



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA – UFSM
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS – CESH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PPG - FILOSOFIA

A PASSAGEM DA MORAL À RELIGIÃO EM IMMANUEL KANT

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

DIEGO CARLOS ZANELLA

SANTA MARIA, RS, BRASIL

2008

A PASSAGEM DA MORAL À RELIGIÃO EM IMMANUEL KANT

por

DIEGO CARLOS ZANELLA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofias Continental e Analítica, Linha de pesquisa em Crítica e Fundamentação Transcendental, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de

MESTRE EM FILOSOFIA

**ORIENTADOR: PROF. DR. JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF**

SANTA MARIA, RS, BRASIL

2008

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA - UFSM
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS - CCSH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGF**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

A PASSAGEM DA MORAL À RELIGIÃO EM IMMANUEL KANT

elaborada por

DIEGO CARLOS ZANELLA

COMO REQUISITO PARCIAL PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE
MESTRE EM FILOSOFIA

COMISSÃO EXAMINADORA:

PROF. DR. JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI - UFSM
(PRESIDENTE/ORIENTADOR)

PROF. DR. DRAITON GONZAGA DE SOUZA - PUCRS

PROF. DR. NOELI DUTRA ROSSATTO - UFSM

PROF. DR. MARCELO FABRI - UFSM
(SUPLENTE)

SANTA MARIA, RS, 25 DE JULHO DE 2008.

À minha família.

AGRADECIMENTOS

- Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM;
- Ao professor Jair Antônio Krassuski pela orientação recebida, confiança e amizade construída durante esse período;
- Aos meus pais – Ademar e Violanda – por sempre terem me compreendido e me apoiado nos estudos. Ao meu irmão – Tiago – pela amizade e compreensão. À minha tia – Ir. Jandira – pelo apoio recebido;
- Ao meu primo – Márcio e sua família – por terem me hospedado em sua residência durante esses anos de estudo;
- Aos meus professores Hans Christian Klotz, Miguel Spinelli, Christian Viktor Hamm, Abel Lassalle Casanave;
- Ao professor Draiton Gonzaga de Souza por ter aceitado fazer parte da comissão examinadora e pela disponibilidade de vir à Santa Maria;
- Aos professores Noeli Dutra Rossatto e Marcelo Fabri membros da comissão examinadora;
- Aos amigos Itamar, Gustavo, Joel, Edson, Adriano;
- Aos amigos da Wizard, Jane, Andréia, Leo, Rosina, Mariana, Thiago, Felipe;
- A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – pela bolsa de estudos recebida.
- A todos esses, muito obrigado.

“Voltaire dizia que o céu nos deu duas coisas como contrapeso às muitas misérias da vida: *a esperança e o sono*. Ele teria ainda podido acrescentar-lhe *o riso*, contanto que os meios para suscitá-lo entre as pessoas racionais estivessem tão facilmente à mão e o engenho ou a originalidade do humor requeridos para ele não fossem justamente tão raros como freqüentemente o é o talento de escrever, quebrando a cabeça como sonhadores místicos, arriscando o pescoço como os gênios ou destroçando o coração como os romancistas sentimentais (e também moralistas dessa mesma espécie)”

(CJ 5: 334).

SUMÁRIO

RESUMO.....	VIII
ABSTRACT	IX
TÁBUA DE ABREVIACÕES	X
INTRODUÇÃO	1
I. A DETERMINAÇÃO DA VONTADE	6
O FUNDAMENTO DETERMINANTE DA VONTADE.....	11
A AUTONOMIA DA VONTADE E O PROBLEMA DA LIBERDADE	22
VONTADE <i>QUA WILLE-WILLKÜR</i>	28
II. A CONCEPÇÃO DE CARÁTER MORAL	36
LIBERDADE E MAL RADICAL.....	39
VIRTUDE E CONDUTA DE PENSAMENTO	55
III. A ORGANIZAÇÃO METODOLÓGICA DA RELIGIÃO MORAL	64
A ARTICULAÇÃO METODOLÓGICA ENTRE MORAL E RELIGIÃO	65
A ARTICULAÇÃO METODOLÓGICA ENTRE FILOSOFIA E TEOLOGIA	72
A ESTRUTURA METODOLÓGICA DA RELIGIÃO MORAL.....	76
O ESQUEMATISMO DA ANALOGIA E O ANTROPOMORFISMO	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	97
BIBLIOGRAFIA.....	102

RESUMO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGF
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA – UFSM

A PASSAGEM DA MORAL À RELIGIÃO EM IMMANUEL KANT

AUTOR: DIEGO CARLOS ZANELLA

ORIENTADOR: DR. JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI

DATA E LOCAL DA DEFESA: SANTA MARIA, 25 DE JULHO DE 2008.

Para Immanuel Kant (1724-1804), moral e religião estão ligadas de modo estreito, diferenciando-se apenas pelo fato de que na moral os deveres são praticados como princípios fundamentais de todo ser racional, e pelo fato de que esse último deve agir como membro de um sistema universal de fins, enquanto que na religião esses deveres são vistos como mandamentos de uma suprema vontade santa, pois que, as leis da moral são as únicas que estão de acordo com a idéia de uma suprema perfeição. No prólogo à primeira edição de *A Religião nos Limites da simples razão* (1793) Kant o abre com a afirmação de que a moral basta-se a si mesma. No entanto, se a moral de nenhum modo precisa da religião tanto objetivamente (com relação ao querer) quanto subjetivamente (com relação à capacidade) mas basta-se a si mesma; pergunta-se: porque a religião vê a lei moral como mandamento de uma suprema vontade santa? Ou ainda, porque existe uma relação entre moral e religião? Nesse sentido, o objetivo é o de mostrar como a moral atinge a sua plenitude somente na absoluta autonomia da razão prática, a qual se torna lei para si mesma como dever puro e incondicional, e que chegará então a indicar uma inevitável relação existente entre moral e religião. A conexão entre moral e religião, além de ser um dado fundamental e estrutural da razão pura, é o reconhecimento progressivo de um plano universal segundo o qual, a despeito de todos os abusos da liberdade por parte dos homens, alcançará no final o mais alto grau possível de perfeição do gênero humano.

Palavras-chaves: Moral. Imperativo categórico. Religião. Kant.

ABSTRACT
MASTER DEGREE DISSERTATION
POSTGRADUATE PROGRAM IN PHILOSOPHY
FEDERAL UNIVERSITY OF SANTA MARIA, BRAZIL

THE MORAL TO RELIGION PASSAGE IN IMMANUEL KANT
AUTHOR: DIEGO CARLOS ZANELLA
ADVISOR: DR. JAIR ANTÔNIO KRASSUSKI
DEFENSE DATE AND PLACE: JULY 25TH 2008, SANTA MARIA.

To Immanuel Kant (1724-1804), moral and religion are bound up in some way, becoming different just by the fact that while moral, the duties are enacted as fundamental principles of every thinking human being, and by the fact that this one must act as a member of an ends universal system; while religion, those duties are seen as commandments of a supreme holy will, so that, the moral laws are the only ones which are in accordance with the idea of a supreme perfection. In the preface to the first edition of the *Religion within the Boundaries of mere Reason* Kant opens it with a claim – moral is self-sufficient. Nevertheless, if morality in no way needs religion whether objectively (as regards willing) or subjectively (as regards capability), but it is self-sufficient; it is asked: why does religion consider the moral law as a commandment of a supreme holy will? Or yet, why is there a correlation between moral and religion? In this sense, its objective is to show how moral can reach its plenitude only in the absolute autonomy within the practice reason, which becomes law to itself as an unconditional and pure duty, and which can, then, indicate an inevitable relation existing between moral and religion. The connection between moral and religion, besides being fundamental and structural information of pure reason, it is the progressive recognition of a universal plan in which, despite all the liberty abuses by men, will reach in the end the highest possible degree of perfection of humankind.

Key-words: Moral. Categorical Imperative. Religion. Kant.

TÁBUA DE ABREVIACÕES¹

- CRP** – CRÍTICA DA RAZÃO PURA [A 1781 E B 1787]
- P** – PROLEGÔMENOS A TODA METAFÍSICA FUTURA QUE QUEIRA APRESENTAR-SE COMO CIÊNCIA [1783]
- RPI** – RESPOSTA À PERGUNTA: QUE É O ILUMINISMO? [1784]
- FMC** – FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES [1785]
- SOP** – QUE SIGNIFICA ORIENTAR-SE NO PENSAMENTO? [1786]
- CRPr** – CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA [1788]
- CJ** – CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO [1790]
- RL** – A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO [1793]
- TP** – SOBRE A EXPRESSÃO CORRENTE: ISTO PODE SER CORRETO NA TEORIA, MAS NADA VALE NA PRÁTICA [1793]
- MC** – METAFÍSICA DOS COSTUMES [1797]
- CF** – O CONFLITO DAS FACULDADES [1798]
- A** – ANTROPOLOGIA DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO [1798]
- PM** – OS PROGRESSOS DA METAFÍSICA [1793-1804]
- LFR** – LEITURAS SOBRE A DOCTRINA FILOSÓFICA DA RELIGIÃO [1817]
- BRIEF.** – CORRESPONDÊNCIA [1922]
- LE** – LEITURAS SOBRE ÉTICA [1824]
- LM** – LEITURAS SOBRE METAFÍSICA [1968-72]

¹ Todas as abreviações utilizadas estão conforme aquelas indicadas na lista do sistema de citações e abreviações que o Dicionário Kant indica e que está nas páginas xv, xvi e xvii do mesmo, salvo algumas alterações. Quanto à referência da paginação (volume e página), todas se referem à edição alemã da *Akademie-Ausgabe – Kants gesammelte Schriften*, editado pela Academia de Ciências da Prússia (mais tarde da Alemanha) (Berlin: Georg Reimer, depois Walter de Gruyter & Co., 1902-). Todas as citações correspondem às obras indicadas na bibliografia. Todas as traduções utilizadas são de minha autoria, inclusive todas as traduções de *A Religião nos Limites da simples razão* editada na coletânea *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, no volume, *Religion and Rational Theology*.

INTRODUÇÃO



Para Immanuel Kant (1724-1804) moral e religião estão ligadas de modo estreito, sendo que a principal diferença entre ambas é a linguagem utilizada para expressar esses deveres. A moral kantiana usa uma linguagem formal para expressar o dever. Segundo essa teoria, os deveres são praticados como princípios fundamentais de todo ser racional e pelo fato de que esse último deve agir como membro de um sistema universal de fins. Na religião, ao invés de conceber o dever simplesmente como aquilo que ordena, de acordo com a moral, o conteúdo do dever aparece resumido na idéia de um ser supremo, isto é, os deveres são considerados como mandamentos divinos².

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

Nesse sentido, o conteúdo da religião coincide com a moral do qual só se distingue segundo a forma. Isso quer dizer que a religião não se apresenta como um campo separado e regido por suas próprias leis, senão simplesmente como uma nova relação em que se ligam os campos e as capacidades previamente determinadas. Nesse sentido, a religião possui uma vantagem sobre a moral, a saber, a de tornar sensível a obrigação moral através da idéia de Deus. Com isso, a passagem (*Übergang*) à religião inscreve-se no próprio movimento da moral procurando a melhor aplicação. Esse processo apresenta-se na determinação da vontade tanto objetivamente (com relação ao querer) quanto subjetivamente (com relação à capacidade).

Se, para Kant, a religião não pode entrar em conflito com a razão, isso se deve ao fato de que a razão já determinou *a priori* a origem, o conteúdo e o objetivo de

² “Thus Kant says that there is no material difference (difference in object) between morality and religion, but only a formal difference; and Tindal characteristically wrote: “Acting according to the reason of things considered in themselves [is morality; religion is] acting according to the same reason considered as a rule of God”. (Beck, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. p.281n).

toda e qualquer religião possível. O nome dessa determinação é moralidade e a forma específica dessa moralidade em relação à religião é chamada por Kant de “teologia”. É justamente através de uma redefinição do conceito específico de “teologia” que Kant procura justificar a possibilidade de uma passagem do conhecimento à moral e juntamente da moral à religião. Com a única diferença que a moral não faz conhecer nada, mas apenas põe o agente moral diante do imperativo categórico do puro dever e o “tu deves” nunca o levará a formular qualquer espécie de “eu sei”.

Parafrazeando Kant, a conexão entre moral e religião, além de ser um dado fundamental e estrutural da razão pura é o reconhecimento progressivo de um plano universal segundo o qual, a despeito de todos os abusos da liberdade por parte dos homens, alcançará no final o mais alto grau possível de perfeição do gênero humano. No texto, *Resposta à Pergunta: que é o Iluminismo? (“Aufklärung”)*, por sua vez, existe a clara proposta de um projeto de emancipação – saída – da razão do estado de menoridade. O estado de menoridade, segundo Kant, tem sua origem na própria razão, no momento em que ela assume – para si – como guia um fator ou uma autoridade diferente de si. Desse modo, Kant projeta o ponto principal do Iluminismo, a emancipação do uso público da razão de qualquer dependência ou qualquer relação com algo além de si mesma, e, no entanto, principalmente com coisas da religião.

O foco de Kant em matéria religiosa diz respeito ao contexto histórico do surgimento do Iluminismo, ou seja, à necessidade de uma razão capaz de responder às questões humanas. “A razão contém assim, é verdade que não no seu uso especulativo, mas num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, isto é, ações que, de acordo com os princípios morais, poderiam ser encontradas na *história* do homem” (CRP B 835). Desse modo, o problema moral não é simplesmente o problema da fundamentação dos seus princípios, mas também implica na sua consumação. Com isso, o fim final da história do homem deve ser o completo desenvolvimento das predisposições da humanidade, que culminará na sua moralização, ou seja, na transformação do convívio em um todo moral. Em prol desse objetivo, “Kant não entende a religião como uma matéria de conhecimento teórico, mas como uma matéria da disposição prática subjetiva”³. Desse

³ WOOD, A. W. *Kant's Deism*. In: ROSSI, P. J.; WREEN, M. *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. p.7.

modo, o princípio da razão kantiana é combater o condicionamento dos fatores externos limitantes do esclarecimento e do amadurecimento humano. O Iluminismo é uma forma de pensar que tenta conciliar a fé na razão humana e a crítica aos limites dessa mesma razão.

Uma pura fé racional é, pois, o poste indicador ou a bússola pela qual o pensador especulativo se orienta nas suas incursões racionais no campo dos objetos supra-sensíveis, e que pode mostrar ao homem de razão comum e, no entanto (moralmente), são, o seu caminho de todo adequado à completa finalidade da sua determinação, tanto do ponto de vista teórico como prático; e esta fé racional é também o que se pode pôr na base de qualquer outra fé, e até de toda a revelação (SOP 8: 142).

Kant contribuiu muito no sentido de estabelecer a crítica aos limites da razão humana e ao mesmo tempo apontá-la como a fonte e o fundamento de todo o conhecimento. Faz jus assinalar que nos *Prolegômenos a toda a metafísica futura que possa se apresentar como ciência*, Kant teoriza a nova metafísica crítico-transcendental como uma ciência que se encontra rigorosamente nos limites da razão. Com essa nova metafísica não só pode-se determinar o que está dentro desses limites – o objeto do conhecimento científico, isto é, o fenômeno – mas também se pode e deve-se pensar e constituir aquilo que está além desses limites, e que, mesmo não sendo objeto da ciência, é objeto da moral, e, portanto permanece sempre imanente à razão pura. Dentro da única razão pura o dado sensível ou fenomênico é objeto do entendimento, enquanto o ser último das coisas – a coisa em si – torna-se somente objeto da razão, sendo, enquanto tal, chamado precisamente de *noumênico*.

Na Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, Kant propõe um uso diferente da teologia especulativa em que a existência de Deus desenvolve, por assim dizer, uma nova função: a de ser uma hipótese racional necessária. Nesse caso, o conceito de Deus – como ideal transcendental – não se refere a um objeto dado na experiência, mas, em um sentido que Kant chama “regulativo”, se refere apenas ao uso mesmo do entendimento em geral. Nesse sentido “hipotético”, o conceito de Deus possui apenas um valor negativo, no sentido de que não poderá ser conhecido objetivamente, mas projeta além da experiência uma unidade puramente ideal, nunca efetivamente real, como perspectiva ideal de unificação de todas as regras do entendimento. E, todavia, se não sob outra relação, a não ser sob a prática, o pressuposto de um ser supremo e onisciente como suma inteligência – Deus – viesse a

afirmar sua validade sem contradição, seria então da maior importância determinar exatamente do lado transcendental – teórico – o significado desse conceito.

No entanto, o conceito de Deus não é necessário nem para a razão prática nem para a fundamentação da moral. É precisamente com essa argumentação que Kant abre o primeiro prólogo de *A Religião nos Limites da simples razão*⁴. Contudo, ao argumentar que a moral conduz à religião, Kant afirma que essa relação apóia-se na existência de um ser moral, de um legislador moral de todos os homens.

A moral, portanto, inevitavelmente conduz à religião, e através da religião ela prolonga-se a si mesma à idéia de um poderoso legislador moral fora do homem, em cuja vontade o fim final (da criação do mundo) é o que pode e ao mesmo tempo deve ser o fim final do homem (RL 6: 6).

Nesse contexto, a argumentação acerca da existência de Deus procede da moral e é o que identifica a religião. Isso não significa afirmar um outro incentivo para a determinação do arbítrio, uma vez que a lei moral é suficiente para tal. Nesse sentido, religião é um modo de união em vista de um fim comum. Nesse âmbito, os homens unem-se livremente por vontade própria, pois compartilham das mesmas intenções de melhoramento moral. Nesse sentido, as leis morais “conduzem à idéia do *sumo bem*, que é possível no mundo, a saber, a *moralidade*, na medida em que apenas é possível pela *liberdade*” (SOP 8: 139). Como o sumo bem representa uma totalidade, a saber, “a totalidade incondicionada do **objeto** da razão prática pura” (CRPr 5: 108), essa é uma idéia que pode ser aceita universalmente porque requer a reconciliação do moralmente bom com as inclinações naturais do ser humano para com a felicidade. Nesse sentido, o sumo bem é apresentado na *Religião* como um fim final comum a toda a humanidade.

Mas agora, se a mais estrita observância das leis morais é para ser pensada como a causa da produção do sumo bem (como fim), então, desde que a capacidade humana não é suficiente para efetuar a felicidade no mundo proporcional à dignidade de ser feliz, um ser moral onipotente deve ser assumido como o governante do mundo, sob cujo cuidado isso sucederia, isto é, a moral conduz inevitavelmente à religião (RL 6: 8n).

