a realidade unificada (sem contradição interna) com a possibilidade transcendental, que exige um princípio da factibilidade de tal síntese, mas este, por seu turno, só pode valer para a experiência possível, e assim por diante. (KANT, 2013a, B 638, p.472).

Também esclarece que a permissão para supor uma existência suprema como o fundamento explicativo de todas as coisas pode até ser possível, contanto que sirva apenas para suprir a necessidade da razão em sua busca pela totalidade ao condicionado. Porém, se esta suposição é considerada como objeto em si, um ser que existe absoluta e necessariamente como se fosse possível um conhecimento, então, “[...] já não é a modesta expressão de uma hipótese permitida, mais sim a imprudente suposição de uma certeza apodítica; pois também o conhecimento daquilo que se pretende conhecer como absolutamente necessário tem de trazer consigo necessidade absoluta” (KANT, 2013a, B 640, p.473).

Sendo assim, o ideal da razão pura é uma pressuposição para satisfazer a necessidade da razão de completar a série da unidade sintética, o que significa que no regresso às condições daquilo que existe é preciso supor um ser necessário para completar a

série. Nada começa com essa ideia e ela tem por fundamento um princípio subjetivo da razão, no qual se busca um ser necessário para tudo o que existe ao mesmo tempo em que não é possível a suposição de algo empírico completando a série, como se fosse incondicionado.

O ideal do ser supremo é apenas um princípio regulativo da razão que possibilita considerar o mundo como se tivesse surgido de uma causa necessária. No entanto, por meio de uma sub-repção transcendental atribuída a uma falha da faculdade de julgar, (“todos os erros da sub-repção devem ser atribuídos a uma falha da faculdade de julgar, jamais ao entendimento ou à razão” KANT, 2013a, B 671, p.491), esse princípio que é apenas regulativo é transformado em constitutivo, como coisa em si mesma, e assim o que era apenas uma condição formal do pensamento é considerado como condição material e hipostática da existência.

Apesar disso, Kant afirma reiteradamente que as ideias transcendentais nunca têm uso constitutivo, apenas o uso regulativo, servindo para direcionar o entendimento a uma unidade completa dos conceitos que ele mesmo não pode chegar, porque não tem essa competência.

O ideal do ser supremo não é outra coisa senão um princípio regulativo da razão para considerar toda ligação do mundo como se surgisse de uma causa necessária e autossuficiente, de modo a fundar aí a regra de uma unidade sistemática, e necessária segundo regras universais, na explicação do mundo; ele não é, pois, a afirmação de uma existência em si necessária. É também inevitável, contudo, através de uma sub-repção transcendental, representar-se esse princípio formal como constitutivo e conhecer essa unidade de maneira hipostasiada. (KANT, 2013a, B 647, p.477).

Diferente da prova ontológica que começa pelo conceito de uma coisa em geral e da cosmológica que busca uma experiência de uma existência em geral, na prova físico-teológica se busca a experiência de uma coisa determinada, algo específico no mundo, que possa corroborar a existência de um ser supremo. Mas, após as considerações sobre as provas anteriores Kant argumenta que o preenchimento do conceito da ideia transcendental de um ser originário nunca se encontrará na experiência, mesmo que seja incessante a procura do incondicionado para o condicionado, o incondicionado continua inalcançável.

Não obstante, ele diz que a prova físico-teológica requer um tratamento cuidadoso, porque como a mais antiga e aceita sem muita dificuldade entre os homens ela conduz ao que vem a ser uma irresistível convicção de fé em um criador supremo. Nesta prova são estabelecidos fins e propósitos determinados no mundo que, embora sejam estranhos às

coisas do mundo como se a natureza concordasse com eles, estes fins e propósitos conduzem ao ser necessário e originário, como causa sábia e suprema de tudo.

Conforme afirma, esta prova é suficiente para tranquilizar, mas não para ordenar incondicionalmente, porque sozinha ela não pode demonstrar a existência de um ser supremo, então ela recorre à prova cosmológica e em seguida à ontológica. Ao demonstrar a impossibilidade da prova físico-teológica Kant explica que quando por meio dela são estabelecidos fins na natureza e o homem age na natureza contrariamente aos fins naturais, como por exemplo, com suas invenções, a justificativa que se tem é que é o entendimento e a vontade que servem de causalidade a natureza só que em sua possibilidade interna a natureza age livremente por causa de uma causa superior e sobre-humana que a ordena.

Kant argumenta, contudo, que essa inferência prova apenas a forma da contingência e não a substância do mundo, pois se houvesse a coisa em si não seria possível a demonstração por analogia, uma vez que para tais fundamentos de explicação a razão não poderia se estender. Por este motivo o prussiano afirma que “a prova poderia no máximo, portanto, demonstrar um arquiteto do mundo que estaria sempre muito limitado pela qualidade do material com que trabalha, mas não um criador do mundo a cuja ideia estaria tudo submetido” (KANT, 2013a, B 655, p.482).

Explicando de outra maneira, a prova físico-teológica se serve de uma inferência sobre a ordem e conformidade a fins universais, porém, os mesmos fins universais acabam sendo considerados como completamente contingentes e assim se chega a um conceito de uma causa como o de toda perfeição. Mas, Kant observa que o predicado de grandeza e perfeição não diz nada do que a coisa seja em si mesma, são apenas representações que o sujeito faz, enquanto observador do mundo, assim, quando o sujeito compara consigo mesmo essas representações ou será o objeto considerado grandioso ou ele mesmo se verá pequeno nesta relação.

Isso posto, Kant afirma não esperar que alguém arrogue a capacidade de compreensão entre a grandeza do mundo que o próprio sujeito observa e a sabedoria suprema de um criador, pois, como demonstrou, esta prova não pode fornecer o conceito determinado da causa suprema do mundo e nem pode ser um princípio da teologia que, por seu turno, é a base da religião.

Depois que se chegou à admiração com a grandeza da sabedoria do criador originário, com o seu poder, etc., e não se pode ir além disso, abandona-se de vez esse argumento, desenvolvido com demonstrações empíricas, e passa-se então, por meio de conceitos meramente transcendentais, à existência de um absolutamente necessário, e do conceito da necessidade absoluta da primeira

causa passa-se ao conceito completamente determinado, ou determinante, desse absolutamente necessário, qual seja, o conceito de uma realidade que abarca tudo. Assim, a prova físico-teológica ficou presa em sua empreitada, deste embaraço, saltou de repente para a prova cosmológica e, como esta era somente uma prova ontológica disfarçada, só cumpriu o seu propósito, de fato, através da razão pura, muito embora quisesse a princípio negar toda afinidade com esta e pretendesse basear tudo em provas evidentes extraídas da experiência. (KANT, 2013a, B 657, p.483).

De posse das considerações precedentes, identificando em que medida a sensibilidade, o entendimento e a razão se relacionam com o conhecimento, assim como, a tentativa que a razão faz de uma ampliação *a priori* que extrapola os limites da experiência possível em busca da existência para o conceito de um ser supremo que o homem concebe em seu entendimento, Kant demonstra em sua argumentação que não é possível encontrar com a razão especulativa provas da existência de um ser supremo correspondente à ideia transcendental. À vista disso, ele investiga na teologia as possíveis fontes e consequências de todas as tentativas da razão em sua ampliação, sobretudo, em toda teologia baseada em princípios especulativos da razão.

Em sua definição se refere à teologia como o conhecimento do ser originário e apresenta duas fontes que a fundamentam, a razão ou a revelação. A primeira, também chamada de teologia racional se divide em teologia transcendental, quando o seu objeto é pensado apenas por meio da razão pura, e, em teologia natural, quando se tem o empréstimo de conceitos da natureza para inferir um criador do mundo no qual se admite tanto a causalidade da natureza quanto a da liberdade.

A teologia transcendental é ou cosmoteologia, quando se julga poder derivar de uma experiência em geral a existência de um ser originário, ou, ontoteologia, quando se acredita conhecer a existência do ser originário apenas por meio de conceitos, sem apoio da experiência. A teologia natural é, ou físico-teologia, quando a inteligência suprema é vista como o princípio de toda ordem e perfeição natural, ou, teologia moral, quando a inteligência suprema é vista como o princípio de perfeição moral, concebendo um ser supremo que se funda em leis morais.

Após a apresentação e divisão da teologia racional em teologia transcendental e teologia natural e em seguida da teologia transcendental em cosmoteologia e ontoteologia, assim como da teologia natural em físico-teologia e teologia moral ele explica a diferença entre um deísta e um teísta. O deísta é aquele que reconhece apenas a teologia transcendental, chega a admitir a possibilidade de conhecer pelo conceito transcendental a existência de um ser originário, mas não toda a realidade desse ser, por outro lado, o teísta

só admite a teologia natural, acredita ser possível à razão, por meio de analogia com a natureza, determinar a causa suprema de todas as coisas como um criador do mundo.

Enquanto sobre um deísta é possível apenas dizer que crer em um Deus como uma causa do mundo, um teísta é aquele sobre quem pode ser dito que crer em um Deus vivo. Seguidamente Kant explica a diferença entre o conhecimento teórico e o prático, que relacionado ao uso da razão, tem como uso teórico “aquele pelo qual conheço *a priori* (como necessário) que algo é; o uso prático, por outro lado, é aquele pelo qual se conhece *a priori* o que deveria acontecer” (KANT, 2013a, B 661, p.485)

O conhecimento teórico se refere ao que é condicionado, dado na experiência, é contingente, sua condição não pode ser conhecida como absolutamente necessária, é apenas pressuposta. O conhecimento prático é absolutamente necessário, sua condição é postulada nas leis práticas que possibilitam postular uma existência como condição de força obrigante, como se verá posteriormente.

Kant também apresenta a diferença entre um conhecimento teórico especulativo e o conhecimento da natureza. O primeiro “se dirige a um objeto, ou aos conceitos de um objeto, a que não se pode chegar em experiência alguma. Ele se opõe ao conhecimento da natureza, que não se dirige a nenhum outro objeto, ou predicados de um objeto, que não possam ser dados em uma experiência possível” (KANT, 2013a, B 663, p.486). Conforme esclarece, é por um princípio do conhecimento da natureza que uma causa é inferida do que acontece como efeito, ou seja, algo empiricamente contingente, porém, quando se trata apenas da forma do mundo e a pretensão de inferir uma causa que é distinta do mundo é por um juízo da razão especulativa que isso acontece. Uma vez que o princípio da causalidade só se aplica ao campo da experiência Kant é enfático na afirmação de que são tentativas infrutíferas querer fazer um uso da razão especulativa relacionado à teologia e a menos que as leis morais fossem postas no fundamento não poderia haver uma teologia da razão.

Explicando de outra maneira ele observa que para conhecer um ser supremo se faz necessário um conhecimento transcendental e o entendimento não tem essa capacidade, porque, como argumentou anteriormente, não é possível uma síntese entre a existência de um ser supremo e a ideia transcendental, não há uma experiência correspondente. Por conseguinte, ele esclarece que a concessão para admitir a ideia de uma perfeição suprema e de necessidade originária apenas relativamente e não de maneira absoluta é apenas para preencher a carência da razão de uma determinação completa, pois em se tratando do procedimento transcendental em relação à teologia nada é possível por meio da razão em seu uso especulativo.

Vê-se com isso que as questões transcendentais só comportam respostas transcendentais, i.e., respostas a partir de meros conceitos a priori, sem a mínima intromissão empírica. Aqui, no entanto, a questão é evidentemente sintética e exige uma extensão de nosso conhecimento para além de todos os limites da experiência, ou seja, em direção à existência de um ser que deve corresponder à nossa mera ideia, mas ao qual nenhuma experiência pode jamais corresponder. Segundo as nossas provas acima, porém, um conhecimento sintético a priori só é possível quando exprime as condições formais de uma experiência possível, e todos os princípios têm apenas uma validade imanente, i.e, referem-se tão somente a objetos do conhecimento empírico ou fenômenos. Também através do procedimento transcendental, portanto, não se consegue nada com vistas à teologia de uma razão meramente especulativa. (KANT, 2013a, B 666, p.488).

Porém, após a demonstração da incapacidade da razão de atingir em seu uso especulativo a existência de um ser supremo, Kant afirma que ela ainda tem uma utilidade, qual seja, a de, em seu sentido negativo, o conhecimento do ser supremo ser corrigido e purificado das influências empíricas. Além disso, o filósofo aponta para a possibilidade do ser, em outro uso da razão diferente do especulativo, “- caso ele pudesse ser produzido em outra parte- torne-o concordante consigo mesmo e com todo propósito inteligível, e purifique-o tanto de tudo aquilo que pudesse ser contrário ao conceito de um ser originário como de toda mescla com limitações empíricas” (KANT, 2013a, B 668, p.489).

Com efeito, esclarece que o uso que a teologia transcendental continua tendo é apenas negativo, ela censura a razão ao lidar apenas com ideias puras procurando evitar que a razão seja enganada pela sensibilidade e o ser supremo continua sendo no uso especulativo da razão apenas um ideal de determinação completa de perfeição. Segundo ele, na possibilidade de uma teologia moral a utilidade e indispensabilidade da teologia transcendental seria provada, porque desta última derivam conceitos que toda teologia necessita, como por exemplo, os seguintes predicados transcendentais: “A necessidade, a infinitude, a unidade, a existência fora do mundo (não como alma do mundo), a eternidade sem condições do tempo, a onipresença sem condições do espaço, a onipotência etc.” (KANT, 2013a, B 670, p.490).

Adverte Kant na Dialética Transcendental e, ainda reiteradamente, no Apêndice da Dialética, que os perigos de se extrapolar o uso regulador da ideia de uma inteligência suprema, chegando neste último a enfatizar o vício no qual se pode recair em função de um uso dogmático de tal ideia. Com efeito, diz o filósofo de Königsberg:

O primeiro vício que resulta do uso da ideia de um ser supremo, não de modo simplesmente regulador, mas constitutivo (o que é contrário à natureza de uma ideia), é o da razão preguiçosa (*ignva ratio*). Assim se pode designar todo o princípio que faz com que se considere a investigação da natureza, seja no que

for, como absolutamente acabada, entregando-se a razão ao descanso, como se tivesse terminado a sua obra. (KANT, 2013a, B 718, p. 521)

Foge ao propósito da presente investigação adentrar no problema focalizado no *Apêndice*, tanto quanto acompanhar o itinerário do filósofo neste, de modo a nos limitarmos apenas a registrar as advertências feitas por Kant (2013a, B 719, p. 522) de que o apelo a uma razão transcendente, por cômodo que seja, ocorre em detrimento das luzes da razão, pois ao dispensar o uso da razão em favor de recuando para “os decretos insondáveis da sabedoria suprema” damos por encerrado seu trabalho.

É digno de nota, que no *Prefácio* da segunda edição da *Crítica da razão pura*, ao reiterar que a crítica contundente ao dogmatismo seria objeto dessa obra, Kant (B XXXV) afirma categoricamente que: “Só a crítica pode cortar pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos espíritos fortes, o *fanatismo* e a *superstição*, que se podem tornar nocivos a todos [...]”

Evidentemente, tais considerações, desenvolvidas no âmago da razão teórica, têm implicações práticas importantes¹, tendo em vista que o aumento das luzes, não ocorre apenas em função do conhecimento da natureza, tampouco cortar pela raiz o fanatismo e a superstição se restringiria a crítica à metafísica dogmática, para além desta, uma perspectiva prático-moral se abre, para a qual a espontaneidade da razão se faz imprescindível e as comodidades de uma *ignava ratio*, acolhedora de superstições e fanatismos, são igualmente indesejáveis, posto que quer nesta esfera, quer na teórica isso significa um tipo de tutela, que ameaça a autonomia do sujeito sendo um obstáculo ao progresso da ciência e ao progresso prático (ético, jurídico, político e religioso).