A partir disso, para a religião, a idéia de sumo bem estabelece o que é possível esperar, uma vez que tal idéia desenvolve-se com um objetivo social e histórico. Nesse processo, o ser humano pode esperar ser um homem do bem através de suas

⁴ A partir daqui, referir-se-á *A Religião nos Limites da simples razão* como *Religião*.

próprias forças na sua conduta efetiva. E, portanto, a esperança está na eficácia da sua liberdade.

Contudo, a resposta à pergunta de como a moral conduz à religião somente é possível depois de ter demonstrado que a moral atinge a sua plenitude somente na absoluta autonomia da razão prática, a qual se torna lei para si mesma como dever puro e incondicional, e que chegará então a indicar uma inevitável relação existente entre moral e religião. Nesse sentido, o objetivo do primeiro capítulo é mostrar como a moral chega a sua plenitude na incondicional autonomia da razão prática pura que se torna lei para si mesma como dever puro e incondicional. O segundo capítulo tem a finalidade de mostrar uma inevitável relação existente entre moral e religião. O objetivo do terceiro capítulo é a explicação da metáfora kantiana dos círculos concêntricos como estrutura metodológica da religião moral.

CAPÍTULO I

A DETERMINAÇÃO DA VONTADE



É na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que Kant, inicialmente, desenvolve o conceito de vontade. O objetivo de Kant, nessa obra, é o de mostrar através do método da análise⁵, o princípio supremo da moralidade. Essa tarefa tem como ponto de partida o conceito de boa vontade, pois para Kant “neste mundo, e também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**” (FMC 4: 393). Segundo ele, somente a boa vontade pode ser considerada um bem moral, porque somente ela pode ser boa sem limitação. Ou então, diz-se com H. J. Paton, “tudo que Kant quer dizer é que a boa vontade deve apenas ser boa em qualquer contexto que ela possa ser encontrada”⁶.

Kant aceita a possibilidade de que possam existir outras coisas boas além da boa vontade. Ele investiga a visão de que certas coisas, as quais são sem dúvida em vários aspectos boas e desejáveis, contudo, não são coisas boas no mesmo sentido que a boa vontade é boa. Talentos do espírito (argúcia de espírito, capacidade de julgar, etc.), qualidades do temperamento (coragem, decisão, constância de propósito, etc.) são essas coisas boas e desejáveis, no entanto, “podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais [...] não for boa” (FMC 4: 393). Com isso, pode-se dizer que a bondade ou a maldade das coisas não

⁵ Kant utiliza-se do método da análise e da síntese na composição da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Com o primeiro (na primeira e segunda seção da obra) vai do conhecimento comum (*gemein*) à determinação do princípio supremo da moralidade, isto é, parte de algo já dado*, e analisa os pressupostos necessariamente implicados; com o segundo (na terceira seção), parte do exame desse princípio supremo – o imperativo categórico – e suas fontes do conhecimento comum até encontrar a autonomia da vontade, isto é, tenta legitimar os pressupostos como válidos, de forma que as pretensões levantadas com o método analítico são justificadas como corretas pelo método da síntese. A partir daqui, se referirá à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* como *Fundamentação*.

* Na *Crítica da Razão Prática*, Kant enfatiza que seu objetivo na *Fundamentação* não era criar um novo mandamento moral, mas apenas esclarecer o já dado na consciência comum. As palavras de Kant são: “ao dizer que nela [*Fundamentação*] não foi apresentado nenhum princípio novo mas somente uma **nova fórmula**” (CRPr 5: 8n).

⁶ PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. p.34.

depende da coisa mesma, mas sim do uso que delas se faz. Então se diz – a vontade – que faz um determinado uso de uma determinada coisa é ou boa ou má.

Os talentos do espírito e as qualidades do temperamento são coisas boas e desejáveis, mas são bons limitados. São bons num determinado propósito, não o são ilimitados, pois ilimitadamente bom só o é a boa vontade. De modo contrário a outros filósofos, Kant busca assegurar que a felicidade não é um bem incondicionado, mas apenas condicionado, ou seja, um bem relativo⁷. Desse modo, a felicidade é insuficiente para a fundamentação de um fim moral, pois ela é determinada por um elemento empírico. O problema da felicidade como princípio moral é sua determinação por um elemento empírico, e por isso é formalmente indeterminada e indeterminável, pois o ser humano não tem as condições necessárias para delimitar precisamente o conjunto de condições necessárias para a sua perfeita felicidade. A felicidade pode apenas ser condição material da determinação da ação do sujeito, na medida em que é móbil (empírico) para a ação, pois do ponto de vista da condição formal da determinação da ação do sujeito, a felicidade teria que ser um motivo, o qual é racional (puro). A felicidade não é a causa da moralidade para Kant, mas uma das suas conseqüências.

O tratamento da felicidade por Kant obedece a uma determinação metodológica da *Fundamentação* que tem por objetivo justificar o que Kant chama de uma necessidade absoluta da lei moral. Tal necessidade é que “[t]oda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é como fundamento de obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta” (FMC 4: 389). A tarefa a ser desenvolvida deve ser fundamentada de modo que seja válida para todo ser racional. Desse modo, a moralidade não pode ser deduzida de qualquer princípio empírico, como a felicidade. É justamente por causa dessa necessidade metodológica que Kant tem de rejeitar a felicidade como possibilidade de fundamentação da moralidade.

Mas por outro lado, a felicidade é um fim buscado por todos, uma necessidade natural do homem. “Ser feliz é necessariamente a aspiração de todo ente racional, porém finito e, portanto, um inevitável fundamento determinante de sua faculdade de apetição” (CRPr 5: 25). Com isso, deixa-se claro que a felicidade não pode ser o

⁷ Cf. PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. p.44; cf. NODARI, P. C. *A noção de boa vontade em Kant*. p.542. De modo geral, Kant contrapõe-se aqui a ética eudaimônica.

fundamento determinante da moralidade porque é empírica, mesmo que buscada por todos os homens.

Com efeito, deve-se deixar claro o que é que torna boa a vontade. Os efeitos produzidos no mundo não podem ser fundamentos determinantes da vontade, pois são empíricos tal como a felicidade. O fundamento determinante da vontade deve ser a representação da lei como motivo suficiente da mesma.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações (FMC 4: 394).

A boa vontade é considerada em si mesma como fim próprio, sendo ela regulada pelo querer. Ou seja, um dos princípios básicos da moral kantiana é que a vontade deve ser compreendida em si mesma, independente de toda e qualquer inclinação exterior, pois, dessa forma, a boa vontade é o bem supremo e a condição de possibilidade de todo o bem. Toda ação praticada por dever é moral através do princípio do querer que a determina e não pelo fim que ela visa.

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada (FMC 4: 399).

O valor moral de uma ação não depende da vontade⁸ do simples desejar, pois se assim o fosse, a ação careceria dele e seria uma ação por inclinação ou por desejo. Mas, se uma ação deve ter valor moral, a ação deve ser praticada por dever, pois, desse modo, o valor moral residirá na máxima segundo a qual a ação foi praticada, isto é, pelo princípio da vontade. Dito de outra maneira, o valor moral do agir não reside no objeto que se deseja atingir, mas sim, na razão pela qual se quer atingi-lo. Portanto, o que importa é somente a regra pela qual se deve agir. P. C. Nodari afirma

⁸ Querer e desejar não devem ser confundidos. A vontade é entendida por Kant como a faculdade de desejar e a faculdade do querer. A *faculdade de desejar* é determinada exclusivamente por inclinações e “apetites” sensíveis; “móbil” ou incentivo (*Triebfeder*), o fundamento de determinação subjetiva da vontade é, nesse caso, sempre sensível, empírico, contingente e arbitrário, pois depende de uma escolha subjetiva. A *faculdade do querer* é determinada por um fundamento de determinação subjetivo que tem valor objetivo; nesse caso, o motivo (*Bewegungsgrund*) vale universalmente e necessariamente, a saber, a representação do dever, ou seja, o fundamento de determinação subjetivo da vontade é uma representação objetiva que vale para todos os seres racionais em geral.

que ao “expor a proposição do *princípio do querer*, Kant pergunta-se em que reside o valor da ação moral e se este não se encontra na vontade considerada em relação com o efeito esperado da ação, então, não se pode encontrar em lugar algum senão no *princípio da vontade*”⁹. Isso significa afirmar que o valor moral de uma determinada ação não depende das conseqüências exteriores, mas é inferido do princípio do querer segundo o qual a ação foi praticada. A vontade está entre a lei que lhe determina o agir (lei essa que é *a priori*, formal, independente de qualquer contingência da experiência) e os objetos que pretende atingir (que são materiais e formam um móbil *a posteriori*). Para que uma ação seja realizada por dever a vontade deve ser determinada pela representação desse dever, pois se a vontade fosse determinada por qualquer inclinação natural ou intenção pessoal, a ação não seria moral, provavelmente conforme o dever. Isso seria mera legalidade, mas não moralidade.

Para Kant, a moralidade consiste em uma ação por dever. Por sua vez, o dever é definido como “*a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (FMC 4: 400). De acordo com essa afirmação, agir por respeito à lei significa agir por dever. O respeito é exatamente a identificação da subordinação de alguém à referência absoluta da lei.

[E]mbora o respeito seja [...] um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa* (FMC 4: 401n).

O respeito é um sentimento que é percebido e que atua no nível da sensibilidade, tendo apenas sua origem diferenciada dos demais sentimentos. O objeto do respeito só pode ser a pura lei da moralidade, na condição de ser uma lei imposta ao homem por ele mesmo, ou seja, essa lei é produto de uma autolegislação, de modo que o “respeito pela lei não é um motivo para a moralidade mas é a própria moralidade, considerada subjetivamente como motivo, enquanto a razão prática pura, pelo fato de abater todas as exigências do amor de si opostas a essa, proporciona autoridade à lei, que agora unicamente tem influência” (CRPr 5: 76). Desse modo, o

⁹ NODARI, P. C. *A noção de boa vontade em Kant*. p.554.

dever tem origem na lei da própria vontade, surgindo como mandamento – imperativo – a cumprir e cujo valor encontra-se nele mesmo. O imperativo inspira respeito porque aparece como princípio¹⁰ e não como efeito. O formalismo é característico da moral kantiana, pois consiste justamente na determinação da vontade segundo um princípio formal do agir.

Em que consiste essa lei cujo motivo, sem qualquer espécie de consideração pelo efeito que dela se espera, deve determinar a vontade para que essa possa ser denominada boa absolutamente e sem restrição? Para Kant, a lei que pode ser chamada de absolutamente boa e sem restrição é uma lei universal das ações em geral, que pode servir de princípio único à vontade. De acordo com isso, essa lei ordena que se deva “proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*” (FMC 4: 402).

O princípio que determina a vontade deve ser universal, deve ser obra da razão de forma que a máxima seja subordinada à lei universal. Ou melhor, para uma possível legislação universal deve-se perguntar se a máxima pode ser convertida em lei universal. Caso isso não seja possível, essa máxima deve ser rejeitada. Apenas a máxima que pode ser convertida em lei universal pode ser princípio numa possível legislação universal. Para saber se uma máxima pode ser universalizada numa legislação universal, basta perguntar-se: “ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)?” (FMC 4: 403). Isso constitui o que pode ser chamado de teste de universalização de máximas.

Se a máxima que declara ser lícito tirar-lhe de uma dificuldade com promessas mentirosas, fosse erigida como lei, ninguém prestaria mais fé às promessas e já não haveria vantagem nenhuma em mentir. Por isso, cada qual pode reconhecer em cada momento onde está o dever, condição de uma boa vontade, perguntando-se: “Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal?” (FMC 4: 403). Quando alguém se pergunta se tem razão para agir desse ou daquele modo, pergunta-se: o que faria no lugar de qualquer outro ser dotado de razão, isto é, procura saber se a máxima de ação poderia servir de lei universal.

¹⁰ Só pode ser objeto de respeito àquilo que está ligado a vontade como princípio prático puro, portanto, uma lei determinando-a (cf. FMC 4: 400).

Kant usa o termo “princípio” de modo impreciso, designando por ele, basicamente, todas as regras práticas em geral. Kant define o princípio prático objetivamente válido como uma lei, ou seja, como um princípio prático incondicional, absolutamente necessário. Enquanto que as máximas são definidas como regras gerais da conduta, independentemente de qualquer conteúdo definitivo.

Uma vontade que necessita ser determinada por uma lei universal não pode ser uma vontade boa sem limitação, mas isso não quer dizer que ela seja uma vontade necessariamente má. Isso quer dizer que a vontade é finita, ou melhor, que às vezes age por respeito à lei, por dever, outras vezes age por inclinação. Mas, duas coisas são certas: a vontade necessita de um fundamento determinante para agir; e, esse tipo de vontade é a humana. Então, tem-se que passar a considerar esse fundamento determinante.

O FUNDAMENTO DETERMINANTE DA VONTADE

Para Kant, a moralidade consiste no agir por dever, isto é, por respeito a uma lei interna, enquanto que a legalidade é o agir conforme o dever, isto é, agir de acordo com uma lei externa. Sendo assim, o desenvolvimento da análise do conhecimento moral comum permitiu descobrir o princípio supremo da moralidade. Kant não esconde sua admiração pelo fato de que, na inteligência comum da humanidade, o funcionamento prático da razão prevaleça sobre o funcionamento teórico. Sendo coisa normal que todo homem possa facilmente descobrir em si os princípios de uma boa conduta.

No “conhecimento” moral da razão humana comum observa-se o princípio que deve conduzir todo ato moral, princípio esse que deve funcionar como orientador para diferenciar o bom do mau, o que é conforme ao dever do que é contrário ao dever. O objetivo de Kant na primeira seção da *Fundamentação* foi demonstrar que através da análise da experiência comum que a boa vontade é boa em si mesma, porque age por dever que é imposto por uma máxima que pode tornar-se uma lei universal. Entretanto, ressalta a necessidade da razão humana comum sair de seu círculo e buscar fundamentação em uma filosofia prática para encontrar informações sobre a fonte de seu princípio. A ação moral é aquela que se cumpre por dever, não

por inclinações. O princípio do dever deve ser universal, ou seja, deve valer para todos os seres racionais. No entanto, ao considerar o fundamento determinante da vontade faz-se necessário uma clarificação conceitual sobre os conceitos envolvidos nesse aspecto, a saber, máxima, lei e imperativos, essencialmente.

As máximas são definidas como regras gerais da conduta, independentemente de qualquer conteúdo definido. Nesse sentido, máximas diferentes podem resultar numa mesma ação, e ações diferentes resultarem de uma mesma máxima. Por exemplo: no primeiro caso, tanto a máxima de “ajudar o próximo” quanto a de “promover-se a si próprio” podem resultar na prática da caridade; no segundo, a máxima da felicidade pode tanto levar alguém a evitar “excessos” para preservar a saúde, quanto buscar enriquecer-se cada vez mais, entre outras coisas, conforme a felicidade se apresentar para cada um.

As máximas são apenas regras gerais subjetivamente válidas, que, no entanto, para tornarem-se regras morais, deverão valer objetivamente para todo ser racional. Nesse sentido, Kant distingue “máxima”, enquanto “princípio segundo o qual o sujeito *age*”, de “lei”, “princípio objetivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*” (FMC 4: 421n). Embora Kant distinga rigorosamente “máxima” de “lei”, deve-se notar que ambas estão estreitamente ligadas, pois o princípio moral objetivo pressupõe uma máxima de ação. Sendo a máxima o princípio subjetivo segundo o qual o sujeito age, ela deve ser pressuposta em toda ação – seja moral ou não. Assim, para um ser racional agir segundo o princípio objetivo, isto é, obedecendo à lei, ele necessariamente tem que querer obedecer a lei e com isso conformar sua máxima de ação ou princípio subjetivo do querer à lei ou ao princípio objetivo do agir. Por conseguinte, a máxima é a baliza intermediária pela qual uma ação é realizada pelo cumprimento de um princípio prático. Nesse sentido, a máxima pode ser considerada como o “elo” que possibilita a conexão entre o critério de ação universal que é necessariamente formal e as ações particulares que são contingentes. Essa conexão é possível na medida em que uma ação pressupõe uma máxima. Se essa máxima é para ser considerada como moralmente válida, então, deve estar em conformidade com o princípio absolutamente necessário do dever, sendo que a conformidade dessa mesma máxima ao princípio prático moral é o que deve convir

como princípio determinante da vontade¹¹. A máxima é o princípio subjetivo do querer, e deve ser “testada” como universalmente válida, caso se pretenda agir moralmente, pois, só mediante tal possibilidade uma máxima pode tornar-se objetivamente válida, isto é, valer universalmente.

A condição fundamental para o teste da universalização de máximas é a não-contradição. Essa condição deve ser compreendida a partir da possibilidade de se considerar, pura e simplesmente, a possibilidade, ou melhor, a necessidade da razão pura ser prática. De modo que o agente deve poder querer que sua máxima se transforme em lei universal sem contradição. Esse poder querer implica a consideração da natureza racional enquanto tal, somente a partir dessa consideração é que uma necessidade prática absolutamente incondicionada é possível. Sob esse aspecto percebe-se mais claramente que as máximas exigem mais do que apenas poderem ser universalizadas sem contradição para terem valor moral, pois muitas máximas podem ser enunciadas sob uma fórmula universal logicamente válida, mas nem por isso são moralmente válidas¹². O que faz com que isso aconteça é a conformidade de uma máxima de ação com a razão prática pura, a partir da qual é possível conceber um princípio formal universalmente válido.

Apenas uma máxima em conformidade com a lei prática incondicional da

¹¹ É isso que Kant quer mostrar quando recorre a exemplos como o da falsa promessa: “Uma outra pessoa vê-se forçada pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe muito bem que não poderá pagar, mas vê também que não lhe emprestarão nada se não prometer firmemente pagar em prazo determinado. Sente a tentação de fazer a promessa; mas tem ainda consciência bastante para perguntar a si mesma: Não é proibido e contrário ao dever livrar-se de apuros desta maneira? Admitindo que se [decidisse] a fazê-lo, a sua máxima de ação seria: Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá. Este princípio do amor de si mesmo ou da própria conveniência pode talvez estar de acordo com todo o meu bem-estar futuro; mas agora a questão é de saber se é justo. Converto assim esta exigência do amor de si mesmo em lei universal e ponho assim a questão: Que aconteceria se a minha máxima se transformasse em lei universal? Vejo então imediatamente que ela nunca poderia valer como lei universal da natureza e concordar consigo mesma, mas que, pelo contrário, ela se contradiria necessariamente. Pois a universalidade de uma lei que permitisse a cada homem que se julgasse em apuros prometer o que lhe viesse à ideia com a intenção de o não cumprir, tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos” (FMC 4: 422).

¹² “The important point is not that a moral imperative must have a specific grammatical or logical form different from that of a prudential or technical imperative. There are morally valid imperatives that are hypothetical in form: “If you have promised to return the book, do so”; and categorical imperatives which do not have any moral import or claim: “Shut the door” [...]. We must be able to discern that condition of will which must be present in a man if it is intelligent to direct an imperative to him at all; this is the condition that he be a person with a practical reason” (BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. p.88).

razão pode ser considerada como moralmente válida, porque apenas uma lei moral pode ter “em todos os casos e para todos os entes racionais, **exatamente o mesmo fundamento determinante** da vontade” (CRPr 5: 25). Por isso, a máxima da felicidade, por exemplo, não pode ser considerada uma máxima moral simplesmente tendo em vista que a felicidade é desejada universalmente. Sendo a felicidade ou aquilo que melhor conduz ao maior bem estar possível, só pode ser apreendida empiricamente a partir de determinadas circunstâncias, isto é, apenas de forma contingente – considerando que a felicidade pode representar-se sob diversos aspectos, conforme a necessidade de cada um. Assim, uma máxima cujo objetivo é promover a felicidade por pura inclinação não pode transformar-se numa lei prática, ou seja, numa regra de conduta universalmente válida, antes se constitui apenas em um conselho da prudência.

É preciso notar, não obstante, o que desqualifica uma máxima moral não é propriamente o seu conteúdo, mas o fato de considerar esse conteúdo o objetivo que se pretende atingir com uma determinada ação, como princípio determinante da vontade. Sob esse aspecto a máxima da felicidade também pode ser considerada uma máxima moral, a saber, quando a felicidade é promovida por significar uma necessidade prática, isto é, algo que todo ser racional enquanto tal deve realizar. Em outras palavras, a máxima que comanda a felicidade só é moralmente válida quando a felicidade não é promovida simplesmente à mera satisfação dos desejos da sensibilidade, mas enquanto prescrição necessária da razão.

Uma das diferenças básicas entre a regra moral e as regras não-morais reside no fato de que as últimas têm como condição para o princípio determinante da vontade o resultado ou êxito de uma ação, ou seja, a matéria de uma máxima, enquanto que na primeira (a regra moral) o princípio determinante da vontade é incondicional e constitui, ele mesmo, o motivo para a ação. Sob esse aspecto podem ser considerados os dois principais níveis de obrigação que uma vontade pode estar sujeita e que Kant apresenta sob a fórmula de imperativos, tendo em vista que “todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira” (FMC 4: 414).

Resta distinguir entre a ação que é necessária, e, portanto, boa, apenas “como meio para *qualquer outra coisa*” (FMC 4: 414) e a ação necessária em si. No caso de

uma ação ser boa apenas como meio para alcançar qualquer fim que se queira atingir, o princípio determinante da vontade é um imperativo hipotético. Mas, se a ação deve ser boa em si mesma, a vontade precisa ser determinada incondicionalmente, e então, o princípio é o imperativo categórico. A lei moral nunca pode ser um fim para o qual a ação é um meio. A lei moral deve ser sempre a forma ou o princípio formal da ação¹³.

A distinção entre os possíveis imperativos práticos ilustra precisamente o fato de que para Kant uma ação moral não é meramente um componente de conduta externa, mas inclui como seus componentes decisivos, os motivos, as intenções e decisões que precedem essa conduta. Com a exposição dos imperativos e suas respectivas características, pretende-se evidenciar porque para Kant nenhum princípio necessário e, por conseguinte, universalmente válido, pode ser determinado a partir da experiência empírica, mas apenas considerando a possibilidade da razão pura poder determinar a vontade independentemente de qualquer interesse, exceto o interesse próprio da razão. Em outras palavras, apenas um princípio prático puro pode ser objetivo, isto é, válido para todos os seres dotados de razão e vontade.

Kant não desconsidera os possíveis interesses das ações em geral – os quais são, sem dúvida, necessários do ponto de vista da natureza sensível dos seres racionais finitos – mas, apenas objetiva como seja possível estabelecer e explicar um princípio prático necessário, universalmente válido, a partir das necessidades particulares de um homem ou mesmo de um grupo deles, por exemplo. Tais necessidades podem originar, no máximo, preceitos práticos, mas nunca uma regra prática incondicionada. É preciso notar, portanto, que para Kant a moralidade não pode reportar-se à diversidade de costumes presentes nas diferentes sociedades e em diferentes épocas. Nesse sentido, Kant busca um princípio que possa servir de critério universal para agir, ou seja, um critério propriamente moral para as ações. Esse princípio admite um único interesse – o interesse da razão pura – pois, para Kant o valor moral é um valor intrínseco, enquanto que questões de êxito e fracasso nos empreendimentos não são princípios morais, mas, conceitos de técnica e de prudência.

Um imperativo hipotético pode ser definido como uma regra de conduta que estabelece os meios para alcançar um determinado fim. Considerando que o

¹³ Cf. PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. p.76.

imperativo hipotético apenas afirma que a “ação é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*. No primeiro caso é um princípio **problemático**, no segundo um princípio **assertórico-prático**” (FMC 4: 415). O imperativo hipotético problemático (ou técnico) é também denominado de regra da destreza (habilidade), e enquanto regra prática determina a vontade apenas tendo em vista uma finalidade possível. “Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la” (FMC 4: 415). Nesse caso, “a obrigação da vontade que o imperativo exprime na tarefa a cumprir” (FMC 4: 417) está contida na própria definição do imperativo enquanto um princípio condicionado. Todos os princípios que de algum modo possuem a relação meio-fim são condicionados. Um imperativo hipotético é condicionado, pois se fundamenta em uma relação de meios-fins. Pelo fato de que um princípio tenha a relação meio-fim, não quer dizer que ele não possa ser considerado como tendo validade objetiva. Princípios desse tipo são condicionados não somente porque têm um fim em vista, mas porque também são compatíveis com o princípio da prudência ou do amor-próprio. H. J. Paton ao comentar sobre esse aspecto de tais princípios afirma que o

princípio *geral* da habilidade – o princípio de usar o meio mais efetivo – é objetivamente válido para qualquer agente racional. Princípios *particulares* da habilidade (que apenas são aplicações do princípio geral) são também objetivamente válidos, mas apenas sujeitos à condição de que algum fim particular é procurado. Seu caráter condicional não diminui o valor de sua objetividade¹⁴.

Em outras palavras, caso se proponha alcançar um determinado fim, necessariamente se aceitará os meios adequados para atingi-lo, ou seja, “o imperativo extrai o conceito das ações necessárias para este fim do conceito do querer deste fim” (FMC 4: 417). Sob esse aspecto um imperativo hipotético é uma proposição analítica. Por exemplo: deve-se fazer *x* (estudar) porque se quer *y* (um diploma), então *y* é a condição de determinação da vontade, e *x* é necessário apenas tendo em vista a condição imposta por *y*; necessidade essa que desaparece tão logo se desiste de querer *y*. Nesse sentido, o princípio determinante não apresenta uma necessidade absoluta, posto que a razão seja empiricamente condicionada.

O imperativo hipotético assertórico (ou pragmático) difere do problemático na medida em que o princípio deve determinar a vontade a partir de uma intenção real, a

¹⁴ PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. p.91.

saber, a felicidade. Esse imperativo é mais bem expresso através de conselhos da prudência. Considerando que a felicidade é “*uma* finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente [...], e portanto uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural” (FMC 4: 415). Sob o aspecto da necessidade do princípio determinante da vontade, o imperativo assertórico não difere do problemático, pois, aquele que aspira ao fim também quer o meio necessário para atingir esse fim.

Não obstante, embora a felicidade seja desejada por todos os homens ela não pode ser precisamente definida a partir dos dados empíricos. Já na *Crítica da Razão Pura* Kant define a felicidade como a “satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração)” (CRP B 834); ou seja, “para a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro” (FMC 4: 418). A partir dessa concepção de felicidade, conclui-se que ter a idéia exata da felicidade é algo de impossível para qualquer ser racional finito, pois para tal “seria precis[o] a onisciência” (FMC 4: 418). Mas, considerando que a felicidade é uma necessidade natural, o imperativo assertórico é a maneira pela qual se prescrevem os meios em que a felicidade, ou pelo menos, parte dela é realizada. O imperativo assertórico apenas pode representar “conselhos da prudência” visto que “a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência*” (FMC 4: 416), e tanto quanto o imperativo problemático, o assertórico é hipotético; ou seja, não é possível considerar nenhum princípio prático absolutamente necessário a partir do conceito de felicidade. O princípio da felicidade pode ser considerado uma regra¹⁵ prática generalizável, mas de modo algum universalizável.

Por conseguinte, no nível da fundamentação da moral que visa primordialmente um princípio universalmente válido, Kant distingue o princípio da felicidade – como absolutamente incompatível – com o princípio da moralidade. A importância dessa distinção pode ser percebida no esforço de Kant na *Crítica da Razão Prática* em delimitar o “princípio geral do amor de si ou da felicidade própria” (CRPr 5: 22) como um princípio válido apenas subjetivamente e, como tal, insuficiente para servir de critério para a moralidade. Além disso, a questão cresce em importância

¹⁵ Regras não podem ser universalizadas, somente máximas.

se for considerado o papel fundamental desempenhado pela felicidade na história da fundamentação da moral, nomeadamente na proposta aristotélica. Não obstante, o fato de Kant ter desconsiderado a felicidade enquanto elemento fundamental para a moral, ele a mantém estreitamente ligada ao sistema moral, “porque na idéia prática estão os dois elementos essencialmente ligados [moralidade e felicidade], embora de tal modo que a disposição moral é a condição que, antes de mais, torna possível a participação na felicidade e não, ao contrário, a perspectiva de felicidade que torna possível a disposição moral” (CRP B 841).

Enquanto que na *Crítica da Razão Pura* Kant estabeleceu certos limites para a razão em seu uso teórico, na sua filosofia prática elucidou que a moralidade é de domínio exclusivo da razão. Diante da pergunta “como devo agir?”¹⁶, Kant remete, inicialmente, ao fato da consciência moral. Chega-se a esse princípio supremo que deve orientar todo agir humano através do uso da razão prática que nada mais é do que a capacidade ou a vontade de determinar por si próprio o seu agir, independentemente de quaisquer fatores externos. O que importa para a ação é apenas a lei moral que se apresenta à razão na forma de um imperativo categórico. Como pessoa livre e autônoma o ser humano pode ater-se a essa lei ou não. Isso significa também que nem o sacerdote nem o rei nem Deus podem instituir a lei moral; ela está dentro do próprio homem. Desse modo, o agir moral passa a ser uma questão de autodeterminação do ser humano.

O dever, que foi tematizado na primeira seção da *Fundamentação*, não foi tratado como um conceito empírico, embora tenha sido inferido do uso comum da razão prática, pois observando a vida prática é difícil estabelecer a ação nos moldes do dever por dever e, portanto, é difícil observar a ação que possua validade moral. Segundo Kant, é impossível encontrar na realidade empírica as ações conforme o dever que tenham validade moral, pois essas ações geralmente são praticadas por outros motivos que não o puro dever, pois residem em princípios subjetivos e não no mandamento do dever¹⁷. A lei moral deve valer para todos os seres racionais e deve

¹⁶ De acordo com o interesse da razão demonstrado por Kant na forma de três perguntas: 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar? (CRP A 805 B 833).

¹⁷ “Quero por amor humano conceder que ainda a maior parte de nossas ações são conformes ao dever; mas se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda a parte o querido

valer de maneira absoluta e necessária, e isso só será possível se ela não tiver origem na experiência, no dado empírico sensível.

Pode-se dizer que, de acordo com a primeira seção da *Fundamentação*, com a busca de um princípio prático absolutamente necessário, Kant procura explicar as condições que justificam o ponto de vista moral do senso comum. Com efeito, pelo imperativo categórico Kant identifica uma ação moralmente boa com o agir por dever. Agir por dever implica não agir apenas em conformidade com o dever, mas pelo puro respeito ao dever, o que implica a intenção do sujeito. Nesse sentido, o valor moral de uma ação reside propriamente na máxima dessa ação, mas apenas quando essa máxima pode conformar-se ao princípio formal ou forma legisladora universal da razão.

Considerando que os imperativos hipotéticos, enquanto princípios determinantes da vontade, não representam uma necessidade absoluta para ela, mas apenas uma necessidade condicionada, necessidade que se desfaz tão logo se renuncie à sua condição, tais imperativos não podem constituir nenhum critério moral, que tendo em vista a necessidade da moralidade deve ser concebido como absolutamente necessário. Ora, essa é precisamente a característica do imperativo categórico. Enquanto os imperativos hipotéticos representam apenas “a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer”, o imperativo categórico representa “uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade” (FMC 4: 414).

A análise dos imperativos hipotéticos mostra que esses princípios são condicionados, na medida em que tomam como condição para a determinação da vontade o conteúdo de uma máxima. Considerando que o imperativo categórico ordena de forma absoluta, a determinação da vontade por esse imperativo implica a abstração de todo o conteúdo das máximas de ação. Assim, o imperativo da moralidade é necessariamente formal, pois, “os princípios práticos são *formais*, quando fazem abstração de todos os fins subjetivos; mas são *materiais* quando se baseiam nestes fins subjetivos e portanto em certos móveis” (FMC 4: 428), como é o caso dos imperativos hipotéticos. Não obstante, isso não significa que uma máxima

Eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apóia” (FMC 4: 407).

moral seja destituída de conteúdo, mas apenas que esse não pode ser tomado como o motivo para a ação; e a fórmula: “[a]ge apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (FMC 4: 421) representa o critério – formal – que toda máxima que se pretende moral deve estar em conformidade, na qual a matéria da máxima deve estar subordinada. A lei moral é, nesse sentido, uma prescrição da razão pura à vontade, na medida em que apenas a razão é independente das condições empíricas da sensibilidade.

O ser humano – como racional – é o único ser capaz de agir segundo a representação de leis, segundo princípios, porque tem uma vontade; porque tem consciência da lei que obedece. Nesse sentido, o procedimento de Kant na *Fundamentação* é o de oferecer uma tentativa de estabelecer a autonomia da vontade, salvaguardando-a da influência dos móveis sensíveis ao determinar as ações; e também de fundamentação de um princípio que decorra única e exclusivamente da razão para fundamentar as ações de maneira livre em um mundo onde as leis da natureza regem os movimentos de maneira universal, para que se possa conceber a humanidade como a única espécie em que os indivíduos apresentam uma faculdade de iniciar uma série de ações por si mesmos. De certo modo, isso se faz necessário porque enquanto uma vontade não estiver completamente adequada à forma da lei que lhe possibilita um agir moral no mundo dos fenômenos ela não será livre, e não será livre porque estará sendo afetada em sua base por motivações empíricas próprias de uma vontade finita.

Contudo, a vontade pode não se identificar plenamente com a razão e, nesse caso, as ações que objetivamente são necessárias, são subjetivamente contingentes. Perante a lei da razão, a vontade pode aderir a essa lei de tal modo que não se pode dizer acertadamente que a vontade é determinada pela lei. Uma vontade desse tipo é vontade santa. Uma vontade perfeitamente boa não vê no cumprimento da lei uma obrigação, uma vez que vê na “adesão” ao imperativo categórico a sua própria realização. Ou melhor, esse é o único modo de agir que se apresenta a uma vontade desse tipo, isto é, quando a vontade é pura (santa). Pode acontecer que perante a lei a vontade não seja definitivamente determinada e tenha a capacidade de obedecer ou não à lei. O imperativo moral ordena o que é bom e determina a vontade pela lei da razão. Uma vontade que é inteiramente boa aderiria à lei sem se sentir obrigada e, por

isso, para ela não há imperativos. Para uma vontade que não está objetivamente determinada pelas leis, como é o caso humano, essas leis surgem como obrigações que se expressam sob a forma de imperativos.

O imperativo categórico é objetivamente necessário, isto é, é um fim em si mesmo e opera como um princípio apodítico prático, quer dizer, necessário, constituindo o imperativo da moralidade. Ele é expresso por uma proposição sintética *a priori*, e, desse modo, possui possibilidade *a priori*. A lei moral – o imperativo categórico – é uma imposição do sujeito *noumênico*¹⁸ à sua dimensão fenomênica¹⁹ e, por isso é o único imperativo da moralidade.

Só o imperativo categórico possui o caráter de uma lei prática, pois os imperativos hipotéticos podem ser classificados como preceito da vontade. O imperativo categórico é incondicional tendo o caráter de uma lei prática que obriga necessariamente a conformidade da máxima à lei universal. O seu conteúdo é constituído pela lei e a necessidade de adequação da máxima (vontade subjetiva) à lei universal, podendo-se derivar dele todos os outros imperativos do dever.

A possibilidade *a priori* da lei moral não pode ser encontrada na natureza humana, isto é, na experiência. O imperativo se impõe de forma universal e necessária e deve ter origem *a priori* na razão e só na sua obediência é que a vontade pode ser absolutamente boa porque se determina, não pelo empírico, mas por um princípio livre de toda contingência. Tendo encontrado a formulação do imperativo categórico, a questão proposta por Kant é essa: é “ou não é uma lei necessária *para todos os seres racionais* a de julgar sempre as suas ações por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais?” (FMC 4: 426). Se essa lei tem existência, ela tem de estar ligada de forma *a priori* ao conceito de vontade de um ser racional em geral.

Na filosofia prática não é necessário determinar o que acontece, mas o que deve acontecer, isto é, a relação de uma vontade consigo mesma e a sua determinação exclusiva pela razão. A vontade é considerada como a faculdade de determinar a si própria, a agir em conformidade com a representação de certas leis, faculdade que só o ser humano racional possui. O que serve de princípio objetivo à vontade é o fim que

¹⁸ No contexto da *Fundamentação*, o *noumêno* é entendido como sinônimo do mundo inteligível, no qual o sujeito pode pensar-se como apenas obedecendo às leis da razão pura.