3.2 Possibilidade de esclarecimento no âmbito da religião

A demonstração da impossibilidade do conhecimento de objetos arrogados pela teologia tem entre suas consequências a exigência de reformulação de certas doutrinas professadas e objeções à religião, considerada como a forma mais prejudicial de tutela

¹ Há que se ressaltar que ainda no *Prefácio* à segunda edição da primeira *Crítica*, esclarecendo a natureza orgânica da razão especulativa, diz Kant (B XXXVIII) que esta “encerra uma verdadeira estrutura em que tudo é órgão, isto é, em que tudo existe para cada parte e cada parte para todas as outras.” Na continuação dessa passagem, referindo-se a sua confiança na imutabilidade futura do sistema, explica que esta resulta da “experimentação da igualdade de resultados a que se chega, quer se parta da totalidade dos elementos mínimos para a totalidade da razão pura. Quer, inversamente, do todo para cada parte (pois este todo é também dado pela finalidade última da razão no domínio prático), ao passo que a tentativa de modificar sequer a mais pequena parte, imediatamente acarretaria contradições, não só no sistema, mas também em toda a razão humana em geral.” (KANT, B XXXVIII)

sobre os homens. Kant apresenta a possibilidade de que o esclarecimento aconteça em matéria de religião com a compreensão que ela seja precedida pela moral senão as pessoas continuariam no estado de menoridade com um pensamento equivocado sobre a maneira de agradar a Deus resultando em um falso culto, oposto à consciência moral.

No opúsculo *Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?* ele diz que “esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2013b, p.63). Wood (2009, p.492) comenta que “quando nosso pensamento se submete à orientação ou à direção dos outros, como o pensamento das crianças, que está sujeito ao de seus pais, estamos na condição de *Unmundigkeit* (‘tutela’-‘imaturidade’). Assim, Kant explica que o homem é culpado por sua condição de menoridade porque, por medo e preguiça de usar o próprio entendimento, permite que outros sejam seus tutores e como estes apresentam ameaças sobre o risco em tentar usar o próprio entendimento poucos são os que saem da condição de menor.

Como processo contínuo o esclarecimento não se refere apenas ao indivíduo tomado em particular, mas à espécie humana, também não se limita ao acúmulo de conhecimentos técnicos, está relacionado diretamente à capacidade de cada homem de pensar por si mesmo de maneira que as suas ações estejam de acordo com os princípios morais. Por este motivo Kant afirma que um homem, em particular, pode até adiar o esclarecimento, no entanto, renunciá-lo, seja para si ou para a geração seguinte, seria pisar nos sagrados direitos da humanidade, semelhantemente, sob pena de cometer um crime contra a natureza humana uma geração não pode tramar para que a seguinte não se desenvolva.

Embora não fosse a única, ele considera a religião de petição ou estatutária (em que há hierarquia, cerimônias, preceitos, confissão) como a forma mais prejudicial de tutela, porque o serviço de Deus se baseia em uma heteronomia moral, contrariamente ao que apresenta como a religião interior ou moral, considerada mais importante que a religião de petição. Como exemplo de sua importância, se um sacerdote como membro de uma religião de petição encontrasse em seus ensinamentos algo oposto à religião interior deveria renunciar a sua função eclesial.

Kant reconhece que não é fácil para o homem sair da condição de menor, mas também afirma a possibilidade de um público se tornar esclarecido se a liberdade para fazer o uso público da razão for concedida. Caracterizada como a mais inofensiva das liberdades, o uso público da razão cuja pretensão é a manifestação livre do pensamento é diferente do uso privado da razão em que o indivíduo, na condição de um funcionário, no exercício de

suas obrigações precisa apenas obedecer. Com a permissão para o uso público da razão, Dörflinger (2011, p.264) comenta que “assim que a ideia do esclarecimento referente ao domínio absoluto da religião racional puramente moral ‘algures’ tenha conseguido ultrapassar o limiar da publicidade, ela não vai mais desaparecer, mas difundir-se e impor-se, a longo prazo”.

Em outro opúsculo intitulado *Que significa orientar-se no pensamento?* Kant informa que o exercício da liberdade no que tange ao uso público da razão é o oposto de uma coação civil, o que significa que se ele não for concedido a liberdade de pensamento é atacada, porque quem pensa tem a necessidade de comunicar os pensamentos a outros. Além disso, se não for permitido o uso público da liberdade é aberto o espaço para a pressão sobre a consciência moral das pessoas e, assim, no lugar de um exame racional, ter-se-á apenas a obediência servil.

Ademais, em seu sentido mais profundo esta liberdade está relacionada diretamente com a razão que, por sua vez, expressa seu caráter autônomo quando não obedece a outra lei senão a que ela dá a si mesma. Conforme foi possível perceber anteriormente, a razão possui uma necessidade de supor e admitir de modo subjetivo o que ela não pode conhecer objetivamente, em seu uso teórico essa suposição conduz a hipótese e em seu uso prático ao postulado.

No uso teórico a razão se ocupa do mundo dado aos sentidos, porém, para satisfazer as suas necessidades ela apenas supõe a existência de um ser ilimitado, originário, como fundamento de todas as coisas. No uso prático, relacionado com a prescrição da lei moral, supõe um ser supremo para dar realidade objetiva ao conceito de um bem supremo no mundo, “ao conceito do soberano bem, isto é, para impedir que este, juntamente com toda a moralidade, seja considerado um puro ideal, se não existe aquilo cuja ideia acompanha indissolúvelmente a moralidade” (KANT, 2013c, p.53).

Kant denomina a suposição do ponto de vista prático da razão de fé racional e afirma que é essa fé que tem que guiar as incursões racionais sobre os objetos suprassensíveis e também deve ser o princípio de todas as crenças, até mesmo à religião de petição, que se sustenta em uma revelação, do contrário, é aberto o espaço para superstição, devaneio ou ateísmo. Wood (2009, p.485), comenta que “Kant usa frequentemente o termo ‘crença’ ou ‘fé’ (*glaube*) para descrever os resultados dos argumentos morais, mas ele às vezes usa outros termos, que podem ter implicações mais fracas. Seu termo técnico para o resultado dos argumentos morais é ‘postulado’”. Assim, quando se refere à fé racional diz que “nunca pode transformar-se em um saber, mediante todos os dados naturais da razão e

da experiência, porque o motivo da admissão da verdade é neste caso puramente subjetivo, ou seja, é uma exigência necessária da razão” (KANT, 2013c, p.55).

Segundo esclarece na terceira seção do segundo capítulo da *Doutrina transcendental do método*, da *Crítica da razão pura*, se um assentimento é válido para todos, o seu fundamento objetivo é denominado convicção, porém, se um assentimento é válido apenas para o sujeito em particular, seu fundamento é subjetivo e é denominado persuasão, esta última é considerada uma ilusão porque é reputada como objetivamente válida quando sua condição é apenas subjetiva, ou seja, seu juízo é privado e não pode ser comunicado aos outros.

O assentimento concernente à convicção tem por estágios a opinião, a fé e o saber. A opinião é o assentimento com a consciência de sua insuficiência subjetiva e objetivamente, fé é o assentimento que é suficiente apenas subjetivamente e o saber é o assentimento suficiente subjetiva e objetivamente, nas palavras de Kant (2013a, B 850, p.594) “a suficiência subjetiva se denomina convicção (para mim mesmo), a objetiva se denomina certeza (para todos)”.

Ele também explica que o assentimento que é insuficiente teoricamente pode ser denominado fé em sentido prático, ou como fé pragmática, que tem fins arbitrários e contingentes, ou como fé moral, com fins absolutos e necessários. Seguidamente apresenta a diferença entre fé doutrinal e fé moral, relacionando a primeira com a pressuposição de algo como condição dos fenômenos do mundo como é o caso da doutrina da existência de Deus e de uma vida futura.

A expressão “fé”, nesses casos, é uma expressão de modéstia do ponto de vista objetivo, mas, ao mesmo tempo, da firmeza da confiança do ponto de vista subjetivo. Se aqui eu também quisesse denominar ao assentimento meramente teórico uma hipótese que estou autorizado a admitir, eu me comprometeria a possuir, sobre a constituição de uma causa do mundo e de um outro mundo, mais conceitos do que posso de fato mostrar; pois mesmo aquilo que só assumo como hipótese eu tenho de conhecer bem o suficiente, no que diz respeito às suas propriedades, para não ter de inventar o seu conceito, mas apenas a sua existência. Mas a palavra “fé” refere-se apenas à orientação que me é dada por uma ideia, e à influência subjetiva no desenvolvimento de minhas ações racionais, que me mantém nela mesmo que eu não esteja em condições de justificá-la do ponto de vista subjetivo. (KANT, 2013a, B 855, p.597).

Por outro lado, a fé moral tem somente a exigência de que a lei moral seja obedecida em tudo, com ela a existência de Deus e de um mundo futuro tem validade apenas prática, concernente ao fim supremo da razão. Com efeito, Kant diz que “a convicção não é certeza lógica, mas sim moral, e, como se baseia em fundamentos

subjetivos (da intenção moral), então jamais poderei dizer que é moralmente certo que um Deus existe etc., mas sim que eu estou moralmente certo etc.” (KANT, 2013a, B 857, p.598), ou seja, a fé fica ligada a intenção moral.

Por conseguinte, no que concerne à religião de petição Kant explica na quarta parte de *A religião nos limites da simples razão* que o homem passou a venerar seres invisíveis por causa de sua consciência de impotência que resultava em temor natural. Conforme esclarece, o homem não começou por uma religião, mas com um culto servil, que depois de se tornar público passou para o templo e posteriormente foi considerado como um serviço da Igreja associado à formação moral do homem, tendo como base uma fé histórica nos respectivos momentos.

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 *puritano* e independente de *Connecticut* há, sem dúvida, uma enorme distância na *maneira*, mas não no *princípio* de crer; de fato, 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 arbitrarias). Só os que pensam encontrá-lo apenas na disposição de ânimo de uma conduta boa se distinguem daqueles graças à transposição para um princípio totalmente diverso e muito elevado sobre o primeiro [...]. (KANT, 2008, p.178).

No entanto, a sustentação da fé histórica acontece até o momento em que ela passou a ser vista como provisória, contendo apenas a apresentação simbólica e o meio para uma fé religiosa pura. Kant acrescenta que a religião de petição é uma religião de bajulação que, por sua limitação a fórmulas de fé e questões históricas, realiza um falso serviço de Deus como se fosse um fim em si mesmo com funcionários de alto grau, que se arrogam a exclusividade de interpretação das Escrituras e impõe uma fé aos leigos deixando-os no estado de menoridade. Mas, como é possível que uma fé histórica possa servir de meio para uma pura fé religiosa?

Segundo Wood (2009), a objeção de Kant não implica no desaparecimento da fé eclesial, mas na retirada daquilo que é supérfluo. Semelhantemente, Dörflinger (2011, p.264) comenta que “deve ‘ser tirada’ à fé eclesial histórica, enquanto uma ilusão de dever de serviço de Deus’, toda a influência sobre o conceito da verdadeira religião (a saber, a religião moral)”. Assim, na concepção de Kant, se a moral não preceder à religião, as pessoas continuarão na condição de menor com um falso pensamento sobre a possibilidade de agradar a Deus. Conforme ele também indicou em um ensaio intitulado *Sobre o fracasso*

de toda tentativa filosófica na teodiceia, a teodiceia doutrinal, que tem a natureza como uma publicação da vontade divina, é diferente da autêntica teodiceia, considerada como uma asserção da razão em que o homem tem a ideia da vontade divina compreendida não do ponto de vista teórico, mas prático, moral.

As duas teodiceias são exemplificadas com a história do livro de Jó. Na interpretação de Kant, enquanto os amigos de Jó representam a religião de súplica e bajulação com a teodiceia doutrinal, Jó representa a teodiceia autêntica, ele sabia de sua inocência e estava com a consciência tranquila. Era a sua moralidade que sustentava a crença se sobressaído desta maneira a religião, que consiste em uma boa conduta de vida com a exigência de que o motivo para uma ação seja somente o dever, como se fosse mandamento divino.

Em *A religião nos limites da simples razão* o filósofo prussiano insiste que se o poder invisível ou ser supremo que rege a vida e o destino dos homens for considerado como um ser moral cada um será convencido por sua própria razão que o que importa é uma boa conduta de vida, no entanto, se for considerado como um ser intelectual a quem é atribuído uma vontade, todos os esforços humanos se limitarão na escolha de meios para agradá-lo e este é o caso da religião de súplica. Para diferenciar e esclarecer a possibilidade de uma religião racional, Kant explica a divisão da religião em sua possibilidade interna e externa. Iniciando pela possibilidade interna afirma que na religião revelada o homem precisa saber que algo é um mandamento divino para reconhecer como seu dever, porém, na religião natural, da razão, o dever é reconhecido por si mesmo, antes mesmo de ser considerado mandamento divino.

Em relação à possibilidade externa de uma religião, esta pode ser natural ou erudita. A religião é natural porque já está contida na razão, não precisa do convencimento de outros, por outro lado, é erudita porque como é externa ao homem precisa do convencimento de outros para ser seguida. Seguidamente o filósofo prussiano apresenta a possibilidade de considerar que uma religião seja objetivamente natural e subjetivamente revelada e explica que se até certo tempo os homens se apoiaram em alguma revelação, depois que passassem a usar unicamente a própria razão só ela seria necessária em matéria de religião.

É neste sentido que ele compreende a religião revelada como temporária, servindo apenas como meio para a religião moral, como exemplo dessa possibilidade identifica a religião cristã como natural e erudita. Como religião natural suas doutrinas devem ser interpretadas como doutrinas racionais puras, assim, ao citar determinadas passagens do

capítulo cinco do Evangelho de Mateus, ele afirma que, ao invés da observância de atos e deveres externos, é preciso que o homem tenha apenas uma intenção moral para que se torne agradável a Deus.

Por último, condensa todos os deveres 1) numa regra universal (que compreende em si tanto a relação moral interna como a externa do homem), a saber: faz o teu dever pelo motivo exclusivo da imediata estima dele i.e., ama a Deus (o legislador de todos os deveres) acima de tudo; 2) numa regra particular, a saber, a que diz respeito como dever universal à relação externa com os outros homens: ama a cada um como a ti mesmo, i.e., promove o seu bem por uma benevolência imediata, não derivada de motivos de proveito próprio. (KANT, 2008, p.162).

Como religião erudita, a religião cristã não está edificada somente sobre conceitos racionais, mas também sobre fatos que têm como princípio a revelação. Nesta perspectiva a fé erudita é histórica e ao contrário da fé racional pura ela não é livre, porque possui eruditos como intérpretes, porém, para que a fé cristã não seja apenas uma fé imposta, caracterizada pelo servilismo, Kant afirma a necessidade de a fé racional preceder as proposições reveladas, que o erudito se sirva de proposições de fé de acordo com a razão e se for preciso poderá se servir da fé revelada desde que esteja subordinada aos princípios da razão.

Quando não acontece desta maneira, a razão é despojada de seu posto como intérprete do texto sagrado e em seu lugar aparecem os altos funcionários de uma igreja, que se consideram como os únicos intérpretes autorizados, estes exigem uma subordinação da erudição escriturística à fé eclesial e impõe uma fé aos leigos transformando o serviço da igreja em pseudosserviço de Deus. Nas palavras de Kant (2008, p.167): “transformam assim o serviço da Igreja (*ministerium*) numa dominação sobre os seus membros (*imperium*) embora, para ocultar tal imprudência, se sirvam do modesto título de servidores”.

A fé estatutária passa a ser vista como essencial ao serviço de Deus e tendo como base uma revelação, igrejas são fundadas e sábios são escolhidos para as dirigirem e conservarem as suas doutrinas. No entanto, Kant reitera que a verdadeira religião é a que só contém leis, princípios práticos que estão relacionados à razão, por este motivo, ele considera que a fé estatutária que pretende uma veneração a Deus consiste na verdade em uma ilusão religiosa que, por consequência, presta um falso culto a este.

O fundamento da ilusão está no fato de que o homem cria uma representação de Deus e pensa ser possível agradá-lo (KRASSUSKI, 2005). Deste modo, para demonstrar obediência e serviço realiza o culto a Deus através dos sacrifícios ou outras solenidades, o

que segundo Kant, embora pareçam morais, basta um exame cauteloso para que se constate que tudo não passa de uma ilusão que em nada contribui para a melhoria moral do homem.