¹⁹ Ainda no contexto da *Fundamentação*, o fenômeno é entendido como sinônimo de mundo sensível, no qual o sujeito está submetido às leis naturais.

é dado pela razão, e, desse modo, válido para todos os seres racionais. O imperativo categórico contém como fundamento determinante aquilo que tem um valor absoluto e constitui um fim em si mesmo. Não obstante, cada variação do imperativo categórico revela certa característica²⁰ na medida em que comanda agir de acordo com uma máxima que possa ser universalizada. Por conseguinte, a lei que ordena agir segundo máximas universalmente válidas, “se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente *a priori*) ao conceito de vontade de um ser racional em geral” (FMC 4: 426).

A AUTONOMIA DA VONTADE E O PROBLEMA DA LIBERDADE

Essa problemática aparece como um desdobramento da argumentação central de toda filosofia crítica, isto é, o da distinção “entre um *mundo sensível* e um *mundo inteligível*” (FMC 4: 451). Sob o ponto de vista do mundo inteligível – todo ser racional – pode através da razão definida como pura atividade própria, representar sua própria causalidade, a saber, a liberdade. Ou seja, considerando que a razão é independente das determinações da sensibilidade, e que essa independência é liberdade (em sentido negativo), o homem, enquanto ser racional, “não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade” (FMC 4: 452). Isso explica em que sentido a vontade pode ser livre e, conseqüentemente, legisladora ela própria – como é o caso no princípio da autonomia. Porém, é preciso considerar que o homem não é um ser puramente racional e que ele está muito mais propenso às necessidades naturais – sensíveis – que à própria lei moral.

O caráter obrigatório do princípio moral se explica justamente a partir do

²⁰ De acordo com H. J. Paton em *The Categorical Imperative* (p.129), e, A. W. Wood em *Kant's Ethical Thought* (p.xx-xxi) o imperativo categórico possui as seguintes classificações: i) fórmula da lei universal: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (FMC 4: 421); ii) fórmula da lei da natureza: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (FMC 4: 421); iii) fórmula da humanidade como fim em si: “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” (FMC 4: 429); iv) fórmula da autonomia: “[...] nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (FMC 4: 434); v) fórmula do reino dos fins: “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível” (FMC 4: 439).

argumento por uma dupla cidadania dos homens²¹, a saber, do mundo inteligível e do mundo sensível. O fundamento da lei moral não pode residir no último, porque as necessidades da sensibilidade não são iguais e absolutamente válidas para todos os seres racionais. Desse modo, o fundamento da moralidade somente pode ser explicado a partir da própria razão. Como a vontade humana está sujeita imediatamente às necessidades da sensibilidade e apenas de forma “parcial” à razão, conseqüentemente o critério puramente racional para agir (segundo o qual os homens devem agir conforme máximas que possam ser universalizadas) é um imperativo para a vontade. Ou seja, como a constituição do arbítrio dos homens tem um caráter tal que “não concorda por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática” (CRPr 5: 79), então, a observância do princípio moral que é um princípio prático puro representa um dever que limita a natureza sensível da faculdade de desejar em geral.

Com a definição de boa vontade Kant aponta para uma vontade absolutamente incondicionada, ou seja, vontade pura, cujas máximas estão necessariamente conformes com a razão, enquanto que, com a definição de arbítrio, ele caracteriza a vontade cujas máximas não estão plenamente conformes com a razão. É notável a esse aspecto que para Kant o princípio da moralidade reside em puros conceitos racionais e não na natureza humana, e que o imperativo categórico aplica-se apenas a seres racionais para os quais a vontade não é em si necessariamente conforme a razão. Um princípio puramente racional como é o caso do imperativo categórico pode ser admitido na medida em que é possível conceber a liberdade da vontade, ou seja, a independência da vontade relativamente às determinações empíricas. Essa liberdade, porém, apenas pode ser admitida em sentido negativo, pois, por si não é absolutamente apta a seguir apenas o que está conforme com a razão pura. Mas, desde que a vontade precisa ser determinada necessariamente pela razão pura, caso se queira “salvar” a moralidade é preciso admitir que a vontade seja livre também num sentido positivo.

Com isso Kant demonstra pela análise do conceito de moralidade válido universalmente, que pelo menos é possível, explicar a constituição de uma lei prática,

²¹ Segundo o argumento dos dois mundos ou da dupla cidadania do homem, não é o caso que existam dois mundos e dois eu habitando-os, mas apenas um mundo e um eu habitando-o considerados dualmente, e não dualisticamente como algum tipo de platonismo ou cartesianismo poderia suscitar.

isto é, de uma regra de conduta absolutamente necessária. Ela só pode apresentar-se sob a fórmula do imperativo categórico do qual resulta ainda por análise conceitual o princípio da autonomia da vontade. Se o imperativo categórico é o critério supremo para agir moralmente, o princípio da autonomia da vontade é o que torna possível ao homem, enquanto ser racional, agir conforme esse critério. Isso significa que a condição de possibilidade – *a priori* – de toda moralidade repousa na autonomia da vontade. “Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral” (FMC 4: 440). Com efeito, o imperativo categórico, na medida em que ordena agir segundo a própria máxima, pressupõe que a vontade possa impor a si mesma sua própria lei. A autonomia da vontade é a capacidade que a vontade tem de dar-se a si mesma uma lei, de modo que seja independente da natureza dos objetos do querer, pois, o imperativo categórico “não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia” (FMC 4: 440).

Segundo B. Carnois, a descoberta da autonomia da vontade marca um giro decisivo no desenvolvimento do pensamento de Kant. Além do mais, também indica que é possível distinguir três estágios essenciais no desenvolvimento do pensamento de Kant. Diz ele:

(a) a autonomia da vontade, primeiro aparece como uma condição da possibilidade lógica do imperativo categórico; (b) o imperativo categórico requer a autonomia da vontade como uma condição de sua possibilidade transcendental; (c) a realidade objetiva da autonomia da vontade é testada pelo *factum* da razão²².

B. Carnois está assinalando qual é o percurso desenvolvido por Kant desde o princípio da autonomia da vontade apresentado na *Fundamentação* até a doutrina do *factum* da razão na segunda *Crítica* como tentativas de uma dedução *a priori* da lei moral. Nesse intuito, não se propõe à tarefa de apresentar como os três procedimentos apontados na passagem citada desenvolvem-se dentro de uma proposta de fundamentação da moral. Contudo, cabe apontar em que sentido o conceito de liberdade apresenta-se.

A liberdade é condição da lei moral, no entanto, é também uma idéia cuja realidade objetiva é em si mesma – duvidosa – pois Kant deixou claro na *Dialética*

²² CARNOIS, B. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*. p.45-6. A palavra latina *factum* foi posta por mim. B. Carnois usa a expressão inglesa “fact of reason”.

Transcendental da primeira *Crítica* que o conceito de liberdade²³ não faz referência a nenhum objeto dado na intuição sensível. Apesar disso, a idéia de liberdade constitui um pressuposto necessário e claramente suficiente do princípio da moralidade e da liberdade prática, pois “todo o ser que não pode agir senão *sob a idéia de liberdade*, é por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma” (FMC 4: 448). Desse pressuposto segue-se outro, ou seja, “a todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente a idéia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir” (FMC 4: 448). Esse recurso de Kant se baseia no fato de que a liberdade não pode provir da experiência, tampouco pode ser inventada arbitrariamente. Pois, já que dela depende o princípio da autonomia e, conseqüentemente, a própria lei moral, que não é senão a autolegislação, a liberdade só pode ser pressuposta enquanto uma idéia que os seres racionais têm consciência. Através dessa idéia a razão pode ser pensada como prática em si mesma, ou seja, ela

tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais (FMC 4: 448).

O simples fato de que a lei moral se refere em última instância à idéia de liberdade não significa que com isso está demonstrada a possibilidade real da liberdade, mas apenas que

temos que pressupô-la se quisermos pensar um ser como racional e com consciência de sua causalidade a respeito das ações, isto é, dotado de uma vontade, e assim achamos que, exatamente pela mesma razão, temos que atribuir a todo o ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a idéia da sua liberdade (FMC 4: 449).

Da idéia de liberdade segue-se a consciência de uma lei de ação que afirma que os princípios subjetivos das ações – as máximas – devem sempre ser tomados de modo que possam valer também objetivamente, isto é, valerem universalmente como princípios e, portanto, poderem convir à própria legislação universal. Não obstante, o

²³ Sob o ponto de vista do uso teórico da razão permanece uma idéia necessária, embora indeterminada e sempre problemática para a razão especulativa.

que está claro é o fato de que a lei moral, no caso dos seres racionais puros, se manifesta como um puro querer. Isso implica em um estado de santidade no qual somente se desejam máximas ou ações que estejam de acordo com a lei moral, pois nesse estado de santidade não existem inclinações para fazer o contrário. No entanto, para seres racionais finitos, cuja faculdade de desejar está sujeita também à influência de móveis empíricos e, portanto, subjetivos, constitui um dever. O conceito de dever só pode ser admitido com o pressuposto de que o princípio da moralidade é objetivamente válido como um imperativo categórico. O imperativo categórico revela uma falta de igualdade, isto é, uma discordância para a ação humana finita, pois “para um ser perfeito, não é um problema saber como ele deve agir, porém, para o homem, essa é uma condição necessária devido à sua constituição limitada e finita”²⁴. Sob essa condição a lei moral é para o homem um imperativo que ordena categoricamente, de modo que a obrigação que o imperativo categórico exerce sobre a vontade humana se expressa como uma tarefa a cumprir. Diferentemente, para um ser perfeito, querer e dever coincidem, já que o dever se expressa em seu querer e conseqüentemente o modo do dever é o único modo de ação para um ser santo (puro).

Para Kant, “moralidade consiste pois na relação de toda a ação com a legislação” (FMC 4: 434). Segundo essa citação, a essência da moralidade está na noção de como a lei pode ser o fundamento imediato da determinação da vontade. Nesse sentido, a discussão na *Fundamentação* é essencialmente sobre *Moralität*. “*Moralität* refere-se à consideração objetiva de normas; seus princípios constituem a ciência moral válida para todos os seres racionais”²⁵. Esse mesmo aspecto é claramente expresso na segunda *Crítica*, pois a tarefa de “uma *Crítica da razão prática* em geral, [é a de] que só deve indicar completamente os princípios de sua possibilidade, de seu âmbito e limites, sem referência particular à natureza humana” (CRPr 5: 8), e, desse modo, fundamenta a possibilidade da experiência da obrigação. A necessidade de Kant em organizar uma filosofia moral pura se deve ao fato de que ele precisa estabelecer princípios morais válidos para todos os seres racionais. Na *Fundamentação*, esse é o modo pelo qual Kant encontra possível afirmar como uma vontade pode ser livre e ser submetida a leis morais ao mesmo tempo.

²⁴ KRASSUSKI, J. A. *Crítica da religião e sistema em Kant*. p.124.

²⁵ MUNZEL, G. F. “*The Beautiful Is the Symbol of the Morally-Good*”. p.317.

Para Kant, “vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa” (FMC 4: 447). Isso sugere que Kant está afirmando que o agente racional somente é livre na medida em que segue a lei moral, e, portanto, é autônomo²⁶; do contrário, quando o agente racional não segue a lei moral, ele não é livre, e, portanto, é heterônomo²⁷, pois sua vontade é determinada por motivos subjetivos em vez de determinada por motivos objetivos, isto é, a lei moral.

É com base na distinção entre fenômeno e *noumêno* que Kant argumenta no sentido de mostrar que o homem enquanto ser racional pode contar-se não apenas como membro do mundo sensível, mas também como membro do mundo inteligível. Com isso, estabelece dois pontos de vista, em que um e o mesmo ser racional deve considerar-se a si próprio, e, por conseguinte, duas espécies de leis à que está necessariamente submetido, quais sejam: “o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas na razão” (FMC 4: 452), isto é, autonomia. Ou seja, Kant estabelece efetivamente a liberdade como princípio das ações morais na medida em que considera o princípio moral como um mandamento da razão, e mostra que o homem enquanto racional só pode pensar a causalidade da sua própria vontade sob a idéia da liberdade. No entanto, o problema permanecesse sem resposta. E, então, a questão que se faz pertinente é como o agente racional pode determinar sua vontade de modo que seja o autor (causador) de suas próprias ações.

Como a questão é apresentada na *Fundamentação*, o agente racional somente é autor de suas próprias ações quando sua vontade é determinada pela lei moral (autolegislação), e, portanto, ele é livre, isto é, autônomo. Do outro modo, apenas existe determinismo e de modo nenhum é possível atribuir a autoria das ações ao sujeito agente. Com isso, o problema da *Fundamentação* permanece sem solução, pois o argumento da dupla cidadania não resolve satisfatoriamente o problema da imputabilidade (autoria das ações). Desse modo, como é possível estabelecer um

²⁶ “Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)” (FMC 4: 440).

²⁷ “Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia*” (FMC 4: 441).

conceito de vontade e razão prática que permita pensar a imputabilidade das ações ao agente moral? O problema é que a partir daqui se faz necessário observar como está articulada a distinção entre a concepção de vontade e a concepção de razão prática. Então, o problema passa a ser visto como o da distinção entre *Wille* e *Willkür*.

VONTADE QUA WILLE-WILLKÜR

Uma maneira para fazer esse problema mais compreensível é observar se a distinção entre *arbitrium brutum, liberum* e *sensitivum* bem como a concepção de razão prática presente nos textos de Kant onde esse problema se faz pertinente é compatível com a distinção entre vontade e arbítrio assim como com a concepção de ação racional. Antes de tudo, convém lembrar que na primeira *Crítica*, Kant apresenta uma concepção de ação racional como capacidade de agir de acordo com imperativos: ou hipotéticos ou categóricos. Nesse contexto, o “*dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos” (CRP B 575). Esse tipo de necessidade não se encontra apenas em imperativos categóricos, considerando, mesmo que para a primeira *Crítica*, “[t]odos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever (sollen)*” (FMC 4: 413). Ainda que a obrigação que cada imperativo apresente seja diferente, pois ou está condicionada por um fim e/ou um impulso sensível ou se funda *a priori* na razão e no motivo do respeito pelo dever.

No contexto cosmológico da *Crítica da Razão Pura*, Kant precisava mostrar a possibilidade da liberdade em contraposição com a necessidade natural. Diz ele:

A liberdade em sentido prático é a independência do arbítrio [Willkür] frente à coação dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio [Willkür] é sensível, na medida em que é patologicamente afetado (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se animal (arbitrium brutum) quando pode ser patologicamente necessitado. O arbítrio humano é, sem dúvida, um arbitrium sensitivum, mas não arbitrium brutum; é um arbitrium liberum porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis (CRP B 562).

E, novamente no capítulo do *Cânon*, Kant a define praticamente nos mesmos termos definidos na *Dialética Transcendental*. Diz Kant:

Efetivamente, um arbítrio [Willkür] é simplesmente animal (arbitrium brutum) quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, isto é, patologicamente. Mas aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto

por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se *livre arbítrio* [*Willkür*] (*arbitrium liberum*) e tudo o que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência, é chamado *prático* (CRP B 830).

O *arbitrium brutum* é necessariamente determinado pelas inclinações sensíveis. O impulso sensível mais forte é a causa da ação. Nos seres que possuem esse tipo de faculdade de desejar, a saber, os seres irracionais, as inclinações ou impulsos sensíveis são condições necessárias e suficientes na determinação da ação. Desse modo, as inclinações por si mesmas possuem eficácia causal. Um ser com *arbitrium sensitivum e liberum*, portanto, não *brutum*, é suscetível de determinação sensível, todavia, não é necessariamente determinado pelas inclinações. Contudo, observa-se que a definição de *arbitrium sensitivum e liberum* significa apenas a independência das inclinações sensíveis. No entanto, na *Fundamentação*, a concepção de razão prática aparece como o aspecto positivo da autodeterminação, isto é, a autonomia da vontade. O agir humano não se dá imediatamente através do impulso mais forte, mas de modo mediado, assim, derivando ações de leis. A concepção de ação racional presente na *Fundamentação* aceita a admissão de incentivos nas máximas para que possam causar a ação. De acordo com isso, a peculiaridade da vontade humana é agir sob a representação de leis, entendidas como máximas universalizáveis.

O problema é que a partir daqui é imprescindível observar como está articulada a distinção entre a concepção de vontade e a concepção de razão prática. Então, uma progressão é necessária, pois a exposição final da concepção de vontade é apresentada nos termos da distinção entre *Wille-Willkür* somente na introdução à *Metafísica dos Costumes*, embora seja operativa na *Religião*. Se bem que Kant nunca usou explicitamente, pelo menos a distinção *Wille-Willkür*, para solucionar problemas relacionados à imputabilidade das ações. Além disso, os problemas de imputabilidade atribuídos à concepção moral kantiana são muito mais o resultado de possíveis conclusões tiradas de certas passagens de seus escritos do que algo com o que o filósofo mesmo tenha se dedicado a responder. A tese da incorporação defendida por H. E. Allison e a distinção *Wille-Willkür* são freqüentemente empregadas no intuito de solucionar os problemas de imputabilidade das ações nos comentários sobre os textos kantianos. Nesse sentido, pretende-se apresentar a distinção *Wille-Willkür* e a sua

relação com a tese da incorporação, pois os textos kantianos sugerem certa hierarquia de máximas na concepção de ação racional.

Na introdução à *Metafísica dos Costumes* Kant oficialmente formula sua concepção completa e final de vontade. Kant parte da descrição da faculdade de desejar para explicar o conceito de vontade.

A faculdade de desejar de acordo com conceitos, na medida em que o fundamento que a determina à ação está nela mesma e não no seu objeto, é denominada a faculdade *de fazer ou de abster-se de fazer como agradar a si mesmo*. Na medida em que ela está unida à consciência da capacidade de cada um instaurar seu objeto pela ação própria é chamada de *escolha* [*Willkür*]; se ela não está unida com essa consciência de seu ato é chamada de desejo [querer]. A faculdade de desejar cujo fundamento determinante interno, portanto até o que lhe agrada, que está na razão do sujeito é chamada de vontade [*Wille*]. A vontade é a faculdade de desejar considerada não tanto em relação à ação (como é a escolha), mas em relação ao fundamento que determina a escolha para a ação. Vontade em si mesma, estritamente falando, não tem fundamento determinante; na medida em que ela pode determinar a escolha, ela é, em vez disso, a razão prática mesma (MC 6: 213).

Avançando algumas páginas Kant está considerando a natureza e os fundamentos da obrigação da vontade.

Leis procedem da vontade [*Wille*], máximas da escolha [*Willkür*]. No homem a última é o livre arbítrio; a vontade que não é direcionada a ir além da lei mesma, não pode ser chamada de livre ou não-livre, desde que ela não é direcionada às ações, mas imediatamente para conceder leis para as máximas das ações (sendo, portanto, a razão prática mesma). Portanto, a vontade direciona com necessidade absoluta e ela mesma não está *sujeita* a nenhuma necessitação. Apenas a *escolha* pode ser chamada *livre* (MC 6: 226).

Com essas duas passagens da introdução à *Metafísica dos Costumes* tem-se definido o conceito de vontade. Nessas passagens Kant entende um único conceito de vontade, mas com duas funções distintas. Em sentido amplo é a faculdade unificada do querer (*Wille*). Em sentido restrito, uma das funções – da vontade entendida como faculdade da vontade (*Wille*) – é a função legislativa; a outra função – da vontade entendida como faculdade da escolha ou livre arbítrio (*Willkür*) – é a função executiva²⁸.

²⁸ Existe discordância em como traduzir as palavras alemãs *Wille* e *Willkür*. A primeira, de modo geral, é aceita como vontade. A segunda como arbítrio ou faculdade da escolha ou ainda vontade. De modo geral, usaremos esses significados para ambas as palavras, e, às vezes, ainda usaremos a própria palavra alemã. Embora no texto dissertativo exista a ausência da argumentação com comentadores (nessa seção), eles são de especial importância e o texto está fortemente embasado nos esclarecimentos fornecidos por esses textos: ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*; BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*; CARNOIS, B. *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*; SILBER, J. *The Ethical Significance of Kant's Religion*; HUDSON, H. *Kant's Compatibilism*.

A função de *Wille* enquanto faculdade legislativa no raciocínio prático é fornecer um princípio prático que indica uma alternativa de ação para *Willkür*. Por relacionar-se mais com a ação, *Willkür* tem uma função de selecionar ou escolher. Quando *Willkür* escolhe as máximas devido a sua matéria, o imperativo sob o qual o agente racional age sempre é hipotético, porém se a máxima é escolhida de acordo com a forma da universalidade, o imperativo sob o qual o agente age é categórico. No entanto, pelo fato de Kant permanecer calado sobre esse ponto, parece claro que *Wille* é entendida como razão prática em geral, desse modo, podendo ser razão prática pura ou razão prática empírica. Conseqüentemente, sua legislação é categórica e hipotética, respectivamente. No entanto, apesar de Kant não afirmar qual é o real *status* legislativo de *Wille* – puro ou empírico –, ele indica como ela pode ser razão prática em geral. A vontade (*Wille*) pode ser razão prática em geral na medida em que é considerada em relação ao fundamento que determina a escolha para a ação. Desse modo, vontade considerada em si mesma, isto é, na medida em que ela pode determinar a escolha é razão prática em geral. De acordo com isso, a vontade é direcionada para outorgar princípios práticos para as máximas das ações, sendo, portanto, razão prática em geral na sua função legislativa. Por *Wille* possuir uma natureza racional normativa, ela não é nem livre nem não-livre, pois apenas está designada a legislar (autonomia). A função executiva da vontade (*Willkür*) é a sua capacidade de escolher o modo de ação. Afirmar que a vontade tem uma capacidade de escolher suas máximas (espontaneidade) é porque ela – em sua função legislativa – fornece princípios práticos: ou morais ou prudenciais. Desse modo, *Willkür* é livre para realizar a potencialidade da liberdade transcendental: ser autônoma ou heterônoma. Ou seja, a liberdade do arbítrio (*Willkür*) é a capacidade de escolher uma máxima suprema por escolher entre máximas contrárias. Dito de outra maneira, a liberdade de *Willkür* é a capacidade de escolher entre as máximas supremas fornecidas por *Wille*. É importante ressaltar que *Willkür* é somente um emprego de *Wille* (sentido amplo) e, desse modo, a distinção entre *Wille* e *Willkür* (sentido restrito) consiste em uma distinção entre dois empregos de uma mesma faculdade. Com isso, pretende-se ter apresentado uma possível solução para as posições anteriores de Kant, um tanto problemáticas, uma vez que ele mesmo não foi muito preciso no uso de sua própria terminologia.

Na *Religião*, como se observará no próximo capítulo, Kant apresenta uma concepção de liberdade, denominada por H. E. Allison como tese da incorporação²⁹. Para o presente capítulo é suficiente que, segundo a afirmação de H. E. Allison, essa tese é um pressuposto conceitual que tem como consequência a tese que uma inclinação ou desejo não constitui exclusivamente uma razão suficiente para agir, pois somente torna-se uma razão para agir com referência a um princípio de ação que estipula uma política de agir de modo a satisfazê-los, isto é, uma máxima. A adoção de tal princípio de ação deve ser concebida como um ato de espontaneidade sob parte do agente.

A principal consequência da tese de incorporação consiste em defender que o critério de atividade racional, uma das condições necessárias da atribuição de responsabilidade moral, está presente mesmo nas ações heterônomas ou imorais, ou seja, o agente é o autor de seus atos, mesmo naqueles atos em que agiu de maneira imoral. A relevância desse elemento está em que o bem ou o mau presente nas ações humanas dependem de um ato da liberdade. A autonomia ou heteronomia seriam aspectos dessa liberdade, já que diz respeito ao uso que se faz dela. Caso subordine-se a moralidade ao amor-próprio, se é heterônomo, porém, caso escolhe-se a moralidade, logo, dá-se prioridade à lei moral sobre o amor-próprio e, então, se é autônomo. A heteronomia está em deixar a conduta humana ser determinada por um imperativo hipotético, porque quando se age de modo imoral, usa-se a razão prática como instrumento, ao passo que a autonomia está em permitir que o imperativo categórico por si só tenha eficácia causal na realização do que o dever exige. O erro consiste em permitir que as inclinações impulsionem o sujeito agente em direção as ações imorais, e, desse modo, tenham eficácia causal. Esse parece ser o argumento de Kant na *Fundamentação*, pois, argumenta que a vontade ao buscar uma lei

que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia*. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela (FMC 4: 441).

Nesse sentido, há uma diferença entre a concepção kantiana de heteronomia apresentada na *Fundamentação* e a concepção de heteronomia resultante do conceito

²⁹ Cf. ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. p.5-6 e 40.

de vontade operativo na *Religião* e na *Metafísica dos Costumes*. Enquanto que na primeira obra, heteronomia é uma ação de acordo com as leis da natureza, e, portanto, determinismo, uma vez que o sujeito não é responsável por suas próprias ações; nas outras duas obras, heteronomia é um modo da manifestação da liberdade do arbítrio, portanto, o sujeito é responsável por suas próprias ações, uma vez que é autor delas.

A atribuição de responsabilidade moral acontece mediante juízos de imputação. Para Kant: “imputação (*imputatio*), em sentido moral é o juízo pelo qual alguém é considerado como o autor (*causa libera*) de uma ação, que é chamada um ato (*factum*) e está submetida às leis” (MS, 6: 227). Ou seja, a imputação moral é o julgamento acerca da autoria, e, conseqüentemente da culpa pela realização de uma ação. Para que alguém possa ser considerado o autor de uma ação deve ser considerado a fonte da ação. Alguém não pode ser considerado o autor de um ato se sua ação resultou da determinação imediata de sua conduta pelas inclinações naturais. Pois, desse modo, a natureza é quem está agindo e não o sujeito (heteronomia nos moldes da *Fundamentação*). O que é semelhante a dizer que a bondade ou maldade moral pressupõe um ato de liberdade, uma vez que: “o ser humano deve fazer ou ter feito dele mesmo tudo o que ele é ou deveria tornar-se em sentido moral, bom ou mal. Esses dois [caracteres] devem ser um efeito de seu livre arbítrio, pois, de outra maneira eles não poderiam ser imputados a ele, e, conseqüentemente, ele não poderia ser nem moralmente bom nem moralmente mau” (RL 6: 44). Desse modo, o que se quer mostrar aqui é que a tese da incorporação vem explicitar esse caráter de espontaneidade e a não-determinação imediata da conduta humana pelas inclinações. A tese da incorporação ressalta um aspecto da ação humana que Kant defende já na *Crítica da Razão Pura*, como observado, a não-suficiência causal das inclinações no que diz respeito às ações humanas.

O agente racional é aquele que age segundo máximas ou inclinações que incorporou em uma máxima, seu comportamento é mediado por uma máxima e não por uma resposta imediata aos seus desejos e às suas inclinações. Os seres irracionais agem sem mediação de máximas, ou ao menos, Kant acredita ter boas razões para pensar que seja dessa maneira. Tal concepção da teoria da ação racional kantiana aparece na *Fundamentação*: “Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação de leis*, isto é, segundo princípios” (FMC 4: 412). Ou seja, o agir humano

caracteriza-se pela racionalidade, porque não é necessitado obrigatoriamente pelas leis naturais, e enquanto sujeito prático, ao menos, cabe a ele mesmo derivar, mediante sua razão prática, ações de leis. A racionalidade da ação humana está em sua não-determinação imediata pelas inclinações e na necessária mediação da vontade por uma máxima para a determinação da conduta humana. Mesmo aquele que age de modo imoral necessita incorporar suas razões em regras de conduta ou máximas. Para Kant, todo agente à medida que é racional, age segundo leis. Isso não significa que todas as leis segundo as quais age sejam morais, mas que, no entanto, sejam racionais. Os imperativos hipotéticos são leis racionais, porém, instrumentais. A felicidade, por exemplo, é um fim a que todos os seres racionais naturalmente desejam, de modo que as leis ou máximas que indicam ações que promovem a felicidade são preceitos pragmáticos.

A ação racional é a manifestação da liberdade do arbítrio, isto é, a capacidade de escolher uma máxima entre máximas contrárias. De modo que, essa concepção de liberdade não pode ser definida como “a habilidade de fazer uma escolha a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*)” (MC 6: 226). A liberdade do arbítrio é a sua determinação pela razão prática em geral. Uma vez que somente os seres racionais têm a capacidade de agir segundo a representação de leis, a possibilidade de escapar dessa legislação é definida por Kant como uma incapacidade. Dado que o arbítrio humano é definido como a capacidade de escolher uma máxima entre máximas contrárias dadas pela razão prática em geral, a possibilidade de haver algum outro tipo de legislação para a vontade humana torna-se uma incapacidade. E, portanto, liberdade é capacidade de escolha, e não a liberdade da indiferença.

O conceito de vontade como faculdade de agir sob a representação de leis, isto é, como faculdade que dá um fim a si mesma e a posterior distinção entre fins objetivos (*Bewegungsgrund*) e fins subjetivos (*Triebfeder*), aponta para a atribuição de *Wille* como responsável pela elaboração das leis, inclusive no caso das leis da razão prática empírica visando fins subjetivos. De acordo com a legislação empírica de *Wille*, as leis são estabelecidas com o intuito de satisfazer as exigências das inclinações, e, conseqüentemente, a ação é heterônoma: um dos modos de manifestação da liberdade da vontade. Como *Willkür* tem a função de selecionar ou escolher, pois é a faculdade de escolha de entre as alternativas apresentadas pela razão

prática em geral: ou pura ou empírica. *Willkür*, dessa maneira, diz respeito ou relaciona-se com a noção de *Gesinnung* ou de caráter duradouro, porque é essa a noção que qualifica o tipo de regra de prioridade necessária para explicar e imputar as ações humanas. É essa discussão que direcionará o próximo capítulo.

CAPÍTULO II

A CONCEPÇÃO DE CARÁTER MORAL



No capítulo anterior – *a determinação da vontade* – o objetivo era desenvolver os conceitos necessários para conceber como a vontade pode ser determinada. Observou-se que “para o bom ser um conceito de significação ética ele deve estar relacionado ao agente moral como a obrigação do agente para incorporar o bom no princípio prático de sua vontade”³⁰. Isso quer dizer que o conceito de bom em questão não pode ter significado material, senão formal, pois somente desse modo é possível encontrar um fundamento universal para a moral. Nesse capítulo, no entanto, o objetivo é bastante similar, mas, contudo, quer-se aqui focar exclusivamente o aspecto subjetivo da vontade humana em sua determinação.

No parágrafo de abertura da *Doutrina do Método para a Razão Prática Pura* da segunda *Crítica*, Kant argumenta que “entender-se-á por esta doutrina do método o modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura **acesso** ao ânimo humano, **influência** sobre as máximas do mesmo, isto é, como se pode fazer a razão objetivamente prática também **subjetivamente** prática” (CRPr 5: 151). Nesse sentido, as discussões do lado objetivo da questão são importantes, pois o princípio prático fundamental da moralidade não pode ser empiricamente derivado e o desenvolvimento de uma teoria moral-formal implica em não considerar elementos de antropologia, teologia, física ou hiperfísica (cf. FMC 4: 410). No entanto, o lado subjetivo da questão significa perguntar como o sujeito humano realiza tal desenvolvimento moral. De acordo com esse lado da questão, Kant encontra a necessidade de apreciar a aplicação da lei moral em relação aos homens, e, então, a necessidade de fazer a razão subjetivamente prática.

“O homem, com efeito, afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a idéia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para a tornar eficaz *in concreto* no seu comportamento” (FMC 4: 389). Isso

³⁰ SILBER, J. R. *The Copernican Revolution in Ethics: the Good Reexamined*. p.86.

expressa qual será a complexa tarefa que o homem enfrentará no seu fazer moral, pois como a passagem da *Fundamentação* indica o esforço humano para a moralização é uma tarefa de difícil concretização. Do lado subjetivo da questão, o homem é considerado no meio em que vive, isto é, em sociedade. Esse novo fator é a constatação de que o homem é considerado como ele é e não mais como ele deve ser, ou melhor, como ele age e não mais como ele deve agir. Dito de outro modo, o problema é o de como superar a distância entre o que o homem deve ser e o que ele é. Essa é a verificação de que a discussão de Kant não é mais a de uma objetivação de normas, mas subjetivação delas. Uma vez que, uma lei apenas expressa a forma como o sujeito deve agir; uma máxima expressa a sua disposição porque indica como pretende agir. Desse modo, os elementos de antropologia, teologia, física ou hiperfísica devem ser considerados do lado subjetivo da questão. E esse novo fator aparece como *Sittlichkeit* (moralidade), uma vez que “envolve também a consideração subjetiva da adoção dessas normas pelo agente humano e ultimamente volta a discussão para as condições e processos pelo qual esses são realizados no espaço e no tempo”³¹.

O objetivo do presente capítulo é mostrar como se constitui a noção de caráter moral na *Religião*. De modo que, se compete somente ao ser humano “fazer ou ter feito dele mesmo tudo o que ele é ou deveria tornar-se em sentido moral, bom ou mal” (RL 6: 44). Isso quer dizer que ser e dever-ser convergem. Dito em outras palavras, essa é a instância em que moralidade e legalidade coincidem. Essa instância, por sua vez, é a religião propriamente dita.

Por um lado, considerar a concepção de caráter moral é também considerar as condições sob as quais o homem vive. Nesse sentido, elementos de antropologia e de psicologia moral devem ser desenvolvidos porque do lado subjetivo da questão as condições sociais sob as quais o homem vive constituem um fator importante. O homem não nasce para viver isolado e estabelecer a sua moralidade individualmente, como se tivesse que abster-se de todas as suas inclinações. É porque o homem mantém relações sociais com os outros que ele é considerado como um ser sociável. Por outro lado, considerar o caráter moral é também considerar o aspecto sensível da vontade do homem. Desse modo, as inclinações não são apenas para um agente

³¹ MUNZEL, G. F. “*The Beautiful Is the Symbol of the Morally-Good*”. p.317.

exercitar sua virtude – desde que elas mesmas provêm a ocasião para superá-las – mas, elas também são constitutivas do que significa chamar um ser humano de ser humano. Qualquer tentativa de extirpá-las ignora a característica da racionalidade humana, para a qual, as inclinações não são causa suficiente para a ação, mas meramente apresentam um incentivo que pode estabelecer a conduta se e somente se a vontade as incorpora em sua máxima de ação. Para Kant, o homem virtuoso é aquele que conseguiu controlar sua sensibilidade, mesmo esse que seja um longo processo de esforço para a obtenção de tal aquisição. Isso não implica a exclusão da felicidade da moralidade, assim como também não insinua a exclusão de todos os desejos sensíveis que se apresentam ao homem.

No texto *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant esboça quais são as características gerais do que é o caráter da pessoa. Diz ele:

De um ponto de vista pragmático, a doutrina universal *natural* (não civil) dos signos (*semiotica universalis*) se serve da palavra *caráter* numa dupla acepção, porque, em parte, se diz que um certo homem tem *este* ou aquele caráter (físico), em parte, que tem em geral *um* caráter (moral) que, ou é único, ou não pode ser caráter algum. O primeiro é o signo distintivo do ser humano como ser sensível ou natural; o segundo o distingue como um ente racional, dotado de liberdade. Tem caráter o homem de princípios, de quem se sabe seguramente que se pode contar, não com seu instinto, mas com sua vontade. – Por isso, no que cabe à sua faculdade de desejar (ao que é prático), pode-se dividir, na característica sem tautologia, o *característico* em: a) o *natural* ou disposição natural, b) o *temperamento* ou índole sensível e c) o *caráter* pura e simplesmente ou índole moral. – As duas primeiras disposições indicam o que se pode fazer do ser humano; a última (moral), o que ele se dispõe a fazer de si mesmo (A 7: 285).

Nessa passagem, Kant está introduzindo, ou melhor, diferenciando dois aspectos de como apresentar a concepção de caráter: físico ou moral. Nesse sentido, é mais importante para o presente trabalho a segunda acepção de caráter, a saber, a acepção de caráter moral. Com isso afirmado, não se quer dizer que a concepção de caráter físico não seja importante, no entanto, não se está comprometido com ela, pois para tal seria necessário o desenvolvimento de uma investigação antropológica. A presente pesquisa tem por objetivo compreender as faculdades humanas – sob um ponto de vista prático – o que não quer dizer antropológico, embora se utilize de alguns elementos.