Em geral, há duas formas de ilusões: A superstição religiosa e o fanatismo religioso. A superstição religiosa consiste na crença de que pelos atos do culto o homem pode se justificar perante Deus, mesmo com boa intenção ela é reprovada, porque acaba se tornando um fim em si mesmo, empenhando-se na valorização das coisas exteriores sem que o homem mesmo se torne melhor em sua disposição de ânimo moral, por outro lado, a ilusão fanática reside no esforço para se tornar agradável a Deus por um meio imaginado, que nem ao menos é possível ser alcançado, segundo Kant nessa ilusão há um sentimento da presença imediata do ser supremo e os limites da razão são extrapolados completamente.

Por conseguinte, o princípio - de uma fé eclesial - que remedeia ou previne toda a ilusão religiosa é que, além das proposições estatutárias de que por agora não pode de todo prescindir, ela deve ao mesmo tempo conter em si um princípio para suscitar a religião da boa conduta como a meta genuína, a fim de um dia poder prescindir daquelas proposições. (KANT, 2008, p.177).

Assim, o único modo do homem se tornar agradável a Deus é com ações morais, as demais tentativas não passam de uma ilusão feiticista. Nesta perspectiva Kant entende que o clericalismo, seja em qual forma se apresente, constitui uma igreja com a prática de um culto feiticista na medida em que subordina os princípios morais aos estatutários destacando também a fé em milagres, em mistérios e nos meios de graça como três tipos de fé ilusória.

A fé segundo a qual se conhece por experiência algo que, no entanto, nos é impossível aceitar como acontecendo segundo leis empíricas objectivas (a fé em milagres). Em segundo lugar, a ilusão de que aquilo a cujo respeito não conseguimos, mediante a razão, fazer conceito algum o devemos, no entanto, acolher entre os nossos conceitos racionais como necessários ao nosso bem moral (a fé em mistérios). E em terceiro lugar, a ilusão de poder suscitar, graças ao uso de simples meios naturais, um efeito que para nós é um mistério, a saber, a influência de Deus na nossa moralidade (a fé em meios de graça). (KANT, 2008, p.195-196).

Por conseguinte, a verdadeira ilustração em matéria de religião consiste em saber que o serviço de Deus é livre, moral, diferente de uma fé que é imposta e exterior ao indivíduo. Para Kant é preciso supor que esta ilustração seja para todos, não somente para os eruditos, porque mesmo que o homem comum não compreenda certos conceitos e princípios morais é possível que pela sua própria razão ele seja convencido desses princípios, por outro lado, a fé estatutária será sempre uma fé despótica porque priva o homem de sua liberdade moral e impõe artigos de fé como se fossem instituídos por Deus.

Apesar disso, Kant assegura que se a fé histórica servir como meio para estimular à pura fé religiosa, que tem como princípio a moral, então, ela poderá sob esta condição ser considerada de alguma forma benéfica, em suas palavras, “só deste modo a fé histórica tem um valor moral puro, porque é livre e não forçada por nenhuma ameaça (caso em que jamais pode ser sincera)” (KANT, 2008, p.184). Porém, se o bom comportamento moral for relegado à religião será idolátrica porque, ao se afastar da religião racional, faz uso da bajulação e meios que em nada podem tornar o homem melhor.

Ademais, Kant apresenta o princípio moral da religião da seguinte maneira: “Tudo o que o homem, além de uma boa conduta, imagina poder ainda fazer para se tornar agradável a Deus é simples ilusão religiosa e pseudo-serviço de Deus” (KANT, 2008, p.172). Na continuação dessa passagem, explica que o homem que estiver intencionado com verdadeira submissão ao dever e fizer tudo quanto pode para cumpri-lo, ainda que não se possa explicar ou saber como acontecerá, pode ter a esperança de que a sabedoria Suprema suprirá sua deficiência, no entanto, se ele se afastar só um pouco do princípio moral não haverá limites para o falso serviço de Deus.

3.2.1 Esclarecimento, educação religiosa e o conflito com a faculdade de teologia

Avaliando as condições de seu tempo Kant afirma que estava em uma época de esclarecimento e ainda faltava muito para que os homens fossem esclarecidos em matéria religiosa, todavia, ele acreditava na superação dos obstáculos e apontava que por meio da educação o esclarecimento se tornaria cada vez mais possível. Por educação, em *Sobre a Pedagogia*, ele compreende, de um lado o cuidado, para que o homem desenvolva as suas disposições naturais, e do outro a formação moral do homem, ou seja, uma educação que se divide em física e prática.

A educação física tem como objetivo o cuidado dos pais ou preceptores para que a criança desenvolva todas as suas disposições naturais com o mínimo possível de instrumentos artificiais, abrange, por exemplo, o cuidado com a alimentação, repouso regular, não satisfazer todas as vontades da criança, etc. Levando em conta que sem a educação o homem se encontra na mesma condição dos animais, como um bruto sem cultura ou como um selvagem que desconhece qualquer lei, a educação física também é composta pela disciplina e instrução.

Por meio da disciplina a animalidade é transformada em humanidade, sua função é habituar as crianças aos preceitos da razão e às leis da humanidade. A instrução inclui o

cultivo das aptidões naturais para um desenvolvimento saudável do corpo e dos sentidos e o cultivo do espírito para que a criança desenvolva suas capacidades cognitivas, ou seja, a cultura do corpo e a cultura da alma, porém, como ser bem instruído não significa ser verdadeiramente esclarecido, também faz parte da instrução o desenvolvimento do homem, cujo fundamento é a moralidade.

Posterior à educação física, a educação prática instrui e orienta o aluno para que sua ação seja por princípios, segundo a sua própria razão ordena, de maneira autônoma. Assim, enquanto no primeiro período da educação o aluno é passivo, tem que obedecer, com a educação prática ele é estimulado a refletir e usar de sua liberdade, desenvolver suas aptidões com um conhecimento sólido, tornar-se prudente na sociedade e a ter um caráter moral.

A perspectiva de Kant é a de uma educação raciocinada, que tem como fim o melhoramento da humanidade. Ele sugere, como princípio aos planos de educação, que as crianças sejam ensinadas não para o presente e sim para um futuro melhor e possível, porém, destaca que esse princípio é ignorado pelos pais e pelos príncipes, aqueles porque querem que seus filhos vingam no mundo, estes porque consideram seus súditos como simples máquinas.

Sendo assim, embora reconheça a importância da educação familiar e pondere que a educação dos príncipes tem que ser melhorada, Kant defende que a responsabilidade pela condução da educação tem que ser de pessoas competentes e verdadeiramente ilustradas, que empreguem todos os esforços para que a humanidade se desenvolva plenamente. Ele ressalta que é de suma importância à criança aprender a pensar por princípios que nortearão as suas ações, sem desconsiderar o desenvolvimento do corpo e das aptidões, entende que é necessário um equilíbrio para que por intermédio da educação o homem seja disciplinado, cultivado, prudente ou civilizado e, principalmente, moralizado.

Vivemos na época da disciplinização, da cultura e da civilização, mas estamos muito longe de viver na época da moralização. No estado atual do homem, pode dizer-se que a felicidade dos Estados cresce em simultâneo com a miséria dos homens. E há ainda a questão de saber se nós no estado rude, dado que não se encontraria em nós toda esta cultura, não seríamos mais felizes que no nosso estado actual. Pois como podemos fazer o homem feliz, se não o tornarmos moral e sábio? Em caso contrário, a quantidade do mal não se reduzirá (KANT, 2018, p.20).

A moralidade está relacionada ao caráter, definido na *Crítica da Razão Prática* como “um modo de pensar prático consequente, segundo máximas imutáveis” (KANT, 2016, A272, p.192). Para a formação de um caráter moral é preciso que, na medida do

possível, desde cedo a criança aprenda a ser obediente (por coação e voluntariedade), saiba da importância da veracidade e também aprenda a ser sociável, conhecendo os deveres habituais para consigo e os que ela deve cumprir para com os outros.

O dever para consigo consiste em conservar a dignidade da humanidade na própria pessoa, e em relação ao dever para com os outros a criança precisa aprender a respeitá-lo e praticá-lo. Para habituar as crianças a esses deveres Kant sugere que os educadores da juventude fizessem o uso de um catecismo de direito contendo casos para elas julgarem, como se fosse um jogo, e assim a partir dos fundamentos apresentados diriam se algo é justo ou não.

Com isso os educadores descobririam que mesmo a primeira juventude, que ainda é, aliás, imatura para qualquer especulação, logo se torna perspicaz e não menos interessada, ao sentir o progresso de sua faculdade de julgar, e eles poderiam, o que é o mais importante, esperar com segurança que o exercício frequente de conhecer e de aprovar a boa conduta em toda a sua pureza e de notar, pelo contrário, com desgosto e desprezo, mesmo a menor divergência em relação a essa conduta, embora até então isso funcione apenas como um jogo da faculdade de julgar, no qual as crianças podem competir umas com as outras, deixará todavia para trás uma impressão duradoura na estima profunda de um lado e a de aversão de outro lado, as quais, mediante o simples hábito de considerar frequentemente essas ações como dignas de aprovação ou censura, constituiriam uma boa base para a integridade do modo de vida futuro. (KANT, 2016, A275, p.195).

Nesta educação os exemplos de ações consideradas nobres são dispensados e a criança não pode ser estimulada a atos beneficentes por causa do sentimento em relação ao infortúnio dos outros, é necessário que se desenvolva nela a ideia de que é apenas um dever ajudar ao próximo. Contrariamente ao ensinamento clerical, afirma a esse respeito em *Sobre a Pedagogia* que: “os clérigos erram com muita frequência ao representarem as obras de beneficência como algo meritório. Sem pensarem no facto de que, em reverência a Deus, nunca podemos fazer mais que aquilo que devemos, também é apenas nosso dever fazer bem ao pobre” (KANT, 2018, p.71).

Assim, no que concerne propriamente à educação religiosa Kant afirma que seria melhor se a criança aprendesse primeiro sobre a natureza e o sistema do mundo e depois sobre o conceito de um ser supremo. Como isso não era possível, e a criança poderia reagir com indiferença ou com um conceito invertido de Deus diante de algum ato de veneração, ele diz que conceitos religiosos podem ser ensinados desde cedo observando que, “isto não pode ser, porém, um trabalho de memorização, mera imitação e apenas um macaquear, mas antes o caminho que se escolhe deve ser sempre adequado à natureza” (KANT, 2018, p.74).

Antes dos conceitos religiosos a criança tem que ser ensinada sobre a lei que ela tem em si mesma, o conceito de Deus e de dever tem que ser claro para que ela aprenda que os atos religiosos servem apenas como ânimo pela representação do dever e que a verdadeira veneração a Deus é a ação segundo a sua vontade. Semelhantemente, na *Religião nos limites da simples razão*, Kant reforça que é mais natural iniciar com a doutrina da virtude do que com a doutrina da piedade na primeira instrução da juventude, enquanto esta contém disposições além da moralidade, como, por exemplo, o temor a Deus, aquela se refere unicamente à disposição moral, desenvolvida no despertar da consciência da dignidade humana na própria pessoa, levando ao conceito de um soberano bem no mundo.

O conceito de virtude vai-se buscar à alma do homem. Ele já o tem de todo em si, se bem que por desenvolver, e não pode deduzir-se, como conceito de religião, por meio de raciocínios. Na sua pureza, no despertar da consciência de uma faculdade, outrora por nós jamais vislumbrada, de nos podermos em nós tornar senhores por cima dos maiores obstáculos, na dignidade da humanidade que o homem deve venerar na sua própria pessoa e na sua determinação, e que ele aspira a alcançar, reside algo que de tal modo eleva a alma e conduz à própria divindade - a qual só pela sua santidade e enquanto legisladora para a virtude é digna de adoração - que o homem, inclusive se ainda está longe de dar a este conceito a força de influir em suas máximas, contudo, de bom grado com ele se entretém, porque se sente já em certo grau enobrecido por esta ideia, porquanto o conceito de um soberano do mundo que faz desse dever um mandamento para nós está ainda a uma grande distância dele e, se começasse por tal conceito, suprimiria a sua coragem (que constitui conjuntamente a essência da virtude) e suscitaria o perigo de transformar a piedade na submissão adulatora, servil, a um poder que despoticamente ordena. (KANT, 2008, p.185)

Contudo, o seu pensamento sobre religião não foi bem recebido pelas autoridades da época. Por sugestão do ministro Johann Christoph Von Wöllner o monarca Frederico Guilherme II publicou em 1788 um edito, que censurava a publicação e o ensino de conteúdo religioso que não constasse nos livros oficiais, dois anos depois, por lei todos os candidatos do curso de teologia deveriam ser submetidos a um exame com juramento para verificação da ortodoxia de suas convicções de fé.

O exame dos candidatos aos empregos eclesiásticos foi doravante confiado a uma *comissão de fé*, que se apoiava num *schema examinationis* de recorte pietista, comissão que afugentou em chusma sérios candidatos em teologia dos empregos eclesiásticos e sobrepovoou a Faculdade de Direito; uma espécie de emigração que, por acaso, também conseguiu ter a sua utilidade. - Para dar uma pequena ideia do espírito desta comissão, após a exigência de uma contrição que precedia necessariamente o perdão, requeria-se ainda uma profunda dor compungida (*maeror animi*), e perguntava-se então a seu respeito se o homem também a si mesmo a poderia proporcionar. *Quod negandum ac pernegandum* - era a resposta; o pecador arrependido deve suplicar em especial ao céu este arrependimento. (KANT, 2017, p.14).

Nesse contexto, mesmo com o edito de religião em vigor, *A Religião nos limites da simples razão* foi publicada, porém, em 1794, Kant recebeu uma carta do rei exigindo que se justificasse das acusações de ter usado a filosofia para deformar as doutrinas da Bíblia e do Cristianismo. Em sua defesa respondeu que como mestre da juventude suas lições acadêmicas não apreciavam ou depreciavam a Bíblia e o Cristianismo, e como educador do povo, em escritos, a obra em questão não foi dirigida a este, mas aos eruditos das faculdades, para que julgassem se o seu conteúdo seria pertinente ou não ao ensino de uma religião pública.

Kant também afirmou que naquela publicação estava apenas a apreciação de uma religião natural, mas, para evitar problemas futuros, prometeu ao monarca que se absteria do assunto da religião nas lições e nos escritos. Após a morte de Frederico Guilherme II ele se viu livre da obrigação e publicou *O conflito das faculdades* (1798), que em sua primeira parte contém o direito de a faculdade filosófica examinar a teológica.

Segundo esclarece, o governo considerava as faculdades de Teologia, Direito e Medicina como superiores, porque por meio delas era possível exercer uma influência duradoura sobre o povo, conseqüentemente o ensino público dessas faculdades deveria ser de acordo com o que o governo autorizasse. Também havia a faculdade filosófica, classificada como inferior, e como esta não servia de instrumento do governo em relação ao povo, estava a cargo dos eruditos.

Ora, a Faculdade filosófica compreende dois departamentos: um do *conhecimento histórico* (a que pertence a História, a Geografia, o conhecimento erudito da língua, a Humanística com tudo o que a ciência natural apresenta de conhecimento empírico); o outro, dos *conhecimentos racionais puros* (Matemática pura, Filosofia pura, Metafísica da natureza e dos costumes), só que não faz de todas elas (a saber, das doutrinas ou mandamentos peculiares das Faculdades superiores) o conteúdo, mas o objeto do seu exame e da sua crítica, na mira do benefício das ciências. (KANT, 2017, p.31, grifo do autor).

Se as faculdades superiores, revestiam-se de importante utilidade ao governo, Kant, por sua vez, afirmava a importância da faculdade inferior, por ser ela uma faculdade livre, que se ocupava da verdade da ciência, defendendo ter a faculdade filosófica o direito de examinar a verdade das faculdades superiores, para que o conteúdo destas fosse melhorado nas exposições públicas. Com essa pretensão, inevitavelmente as faculdades entram em conflito, ou seja, os eruditos disputam sobre o direito de uma faculdade examinar e julgar aquilo que deve ser proposto como ensino público para as outras faculdades, em todo caso, Kant informa que as disputas não devem causar dano ao governo.