Contudo, cabe ressaltar que segundo a passagem citada, o caráter moral identifica o homem como um ser racional que é dotado de liberdade. Isso não quer

dizer que quanto ao caráter físico ele não se diferencie dos outros animais, mas que lhes são bastante similares, pois ambos – homem e outros animais – são seres sensíveis ou naturais. Ainda segundo a passagem citada, somente o homem de princípios tem caráter, isso quer dizer que o homem de princípios tem domínio sob sua faculdade do querer, isto é, tem domínio sob sua vontade e não a deixa influenciar-se por coisas vãs que possam provir da sua sensibilidade, e desse modo, influenciar o seu comportamento moral. Isso não significa que o homem deve ignorar a sua sensibilidade, mas deve apenas aceitar como o único incentivo para a sua ação moral aquele dado pela lei moral.

LIBERDADE E MAL RADICAL

A apreciada contribuição que o texto da *Religião* proporciona à teoria moral de Kant é descrita por J. R. Silber nos seguintes termos: “A importância capital da *Religião* à ética de Kant consiste no fato que a *Religião* oferece-nos sua única análise sustentada da vontade humana – uma análise a qual [visa] resolve[r] muitos desses problemas e remove[r] muitas das superficialidades envolvidas em suas declarações iniciais”³². Desse modo, as conclusões obtidas ao final do primeiro capítulo se farão presentes novamente, no intuito de esclarecer a radicalidade do mal.

Nesse sentido, o objetivo dessa seção é a explicação do conceito de liberdade afrontado pelo conceito de mal e suas relações com o conceito de vontade na construção do caráter humano. Dado isso, Kant no primeiro ensaio – *sobre a morada do princípio mau ao lado do bom ou do mal radical na natureza humana* – da *Religião* inicia sua argumentação de que “o ser humano deve fazer ou ter feito dele mesmo tudo o que ele é ou deveria tornar-se em sentido moral, bom ou mal” (RL 6: 44).

Nesse primeiro ensaio, o primeiro conceito que Kant esclarece é o de natureza humana. Por natureza humana, Kant entende

o fundamento subjetivo – onde ele poderia estar – do exercício da liberdade do ser humano em geral (sob leis morais objetivas) antecedente a todo ato que está dentro do escopo dos sentidos. Mas, esse fundamento subjetivo deve, por sua vez, ele mesmo sempre ser um ato [*actus*] da liberdade (pois, de outra maneira, o uso ou o abuso da faculdade de escolha [*Willkür; arbitrio*] humana com respeito à lei moral

³² SILBER, J. R. *The Ethical Significance of Kant's Religion*. p.cxxvii-cxxviii

não poderia ser imputada a ele, [de modo que] nem poderia o bem ou o mal nele ser chamado de “moral”) (RL 6: 21).

Segundo essa passagem do texto de Kant, a expressão *fundamento subjetivo* é de especial importância. O fundamento subjetivo é o que permite atribuir ao homem – no que se refere à lei moral – se o bem ou o mal nele pode ser chamado de moral. Esse fundamento subjetivo não pode estar em nenhum objeto que possa determinar o arbítrio humano por meio de uma inclinação nem tampouco em alguma espécie de instinto natural. Esse fundamento subjetivo – por ser subjetivo – somente pode residir em alguma regra que o arbítrio humano assume para o uso de sua liberdade, isto é, uma máxima.

De acordo com isso, o significado de expressões tais como: «o homem é bom por natureza» ou «o homem é mau por natureza» somente podem significar que o homem aceitou um primeiro fundamento em sua máxima, o qual permite designá-lo como tal. Esse primeiro fundamento da aceitação de máximas é insondável, impenetrável, inacessível. Dado que a aceitabilidade de máximas é livre, pois compete ao arbítrio humano, o seu fundamento não deve ser buscado em algum motivo impulsor da natureza senão sempre em alguma máxima que a faculdade de escolha humana (arbítrio) assume para o uso de sua liberdade. Como possa fazer isso, resta, porém imperscrutável, porque a liberdade de poder fazer uma coisa não pode nunca ser demonstrada como um fato empírico, na sua necessidade de uma causa determinante. Mas, caso queira-se assumir a possibilidade de indicar qualquer fundamento de determinação da faculdade da escolha fora da máxima, incorre-se num processo interminável de referir-se a “série dos fundamentos de determinação subjetivos, sem se conseguir chegar ao primeiro fundamento” (RL 6: 21n).

No entanto, Kant continua afirmando que a aceitação pelo homem de um primeiro fundamento em sua máxima “expressa simultaneamente o caráter de sua espécie” (RL 6: 21). Cabe ressaltar que o termo genérico «homem» refere-se a toda raça humana, e não simplesmente ao indivíduo humano em particular. Isso se dá em virtude de Kant estar considerando nos dois primeiros ensaios da *Religião* a natureza individual da humanidade; enquanto que nos outros dois considera a natureza social da humanidade.

Kant diz mais ao afirmar que essa característica – o bem ou o mal – é inata ao homem. Por inato Kant o entende “simplesmente no sentido de que é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência” (RL 6: 22). Nesse sentido, esse fundamento não está no tempo, como as ações que são suas conseqüências. Esse fundamento está ligado ao momento da aceitação da máxima, e, portanto, apenas na razão. Esse é o motivo, para o qual Kant pode afirmar que a natureza não é culpada por ele (se o caráter é mau) nem ela é merecedora de elogio (se o caráter é bom), “mas o próprio homem é dele autor” (RL 6: 21). Entretanto, apenas essa explicação não é suficiente para a compreensão da expressão «antes de todo o uso da liberdade dado na experiência». Para tal é necessário retomar a distinção entre *Wille-Willkür* apresentada no capítulo anterior, uma vez que ela é operativa no primeiro ensaio da *Religião*.

Como afirmado no capítulo anterior, em sentido amplo, *Wille* é a faculdade unificada do querer. Em sentido estrito, *Wille* é a função legislativa da vontade podendo ser razão prática em geral: pura ou empírica³³. *Willkür* é a função executiva da vontade ou a capacidade de escolha. A maneira pela qual a vontade (*Wille*) poder tornar-se razão prática em geral é o modo pelo qual ela pode ser ponderada em relação ao fundamento que determina a escolha para a ação. Assim, ela é razão prática em geral quando pode determinar a escolha. Dada a possibilidade de *Wille* ser razão prática em geral, sua função legislativa é precisamente direcionada para estabelecer princípios práticos em geral para as máximas das ações. Essa definição da função legislativa da razão prática em geral expressa seu conceito de autonomia: ter a propriedade de ser lei para si mesma, isto é, ter a capacidade de impor leis no sentido de máximas sob si mesma como condição necessária, mas não suficiente para a ação. Desse modo, as máximas legisladas por *Wille* são princípios práticos de primeira ordem ou de uma ordem superior, ou seja, o fundamento subjetivo a partir do qual é possível imputar ao homem se o bem ou o mal nele podem ser chamados de moral.

³³ A possibilidade de *Wille* ser razão prática em geral, isto é, legislar de modo puro (lei moral: imperativo categórico) ou de modo empírico (lei prudencial: imperativos hipotéticos) é assumido como mera hipótese, uma vez que Kant permanece calado quanto a essa questão. Outro pressuposto para essa hipótese é que se o conceito de heteronomia permanecer o mesmo da *Fundamentação*, mesmo com a distinção entre *Wille-Willkür* o determinismo persiste em existir. Por causa disso, é necessário aceitar uma dupla função legislativa em *Wille*: pura e empírica. A partir disso, estabelece-se que autonomia e heteronomia são modos da manifestação da liberdade do arbítrio.

Como princípio outorgado por *Wille*, esse fundamento subjetivo somente pode ser um princípio prático que o arbítrio assume para si através do uso de sua liberdade.

A função executiva da vontade (*Willkür*) é a sua capacidade de escolher o modo de ação, ou seja, o princípio prático de primeira ordem ou de uma ordem superior. Afirmar que a vontade tem uma capacidade de escolher suas máximas (espontaneidade) é porque ela – em sua função legislativa – fornece princípios práticos em geral (de primeira ordem). Ou seja, a liberdade do arbítrio (*Willkür*) é a capacidade de escolher uma máxima suprema por escolher entre máximas contrárias. Desse modo, a espontaneidade do arbítrio nunca é bloqueada pela influência de qualquer incentivo: esse é o aspecto mais elementar da liberdade. De modo que os incentivos são incorporados nas máximas de segunda ordem ou de uma ordem inferior, ou seja, as máximas de ação determinadas a partir de um ato da liberdade que escolhe seu fundamento subjetivo de determinação.

[A] liberdade do arbítrio [*Willkür*] tem a característica, completamente peculiar a ela, que ela não pode ser determinada à ação através de qualquer incentivo [*Triebfeder*] exceto na medida em que o homem o incorporou em sua máxima (a tenha feito uma regra universal para ele mesmo, de acordo com a qual ele quer conduzir-se); apenas desse modo um incentivo pode, o que quer que ele possa ser, coexistir com a espontaneidade absoluta do arbítrio (liberdade) (RL 6: 23-4).

Essa passagem foi denominada por H. E. Allison de tese da incorporação³⁴. Segundo a tese da incorporação, um incentivo somente determina *Willkür* à ação, ou seja, somente tem eficácia causal na medida em que é incorporado em uma máxima de segunda ordem. Assim, o agente racional não tem responsabilidade por possuir inclinações e uma tendência natural a buscar a sua própria felicidade porque isso faz parte de natureza humana, mas somente na medida em que transforma essa inclinação em um princípio determinante de suas ações quando as incorpora em suas máximas de ação. Para ter responsabilidade, o sujeito deve ser o executor do ato que o levou a estar em uma determinada condição e a tese da incorporação defende que o ser humano é dotado de liberdade no sentido de espontaneidade da razão na determinação de suas ações. A autonomia ou heteronomia são aspectos dessa liberdade, já que diz respeito ao uso que se faz dessa liberdade. De modo que, a autonomia expressa a realização da moral, enquanto que a heteronomia expressa sua falência.

³⁴ Cf. ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. p.5-6 e 40.

Para Kant, o homem não é mau “porque ele realiza ações que são más (contrárias à lei), mas porque essas são assim constituídas que permitem a inferência de máximas más nele” (RL 6: 20). Com isso fica estabelecido que a desonestidade não versa sobre a execução de ações más, mas das máximas más. A partir disso um problema surge: como é possível identificar um homem moralmente mau? A partir da experiência não é possível à discriminação de ações más, pois, uma vez que a lei está dada, toda ação contrária a ela tem de ser considerada como má. Contudo, a partir da experiência é possível “agarrar” a malícia de certas ações, no entanto, o que não é possível a partir da experiência é a obtenção de um conhecimento acerca da qualidade moral do agente.

Na *Crítica da Razão Pura* Kant argumenta que

[a] moralidade própria das ações (o mérito e a culpa), mesmo a da nossa própria conduta, fica-nos pois completamente oculta. As nossas imputações podem apenas reportar-se ao caráter empírico. Mas em que medida o efeito puro se deve atribuir à liberdade, em que medida à simples natureza e ao vício involuntário do temperamento ou à sua feliz disposição (*mérito fortunae*), é o que ninguém pode aprofundar, nem portanto julgar com inteira justiça (CRP B 579n).

É importante salientar que Kant está afirmando que o homem mesmo não tem capacidade suficiente para julgar moralmente a si próprio, pois, para julgar com total justiça seria preciso a “onisciência” (FMC 4: 418). Além disso, Kant não argumenta no sentido de que o homem saiba o quanto deve ser imputado à liberdade ou à natureza. Essa é uma afirmação restritiva apenas. A admissão de que ninguém pode «julgar com inteira justiça» não significa a impossibilidade do julgamento. Na *Fundamentação*, a posição de Kant é ainda mais clara: “é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (FMC 4: 407). A partir dessa constatação, isto é, do ponto de vista da observação externa o motivo da moralidade e o motivo do amor-próprio são indistinguíveis. Na verdade,

nenhum homem pode tornar-se consciente com toda a certeza de *ter cumprido* o seu dever de um modo inteiramente desinteressado, pois isso cabe à experiência interna, e para esta consciência do seu estado de alma seria preciso ter uma representação perfeitamente clara de todas as representações marginais e de todas as considerações associadas ao conceito de dever mediante a imaginação, o hábito e a inclinação, representação essa que em nenhum caso se pode exigir (TP 8: 284).

Obviamente, uma vez que é admitida a existência de Deus é possível conferir a esse ser a competência de examinar as máximas humanas. Na *Religião*, Kant afirma que Deus é “quem penetra no fundamento inteligível do coração (o fundamento de todas as máximas do arbítrio)” (RL 6: 48). De modo contrário, esse não é o caso do ser humano, pois “um juiz humano não pode penetrar em profundidade nos outros seres humanos” (RL 6: 96). Desse modo, é justo afirmar que Kant adota certo agnosticismo quanto à qualidade moral das ações humanas. De modo que esse é um agnosticismo sobre as máximas³⁵.

À tese que Kant defende na *Religião*, de que é impossível ter-se acesso à qualidade moral da disposição, seja através da experiência externa ou da experiência interna é justo admitir a possibilidade de uma inferência através da experiência externa, embora jamais seja possível apresentá-la com estrita certeza, uma vez que ninguém pode «julgar com inteira justiça». O que, no entanto, não significa a impossibilidade do julgamento, mas apenas a impossibilidade de examiná-las com total certeza moral. A partir disso, é possível afirmar que Kant admite a possibilidade de inferências “aproximativas” a partir da observação de ações. Isso é possível, uma vez que, o ser humano “não avalia sua disposição imediatamente, mas apenas de acordo com seus atos” (RL 6: 75-6). O conhecimento da moralidade humana é impossível, uma vez que o homem somente tem o conhecimento de fenômenos. Desse modo, o fundamento subjetivo último da adoção das máximas permanece incognoscível, e, por causa disso, a possibilidade de justificar a imputabilidade moral.

Chama-se um homem de mau, portanto, não porque ele realiza ações que são más (contrárias à lei), mas porque essas são assim constituídas que permitem a inferência de máximas más nele. Através da experiência pode-se, de fato, notar ações ilegais, e também notar (ao menos, em si mesmo) que elas são conscientemente contrárias à lei. No entanto, não se podem observar máximas [...]; portanto, o juízo que um agente é um homem mal não pode fidedignamente basear-se na experiência (RL 6: 20).

Devido à impossibilidade de pensar uma ação má a partir da observação externa, mas, somente a partir de uma máxima má, o agente portador de tal máxima deveria ser considerado mal? Se o que Kant quer afirmar é que não é pela observação externa que se obtém a possibilidade para julgar a qualidade moral de um homem, ele

³⁵ Cf. ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. p.93.

está correto. Entretanto, a questão é: quanto do elemento da exterioridade (ações contrárias ao dever) pode ser revelador de uma má qualidade moral?

Como já observado, o foco de Kant está em mostrar que o *locus* do mal – e o mesmo vale para o bem – é uma máxima fundamental do querer racional humano, de modo que a disposição (*Gesinnung*) permaneça oculta a cada agente, isto é, sua atitude básica à lei moral. Pois a partir disso, o agente somente é responsável por suas ações na medida em que faz a escolha de uma máxima fundamental. É a partir dessa escolha fundamental que o caráter humano é determinado. Desse modo, a racionalidade da ação humana está em sua não-determinação imediata pelas inclinações e na necessária mediação da vontade por uma máxima para a determinação da conduta humana, isto é, o padrão do querer é que descreve seu caráter moral como um todo. Quanto às inclinações, o agente racional não tem responsabilidade por possuí-las porque elas fazem parte de sua natureza. É para a consideração daquilo que constitui a natureza humana que se segue, ou seja, para as predisposições originárias para o bem.

A originária predisposição do homem para o bem é definida por Kant em três classes de determinação, que segundo ele, com justiça a isso podem ser reduzidas, pois são consideradas como fim (finalidade) da natureza humana. Além do mais, essas predisposições são constitutivas da natureza humana, pois, o ser humano não seria humano tal como o é se lhe faltasse uma delas.

A primeira delas – a animalidade – considera o homem como ser vivo apenas, sob o aspecto geral do amor de si físico e simplesmente mecânico; suas características são a preservação e reprodução da espécie, bem como a sociabilidade. A segunda predisposição originária no homem é – a humanidade – na qual é considerado como ser vivo e racional. Também é caracterizada como o amor de si físico, mas, no entanto, como exige a capacidade racional do homem, esse é capaz de julgar-se feliz ou não, pois pode comparar-se com os outros. O foco dessa predisposição é o funcionamento da razão como prudencial, podendo ela ser boa ou má. A terceira predisposição é – a personalidade – a qual considera o homem como racional e suscetível de imputação ao mesmo tempo. O seu foco é a capacidade de respeito pela lei moral como único incentivo suficiente para a determinação da vontade (cf. RL 6: 26-8).

As predisposições ao bom sob o nome de animalidade e de humanidade são facilmente corrompidas. A primeira delas é corrompida por vícios bestiais, isto é, por vícios animalescos, cruéis, brutais. Isso é assim porque essa predisposição não faz – absolutamente – nenhum uso da razão. No entanto, todo e qualquer tipo de corrupção dessa predisposição são possíveis, pois visa unicamente a autopreservação. É um instinto natural. Dessa perspectiva, segundo Kant, a preservação da espécie é corrompida por vícios da gula; a reprodução da espécie é corrompida por vícios da luxúria; e o impulso à sociedade é corrompido por uma “*selvagem ausência de lei* (na relação a outros homens)” (RL 6: 27). A animalidade humana não é algo escolhido pelo homem, isto é, é uma característica da sua natureza, pois as inclinações e desejos não são produtos de sua liberdade. Desse modo, é possível mal usar essa predisposição não a direcionando ao comando moral, mas a direcionando a satisfação imediata das inclinações da sensibilidade, isto é, ao amor-próprio e é a partir desse direcionamento que surgem os vícios bestiais. Note-se ainda que o mau uso dessa predisposição não seja atribuído à predisposição mesma, visto que, segundo a animalidade o homem age apenas instintivamente.

A segunda predisposição é corrompida por vícios da cultura e da civilização. Ou como Kant a deixa explicitamente clara:

esse amor de si origina a inclinação *para obter valor na opinião dos outros*, é claro, *valor de igualdade*: não conceder a ninguém superioridade sobre si mesmo, ligado com a constante preocupação que outros poderiam estar esforçando-se por influência; mas, disso surge gradualmente um injusto desejo para adquirir superioridade para si mesmo sobre os outros. – Sobre isso, a saber, sobre a *inveja* e a *rivalidade*, podem ser enxertados os maiores vícios de hostilidade secreta e aberta a todos aqueles que se considere estranho. Esses vícios não emanam da natureza como sua raiz, mas são inclinações, diante do empenho preocupado dos outros para obter uma odiosa superioridade sobre nós, procurá-la por nós mesmos sobre eles pelo bem da segurança, como medida preventiva; a natureza por si mesma quis usar a idéia de tal competitividade (que nela mesma não exclui o amor recíproco) como apenas um incentivo à cultura (RL 6: 27).

O procedimento da predisposição à humanidade é bastante similar ao anterior, uma vez que esse necessita daquele. Se não fosse assim, o homem não poderia formar nenhuma idéia de felicidade, de satisfação por comparação ou imaginação, pois não teria o “material” em sua faculdade de desejo. Essas duas primeiras predisposições não visam outra coisa senão a sobrevivência do homem em relação aos outros homens: do ponto de vista da alimentação para a sua sobrevivência; do ponto de vista

sexual para a preservação da espécie; e do ponto de vista da relação com os outros para a sobrevivência em sociedade. A caracterização dessas duas primeiras predisposições é atribuída pela natureza ao homem: a natureza dá ao homem a faculdade de desejo e a capacidade de determinar essa faculdade. Desse modo, animalidade e humanidade são fatos da natureza, pois suas características não dependem – em nada – da vontade humana.

A predisposição à personalidade é a capacidade que o homem tem de sentir-se influenciado “para respeitar a lei moral *como sendo ela mesma um incentivo suficiente para o arbítrio*” (RL 6: 27), isto é, o sentimento moral de respeito, a consciência da lei moral ou o reconhecimento do dever como uma demanda categórica. Quando um arbítrio incorpora o sentimento moral em suas máximas, “ele é um bom caráter, e esse caráter, [...] é alguma coisa que pode apenas ser adquirido” (RL 6: 27). Pode ser adquirido porque a liberdade do arbítrio é quem lhe confere esse *status*, pois possui a capacidade de escolher uma máxima entre máximas contrárias. Devido a isso, a predisposição à personalidade está enraizada na função legislativa da razão prática em geral, enquanto que a disposição na função executiva. Desse modo, o que os homens podem fazer é: ou a lei moral é um incentivo suficiente para a adoção de um fundamento subjetivo da determinação do arbítrio e ser, portanto, moralmente bom; ou admite qualquer outro incentivo contrário à lei moral como incentivo suficiente para a adoção de um fundamento subjetivo da determinação do arbítrio e ser, portanto, moralmente mau. Disso segue-se que a disposição humana “no que se refere à lei moral nunca é indiferente (jamais deixa de ser uma das duas, boa ou má)” (RL 6: 24).

A partir dessa predisposição é possível conceber que – inclusive – o mais depravado dos homens pode por ele mesmo salvar-se. A salvação ocorre quando – e apenas quando – adota-se uma firme disposição para fazer essa predisposição (o incentivo da lei moral) o incentivo dominante em todos os casos de conflito com outros incentivos. No entanto, cabe observar que quanto à qualidade da moralidade interna de cada um, o que escapa à capacidade de avaliação dos seres humanos, inclusive do próprio sujeito da ação que nunca pode estar inteiramente seguro da qualidade de sua motivação.

H. E. Allison argumenta, no entanto, “que o aspecto chave da explicação de Kant das predisposições é a predisposição à personalidade, a qual é justamente a capacidade de ser motivado pelo respeito pela lei [moral]”³⁶. É em virtude dessa predisposição que o homem é um agente moral porque possui a capacidade de ser motivado pelo sentimento de respeito moral como único incentivo suficiente para a determinação de sua vontade. É nesse sentido, que Kant a considera como uma predisposição particular. “Não podemos considerar essa predisposição [personalidade] com já incluída no conceito da precedente [humanidade], mas deve-se necessariamente tratá-la como uma predisposição especial” (RL 6: 26n). Como já observado, a predisposição à personalidade é uma predisposição especial porque nela o homem, como um ser racional e responsável, possui a capacidade para “respeitar a lei moral *como sendo ela mesma um incentivo suficiente para o arbítrio*” (RL 6: 27).

No entanto, o que significa afirmar que alguém tem personalidade? Ou melhor, o que a personalidade expressa? Dado que, a predisposição à personalidade está enraizada na função legislativa da razão prática em geral, deve ser observado que a razão prática em geral em sua função legislativa outorga princípios práticos em geral para o arbítrio. É importante deixar claro que esses princípios práticos em geral constituem o fundamento subjetivo último da escolha porque a liberdade do arbítrio é a capacidade de escolher máximas ou princípios práticos entre os seus contrários. O que se está afirmando é que o arbítrio deve escolher entre uma máxima moral e uma máxima imoral. Dito de outra maneira e de acordo com a terminologia da *Fundamentação*: ou a máxima do fundamento subjetivo da escolha possui a forma do imperativo categórico ou a máxima do fundamento subjetivo da escolha possui a forma de um imperativo hipotético. Disso segue-se que, como a predisposição à personalidade é a suscetibilidade do homem “para respeitar a lei moral *como sendo ela mesma um incentivo suficiente para o arbítrio*” (RL 6: 27) a capacidade moral deve ser tomada como especial, no sentido de que ela não poderia surgir de qualquer argumentação sutil sob as condições inerentes na formação de máximas e no estabelecimento de fins, mas pode ser estabelecida apenas pelo fato inescrutável da legislação moral.

³⁶ ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. p.149.

Se esta lei não estivesse dada em nós, não a extrairíamos, subtilizando, mediante razão alguma, nem pelo palavreado a imporíamos ao arbítrio; e, no entanto, só esta lei nos torna conscientes da independência do nosso arbítrio quanto à determinação por todos os outros motivos impulsores (da nossa liberdade) e, deste modo, ao mesmo tempo da imputabilidade de todas as ações (RL 6: 26n)³⁷.

Desse modo, personalidade é vista como o conjunto dos traços morais distintivos de uma pessoa, ou seja, a qualidade essencial de uma pessoa: ser moralmente bom ou moralmente mau; o que, precisamente, ninguém pode ter a exata certeza. É a partir dessa predisposição que Kant pode pensar que o caráter é “alguma coisa que pode apenas ser adquirido” (RL 6: 27). O problema está em que o arbítrio tem uma tendência para dar prioridade ao incentivo não moral, de modo que “o mal genuíno consiste em nossa vontade *não querer* resistir às inclinações quando elas convidam à transgressão, e essa disposição é realmente o verdadeiro inimigo” (RL 6: 58n).

A predisposição à personalidade remete a doutrina do *factum* da razão apresentado por Kant na *Crítica da Razão Prática*: “denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão” (CRPr 5: 31). Ou como Kant o apresenta na *Religião*: “o conceito da liberdade do arbítrio não precede em nós a consciência da lei moral, mas apenas é inferido da determinabilidade do nosso arbítrio através da lei [moral em nós] como um comando incondicionado” (RL 6: 49n). E, desse modo, os homens não podem nem ignorá-lo nem repudiá-lo porque a autonomia humana não é um objeto do arbítrio, tampouco uma imposição da natureza como as características das duas primeiras predisposições.

Assim como Kant afirma que existe uma predisposição ao bem na natureza humana, ele também afirma que existe uma propensão para o mal na natureza humana. Por propensão, Kant entende “o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que essa possibilidade é contingente para a humanidade em geral” (RL 6: 29). A doutrina da

³⁷ Conforme tradução portuguesa de Artur Morão. “Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwatzen: und doch ist dieses Gesetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unsrer Willkür von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern (unsrer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewußt macht”.

propensão humana para o mal parece ameaçar a liberdade humana de escolha numa dada situação. Desse modo, a leitura dessa doutrina pode ser expressa como um exemplo da possibilidade de escolher o mal em vez do bem, isto é, as inclinações em vez da lei moral como incentivo.

No entanto, para Kant, propensão nada mais é do que uma predisposição para a realização de um desejo com satisfação (prazer), ou então, “quando o sujeito a experimentou, excitou a *inclinação* para ela” (RL 6: 29n). Cabe, contudo, ressaltar que entre propensão e inclinação ainda existe o instinto, o qual é “uma necessidade sentida de fazer ou desfrutar alguma coisa de que não se tem ainda o conceito” (RL 6: 29n)³⁸. No entanto, A. W. Wood argumenta que a única explicação plausível para o uso de inclinação é que “Kant geralmente usa o termo ‘inclinação’ (*Neigung*) para referir ao incentivo natural em todo o querer racional finito, um incentivo derivado da predisposição a animalidade. Mas, ele também o usa sob a ocasião para referir a um tipo de *querer*, a saber, um querer motivado por tais incentivos”³⁹, ou seja, a realização de um desejo com satisfação (prazer), pois quando o sujeito experimental satisfação, excita a inclinação para ela. O segundo uso do termo ‘inclinação’ parece ser mais plausível, dado que se a “vontade *não quer* resistir às inclinações”, então é mais fácil para ela inverter a ordem dos seus incentivos, e, desse modo, preferir o incentivo da inclinação ao do dever. Isso se confirma com a seguinte afirmação de Kant:

Aqui, portanto, apenas estamos falando de uma propensão para o mal genuíno, isto é, mau moral, que, desde que ele apenas é possível como à determinação do livre arbítrio e esse poder por sua parte pode ser julgado bom ou mal apenas sob a base de suas máximas, [que] deve residir no fundamento subjetivo da possibilidade de divergência das máximas da lei moral (RL 6: 29).

Quanto às inclinações, Kant argumenta que elas são totalmente boas quando tidas em si mesmas. No início do segundo ensaio da *Religião*, Kant afirma que as “inclinações naturais são *boas*, isto é, irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não apenas seria fútil, mas prejudicial e culpável” (RL 6: 58). Pelo menos quatro linhas de argumentação podem ser dedicadas à defesa dessa posição. Primeiro, é provável que as inclinações tenham de ser imaginadas como boas, porque todas as partes da

³⁸ Sobre esse algo do qual ainda não se tem conceito algum, Kant dá o seguinte exemplo: “wie der Kunsttrieb bei Tieren, oder der Trieb zum Geschlecht” (RL 6: 28-9n).

³⁹ WOOD, A. W. *Kant's Moral Religion*. p.216.

natureza devem ser encaradas como tais, ou, no máximo, sem significação moral (amoral). Na primeira seção da *Fundamentação*, Kant recorre ao princípio teleológico de que todos os órgãos de um organismo são bem adequados a seus propósitos pelo decreto da natureza (cf. FMC 4: 395). A naturalidade das inclinações não as torna automaticamente más, pois esse termo não se aplica à natureza (dado que ela carece de livre arbítrio) e, também, porque ela parece projetar suas criações com o mais alto nível de funcionalidade possível. Em segundo lugar, Kant normalmente discute as inclinações como componentes (numa soma) do conceito de felicidade. Caso tenha-se o “dever indireto” de fomentar a felicidade (cf. FMC 4: 399), então, as inclinações não devem ser *prima facie* objetáveis. O terceiro argumento é tratado no primeiro ensaio da *Religião*, em que a natureza sensual do ser humano e as inclinações por ela trazidas não pode ser a fonte do mal, pois o próprio agente não escolhe ter as suas inclinações específicas – em vez disso, sua presença é um aspecto da sua existência física e não algo escolhido (cf. RL 6: 35). O quarto argumento é dado nessa mesma seção, quando Kant sustenta que as inclinações não mantêm nenhuma relação causal direta com a vontade humana. Ao contrário, o poder de escolha do ser humano é usado para determinar se ele vai agir tomando como o incentivo as inclinações ou a lei moral. O agente deve ter a real liberdade de incorporar o que quiser em sua máxima.

A maior mudança ocorrida, da *Fundamentação* até a *Religião* é que, na primeira, as inclinações são descritas como um desafio imediato ao querer moral, ao passo que, na segunda, a ameaça à ação moral surge se as inclinações se desenvolvem com força, com demanda e de maneira insustentável. A propensão ao mal surge, contudo, na propensão do ser humano desenvolver inclinações mais fortes e exigentes, quanto mais seus objetos forem desfrutados. Isso deve parecer mais óbvio aos agentes que provavelmente experimentaram situações em que a ação moral normalmente suposta não estava de acordo com a inclinação e resistir a ela foi difícil.

Kant ainda distingue entre propensão e predisposição. A propensão pode ser inata, mas deve propriamente ser pensada como adquirida (se boa) ou contraída (se má) pelo homem. Segundo Kant, trata-se apenas da propensão para o mal, ou em seus termos, “de uma propensão para o mal genuíno” (RL 6: 29). A predisposição é sempre boa, pois é a disposição original de uma pessoa antes de realizar qualquer ato moral, por isso ela é inata no homem. A natureza humana – animal, racional e pessoal –

indica que as predisposições humanas são boas, podendo, contudo, serem corrompidas no primeiro ato moral humano. Segundo Kant, “toda propensão é ou física, isto é, ela pertence ao arbítrio humano como ser natural; ou moral, isto é, ela pertence ao arbítrio humano como ser moral” (RL 6: 31). No entanto, o conceito de propensão é entendido por Kant como “um fundamento subjetivo determinante do arbítrio que *precede todo o ato*, portanto, ele mesmo ainda não é um ato” (RL 6: 31) propriamente dito. A expressão «um ato» deve ser tomada numa dupla significação, que, no entanto, se conecta com o conceito de liberdade.

O primeiro significado do termo ato aplica-se ao “uso da liberdade, através do qual é adotada no arbítrio a máxima suprema (ou a favor ou contra a lei)” (RL 6: 31). Esse primeiro ato tem significado puramente formal, pois a liberdade do arbítrio humano é adotar uma máxima suprema de conduta, uma vez que é escolhida entre máximas contrárias. O segundo significado do termo ato é definido como àquele em que “as ações mesmas (materialmente consideradas, isto é, no tocante aos objetos do arbítrio) são realizadas de acordo com uma máxima” (RL 6: 31). Esse segundo ato tem significado simplesmente material, pois se trata da ação propriamente dita constatada na experiência, ou seja, as ações mesmas são realizadas de acordo com uma máxima, nesse caso, material. Essa ação constatada na experiência originou-se a partir de um ato na primeira significação. Ou melhor, um ato na primeira significação é a manifestação da liberdade do arbítrio em escolher máximas que guiarão as ações; um ato na segunda significação é a liberdade manifestada nas ações visíveis.

A localização do mal ao nível da disposição explica porque Kant quer chamá-lo de radical. Ele não quer designar uma forma particularmente insensata de imoralidade, mas seu *locus* no comportamento da mente (intenção) humana evidência o fato de que o mal está enraizado na capacidade de escolha humana. Esse aspecto do mal radical refere-se ao caráter que pode ser atribuído à espécie humana. Assim como a disposição refere-se à moralidade individual, a propensão refere-se a toda espécie. Segundo a terminologia da *Fundamentação*, o conceito de disposição pertence à ética *a priori*, enquanto que o conceito de propensão pertence à antropologia (cf. FMC 4: 389). De acordo com isso, o mal – para Kant – é um conceito antropológico-moral. Desse modo,

[e]sse mal é *radical*, desde que ele corrompe o fundamento de todas as máximas; como propensão natural, ele também não é para ser *extirpado* através da força humana, pois isso poderia apenas ocorrer através de boas máximas – coisa que não pode ocorrer se o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é pressuposto estar corrompido. Ainda deve igualmente ser possível *superar* esse mal, pois ele é encontrado nos seres humanos livremente agindo (RL 6: 37).

Segundo a passagem citada, o mal não deve ser arrancado pela raiz, isto é, extirpado, porque isso desqualificaria uma característica humana, e desse modo, a superação do mal é o que qualifica o homem como virtuoso. A partir disso, o homem deve adotar princípios de ação tais que possam possibilitar a superação e não a exclusão do mal. Pois, de onde viriam aqueles empecilhos que o homem deve superar para tornar-se moral? Ou melhor, qual seria o ponto inicial do progresso humano, senão de um estado mau para um melhor (bom)?

Segundo Kant, a manifestação do mal na natureza humana ocorre de acordo com três graus, de um grau inferior a um grau superior. No primeiro deles, o incentivo da lei é mais fraco – por comparação – do que o incentivo da sensibilidade. No segundo, as ações são mais comumente conforme ao dever do que por dever. No terceiro, o homem literalmente decide agir contrariamente à lei, e nesse sentido, ele é perverso ou corrupto. Esses três graus recebem o nome de: (i) fragilidade da natureza humana: “a fraqueza do coração humano no agir em conformidade com as máximas adotadas em geral”; (ii) impureza da natureza humana: “a propensão para adular os incentivos morais com os imorais (mesmo quando isso é feito com boa intenção e sob máximas do bem)”; e (iii) depravação da natureza humana: “a propensão para adotar máximas más” (RL 6: 29). No entanto, Kant é obscuro se está afirmando que a propensão para o mal em si mesmo chega aos graus – da fragilidade à depravação – ou se apenas um desses graus é uma expressão exata dessa propensão. Contudo, levando em conta os termos propostos, isto é, pode-se afirmar que a posição de Kant deve ser compreendida como a idéia de que do mais baixo grau do mal – a fragilidade – ao seu mais alto grau – a depravação – o homem depara-se com o mau moral.

Enquanto que de um lado, a natureza sensitiva (*Sinnlichkeit*) humana contém muito pouco para ser o fundamento do mal, pois uma vez que “elimina-se os incentivos que tem sua origem na liberdade, faz do homem um ser simplesmente *animal*” (RL 6: 35). De outro lado, uma razão corrupta (maligna) contém muito para ser o fundamento do mal. Nesse sentido, tanto as predisposições ao bem quanto a

propensão ao mal no homem não dizem respeito à outra coisa senão ao arbítrio humano. Apenas o arbítrio pode ser a fonte do mal. Um arbítrio que é suscetível de influência por parte da sensibilidade e também por parte da razão. Esse é o conceito de vontade entendido como *Willkür* porque ele é livre para dar a si mesma uma forma. Essa forma é expressa pelas máximas supremas que um agente adota, máximas as quais o conduzirão. Disso, apenas duas atitudes são possíveis: primeiro, ou adota em sua máxima o incentivo moral como fundamento determinante do arbítrio e é moralmente boa, ou, segundo, adota o incentivo contrário e é moralmente má.