Para justificar como legítimo o direito da faculdade inferior, ele afirma que o ensino das faculdades superiores se fundamentava em escritos que não procediam diretamente da razão, mas de um poder externo ao indivíduo. Por conseguinte, o exame da faculdade filosófica seria importante para evitar o poder tirânico de uma faculdade sobre as outras e para que uma faculdade não se intrometesse no que não é de sua competência, mantendo sempre uma distância respeitosa entre si. Quanto a essa questão, Dörflinger (2011) comenta que a passagem para uma pura fé religiosa não será feita sem um inevitável confronto intelectual, no entanto o confronto deve instigar as pessoas a uma tomada de decisão livre, sem coação.

A inevitabilidade aqui ressaltada da confrontação intelectual é algo que se opõe ao conceito de tolerância hoje predominante, segundo o qual cada fenômeno que se declara religioso é considerado como legitimado já por causa do fato desta declaração. Tal legitimação a partir da mera facticidade não corresponde ao pensamento kantiano, em que à questão de *quid facti* sempre segue a questão crítica de *quid iuris*. À diferença da referida tolerância, que se caracteriza mais por certo indiferentismo e relativismo, o esclarecimento religioso, em sentido kantiano, é de caráter intelectualmente ofensivo, já que ele exige uma legitimação explícita. Se tal legitimação não for possível, ele exigirá que as formas irracionais da religiosidade sejam abandonadas; mas isso de tal forma que ele instiga os endereçados a uma adesão livre, i.e., sem, da sua parte, tomar em consideração o uso de medidas coercivas. (DÖRFLINGER, 2011, p.265).

Sendo assim, Kant diz que o teólogo bíblico não deveria, em seus ensinamentos, querer demonstrar a existência divina por meio da Bíblia, era necessário apenas a crença fundada em um sentimento de divindade ainda que indemonstrável e que o povo confiasse nos seus mestres nesse assunto. O teólogo também teria que contar com a ajuda sobrenatural para interpretar as Escrituras e confiar que o favor divino ajudaria o homem a obedecer aos seus mandamentos, no entanto, enquanto o teólogo apontava que a Bíblia continha o que é preciso para encontrar a vida eterna, Kant compreendia os textos sagrados como única condição de melhoria moral do homem.

Com essa divergência, a faculdade teológica levantava a suspeita de desvio doutrinário por parte da faculdade filosófica e a faculdade filosófica acusava a teológica de “por tais meios fazer perder de vista o fim último que, enquanto religião interior, deve ser moral e se funda na razão” (KANT, 2017, p.43). Como solução para o conflito, Kant defende que a interpretação da Bíblia seja guiada por princípios filosóficos. Conforme explica, as passagens das Escrituras que fundamentam algumas doutrinas que ultrapassam a compreensão racional, como por exemplo, a Trindade, encarnação, ressurreição e ascensão de Jesus, teriam que ser interpretadas no sentido moral, do mesmo modo, para não se opor à

verdadeira religião, a fé nas passagens consideradas reveladas teria que ser admitida em um propósito prático, moral.

Outro princípio para a interpretação bíblica é o de que as passagens que apresentam uma ajuda externa ao homem para o cumprimento do seu dever têm que ser interpretadas não como o efeito de uma causa externa, mas como se o princípio da ação estivesse no próprio homem. Além disso, mesmo afirmando que a razão pode admitir um complemento sobrenatural na deficiência do cumprimento do dever, Kant propõe que os textos da Escritura sobre a justificação do homem em sua incapacidade de se tornar agradável a Deus, sejam interpretados como se referindo apenas à fé eclesial e não em relação à fé religiosa pura.

Não causa também dano algum à Faculdade teológica, se a filosófica se servir dos seus estatutos para fortificar a sua própria doutrina, graças à consonância com eles; deveria antes pensar-se que àquela cabe assim uma honra. Mas se, no tocante à interpretação da Escritura, deve haver absolutamente conflito entre ambas, não conheço nenhum outro compromisso a não ser este: *quando o teólogo bíblico cessar de se servir da razão para o seu propósito, o teólogo filósofo cessará também de utilizar a Bíblia para confirmação das suas proposições.* (KANT, 2017, p.51, grifo do autor).

Ele reitera que a verdadeira religião é racional que, no sentido prático, compreende o dever como se fosse um mandamento divino, conseqüentemente, a única maneira de o homem se tornar agradável a Deus é agindo por dever. Por outro lado, a fé eclesial não pode se transformar em um fim em si mesmo, ela tem que ser apenas um meio para a pura fé religiosa, senão, estará misturada ao paganismo, valorizando o exterior no lugar do interior e que é mais necessário, a intenção moral.

Kant também explica que quando a fé eclesial se torna um fim em si mesma, com seus estatutos e dogmas, além de uma violência à consciência dos homens, ela possibilita o sectarismo. Este resulta, ou em uma separação da igreja ou na formação de outros grupos que diferem de certos dogmas professados, bem como também na formação de grupos sincretistas, que igualam todas as religiões, contanto que se permitam os fins do governo.

Semelhante violência ocasiona ou a simples separação da Igreja (separatismo), i.e., abstenção da comunidade pública com ela ou rotura pública dos que pensam diferentemente quanto à forma eclesial, ainda que eles, decerto segundo a matéria, ainda justamente a professem (cismáticos); ou reunião dos dissidentes, no tocante a certos dogmas, em sociedades particulares nem sempre secretas, mas, no entanto, não sancionadas pelo Estado (sectários), de que algumas vão ainda buscar ao mesmo tesouro doutrinas secretas particulares, não destinadas ao grande público (são por assim dizer, clubistas da piedade); por fim, também falsos medianeiros que, graças à fusão de diversos modos de fé, julgam satisfazer todos (sincretistas), estes são piores do que os sectários. (KANT, 2017, p.58).

Por conseguinte, ao analisar o contexto religioso de sua época, Kant comenta que, se por um lado os Ortodoxistas enfatizavam a observância das doutrinas professadas pela Igreja e uma boa conduta como um meio para o homem se tornar agradável a Deus, por outro, a ideia de uma transformação moral do homem foi expressa de maneira original na doutrina da conversão proposta pelo Pietismo, mesmo que apenas por meio da graça como um meio sobrenatural da mudança.

Porém, como ele entende que a ideia da divindade reside apenas na razão, afirma que aquela compreensão religiosa de transformação “é uma interpretação de certas sensações, a cujo respeito não se sabe o que com elas se há de fazer, se terão um objeto efetivo para o conhecimento ou se serão simples devaneios” (KANT, 2017, p.65). Neste sentido, o seu ponto de vista sobre o processo de conversão do homem é diferente da maneira como pensava a ortodoxia protestante ou os pietistas, para ele, o princípio de melhoria está contido no próprio homem sujeito a leis morais e a verdadeira doutrina religiosa é apenas a pura fé racional.

No tocante à religião de um povo, instruído a venerar a sagrada Escritura, a sua interpretação doutrinal, que se refere ao seu (do povo) interesse moral- à edificação, à melhoria moral e, portanto, à salvação - é ao mesmo tempo a autêntica, a saber, Deus quer ver assim compreendida a sua vontade revelada na Bíblia. Pois não se trata aqui de um governo civil, mantendo o povo sob disciplina (político), mas de um governo que visa o íntimo da disposição moral (portanto, divino). O Deus que fala mediante a nossa própria razão (moralmente prática) é um intérprete infalível, universalmente compreensível, desta sua palavra, e não pode haver de modo algum nenhum outro exegeta legítimo da sua palavra (por exemplo, de modo histórico), porque a religião é puro afazer da razão. (KANT, 2017, p.75).

Ao mesmo tempo em que Kant levanta suas objeções à religião de petição, Dörflinger (2009), também destaca que sua confrontação é nos moldes dos ideais iluminista, ou seja, exige-se tolerância aos fenômenos religiosos e que a adesão à ideia da religião moral não seja por coerção, mas livre. “Proteção e tolerância no sentido desenvolvido aqui significam, ao contrário, apenas que a confrontação intelectual, inevitável em termos de conteúdo, é decidida de maneira racional e, por isso, também pública, mas não com violência” (DÖRFLINGER, 2009, p.16).

Quanto à verdadeira doutrina religiosa, destaca-se que é a ideia de uma religião interior e que o conceito de Deus e a convicção de sua existência só podem ser encontrados na razão, além disso, essa religião é precedida pela moralidade, ou seja, se funda nos princípios morais e não na petição do simples culto.

Conforme Kant define, em *A Religião nos limites da simples razão*, “a religião (subjetivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (KANT, 2008, p.155). Em *O conflito das faculdades* ele afirma que religião e moral só se distinguem formalmente, “ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças à ideia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres”. (KANT, 2017, p.41).

Posteriormente, também afirma em *Sobre a Pedagogia* que “a religião é a lei em nós, na medida em que, através de um legislador e juiz, conserva uma impressão sobre nós; é uma moral aplicada ao conhecimento de Deus. Se não se ligar a religião à moralidade, ela torna-se uma demanda de favores” (KANT, 2018, p.74). Não menos importante, diz na *Crítica da Razão Prática* que “a lei moral conduz, pelo conceito de sumo bem como o objeto e o fim definitivo da razão prática pura, à religião, isto é, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos” (KANT, 2016, A233, p.168).

4 MORAL E RELIGIÃO NO PENSAMENTO KANTIANO

Este capítulo descreve a relação entre moral e religião no pensamento kantiano. Para tanto, toma-se como referência a *Fundamentação da metafísica dos costumes* para destacar o conceito de boa vontade, dever, lei moral e autonomia. Logo após, recorre-se à *Crítica da razão prática* para explicar a possibilidade de uma vontade autônoma, isto é, de uma vontade cujo fundamento de determinação é apenas a razão ordenando leis práticas, destacando-se respectivamente a possibilidade dos princípios *a priori*, os conceitos dos objetos da razão prática e a relação da razão prática pura com a sensibilidade. Posteriormente explica-se, ainda com base nessa obra, a partir da Dialética da razão prática pura, a possibilidade da relação entre moral e religião, mediante a ideia do soberano bem e a esperança em tomar parte na felicidade, como membros de um reino de Deus. Seguidamente, volta-se a atenção para a obra *A religião nos limites da simples razão* para explicar a representação filosófica da religião moral no pensamento kantiano mencionando-se o mal radical na natureza humana, a luta do princípio bom contra o mau pela dominação do homem e a fundação do reino de Deus na terra.

4.1 Possibilidade e princípio da moralidade

Na *Crítica da razão pura*, Kant afirma que supõe leis morais puras que, determinam inteiramente a priori o que deve acontecer no uso da liberdade de um ser racional em geral, e que seriam o princípio de possibilidade da experiência referente a ações morais. Ele afirma a realidade objetiva dos princípios da razão pura apenas no uso prático e explica que um mundo moral é pensado somente de maneira inteligível, sendo apenas uma ideia prática cuja influência no mundo sensível pode e deve torná-lo o mais próximo possível dela.

A ideia de um mundo moral tem realidade objetiva, portanto, não como se dissesse respeito a um objeto de uma intuição inteligível (do tipo que não podemos pensar de modo algum), mas ao mundo sensível; e isto como um objeto da razão pura em seu uso prático, e um *corpus mysticum* dos seres racionais na mesma, na mesma medida em que o livre-arbítrio destes tenha, tanto consigo mesmo quanto com todas as outras liberdades, uma unidade sistemática completa sob leis morais. (KANT, 2013a, B 836, p.586).

Posteriormente o filósofo prussiano apresenta na *Fundamentação da metafísica dos costumes* o desenvolvimento do conceito de uma ação moral que possa ser considerada válida para todo ser racional em geral. Ele inicia com o conceito de boa vontade para mostrar que todo homem tem diante de si o princípio da moralidade. Schneewind (2009),

afirma que com a sustentação da capacidade de todos terem diante de si o princípio da moralidade, “Kant rompia radicalmente com as concepções predominantes da capacidade moral das pessoas comuns” (SCHNEEWIND, 2009, p.374). Assim, o filósofo prussiano esclarece que a boa vontade é boa em si mesma, não é misturada a nada que seja sensível, possuindo um valor absoluto do qual a razão se constitui como governante, porém a razão humana vulgar suspeita de que talvez a verdadeira destinação de um ser racional, dotado de vontade seja a felicidade e que a moralidade seja apenas uma quimera.

Em resposta a esta suspeita afirma que se a verdadeira destinação humana fosse a felicidade o instinto seria melhor que a razão, e se a situação dos que vivem segundo o instinto natural fosse comparada com a dos que a exercitam, então pareceria que a vida, segundo o instinto, é mais vantajosa. Contudo, a razão não tem por finalidade a satisfação de qualquer inclinação, mas uma ideia mais digna sobre a existência, que é a produção de uma boa vontade, o único bem supremo a ser aspirado e que produz uma satisfação distinta de qualquer outra.

Para desenvolver o conceito de boa vontade ele apresenta o conceito de dever como “a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, 2009, p.31), e explica que existem ações contrárias ao dever, ações conformes ao dever e ações por dever. A ação por dever exige apenas o cumprimento do dever, ela não está relacionada ao resultado que pode causar, mas ao princípio que a origina. Esse princípio é formal, abstraído de todos os objetos sensíveis, e deve valer para todo ser racional em geral, ou seja, a lei moral tem que determinar a vontade, ela é o princípio universal da ação e o objeto de maior respeito produzido pela razão, e a ação só pode ser considerada moral se for determinada por uma representação da lei em que se possa querer que a máxima da ação se torne lei universal.

Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal. Aqui é pois a simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas ações) o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão e um conceito quimérico; e com isto está perfeitamente de acordo a comum razão humana nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio. (KANT, 2009, p.34).

A razão humana vulgar alcança esse princípio, porém não consegue fazer uma exposição de suas regras, e como o homem almeja a satisfação de suas necessidades ele coloca a moralidade em dúvida, porque a razão não promete nada quanto a isso, no tocante ao resultado de sua ação. Sendo assim, Kant aponta a necessidade de uma compreensão

mais elaborada do conceito e princípio da moralidade e afirma que é de princípios puros *a priori* da razão que os conceitos da moralidade são extraídos, estando em questão apenas que a vontade é determinada pela razão segundo estes princípios.

As regras de determinação da vontade são deduzidas do conceito de um ser racional em geral. Kant explica que só um ser racional tem a capacidade de agir pela representação de leis que estabelece para si mesmo, assim, se uma ação tem por fundamento somente a razão ela é objetivamente necessária (boa em si mesma), porém, como o ser humano é sujeito a condições subjetivas, nem sempre age por dever, a vontade dele é obrigada pela razão a se submeter à lei.

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade, como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão a razão prática. (KANT, 2009, p.50).

A obrigação para submissão à lei é denominada de mandamento, cuja fórmula é um imperativo exposto pelo dever. Um imperativo é hipotético quando a ação é praticada como meio para obter um determinado fim, por outro lado, um imperativo é categórico quando a ação é representada como objetivamente necessária por si mesma, apenas pela lei que a determina.

A fórmula do imperativo categórico é: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 2009, p.62). E em relação à possibilidade deste imperativo, Kant afirma que o homem e todo ser racional possui um fim em si mesmo, ou seja, tem um valor absoluto e não pode ser considerado ou usado apenas como meio para um determinado fim, assim, se se admite que o homem representa para si um princípio absoluto que vale para ele e todo ser racional em geral, esse princípio é objetivo e necessário.

Por conseguinte, o imperativo categórico também pode ser exposto da seguinte maneira: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (KANT, 2009, p.73). Mediante a ideia da dignidade da humanidade é necessário que cada um represente para si uma lei universal e que também se submeta a esta lei como se todo ser racional fosse capaz de representar o mesmo princípio, deste modo, a lei que o homem reconhece como válida moralmente é a mesma que ele se submete como resultado de sua vontade e de todo ser em geral como vontade legisladora universal.

A ideia da vontade de todo ser racional como legislador universal conduz ao conceito de Reino dos fins, uma ideia possível, no modo de entender kantiano, se máximas

morais forem adotadas como o princípio da ação. O Reino dos fins é definido como a ligação de vários seres racionais por meio de leis objetivas comuns, cada ser é membro e legislador ao mesmo tempo, e só a lei moral e a humanidade, capaz de representar essa lei, possui dignidade, ou seja, um fim absoluto.

A moralidade é pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. A ação que possa concordar com a autonomia da vontade é permitida; a que com ela não concorde é proibida. A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade santa, absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é obrigação. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objectiva de uma ação por obrigação chama-se dever. (KANT, 2009, p.89).

Assim, Kant afirma que a autonomia da vontade é o princípio da moralidade, porém, quando a vontade não é determinada pela lei que ela dá a si mesma o princípio adotado é o da heteronomia, que pode ser empírico ou racional. É empírico quando o fundamento é a felicidade e é racional quando adota como fundamento o conceito de uma perfeição ontológica ou o conceito da vontade divina, de uma forma ou de outra o princípio da heteronomia é ilegítimo para a moralidade porque não é a vontade que representa a lei como absolutamente boa em si mesma. Em outras palavras, a lei moral é apresentada juntamente com a autonomia como princípios da ação, mas Kant não deixa despercebida a questão sobre a possibilidade destes princípios, ou seja, a possibilidade do uso sintético da razão pura prática.

Na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* ele explica que, como esboço para a questão, o conceito de autonomia está ligado à ideia da liberdade que é pressuposta como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais. Segundo Schneewind (2009, p.400) “na *Fundamentação*, Kant pensa poder dar ao menos um suporte indireto à afirmação de que somos livres. Quando agimos como agentes racionais, ele diz, devemos considerar a nós mesmos como livres”, semelhantemente, para explicar a solução de Kant à validação da suposição do Imperativo Categórico, Guido de Almeida (2012) aponta que além da tentativa na primeira *Crítica* em que Kant apresenta a causalidade segundo a natureza e segundo a liberdade, as outras duas soluções são na *Fundamentação* com “o reconhecimento de que o conceito de liberdade pressuposto pela ideia de imperativos que obrigam incondicionalmente é um conceito não-empírico, ou transcendental, de liberdade” (ALMEIDA, 2012, p.696), e posteriormente na *Crítica da razão prática* com o apelo à consciência da lei moral como um “facto da razão”.

Assim, a partir da ideia de liberdade é possível falar de uma vontade autônoma. Kant se refere ao conceito de liberdade, no sentido negativo, como uma independência de causas estranhas, e no sentido positivo, como causalidade, neste sentido, é possível falar de uma vontade livre quando a ação tem por fundamento a própria vontade legisladora sem a dependência de algo empírico ou exterior ao homem, ademais, no mundo sensível as ações do ser racional são condicionadas às leis da natureza, e como ele também pertence ao mundo do inteligível o princípio para a sua ação é incondicionado, ou seja, para que a ação seja moral é necessário agir pela determinação da razão.

O filósofo prussiano reitera que sobre o mundo inteligível nada se pode pretender conhecer, esse conceito é “apenas um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos para se pensar a si mesma como prática” (KANT, 2009, p.117). Neste sentido, a liberdade é um pressuposto da razão que mostra que o homem não é determinado unicamente por leis naturais, sensíveis, heterônomas, mas também por leis que têm origem na própria razão.

O uso especulativo da razão, com respeito à natureza, conduz à absoluta necessidade de qualquer causa suprema do mundo; o uso prático da razão, com respeito à liberdade, conduz também a uma necessidade absoluta, mas somente das leis das ações de um ser racional como tal. Ora, é um princípio essencial de todo o uso da nossa razão levar o seu conhecimento até à consciência da sua necessidade (pois sem ela não seria nunca conhecimento da razão). Mas também é uma limitação igualmente essencial da mesma razão não poder ela conhecer a necessidade nem do que existe ou acontece, nem do que deve acontecer, sem pôr uma condição sob a qual isso existe ou acontece ou deve acontecer. Desta sorte, porém, pela constante pesquisa da condição, vai sendo sempre adiada a satisfação da razão. Por isso ela busca sem descanso o incondicional-necessário e vê-se forçada a admiti-lo, sem meio algum de o tornar concebível a si mesma. (KANT, 2009, p.124).

Mas, se na *Fundamentação da metafísica dos costumes* ele apresenta o conceito e desenvolvimento da moralidade, chega à ideia da liberdade e reitera que não se pode pretender produzir conhecimento sobre ela, na *Crítica da razão prática* ele apresenta outra via para a realidade objetiva do conceito de liberdade, não pelo uso especulativo, mas no uso prático da razão. Para tanto, na *Análítica da crítica da razão prática pura* ele inicia pela possibilidade dos princípios *a priori*, segue com os conceitos dos objetos da razão prática e chega até a relação da razão prática pura com a sensibilidade, posteriormente na *Dialética da razão prática pura* ele se volta para a possibilidade da relação entre moral e religião, como será apresentado a seguir.

4.2 Lei moral, liberdade e a relação com a religião

Por conhecimento prático da liberdade Kant se refere ao fundamento de determinação da vontade em que a razão ordena leis práticas. Estas leis não são condicionadas ao princípio empírico do amor de si ou da felicidade, devem ser objetivas e ordenadas unicamente pela razão como fundamento de determinação. Conforme antecipou na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a lei é objetiva e válida para todos os homens, no entanto, por causa das condições subjetivas a que também estão sujeitos, a vontade é obrigada pelo imperativo do dever. Sendo assim, a máxima de uma ação tem que ser apenas segundo a forma de uma legislação universal para que possa servir como fundamento de determinação da vontade.

Eu pergunto, ao invés disso, por onde começa o nosso conhecimento do incondicionalmente prático, se a partir da liberdade ou da lei prática. Ele não pode começar pela liberdade, pois nós não podemos nem nos tornar imediatamente conscientes dessa **liberdade**, porque o seu primeiro conceito é negativo, nem tampouco inferi-la a partir da experiência, pois a experiência nos dá a conhecer apenas a lei dos fenômenos e, portanto, o mecanismo da natureza, **que é** o exato oposto da liberdade. É portanto da lei moral, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (assim que nós projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece primeiramente a nós e conduz diretamente ao conceito de liberdade na medida em que a razão apresenta essa **lei moral** como fundamento de determinação que não deve ser superado por quaisquer condições sensíveis e que é portanto totalmente independente delas. (KANT, 2016, A53, p.48, grifos do autor).

Kant esclarece que o fundamento de determinação da vontade independe de condições sensíveis, trata-se de uma vontade pura, que tem em sua base apenas a forma de uma legislação universal. Essa forma é dada *a priori*, como um fato da razão que se impõe como proposição sintética *a priori*, não é possível inferir nada a seu respeito, mas isso não impede de que ela seja pensada como determinação da vontade e neste sentido também como possibilidade da lei moral. Sem nos determos nos pormenores desta questão, Schneewind explica que há uma dificuldade em esclarecer o que Kant aponta como o fato da razão, “uma interpretação possível começa com a afirmação de Kant de que o fato da razão nos é revelado pela consciência moral que temos de estarmos constrangidos por obrigações incondicionais” (SCHNEEWIND, 2009, p.402), de outro modo, supõe que esse fato da razão é a racionalidade pura mostrando a si mesma.

Weil (2012) também comenta que podemos pensar o fato “em relação ao nosso ‘interesse’ fundamental, relativamente à moral, à dignidade, ao mérito; e podemos lhe atribuir tal sentido porque esse interesse não desempenha qualquer papel no dado da

experiência e, portanto, não pode tornar-se absurdo por intermédio dela” (WEIL, 2012, p.57). O que fica em evidência é que a moralidade é pensada tendo como princípio a autonomia da vontade, uma vontade que tem por fundamento de determinação apenas a legislação da razão, no sentido prático, e que torna possível a moralidade na medida em que as máximas adotadas são segundo a forma de uma legislação universal.

Á vista disso, qualquer outro fundamento de determinação que não seja o princípio formal da razão não pode ser considerado como o princípio da moralidade porque é contingente, condicionado, subjetivo ou externo ao indivíduo. E no que concerne à possibilidade *a priori* desse princípio formal, Kant reitera a condição do homem, que como fenômeno está submetido às leis naturais, mas que como ser em si mesmo pertencente ao mundo inteligível é consciente da lei moral como fundamento de determinação pela própria razão. Por conseguinte, é a partir da ideia da possibilidade da liberdade que se concede realidade objetiva à essa lei no sentido prático da razão, não estando em questão o conhecimento teórico do mundo inteligível e da lei moral, mas apenas o fundamento de determinação da vontade causado pela própria razão como vontade pura.

Mas ao invés da intuição ela coloca como fundamento para **essas leis** o conceito de sua existência no mundo inteligível, a saber, **o conceito** de liberdade. Pois este **conceito** não tem outro significado e essas leis só são possíveis com relação à liberdade da vontade, mas, sob a pressuposição dessa **liberdade, elas** são necessárias, ou inversamente, a **liberdade** é necessária porque essas leis, enquanto postulados práticos, são necessárias. Agora, para além disso não se pode explicar como é possível essa consciência das leis morais ou, o que é o mesmo, a **consciência** da liberdade; **pode-se** apenas defender, e muito bem, na crítica teórica a admissibilidade **da liberdade**. (KANT, 2016, A80, p.70, grifos do autor).

Kant admite uma ampliação do conhecimento para além do mundo sensível, no entanto, destaca que a autorização para uma ampliação da razão pura só é possível em seu uso prático. Assim, somente em relação a lei moral o conceito de liberdade tem realidade objetiva, para Kant (2016, A99, p.83, grifo do autor) “ele tem, no entanto, aplicação efetiva, que se deixa apresentar *in concreto* nas intenções ou máximas, isto é, **tem** realidade prática que pode ser indicada; o que é, pois suficiente para sua legitimação mesmo em vista de númenos”.

No que diz respeito à relação da vontade com a ação como efeito possível pela liberdade, Kant apresenta o conceito de bem e mal como objetos da razão prática pura (vontade pura). Como são objetos da razão, não está em questão um sentimento de prazer ou desprazer mediado pela sensação do indivíduo porque a experiência não é o fundamento

de determinação da vontade, bem e mal estão relacionados à ação e mais precisamente ao princípio ou máxima da vontade que é determinada pela razão sobre o que é bom ou mau.

Em seguida, ele afirma que o problema de outras tentativas em estabelecer o princípio supremo da moralidade decorreu do fato de se procurar um objeto por meio do sentimento de prazer ou desprazer e o estabelecer como fundamento. Contudo, aquele fundamento possuía em sua constituição a heteronomia e não poderia ser considerado moral, assim, Kant assegura que os conceitos de bem e mal devem ser determinados somente pela lei moral. Conforme esclarece, esses conceitos determinados *a priori* pressupõem os objetos como dados e em seu conjunto são modos da categoria de causalidade, que ele denomina de categorias da liberdade. Como causalidade, encontra-se somente na razão como o princípio de determinação da vontade, sem que para isso seja preciso alguma intuição sensível das ações possíveis.

Essas categorias da liberdade, pois assim queremos designá-las em oposição àqueles conceitos teóricos enquanto categorias da natureza, têm uma vantagem evidente sobre **essas** últimas, já que estas, sendo somente formas do pensamento, designam, mediante conceitos universais, apenas objetos em geral indeterminados para cada intuição possível para nós, e que aquelas, ao contrário, referindo-se à determinação de um arbítrio livre (para o qual certamente não pode ser dada nenhuma intuição completamente correspondente, mas possui como fundamento uma lei prática pura a priori, o que não ocorre com nenhum conceito do uso teórico de nossa faculdade de conhecer), **não têm como fundamento** a forma da intuição (espaço e tempo), que não se encontra na própria razão, mas tem de ser buscada em outro lugar, a saber, na sensibilidade, mas ao invés **disso** têm como fundamento, enquanto conceitos práticos elementares, a forma de uma vontade pura enquanto dada na razão, e, portanto, na própria faculdade de pensar. (KANT, 2016, A116, p.94, grifos do autor).

E em relação à possibilidade de saber se uma ação possível na sensibilidade está submetida à uma lei da liberdade, Kant explica que o que está em questão não é se uma ação é possível no mundo sensível, mas apenas o esquema de uma lei em si apresentada segundo a forma de uma legislação universal. Em suas palavras, “a lei moral não tem nenhuma outra faculdade de conhecimento para mediar a aplicação dessa **lei** aos objetos da natureza, senão o entendimento (não a imaginação), o qual pode colocar, sob uma ideia da razão, não um esquema da sensibilidade, mas uma lei” (KANT, 2016, A122, p.98, grifo do autor).

Ao retrocedermos um pouco, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* é estabelecido que o imperativo moral também poderia ser expresso da seguinte maneira: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em **lei universal da natureza**” (KANT, 2009, p.62, grifo do autor). Posteriormente, na típica da faculdade de julgar prática pura, da *Crítica da razão prática*, Kant explica que é permitido usar a

natureza do mundo sensível como um tipo de uma natureza inteligível, mas somente no que se refere à forma, de maneira que a comparação das máximas das ações com uma lei universal da natureza não significa que esta última seja o fundamento de determinação das ações.

É, portanto, permitido usar a natureza do mundo sensível como um tipo de uma natureza inteligível, desde que eu não transporte para essa **natureza** as intuições e aquilo que dependa delas, mas me refira com isso meramente à forma da conformidade à lei em geral (cujo conceito também se encontra no uso mais comum da razão humana, embora não possa ser conhecido como determinado a priori em nenhum outro propósito senão meramente o uso prático puro da razão). (KANT, 2016, A124, p.99, grifo do autor).

Somente se a vontade for determinada pela lei moral uma ação pode ser considerada moral, caso contrário, a ação pode conter apenas legalidade. A lei é objetiva e a vontade é obrigada a obedecê-la pelo imperativo do dever, mas subjetivamente se torna necessário a adoção de máximas, que em sua forma contenha a legislação universal, por conseguinte, Kant afirma que a lei moral deve ser o móbil, isto é, o fundamento de determinação objetivo e subjetivo da vontade humana e de todo ser racional em geral.

Como móbil o efeito da lei é apenas negativo, ou seja, independente das inclinações ela é necessária por si mesma, ao mesmo tempo isso também pode significar um prejuízo às inclinações. Para que fique mais claro, todas as inclinações constituem o egocentrismo que, pode ser ou o amor-próprio ou a arrogância, por vezes é colocado como fundamento de determinação, contudo, a lei como fundamento *a priori* de determinação também provoca um sentimento que pode trazer prejuízo às inclinações, porque o que a razão ordena deve poder ser obedecido.

Explicando de outra maneira, a lei prejudica o amor-próprio porque o obriga a concordar com ela e humilha a arrogância, “na medida em que todas as pretensões da autoestima que precedem o acordo com a lei moral são nulas e sem qualquer autorização, precisamente porque a certeza de uma intenção em acordo com essa lei é a condição primeira de todo o valor da pessoa” (KANT, 2016, A130, p.104). Ela provoca prejuízo às inclinações ao excluí-las da possibilidade de determinação da vontade, e como é um objeto de maior respeito, considerada subjetivamente o efeito da lei é denominado de sentimento moral.

Esse sentimento (sob o nome de **sentimento** moral) é, portanto, provocado unicamente pela razão. Ele não serve para o julgamento das ações, nem tampouco para a fundação da própria lei moral objetiva, mas **serve** apenas como móbil para adotar essa lei em si mesma como máxima. Mas qual nome poderíamos marcar de maneira mais conveniente esse sentimento peculiar, que não pode ser posto em comparação com nenhum sentimento patológico? Ele é de uma espécie tão

singular que parece estar unicamente a comando da razão, e certamente da razão pura prática. (KANT, 2016, A107, p.107, grifo do autor).

Comandado unicamente pela razão pura prática, esse sentimento depende apenas da representação formal da lei e é ele que produz um interesse pela lei, interesse que livre da sensibilidade é puro, ou seja, refere-se apenas ao prático possível pela determinação da razão. Desta maneira, Kant afirma que sobre o conceito do interesse moral funda-se o de máxima, que por sua vez, só pode ser considerada moral quando tem por base apenas o interesse em cumprir a lei. Também esclarece que a possibilidade de distinção da consciência de uma ação que é por dever e outra que é conforme ao dever está no fato de que a ação conforme ao dever tem elementos da sensibilidade como determinação, ou seja, a intenção da ação não é pura. Por outro lado, a ação por dever reconhece a lei objetivamente, por si mesma, como necessária para a determinação da vontade, ao mesmo tempo em que por respeito unicamente a essa lei adota subjetivamente máximas, conforme sua determinação, somente por dever.

Além disso, uma vontade santa não pode ser representada como obrigada à lei, isso acontece apenas com a vontade de todo ser racional finito. Um ser perfeito ou uma vontade santa é um ideal de santidade que não é alcançável por nenhuma criatura racional, no entanto, esse ideal pode ser considerado como um arquétipo do qual o homem deve tentar se aproximar como se em um progresso infinito, e embora este não seja santo a ideia da humanidade em sua pessoa e na de qualquer outro ser racional tem que ser considerada santa, isto é, como fim em si mesmo, a condição suprema de todos os fins.

Neste sentido, Kant acredita que o estágio moral em que o homem se encontra é o do respeito à lei moral e denomina de puro fanatismo moral a pretensão em colocar outra coisa que não seja o dever como fundamento da ação. Por esse fanatismo enveredaram escritores de romance, educadores sentimentais e até mesmo filósofos, contudo, ao se referir à doutrina moral do evangelho ele fala de uma pureza de princípio, quando a conduta dos homens é submetida a um dever que não os permite se exaltarem como se fossem perfeitamente morais.

A majestade do dever não tem nada a ver com a fruição da vida; ela tem sua própria lei e também seu próprio tribunal e mesmo que se queira muito mesclar as duas, para oferecê-las misturadas, por assim dizer, como remédio para a alma doente, elas logo se separam uma da outra, e se não o fizerem, então a primeira não provoca nada, e mesmo que a vida física ganhe com isso alguma força, a vida moral se dissiparia irreversivelmente. (KANT, 2016, A159, p.121).

Assim, a vontade é determinada pela razão pura prática e o princípio da moralidade *a priori* é reconhecido como lei da vontade. Essa vontade, nas palavras de Kant (2016,

A77, p.68), “deve ser causa dos objetos, de modo que a causalidade destes encontre seu fundamento de determinação unicamente na faculdade pura da razão, a qual por isso pode também ser denominada uma razão prática pura” (KANT, 2016, p.68). O filósofo prussiano destaca, na elucidação da analítica da razão prática pura, que mesmo o entendimento mais comum é capaz de admitir que um fundamento de determinação heterogêneo não pode servir para uma ação moral e a própria razão resiste com o sentimento de respeito a qualquer determinação da vontade que não seja ela mesma o fundamento. A ação como fenômeno é condicionada, porém, na medida em que o homem é consciente de sua existência inteligível ele pode se considerar livre, sendo sua ação incondicionada ao ser determinada pela razão.

Por fim, no que se refere à possibilidade de relação entre moral e religião, Kant explica, na Dialética da razão prática pura, que a razão busca para o condicionado o incondicionado prático como um objeto completo denominado de sumo bem. O sumo bem é constituído por virtude e felicidade, e embora sejam elementos distintos, Kant esclarece que a proposição sobre a intenção da virtude produzir felicidade é condicionalmente falsa, na medida em que a existência é limitada apenas ao mundo sensível, porém, se a existência for considerada do ponto de vista inteligível é possível pensar em uma ligação entre a intenção moral e felicidade, sendo que a felicidade é vista como um efeito da intenção moral no mundo sensível.

O filósofo prussiano explica que há uma tendência em confundir o resultado da determinação subjetiva pela lei como se fosse um sentimento sensível, todavia esse resultado é denominado de autocontentamento intelectual apenas de modo negativo. E como a possibilidade da ligação entre a intenção moral e felicidade pertence ao mundo inteligível, os efeitos práticos dessa ligação são as ações que somadas a um complemento da razão diante da incapacidade humana podem tornar o sumo bem possível.

Segue-se dessa solução da antinomia da razão prática pura que, nos princípios práticos, pode-se pensar (mas nem por isso conhecer e discernir), ao menos como possível, uma ligação natural e necessária entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade que é proporcional à moralidade, enquanto consequência dessa **última**; e **segue-se**, em contrapartida, **que** os princípios de procura pela felicidade não podem produzir moralidade; e que, portanto, a moralidade constitui o bem supremo (como condição primeira do sumo bem), ao passo que a felicidade constitui certamente o segundo elemento do **sumo bem**, mas de modo que essa **felicidade** seja apenas a consequência moralmente condicionada, e ainda assim necessária da **moralidade**. Apenas nessa subordinação o sumo bem é o objeto completo da razão prática pura, que tem de representá-lo necessariamente como possível, porque é um comando dessa **razão** contribuir com tudo o for possível para sua produção. (KANT, 2016, A215, p.157, grifos do autor).

Kant indica que devemos empenhar os esforços em um progresso ininterrupto como necessário para adequação completa à lei moral. Esse progresso deve ser segundo os princípios práticos, e como é relacionado ao infinito, só é possível por meio de uma pressuposição da razão prática que é o postulado da imortalidade da alma em que se concebe o ser racional até o infinito. Conforme esclarece, sem essa proposição ou a lei moral é rebaixada de sua santidade ou então acontece o exagero em sonhos teosóficos fanáticos, considerando esta última possibilidade também em relação à religião. Mas, se por um lado a razão prática mediante a lei moral conduz ao postulado da imortalidade da alma, por outro, em referência ao segundo elemento do sumo bem, a felicidade, ela conduz ao postulado da existência de Deus.

Para explicar esse postulado Kant define a felicidade como um estado em que tudo acontece segundo a aspiração e vontade de um ser racional, como um acordo da natureza e seu fim. Porém, o ser racional não é simultaneamente a causa do mundo e de sua própria natureza, assim, a medida em que o sumo bem deve ser promovido postula-se a existência de uma causa suprema da natureza que é distinta da natureza e contém em si a representação da lei que deve servir de determinação da vontade.

Ora, um ser que é capaz de ações segundo a representação de leis é uma inteligência (ser racional) e a causalidade de um tal ser segundo essa representação de leis é sua vontade. Portanto, a causa suprema da natureza, na medida em que ela tem de ser pressuposta para o sumo bem, é um ser que, mediante o entendimento e a vontade, é a causa (por conseguinte o autor) da natureza, isto é, **Deus**. Por conseguinte, o postulado da possibilidade do sumo bem derivado (do melhor mundo) é ao mesmo tempo o postulado da efetividade de um sumo bem originário, a saber, da existência de Deus. (KANT, 2016, A226, p.164, grifo do autor).

Esse postulado é apenas uma demanda subjetiva, ou seja, trata-se da possibilidade de promoção do sumo bem e não significa que se deva admitir a existência de Deus como fundamento de determinação da vontade. Ao contrário, é por causa da consciência do dever que se admite uma inteligência suprema que na necessidade da razão teórica pode ser considerada como uma hipótese e no uso prático da razão pode ser chamada de crença racional.

A partir de sua dedução, Kant explica que as escolas gregas não erraram em estabelecer o princípio moral sem o postulado da existência de Deus como a condição suprema do sumo bem, mas, isso não significa que só o princípio da moralidade é a possibilidade total do sumo bem. Para ser mais preciso, em relação aos epicuristas ele diz que escolheram um princípio falso para a moralidade, que era a felicidade, e em relação aos

estoicos afirma que acertaram em estabelecer a virtude, mas exageraram com a possibilidade de se alcançar um alto grau de virtude nesta vida e recusaram o segundo elemento do sumo bem que é a felicidade.

Ao comparar essas escolas gregas com a doutrina do Cristianismo sobre o reino de Deus Kant afirma que a moral cristã, em seu rigor e preceito, satisfaz as exigências da razão prática em relação à segunda parte do sumo bem. Nesta perspectiva, os seres racionais se dedicam à lei moral como a um reino de Deus e, assim como a santidade é um arquétipo que o homem deve se esforçar para se aproximar, a bem-aventurança ou a felicidade tem que ser adotada como um objeto de esperança alcançável na eternidade.

A lei moral é santa (incomplacente) e exige a santidade da moral, embora toda perfeição moral que o homem possa alcançar seja sempre virtude, isto é, a intenção conforme à lei por respeito a esta, por conseguinte, a consciência de uma propensão contínua para a transgressão, ao menos à impureza, isto é, à mistura de muitos motivos não genuínos (não morais) para o cumprimento da lei, por conseguinte, uma autoestima ligada à humanidade; e, portanto, em vista da santidade exigida pela lei cristã, nada resta à criatura senão o progresso ao infinito, mas precisamente por isso também essa **lei** justifica a esperança de sua duração ir ao infinito [...]. Mas a lei moral não promete, ela mesma, nenhuma felicidade; pois esta não está, segundo os conceitos de uma ordem da natureza em geral, necessariamente ligada ao cumprimento dessa **lei** (KANT, 2016, A231, p.166, grifo do autor).

Sendo assim, ao se servir da doutrina cristã Kant explica que ela, do ponto de vista da razão prática, é autonomia na medida em que a vontade de Deus não é colocada como fundamento de determinação da vontade, mas é compreendida como a possibilidade de promoção do sumo bem mediante a lei moral. Para o filósofo a moral tem que preceder à religião, que subjetivamente é considerada como o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos, além disso, embora não conduza o homem à felicidade, agindo pelo dever o homem pode esperar se tornar digno dela. Neste sentido, o passo para a religião acontece por causa da esperança da felicidade e, na medida em que a nossa vontade está de acordo com a vontade absolutamente boa, santa, é possível esperar ser digno dela como membros do reino de Deus.

4.3 Religião moral e o estabelecimento do reino de Deus

Conforme já foi possível identificar, a ideia de uma religião moral é representada apenas na intenção de cumprir os deveres como mandamentos divinos. No prefácio de *A religião nos limites da simples razão* Kant afirma que a moral não precisa da religião, porém a moral contém um fim como a condição formal de todos os fins que é o sumo bem,

assim, a partir da ideia de um legislador supremo que contém em si os elementos do bem supremo, a moral conduz à religião.

Esta religião é diferente da religião de petição, porém para elucidar seus princípios e teses Kant utiliza inclusive a religião revelada como uma representação filosófica. Dörflinger (2011, p.258), explica que “sob o ponto de vista de necessidades especificamente religiosas, a religião racional é, portanto, muito pouco exigente. Ela exige não menos, mas também não mais, que a moral”. Assim, para falar do aperfeiçoamento moral da humanidade em direção à realização do sumo bem, ou mais precisamente da relação da religião com a natureza humana, o filósofo prussiano apresenta em *A religião nos limites da simples razão* quatro tratados respectivamente sobre o mal radical na natureza humana, a luta do princípio bom contra o princípio mau pela dominação do homem, o triunfo do princípio bom com a fundação do reino de Deus e o verdadeiro e falso culto de Deus em uma religião.

Na primeira parte da obra, ele se refere ao mal radical na natureza humana, entendendo por natureza o fundamento subjetivo do uso da liberdade. Além disso, quando considera o homem como bom ou mau por natureza é para dizer que este contém um fundamento de adoção de máximas que expressa o caráter da espécie. Na Elucidação crítica da analítica da razão prática, Kant menciona que por meio da suposição de que a ação tem uma causalidade livre não significa necessariamente que a vontade seja maligna, “pelo contrário, [é] a consequência da admissão voluntária dos princípios maus e imutáveis, que apenas tornam a vontade ainda mais repudiável e merecedora de punição” (KANT, 2016, A179, p.133). Posteriormente, afirma-se em *Sobre a pedagogia* que o homem não é nem bom nem mau e que ele só pode se tornar moral se a razão se elevar aos conceitos do dever e da lei.

Mas a ideia de um mal radical na natureza humana é abordada com precisão no texto da Religião. Weil (2012), comenta que a ausência do mal em obras como *Fundamentação da metafísica* e *Crítica da razão prática* pode ser compreendida a partir do propósito em que foram escritas, “do fundamento do discurso da moral, de um discurso coerente, absolutamente válido para todos os seres dotados de razão, obrigando tudo o que é finito e razoável” (WEIL, 2012, p.142). Assim, considerando o propósito de *A religião nos limites da simples razão*, primeiramente Kant destaca que há no homem uma disposição originária para o bem, reduzida em: “1) A disposição para a animalidade do homem como ser vivo; 2) A disposição para a humanidade enquanto ser vivo e racional; 3)

A disposição para a sua personalidade, como ser racional e, simultaneamente, susceptível de imputação” (KANT, 2008, p.32).

A disposição para a animalidade, ou amor de si físico, concerne à conservação de si mesmo, propagação e conservação da espécie e ao impulso para a sociedade. A disposição para a humanidade requer o uso da razão, mas também está relacionado ao amor de si físico a partir do qual o homem tem a inclinação de se igualar a outros por meio da comparação, e a última disposição é a ideia da humanidade de modo intelectual, relacionada com a possibilidade do reconhecimento da lei moral como um móbil por si mesmo suficiente para determinação da vontade.

Todas essas disposições no homem são não só (negativamente) boas (não são contrárias à lei moral), mas são igualmente disposições para o bem (fomentam o seu seguimento). São originárias, porque pertencem à possibilidade da natureza humana. O homem pode, sem dúvida, servir-se das duas primeiras contrariamente ao seu fim, mas a nenhuma delas pode extirpar. Por disposições de um ser entendemos tanto as partes constituintes para ele requeridas como também as formas da sua conexão para ser semelhante ser. (KANT, 2008, p.34).

Em seguida, Kant destaca que também há na natureza humana uma propensão para o mal. Essa propensão não se refere ao que é físico, isto é, ao arbítrio do homem como ser natural, mas ao que é moral, ou seja, ao arbítrio do homem como ser moral, por conseguinte, ela é compreendida como o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação para o mal moral que possui em seus graus: A fragilidade da natureza humana, a impureza do coração e a malignidade da natureza humana.

O primeiro grau consiste em reconhecer a lei objetivamente na máxima do arbítrio, porém subjetivamente o homem não consegue seguir a máxima, o segundo grau é relacionado à impureza da ação que é apenas conforme ao dever e não por dever, ou seja, tem uma mistura de outros móveis com a lei moral, e em relação ao último grau, também denominado de estado de corrupção ou perversidade do coração humano, concerne à inversão da ordem moral com relação aos motivos do verdadeiro livre-arbítrio. Assim, quando se diz que o homem é mal por natureza é porque mesmo consciente da lei moral ele adota máximas contrárias a ela.

A proposição ‘o homem é mau’, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito. ‘O homem é mau por natureza’ significa tanto como: isto se aplica a ele considerado na sua espécie; não como se tal qualidade pudesse deduzir-se do seu conceito específico (o conceito de um homem em geral) (pois então seria necessária), mas o homem, tal como se conhece pela experiência, não se pode julgar de outro modo, ou: pode pressupor-se como subjectivamente necessário em todo o homem, inclusive no melhor. (KANT, 2008, p.38).

Em relação à origem desse mal na natureza humana, Kant explica que não deve ser buscada na sensibilidade, também não se pode querer encontrar o fundamento do mal na razão moralmente legisladora como se ela estivesse corrompida. A primeira origem desse mal permanece desconhecida, mas como um ato livre pode ser representada racionalmente como se o homem em sua inocência originária tivesse incorrido nele.

A partir do texto bíblico sobre a criação e queda do homem, Kant explica a representação da origem do mal temporal e racional. No aspecto temporal o mal começa com a transgressão do mandamento divino, ou seja, com o pecado do homem que resultou na sua queda e na representação da humanidade por meio de uma malignidade em sua natureza. Em relação ao mal em sua qualidade moral, racional, a sua primeira origem permanece desconhecida e é representado nas Escrituras por um espírito enganador, mas até em relação a este não é possível dizer quando o mal iniciou, por conseguinte, o homem é representado com tendo uma disposição originária para o bem, mas que caiu no mal.

A inclinação não é má, ela é neutra; a tentação não é irresistível; a vontade é livre- e o homem faz o mal. Não que ele seja vencido por uma força exterior. Esta derrota psicológica, empírica, histórica não pode ser compreendida por si mesma, já que a vontade livre, em sua essência, é liberdade. Se o homem sucumbe, é porque ele quer sucumbir, porque ele optou pela derrota: ele deve, portanto, ele pode obedecer à lei que a razão prática se dá e que ele conhece; e ele não a obedece. Portanto, ele não quer obedecê-la. (WEIL, 2012, p.148).

Como o homem não é corrompido desde o seu fundamento, Kant apresenta a possibilidade de uma instauração da pureza da lei como fundamento supremo de determinação, mediante a representação do dever. Isso acontece como se à semelhança de um novo nascimento a disposição de ânimo do homem mudasse em direção à máxima da santidade em um progresso até o infinito, em suas palavras, “se segue que a formação moral do homem não deve começar pela melhoria dos costumes, mas pela conversão do modo de pensar e pela fundação de um caráter; (KANT, 2008, p.54).

Em seguida, Kant relata a luta do princípio bom contra o princípio mau pela dominação do homem, mas apenas no sentido prático, sendo que a responsabilidade da ação recai inteiramente sobre o próprio homem. Ele explica que por causa desse conflito o homem pode se inspirar em um arquétipo que é a ideia da humanidade em sua plena perfeição moral, como se tivesse descido do céu, representado na fé prática do filho de Deus, que por seu exemplo e doutrina manteve a intenção moral de ser agradável a Deus.

Esta ideia tem realidade objetiva apenas na relação prática e reside somente na razão. Por conseguinte, não é preciso nenhuma realidade experiencial de um homem

agradável a Deus para mostrar a sua possibilidade porque todo ser humano a possui em sua razão moralmente legisladora, neste sentido Kant chama de incredulidade moral a pretensão em justificar ou buscar a realidade desta ideia por meio da experiência.

Ele apresenta três dificuldades que tornam duvidosa a possibilidade do homem se tornar agradável a Deus ainda que tenha em consideração a ideia personificada do bem. A primeira é porque o ato é sempre deficiente e, conseqüentemente, é impossível alcançar uma disposição de ânimo plenamente nesta vida. Para solucionar esta dificuldade Kant explica que o ato, como fenômeno, será sempre deficiente, mas se levarmos em conta que a qualidade moral não reside no fenômeno e sim na intenção da máxima, é possível que em um progresso infinito ele se torne agradável a Deus.

A segunda dificuldade é relacionada à certeza de que o homem será perseverante na disposição de ânimo em direção ao bem. Como solução, a confiança na perseverança deve ser inferida a partir dos efeitos que os princípios morais têm, assim, se o homem que adotou os princípios do bem levar em consideração todo o progresso que obteve sempre para o melhor poderá concluir que seus progressos aumentarão cada vez mais, por outro lado, se o homem que se decidiu pelo bem e caiu no mal refletir nos resultados obtidos poderá constatar que seu estado só piora e se continuar no mal não pode ter a esperança de melhoramento, nem nesta vida, nem em uma outra futura.

A terceira dificuldade deve-se ao fato de que, embora o homem tenha uma conversão e seja perseverante na disposição de ânimo moral, ele começou pelo mal e possui uma dívida pessoal e intransferível, estando sujeito ao castigo e a indignidade do reino de Deus. Para solucionar esta dificuldade, Kant diz que o julgamento para a satisfação da justiça divina ocorre não a partir das ações visíveis, mas da intenção interior, e como o castigo é inevitável ele não acontece nem antes nem depois, mas no ato da conversão do homem.

Semelhante à doutrina da justificação contida no Novo Testamento, Kant explica que no ato da conversão o velho homem é crucificado e morto, como se surgisse um novo homem. Fisicamente o indivíduo ainda é passível de punição porque ele é um transgressor, porém, como esse mesmo indivíduo também é um ser inteligível ele está livre da culpa, além disso, no lugar deste homem, e de todos os que como ele creem, a ideia personificada do bem assume a condição de substituto pela culpa do pecado.

Kant enfatiza que essa ideia de justificação do homem é apenas uma resposta à pergunta especulativa, e em se tratando de religião e conduta é necessário que o homem se

submeta inteiramente à lei como uma mudança interior. Somente desta maneira ele se tornará uma nova criatura, justificado perante o tribunal da consciência.

Não se divisa que uso positivo dela se deva fazer para a religião e a conduta; uma vez que àquela investigação está subjacente a condição de que aquele a quem ela concerne se encontre já efectivamente na boa intenção exigida, para cujo interesse (desenvolvimento e fomento) se orienta, em rigor, todo o uso prático de conceitos morais; de facto, no tocante à consolação, já a traz consigo tal disposição de ânimo para quem dela é consciente (como consolação e esperança, não como certeza). Nesta medida, pois, semelhante dedução é apenas a resposta a uma pergunta especulativa que, porém, não pode ser passada em silêncio já que, de outro modo, a razão lhe poderia lançar a censura de ser absolutamente incapaz de conciliar a esperança na absolvição do homem relativamente à sua culpa com a justiça de Deus, censura que poderia ser prejudicial em vários aspectos, sobretudo na perspectiva moral. (KANT, 2008, p.82).

Para representar a luta do princípio mau contra o princípio bom pela influência sobre o ânimo do homem, Kant toma o exemplo da narrativa bíblica ressaltando que após ser criado o homem recebeu a responsabilidade de guardar a terra, porém foi seduzido por um espírito mau para que apostatasse de seu Senhor. Situação que ao acontecer teve como consequência todos os homens ficarem sujeito à escravidão do princípio mau, no entanto, surgiu um homem como que descendo do céu e que em sua disposição originária conservava a sua inocência, ou seja, não foi afetado pelo mal como aconteceu com os demais seres humanos depois de Adão.

Por meio do exemplo e ensino deste homem, agradável a Deus em sua intenção, o reino do espírito mau estava ameaçado, como reação o espírito mau tentou o homem agradável a Deus e mediante a sua recusa em ceder ele foi perseguido até a morte. Kant explica que o resultado dessa luta pode ser considerado no sentido jurídico e físico. No aspecto físico o homem agradável a Deus ficou em desvantagem, porém, no aspecto moral, inteligível, na morte do homem agradável a Deus está a apresentação do reino da liberdade e o exemplo de ânimo que todos devem seguir, morrendo para tudo o que nos coloca em desvantagem em relação a moralidade.

A vitória do princípio bom evidencia que é possível ser livre da dominação do princípio mau, porém, como a liberdade do homem é constantemente ameaçada ele tem que ficar sempre alerta. Na sequência, como resultado da luta e do triunfo do princípio bom sobre o mau, Kant destaca a ideia da fundação do reino de Deus na terra. Trata-se de uma sociedade que tem realidade objetiva apenas na razão e pode se tornar possível por meio das leis da virtude, a tal sociedade Kant denomina de sociedade ética ou comunidade ética, diferente em seus princípios de uma comunidade política, mas que pode existir em consonância com esta.

Como a lei moral nos ordena a conduzir nossos fins à unidade com os fins dos outros e como a ação isolada dos outros é o modo fundamental através do qual nossa propensão ao mal manifesta-se, Kant argumenta que os seres humanos são incapazes de fazer progressos para aperfeiçoarem seu caráter moral se eles fizerem isso individualmente, cada um engajado privadamente em uma luta interior com as suas inclinações. A tarefa de nos aperfeiçoarmos moralmente como indivíduos e como espécie racional tem de residir, em vez disso, na participação em um tipo de sociedade que é devotada a combater a propensão radical ao mal e a favorecer o ideal de um reino dos fins sobre a Terra. (WOOD, 2008, p.271)

Em sua representação filosófica Kant faz uma analogia da comunidade ética com um Estado civil e explica que assim como o homem deve sair do estado de natureza selvagem para entrar no estado civil, é necessário que o homem saia do estado de natureza ética para se tornar membro de uma comunidade ética. Conforme explica, todas as pessoas que fazem parte de uma comunidade política encontram-se no estado de natureza ético em que a liberdade é constantemente ameaçada e o homem é tentado a se desviar das leis da virtude.

Na comunidade ética o fim é a moralidade, e para que ela seja realizada é necessário a submissão a uma legislação pública, porém essa legislação é diferente das leis jurídicas que se referem à legalidade da ação. Assim, Kant apresenta o conceito de Deus como soberano moral no mundo, o legislador supremo da comunidade, em que os deveres são representados como se fossem mandamentos divinos, conseqüentemente o conceito de comunidade ética é pensado como o conceito de um povo de Deus submetido às leis da virtude, realizável na forma de uma igreja.

Esta igreja é invisível e não pode ser objeto de uma experiência, trata-se de “uma mera ideia da união de todos os homens rectos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens” (KANT, 2008, p.107). No entanto, mediante a união de pessoas que concordam com este ideal é possível falar da instituição de uma igreja visível que contém congregados e mestres ou pastores de alma, mas como igreja verdadeira sua função é apenas representar o reino de Deus.

Esta igreja é caracterizada por: universalidade, pureza, liberdade e imutabilidade. Ela é universal porque é unida no que é essencial e é pura porque tem apenas a moral como princípio de unidade, seus membros se relacionam segundo o princípio da liberdade por isso não possui hierarquias, e seu princípios são imutáveis, considerados *a priori* em si mesmos. Em seguida, Kant explica que a constituição dessa igreja não é nem monárquica, nem aristocrática, menos ainda democrática, mas, pode ser comparada a uma comunidade doméstica, como uma família.

Quando muito, poderia ainda comparar-se a uma comunidade doméstica (família), sob um pai moral comunitário, embora invisível, enquanto o seu filho santo, que conhece a sua vontade e, ao mesmo tempo, está em parentesco de sangue com todos os seus membros, ocupa o seu lugar de maneira a tornar conhecida mais em pormenor a sua vontade àqueles que, por isso, nele honram o pai e deste modo ingressam uns com os outros numa voluntária, universal e duradoura união de coração. (KANT, 2008, p.108).

Diferente de uma fé histórica cuja abrangência é contingente, apenas a fé racional pode fundar a igreja verdadeira que é universal, no entanto a fé histórica é vista como provisória até que a verdadeira igreja seja estabelecida. Para justificar essa possibilidade sem que a religião moral seja considerada um afazer divino, Kant supõe que é da vontade divina que os homens realizem o ideal da igreja verdadeira em uma comunidade e nesta tentativa muitos erraram, mas nem por isso se deve desistir daquele fim.

Nesta perspectiva, a fé histórica que se baseia em uma revelação, também chamada de fé eclesial, é considerada apenas como um meio para a pura fé religiosa, conseqüentemente ela deve ser interpretada pela pura fé religiosa, de maneira que guiada pelos princípios racionais a fé eclesial esteja de acordo com as regras e princípios universais do melhoramento moral do homem. Além da pura fé racional, os eruditos escriturísticos também são considerados intérpretes da fé eclesial e devem orientar segundo os princípios da religião moral.

A compreensão de Kant é que gradualmente será feita uma transição da fé eclesial para o domínio da pura fé religiosa, e isto significa a aproximação do Reino de Deus. Essa transição deve acontecer por meio de uma reflexão pura como resultado do esforço humano, e mesmo que o princípio da passagem tenha lançado suas raízes na terra, ainda há uma distância infinita entre a humanidade e o Estado ético, ou o Reino de Deus. Conforme comentário de Wood (2009, p.492) “a intenção evidente aqui é as pessoas futuramente abolirem a constituição hierárquica das igrejas, que coloca a humanidade sob tutela espiritual de uma classe de sacerdotes, que usurpam a autoridade dos indivíduos sobre suas próprias crenças e consciências morais”.

Em vista do que foi alegado até agora: a oposição rigorosa entre religiões históricas e a religião racional, o favorecimento absoluto desta última e o fim claramente definido da dissolução das religiões históricas, ou seja, que a religião “seja, finalmente, liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação, de todos os estatutos”– em vista de tudo isso, pode causar surpresa que Kant, em consideração às condições históricas reais, não só faz o prognóstico de o processo da realização deste fim ser gradual e contínuo, mas também que ele considera a lentidão do processo como adequada, oportuna e fundada na própria natureza do mesmo. (DÖRFLINGER, 2011, p.261).

Assim, embora não seja possível identificar a igreja de caráter universal como uma associação de pessoas que concordem com o ideal da igreja invisível, pois ela se refere ao gênero humano. Com a compreensão que uma igreja estatutária pode servir como meio para uma pura fé religiosa é possível pensar em um serviço eclesial, no entanto, quando uma fé eclesial se limita a fórmulas e estatutos sem o exame da razão e da Escritura ela realiza um falso serviço de Deus por meio de um culto servil, com funcionários que reivindicam o direito exclusivo de interpretação das escrituras, uma fé que por ser exterior ao indivíduo é imposta a ele e pessoas vivendo na condição de minoridade com um falso pensar sobre a maneira de agradar a Deus.

Contudo, o verdadeiro serviço de Deus é o que reconhece a razão como princípio, ele é livre e está ligado à autonomia da vontade em que cada um pode ser convencido por sua própria razão sobre o dever de agir moralmente. Assim, Kant define a religião, considerada de modo subjetivo, como “o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (KANT, 2008, p.155), tendo entre as consequências a inexistência da exigência de um saber sobre Deus, ao mesmo tempo em que há uma suposição da ideia de Deus no uso prático da razão. Além disso, a concepção de religião de petição e suas tentativas de agradar a Deus são deixadas de lado, e se considera apenas a ideia de uma religião em que o princípio moral se opõe a todo tipo de ilusão religiosa e todo empreendimento em matéria de religião é tomado como moral.

Conforme síntese de Wood (2009, p.488) “a religião requer que (a) eu tenha deveres, (b) eu tenha um conceito de Deus e (c) que eu seja capaz de considerar meus deveres como uma coisa que Deus quer que eu faça”. Sendo assim, tudo o que é necessário para o homem se tornar agradável a Deus é a boa conduta de vida e o verdadeiro serviço de Deus é a observância do dever como mandamento divino. Como o homem pode ser convencido por sua própria razão sobre sua disposição de ânimo moral, na medida em que cada um pensar por si mesmo considerando apenas a lei moral sua ação terá como princípio a autonomia, e o reconhecimento do dever conduz a uma pura fé religiosa, desaparecendo a distinção entre leigos e clérigos, assim como fundamentos de determinações empíricas, tendo apenas a moral em matéria de religião.

5 CONCLUSÃO

Em meio às mudanças que continuam acontecendo, ainda que não ocupe mais o espaço e a posição de influência como em outros momentos, a religião continua presente no mundo. Com a modernidade novas possibilidades e explicações se abriram ao homem desafiando não só os pressupostos da visão de mundo religioso como também ameaçando sua própria sobrevivência, por outro lado, também é inegável que como parte da vida humana, presente em diferentes formas em todas as culturas, a religião influencia diretamente a maneira como os homens vivem e se estabelecem no mundo e evidentemente que não somente destas, mas como herdeiros do encontro da cultura grega com a tradição judaico-cristã, o mundo ocidental foi se estabelecendo. Permanece, no entanto, a antiga interrogação sobre o que tem Jerusalém com Atenas, ou em linhas mais específicas, o que a religião tem a ver com a filosofia.

Trata-se de áreas distintas, mas que têm em comum, por exemplo, cada uma a seu modo uma visão de mundo com uma compreensão da vida e do homem. Enquanto a religião segue pelo caminho da fé e do sobrenatural, a filosofia vai pelo pensamento racional, mas por vezes é possível que aconteça uma aproximação, assim como também um distanciamento destas áreas. Explicando de outra maneira, é possível que os fundamentos da religião sejam pensados a partir dos conceitos filosóficos ao mesmo tempo em que também podem ter conflitos, assim, embora não tenha sido a única, desde que surgiu a religião cristã tem interagido com a filosofia, por vezes com uma aproximação e empréstimos conceituais e em outras ocasiões mantendo uma distância considerável.

Se na Idade Média o pensamento teológico era posto como o mais sublime, com a Modernidade esta situação muda e a religião experimenta, entre outras coisas, o processo de secularização. Porém, mesmo já não sendo vista apenas em uma configuração tradicional, ou nos moldes de uma religião revelada, observa-se a exemplo da religião de caráter humanista e, posteriormente do deísmo, que a ideia de religião não desaparece, embora para alguns ela tenha sido relegada a um passado que deveria ser esquecido e superado. Especificamente no Cristianismo é interessante notar que com o caminho aberto para uma nova visão de mundo também houve uma mudança na maneira de pensar a relação entre o homem e Deus, anteriormente mediada por uma instituição e toda a sua estrutura hierárquica e que agora era possível por meio de um livre exame individual que posteriormente também abriria o caminho para uma pluralidade de movimentos religiosos. Além disso, como acontece com a Ortodoxia luterana, e posteriormente no Pietismo, em

meio aos desafios lançados à religião revelada, na busca por sistematização e esclarecimento de suas doutrinas, o Cristianismo continuou se desenvolvendo.

No entanto, também é inegável que o abuso de poder, a comercialização da fé, pressão sobre a consciência dos mais simples, manipulação, extremismos e coisas semelhantes, aconteceram no passado e lamentavelmente ainda acontecem por meio da religião. E, a exemplo do movimento da Reforma Protestante e do Iluminismo no século XVIII, se faz necessário que cada vez mais o homem examine, pense por si e exerça a autonomia em matéria de religião não ficando refém de artificios humanos e sempre na condição de um menor. Como Kant observou, “ousa saber é o lema do esclarecimento”. Mas, como e o que é possível saber quando o que está em questão é a religião, o sobrenatural que transcende a esfera do mundo sensível?

Ainda que ocorra uma aproximação entre filosofia e religião em determinado momento também aparecerá um limite de conhecimento que a filosofia não poderá se expressar em relação ao sobrenatural, e mesmo que a religião tente explicações se servindo de conceitos e argumentos racionais ela também não conseguirá. Como o apóstolo Paulo escreveu aos Coríntios, o homem natural não compreende e não pode entender as coisas espirituais, ou seja, querer discernir filosoficamente os mistérios da fé ou, de outra maneira, querer explicar filosoficamente o inexplicável parecerá loucura e devaneio. Assim, quando Kant critica a metafísica dogmática e, por conseguinte, a teologia racional, é porque a maneira como se fundamentavam para a pretensão do conhecimento de objetos suprassensíveis, como é o caso de Deus e a imortalidade da alma, estava incorreta e a razão estava se elevando a questões que ultrapassavam o limite da experiência caindo em ilusões.

Para o filósofo prussiano o conhecimento possui uma limitação ao que é passível de experiência e o suprassensível é relacionado ao incondicionado, à coisa em si que ultrapassa a experiência possível e não pode ser objeto de conhecimento, mas pode ser pensado. Na busca do incondicionado para os conhecimentos condicionados a razão se eleva por meio de suas inferências às ideias transcendentais, que não podem ser dadas como objetos do conhecimento. Tratam-se apenas de ideias para satisfação do interesse da razão, que ainda assim são importantes como princípios reguladores. Por conseguinte, a ideia de Deus é uma pressuposição que tem por fundamento um princípio subjetivo da razão em que se busca um ser necessário para tudo o que existe, ao mesmo tempo em que esse ser não pode ser objeto de uma experiência.

Consequentemente, não é possível uma síntese entre a existência de um ser supremo e a ideia transcendental, se um ser supremo existe ou não, não será possível a sua

demonstração, porque não há uma experiência correspondente e não é competência do entendimento se pronunciar sobre esta questão. Assim, toda teologia que se baseia nos princípios especulativos da razão é fadada ao erro, e a utilidade de uma teologia transcendental é apenas negativa, isto é, serve para corrigir e purificar de todas as mesclas empíricas o conceito de um ser supremo de modo a evitar que a razão seja enganada pela sensibilidade. Por outro lado, Kant adverte que se esses princípios não forem observados não haverá limites para as explicações que se fundam em um ser supremo e transcendente resultando na acomodação da razão, superstição e fanatismo etc.

Porém, mais vantajosa que a teologia transcendental e a teologia natural, Kant aponta para a possibilidade de uma teologia moral, em que no uso prático da razão o conceito de um ser originário, como a unidade perfeita dos fins, se torna possível. Conforme afirma na primeira *Crítica* o uso da teologia moral é apenas imanente, “serve para realizarmos nossa destinação aqui no mundo, adequando-nos ao sistema de todos os fins, e não para abandonarmos, de maneira extravagante e até maliciosa, o fio condutor de uma razão moral que legisla sobre o bom curso da vida” (KANT, 2013a, B 847, p.593), ou seja, as ações são tomadas como mandamentos divinos porque são obrigadas pela razão e o que se toma como divino é apenas a lei moral, que contém em si os fins mais elevados.

No uso prático da razão é possível supor um ser supremo. Esta suposição também é chamada de fé racional, fundada unicamente na razão e admitida somente de modo subjetivo, ou seja, como exigência da razão para a suposição de um ser supremo e possibilidade de um soberano bem. Para Kant, é esta fé que deve guiar o pensador especulativo sobre objetos suprassensíveis e também que deve ser o princípio de toda crença, inclusive da religião de petição. Em relação a esta última, o filósofo prussiano não poupa críticas, considerando-a como a forma mais prejudicial de tutela entre os homens porque exerce uma pressão sobre a consciência moral das pessoas, é heterônoma em relação ao dever, e é uma religião de ilusão se transformando em um fim em si mesmo com seus estatutos e fórmulas realizando um falso culto de Deus que em nada pode tornar o homem melhor.

Isso posto, segundo o filósofo o verdadeiro esclarecimento em matéria de religião consiste em saber que o culto ou serviço de Deus é moral, diferente de uma fé histórica, exterior e imposta ao indivíduo. Neste sentido, o filósofo compreende como a verdadeira religião apenas aquela que é interior, precedida pela moralidade, em que o dever é considerado como mandamento divino. Em vista disso, ele se refere à religião de petição, purificada dos conceitos e arbitrariedades, apenas como provisória, ou seja, como um meio

para estimular à pura fé religiosa, e como foi possível observar, se serve da religião cristã para representar a religião racional, deixando claro que se trata de duas perspectivas de religião totalmente diferentes e procurando justificar o direito da faculdade filosófica sobre a teológica em seus ensinamentos públicos, de modo que não se perdesse o fim último da religião que como religião interior deve ser moral e fundada apenas na razão, tendo apenas o reconhecimento do dever como mandamento divino.

Não está em questão uma moral religiosa no sentido tradicional do termo, mas a proposta de uma moral cuja ação possa ser considerada universal e que tem por fundamento a ideia de uma autonomia da vontade como legisladora. A razão é o fundamento de determinação da vontade, por conseguinte, trata-se de uma vontade pura que contém a forma *a priori* de uma legislação universal, neste sentido, a moralidade é pensada com o princípio da autonomia da vontade em que a lei moral é considerada boa objetiva e subjetivamente, e a máxima de uma ação tem que ser segundo a forma de uma legislação universal. Sendo assim, nenhum outro fundamento, como por exemplo, Deus e a felicidade, podem servir como fundamento de determinação da vontade porque é contingente, condicionado ou externo ao indivíduo. Em vista disso, como ser em si mesmo que pertence ao mundo inteligível o homem é consciente da lei moral determinada por sua própria razão.

Mas, embora seja um sistema que subsista por si mesmo, a moralidade não é o bem completo e para que ela não seja considerada ilusória, diante da questão sobre o que esperar agindo como se deve, ou o que resulta do reto agir já que a moral ordena a agir de modo a se tornar digno da felicidade, Kant explica que a felicidade está proporcionalmente ligada à moralidade somente na ideia da razão pura em um mundo inteligível que é moral. Neste sentido, supõe-se um ideal de bem supremo originário que possibilita a ligação entre moral e felicidade, como se as ações dos seres racionais se originassem de uma vontade suprema e se cada ser racional agir segundo as leis morais pode esperar tomar parte na felicidade. Por conseguinte, Deus e uma vida futura são pressuposições necessárias da razão em seu uso prático, concernentes ao mundo inteligível e à possibilidade do soberano bem. O passo para a religião acontece por causa da esperança da felicidade, e na medida em que a vontade de um ser racional está de acordo com a vontade absolutamente boa é possível esperar que seja digno dela como membro do reino de Deus.

Assim, em sua representação da religião moral, em vista do estabelecimento do reino de Deus, o homem é representado corrompido pelo mal, mas com a possibilidade de ter sua disposição originária para o bem restaurada na medida em que se decide agir por dever, obedecendo sua razão. Também é possível que se inspire em um arquétipo de uma

vontade agradável a Deus, que reside apenas em sua razão, mas é inteiramente sua a responsabilidade de se tornar um homem melhor. Além disso, ao adotar máximas morais, cada indivíduo também pode se esforçar para entrar em uma comunidade ética, norteadas unicamente pelos princípios da razão, realizável na forma de uma igreja invisível que, como não pode ser objeto de experiência possível, pode ser representada em uma igreja visível, ou seja, com a união de pessoas que concordam com este ideal. Somente com a fé racional é que esta igreja pode ser fundada, mas, como observou-se anteriormente a fé eclesial purificada em seus conceitos e práticas é vista como provisória até que a verdadeira igreja seja estabelecida. Consequentemente ela deve ser interpretada pela pura fé religiosa em vista do melhoramento moral da humanidade, até que gradualmente seja feita a transição para a fé religiosa, que também significará aproximação do reino de Deus.

Por conseguinte, entre as implicações de uma religião como a exposta no pensamento de Kant estão a ausência de um ser supremo ou a privação de um fundamento especulativo, a ausência de crenças e práticas religiosas e a possibilidade de uma variedade de fés, sendo que a única religião é a moral cujo fim deve ser o melhoramento moral do homem. Kant se defendeu das acusações de usar a filosofia para deformar as doutrinas da Bíblia e do Cristianismo alegando se tratar apenas da proposta de uma religião natural, outrossim, ele não exclui a fé eclesial atribuindo a ela um significado provisório, como meio para a religião moral, no entanto, também dá a entender que em algum momento haverá uma transição de maneira que passe a existir somente a religião moral. E quando se serve da religião cristã para apresentar a representação da religião filosófica ele a destitui de todo o conteúdo sobrenatural, defendendo que a credibilidade racional é mais vantajosa que a revelação. O homem é o único responsável por seu melhoramento moral e se agir segundo a razão o ordena ao final pode esperar se tornar digno da felicidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALMEILDA, Guido Antônio de. **Liberdade e moralidade segundo Kant**. In: KLEIN, Joel Thiago. **Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura**.- Florianópolis: NEFIPO, 2012.

BACON, Francis. **Novum Organum ou Verdadeiras Indicações Acerca da Interpretação da Natureza**. Tradução e notas de José Aluysio Reis de Andrade. Versão eletrônica, Créditos da digitalização: Membros do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia) Homepage do grupo: <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4147667/mod_folder/content/0/francis_bacon_novum_organum.pdf?forcedownload=1, Acesso em: 16/08/2020.

BÍBLIA, N. T. In **BÍBLIA SAGRADA-HARPA SAGRADA**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Corrigida, 4ª ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil; Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2009.

BOYER, Orlando S. **Heróis da fé**. 15ª ed. Rio de Janeiro, RJ: CPAD, 1999.

CAFFARENA, José Gómez. **Estudio Preliminar: Filosofía y Teología en la Filosofía de la Religión de Kant**. In: KANT, Immanuel. La contenda entre las facultades de filosofía y teología. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Editorial Trotta, S.A., 1999, p. IX-LXXIV.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992.

CAIRNS, Earle E. **O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1990.

COLLINS, Michael e PRICE, Matthew A. **História do Cristianismo**. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CORETH, Emerich. **Deus no pensamento filosófico**. Tradução de Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. Tradução de Manuel Ruas. v.1. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DÖRFLINGER, Bernd. A relação entre Estado e religião no pensamento de Kant. Tradução de Luís Marcos Sander. Revisão técnica: Christian Hamm, **Studia Kantiana**, v.7, n. 8, 2009: p.719

_____. Kant sobre o fim das religiões históricas. Tradução de Christian Hamm. **Studia Kantiana**, v. 11 (2011): 257-276.

FERGUSON, Sinclair B & Wright, David F.. **Novo dicionário de teologia**. São Paulo: Hagnos, 2009.

GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia: ciência do homem filosofia da cultura**. 2. ed., 9ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2019.

GRENZ, Stanley J.; OLSON, Roger E. **Teologia do Século 20**. Tradução de Suzana Klassen. 1ª ed.. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

GONZALEZ, Justo L. **Uma história do pensamento cristão**. Tradução de Paulo Arantes e Vanuza Helena Freire de Mattos. v.1. Do princípio até ao Concílio de Calcedônia. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

_____. **Uma história do pensamento cristão**. Tradução de Paulo Arantes e Vanuza Helena Freire de Mattos. v.2. De Agostinho às vésperas da Reforma. São Paulo : Cultura Cristã, 2004.

_____. **Uma história do pensamento cristão**. Tradução de Paulo Arantes e Vanuza Helena Freire de Mattos. v.3. Da Reforma Protestante ao século 20. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

HAGGLUND, Bengt. **História da Teologia**. Tradução de Mário L. Rehfeldt e Gládis Knak Rehfeldt. 6ª Edição. Porto Alegre, RS: Concórdia Editora Ltda., 1999.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 3.ed. Petrópolis, RJ : Vozes; Bragança Paulista; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2013a.

_____. **Crítica da razão prática**. tradução de Monique Hulshof. Petrópolis, RJ : Vozes; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2016 - (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Introdução de Pedro Galvão. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. **O conflito das faculdades**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2017.

_____. **Sobre a pedagogia**. Tradução e notas de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2018.

_____. **Que significa orientar-se no pensamento?** In: **Textos seletos.** Tradução e Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. 9.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013c. (Coleção Textos Filosóficos).

_____. **Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?** In: **Textos seletos.** Tradução e Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. 9.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.(Coleção Textos Filosóficos).

_____. **Sobre o fracasso de toda tentativa filosófica na Teodiceia.** Tradução, comentário e notas de Joel Thiago Klein. In: **Studia Kantiana.** Rio Grande do Sul: vol. 19, dez. de 2015, p.153-176.

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

LOPARIC, Zeljko. Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão. **Kant e-prints.** Campinas: Série 2, v. 2, n.1, p. 73-91, jan.-jun. 2007.

MARÍAS, Julián. **História da filosofia.** Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Introdução à história da igreja.** 5ª Ed. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 1997.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia:** dos pré-socráticos a Wittgenstein. 2ª ed.rev.ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MORESCHINI, Claudio. **História da filosofia patrística.** Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola Brasil, 2008.

MORIN, Edgar. **Para além do Iluminismo.** Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia, núm. 26, abril, 2005, pp. 24-28, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

OLSON, Roger E. **História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas.** Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Editora Vida, 2001.

OLSON, Roger. e COLLINS WIN, Christian T. **Reconsiderando o Pietismo: Recuperando uma Tradição Evangélica.** Tradução de Cloves da Rocha Santos. Maceió: Editora Sal Cultural, 2017.

RIBEIRO, Sergio A. e ZANCANARO, Lourenço. **Educação para a liberdade – uma perspectiva kantiana.** Revista **BIOETHIKOS.** Centro Universitário São Camilo: 2011;5(1):93-97.

SILVA, Wadna Audiane S. da. **Religião e sociedade contemporânea: uma análise da religião no mundo atual.** Aparecida do Taboado, MS: Secretaria Municipal de Educação, Cultura, Desporto e Lazer de Aparecida do Taboado, 2007.

SCHNEEWIND, J. B. **Autonomia, obrigação e virtude: Uma visão geral da filosofia moral de Kant.** In: GUYER, Paul. **Kant.** Tradução Cassiano Terra Rodrigues. - Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009. (p.471-498).

SCHWIKART, Georg. **Dicionário ilustrado das religiões.** Tradução de Clóvis Bovo. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001.

TARNAS, Richard. **A epopeia do pensamento ocidental:** para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo. Tradução de Beatriz Sidou. 8ª ed..Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão.** Tradução de Jaci Maraschin. 2ed.. São Paulo: ASTE, 2000.

_____. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX.** Tradução de Jaci C. Maraschin. 2a ed.. São Paulo: ASTE, 1999.

WEIL, Eric. **Problemas Kantianos.** Tradução de Luís Paulo Rouanet. São Paulo: É realizações, 2012.

WOOD, Allen W. **Teologia racional, fé moral e religião.** In: GUYER, Paul. **Kant.** Tradução Cassiano Terra Rodrigues. - Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2009. (p.471-498).

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião.** 8ª Ed. São Paulo: Paulus, 1991.