Quando a escolha é feita de acordo com a segunda atitude (no sentido de direcionar a receptividade à inclinação incitante) ela constitui a falência do emprego subjetivamente prático da razão para fazer e fomentar a atitude inerente do homem para o bem. Essa falência deixa o princípio prático da moralidade concretamente irrealizado. Nesse sentido, chamar a razão de «prática» é dizer que ela é diretamente determinante do querer e que como desejo prático ela determina a escolha. Chamar a razão de «subjetivamente prática» é dizer que ela procurou para si mesma um caráter empírico, isto é, uma regularidade que manifesta a lei da liberdade nas aparências (cf. CRPr 5: 151). O caráter empírico é aquilo que se pode chamar de a manifestação do livre arbítrio, isto é, a causalidade da razão age no lugar de uma causa natural no mundo. Isso caracteriza a razão como autolegislativa, isto é, autonomia.

Com efeito, o homem ainda é frágil e impuro diante da moralidade. Ele é frágil por não ser suficientemente forte para a observância dos princípios que adotou, e, impuro, porque pode confundir os incentivos provenientes das inclinações com a lei moral que deve ser tomada como o motivo suficiente. Esse aspecto da fragilidade ou impureza do homem é resultado do uso de sua liberdade, mas é também a condição de aquisição da virtude⁴⁰. A partir das ações más que os homens cometem não se pode dizer que eles são incapazes de fazer o bem, mas, contudo, pode-se dizer que o homem é incapaz da perfeição da santidade, isto é, de uma pureza imutável da vontade a qual faria a transgressão impossível⁴¹. Isso ocorre porque o espírito da lei não está incorporado nas máximas adotadas pelo sujeito agente. Tampouco existe uma firme resolução por parte da conduta de pensamento para fazer da lei a única condição

⁴⁰ Cf. ALLISON, H. E. *Kant's Theory of Freedom*. p.285n35.

⁴¹ Cf. WOOD, A. W. *Kant's Moral Religion*. p.223.

de toda adoção de máximas, isto é, o caráter moral de uma pessoa (ou o coração) depende apenas de uma sutil subordinação de incentivos.

Portanto, a diferença de se o ser humano é bom ou mal, não deve estar na diferença entre os incentivos que ele incorpora em suas máximas (nem no material da máxima), mas em sua *subordinação* (na forma da máxima): *qual dos dois [incentivos] ele faz a condição do outro* (RL 6: 36).

Nesse sentido, pode-se afirmar que o homem não é mal simplesmente porque satisfaz suas inclinações naturais, mas apenas se faz à satisfação de suas inclinações à única condição sob a qual ele age em conformidade com a lei moral em vez de fazer a possibilidade de estar em concordância com a lei moral à única condição sob a qual a encontra permissível satisfazer suas inclinações naturais. Isso quer dizer que o homem tem todo o direito de realizar suas satisfações naturais – pois elas são constitutivas de seu ser – no entanto, a máxima suprema deve sempre ser a da lei moral, na qual a máxima das satisfações naturais deve estar subordinada. Do contrário, se a máxima da lei moral for subordinada à das inclinações sensíveis, isso é o que constitui a radicalidade do mal.

VIRTUDE E CONDUTA DE PENSAMENTO

Segundo o texto da *Religião* ser bom ou ter uma boa vontade significa subordinar as inclinações naturais à lei moral em vez de erradicá-las. E, nesse sentido, o que Kant quer dizer com “um novo homem”, “uma nova criação” ou “transformação do coração” (RL 6: 47) é que uma mudança na conduta de pensamento (*Denkungsart*) deve ocorrer. Adotar uma firme disposição (*Gesinnung*) é adotar uma duradoura conduta de pensamento para orientar a vida⁴². A partir disso, o desenvolvimento da virtude requer a reforma do caráter sensível (*Sinnesart*).

Uma duradoura disposição somente pode ser estabelecida a partir de uma reforma gradual no caráter sensível. Isso significa adotar uma firme e decidida conduta de pensamento. Desse modo, o mal não deve ser arrancado pela raiz, isto é, extirpado, porque isso desqualificaria uma característica humana e o homem não mais poderia ser virtuoso. “Disso segue-se que a educação moral do ser humano não deve

⁴² Cf. MUNZEL, G. F. *Kant's Conception of Moral Character*. p.34.

começar com a melhoria dos costumes, mas com a transformação de seu modo de pensar e o estabelecimento de um caráter” (RL 6: 48).

Como é possível essa transformação do modo de pensar? O que o homem deve fazer para se restabelecer, uma vez que ele incorreu no adotar máximas más? Segundo G. E. Michalson, a capacidade humana de respeito pela lei moral é a possibilidade que o homem tem de melhorar-se, ou seja, a predisposição à personalidade⁴³. A capacidade moral sempre permanece intacta, pois envolve a capacidade humana de respeito pela lei moral; o mal radical contamina apenas a disposição, pois envolve o uso da liberdade. Dado que somente o arbítrio humano pode ser a fonte do mal, pois é suscetível de influência tanto da sensibilidade quanto da razão prática em geral, o problema do restabelecimento da predisposição originária para o bem na sua força é um problema de decisão moral. Ou melhor, de restabelecer o princípio moral da máxima de ação. Esse restabelecimento se dá ao nível de *Willkür*, pois é livre para dar a si mesma uma forma. Essa forma é expressa pelas máximas que um agente adota, máximas que o conduzirão. As palavras de Kant são suficientemente claras quanto a isso: “o restabelecimento é apenas a recuperação da *pureza* da lei como o fundamento supremo de todas as máximas, segundo a qual a lei é para ser incorporada na faculdade da escolha [*Willkür*] [...] como o incentivo *auto-suficiente* daquela faculdade” (RL 6: 46).

A localização do mal ao nível da disposição explicita a necessidade de um restabelecimento moral. O *locus* do mal na disposição humana evidência o fato de que o mal está enraizado no arbítrio humano e que esse deve ser cultivado e disciplinado para o bem. É nesse momento, para Kant, que surge a necessidade da religião, pois é ela quem contribui para esse melhoramento interno do homem, e conseqüentemente, externo também. O significado da transformação do modo de pensar e a fundação de um caráter são bem expressos por Kant, pois, “a revolução é necessária para o modo de pensamento [*Denkungsart*], mas uma reforma gradual no modo do sentido [*Sinnesart*] (que localiza os obstáculos no caminho do primeiro), e [que ambos] devem ser possível ao ser humano” (RL 6: 47). Revolução e reforma são palavras-chave aqui, pois designam os âmbitos interno e externo do homem, respectivamente. Isso significa que Kant distingue entre o modo de pensar (*Denkungsart*) e o modo do

⁴³ MICHALSON, G. E. *Kant and the Problem of God*. p.105.

sentido (*Sinnesart*), pois para o primeiro é preciso uma revolução, enquanto que o segundo requer uma reforma gradual.

De acordo com isso, o que significa uma revolução interna (no modo de pensar) e uma reforma externa (no modo do sentido)? O significado da reforma externa é que o homem institui a legalidade das suas ações, pois “um homem considera-se virtuoso quando ele sente-se estável em suas máximas de observância do dever – não a partir do fundamento supremo de todas as máximas” (RL 6: 47), isto é, o homem estabelece um agir prudencial por amor-próprio. Segundo o exemplo dado por Kant, o homem deixa de ser imoderado por mor de sua saúde; deixa de ser mentiroso por mor de sua honra; deixa de ser injusto por mor de seu renome social. O estabelecimento dessa legalidade das ações humanas só se dá mediante um longo progresso através de reformas graduais do seu comportamento e da consolidação das suas máximas, mesmo que prudencial.

É compreensível que em uma reforma gradual do modo de sentido – externo – o homem torne-se legalmente bom, pois progressivamente melhora os seus costumes. Mas porque, no entanto, para o modo de pensamento – interno – é necessária uma revolução?

Se por uma simples e inalterável decisão um homem inverte o fundamento supremo de suas máximas pelo qual ele era um homem mau (e, desse modo, põe sob um “homem novo”), ele é nesse grau, segundo o princípio e modo de pensar, um sujeito receptivo do bem; mas ele é um homem bom apenas em um incessante labor e devir, isto é, ele pode esperar – na visão da pureza do princípio que ele adotou como a máxima suprema de seu arbítrio, e na visão da estabilidade desse princípio – encontrar ele mesmo sob o caminho do bom (mesmo que estreito) de constante *progresso* do mau para o melhor (RL 6: 48).

Essa passagem descreve o “momento” da revolução. O homem é mau porque adota como sua máxima suprema uma máxima contrária à lei moral como o seu fundamento supremo da determinação do arbítrio. O homem é bom porque adota em suas máximas a lei como fundamento supremo. O significado do restabelecimento é que o homem acolhe na sua máxima a pureza da lei moral como fundamento supremo da determinação do arbítrio. Com isso, uma aparente ambigüidade é gerada, pois, parece existir um antes e um depois da revolução, e, portanto, a coexistência de um homem mau e de um homem bom no mesmo sujeito agente. L. A. Mulholland argumenta que essa ambigüidade é gerada pelo conceito kantiano de renascimento

moral⁴⁴. Segundo ela, “[r]enascimento é uma alteração da essência da pessoa”⁴⁵. Essa alteração se dá apenas no modo de pensamento, portanto, interna; no modo do sentido, portanto, externo, o homem permanece sempre o mesmo. Dado que o *status* dessa alteração é apenas interno, a ambigüidade desaparece, pois se trata de um “ato” de *Willkür*. O significado desse ato é simplesmente formal, pois se refere ao “uso da liberdade através do qual a máxima suprema (ou a favor ou contra a lei) é adotada no arbítrio” (RL 6: 31). Nesse caso, como se trata do restabelecimento moral, a máxima acolhida no arbítrio é conforme a lei. No entanto, porque, se assim é possível falar, somente depois da revolução o homem torna-se um sujeito suscetível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom? Para que o homem seja bom, apenas a alteração da máxima no caráter inteligível não basta, pois o homem poderia incorrer no erro de adotar uma máxima má novamente. Mas, como Kant afirma, a decisão dessa revolução deve ser imutável. Isso significa que a partir dessa decisão o homem compromete-se em sempre adotar máximas que possuem como fundamento supremo da determinação do arbítrio a lei moral, em vez de fazer à satisfação de suas próprias inclinações à única condição sob a qual age. No entanto, esse comprometimento não ocorre em uma relação individual do agente para consigo mesmo, mas em uma relação entre agentes, isto é, comunitariamente. Essa questão receberá uma resposta mais completa com as considerações sobre a comunidade ética que será apresentada logo abaixo.

No entanto, uma outra questão é mais importante nesse momento: homem tem consciência dessa revolução, isto é, desse comprometimento em sempre adotar máximas que possuem como fundamento supremo da determinação do arbítrio a lei moral? “A confiança disso não pode ser conseguida naturalmente pelo homem, nem via consciência imediata nem via evidência da vida que ele tem até então levado, pois a profundidade de seu próprio coração (o primeiro fundamento subjetivo de suas máximas) é a ele inescrutável” (RL 6: 51). A incognoscibilidade das profundezas do

⁴⁴ Faz jus ressaltar que Kant ao apresentar o significado da revolução do coração muda significativamente de estrutura conceitual durante a argumentação. O que, até então, vinha sendo apresentado dentro de uma estrutura conceitual moral, nesse momento, muda para uma estrutura conceitual religiosa de narrativa bíblica. Muitas interrogações surgem no intuito de compreender porque Kant opera essa mudança, mas, no entanto, essas interrogações não são bem sucedidas em fornecer uma resposta satisfatória.

⁴⁵ MULHOLLAND, L. A. *Freedom and Providence in Kant's Account of Religion: the Problem of Expiation*. In: ROSSI, P. H.; WREEN, M. *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. p.87.

coração humano por parte dos homens é o que permite Kant, na *Religião*, postular Deus como o perscrutador dos corações. Essa revolução apenas tem significado para Deus, “aquele que penetra o fundamento inteligível do coração (o fundamento de todas as máximas do arbítrio), pois ele, para quem esse progresso interminável é uma unidade, isto é, para Deus, isso é o mesmo como ser realmente um homem bom (agradável a ele); e, a esse grau, a mudança pode ser considerada uma revolução” (RL 6: 48). Deus como perscrutador está fortemente relacionado com a concepção de caráter inteligível. O caráter inteligível é apenas um ponto de vista que a razão é obrigada a tomar para considerar-se como prática, uma vez que o caráter empírico é o único acessível aos seres humanos. A escolha das máximas das ações a partir da introdução da noção de *Gesinnung* ou de um ato inteligível da adoção de máximas fundamentais impede que a escolha das máximas seja a expressão de uma escolha arbitrária e sem razão. A definição de caráter inteligível é admissível na medida em que é possível apresentar um conceito de vontade livremente agindo na escolha de uma máxima suprema como o fundamento subjetivo último do arbítrio. A partir disso, o caráter inteligível não pode ser alterado por escolhas empíricas desde que ele é, por definição, aquilo que orienta todas as escolhas. Kant o representa como o resultado de um ato da auto-escolha moral ocorrendo atemporalmente.

No entanto, o homem não é por sua própria natureza santo assim como a lei moral na sua pureza é santa. Mas, o que Kant quer mostrar com o restabelecimento moral do homem é que ele está a caminho da obtenção dessa santidade na forma de um progresso infinito. A “luta” humana para a obtenção dessa santidade na forma de um progresso faz o homem virtuoso. O homem é virtuoso porque encontra o processo de moralização difícil. A influência, por parte da sensibilidade, de múltiplos desejos constitui a ameaça constante para a ação moral porque as inclinações se desenvolvem com força, com demanda e de maneira insustentável quanto mais seus objetos forem desfrutados. Isso significa que virtude é a posição apropriada do homem no mundo, uma vez que ele não é nem completamente santo nem completamente animal.

Como Kant deixa claro na *Religião*, o homem não é mal simplesmente porque tem tais inclinações, pois não pode atribuir a si mesmo a responsabilidade da existência dessas inclinações, uma vez que elas fazem parte da sua natureza humana. Elas pertencem à possibilidade da natureza humana e elas devem ser assumidas por

não serem apenas boas (em sentido negativo), mas porque elas também são predisposições para o bem (elas demandam conformidade com a lei) (cf. RL 6: 28).

Consideradas em si mesmas, as inclinações naturais são *boas*, isto é, irrepreensíveis, e querer extirpá-las não apenas seria fútil, mas prejudicial e censurável; devemos apenas controlá-las assim que elas não se esgotem umas as outras, no lugar de serem harmonizadas em um todo chamado felicidade (RL 6: 58).

A concretização das inclinações humanas pode ser assumida por ser uma parte do que é bom para os seres humanos. A realização da possibilidade para o mal se dá apenas na inversão da ordem moral dos incentivos e incorporá-los nas máximas por localizar a satisfação de todas as próprias inclinações à frente da obediência da lei moral. Se o ser humano é bom ou mal a diferença não deve estar entre os incentivos que ele incorpora em sua máxima (não no material de sua máxima), mas em sua subordinação (na forma da máxima): “*qual dos dois [incentivos] ele faz a condição do outro*” (RL 6: 36). O homem não é mal simplesmente porque satisfaz suas inclinações naturais, mas apenas se faz à satisfação de suas próprias inclinações à única condição sob a qual age em conformidade com a lei moral, em vez de fazer a possibilidade de agir em conformidade com a lei moral a única condição sob a qual encontrará a condição de possibilidade para satisfazer suas próprias inclinações naturais.

No entanto, como observado, as inclinações naturais não devem ser erradicadas, mas controladas. O que isso significa? Controlar as inclinações naturais é discipliná-las, isto é, cultivá-las para o bem. Essa é a função da religião da boa conduta de vida. O processo de cultivar e de disciplinar o caráter sensível (*Sinnesart*) do homem, além da instauração da pureza da lei como motivo impulsor suficiente por si da determinação do arbítrio é o que constitui a formação moral do caráter humano.

O fato é que, [na *Religião*], por ser atribuída à religião uma importante tarefa na formação moral do indivíduo, o culto [que] ocupa toda a quarta parte da obra e manifesta uma necessidade que tem sentido formativo e eminentemente prático: fazer crescer o caráter, muito próximo ao que entendemos por “cultivar” o caráter. A constatação da presença de princípios antagônicos, na natureza humana (aqui o mal radical possui papel decisivo), pode, e essa é a convicção de Kant, ser alterada para o bem. O homem pode ser cultivado do mesmo modo como se cultiva uma planta, um jardim, uma horta. Kant entende ser possível cultivar o caráter dos indivíduos⁴⁶.

⁴⁶ KRASSUSKI, J. A. *Crítica da religião e sistema em Kant*. p.212.

O processo de cultivar e disciplinar o caráter em uma pessoa é um procedimento muito similar ao processo de cultivo agrícola ou horticultural. Esse mesmo procedimento, segundo Kant, pode ser aplicado ao ser humano através da educação. Isso expõe um aspecto iminente pedagógico da filosofia kantiana e significa que o caráter de uma pessoa consiste em que ela seja o próprio autor de sua *Denkungsart*. Segundo Kant, a função da religião da boa conduta de vida é cultivar essas qualidades na intenção (disposição) moral da pessoa. Isso significa que a religião, para Kant, possui uma função pedagógica de “fazer crescer” as qualidades moralmente boas de uma pessoa.

O ensino de tal religião não se pode reduzir à repetição: o homem deve ser *cultivado* na sua “piedade”, mas também na “virtude moral”, o que, paradoxalmente, a religião pode fomentar ou aniquilar, dependendo dos princípios por ela adotados como próprio fundamento. Essa é a conclusão imediata a que chega Kant no seu ensaio⁴⁷.

No entanto, como se tem observado, a moral conduz à religião, mas, apenas afirmar isso não é suficiente para compreender o que significa essa passagem. Deve-se mostrar, ainda, qual é o âmbito de funcionamento da religião, porque esse é o lugar no qual o homem deve desenvolver-se moralmente, isto é, cultivar-se e disciplinar-se. Para Kant, a moralidade não necessita da religião ou do conceito de um ser supremo (cf. RL 6: 3-6) no intuito de autenticar o mandamento moral. No entanto, deve-se entender o que Kant entende por religião – *stricto sensu* – ou, porque a define como “o reconhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (RL 6: 153).

Para que o homem seja bom, apenas a alteração da máxima no caráter inteligível não basta, pois o homem poderia incorrer no erro de adotar uma máxima má novamente. Contudo, o que deve o homem fazer para que no contínuo agir e devir seja um homem bom? Como Kant afirma, a decisão dessa revolução deve ser imutável. Isso significa que a partir dessa decisão o homem compromete-se em sempre adotar máximas que possuem como fundamento supremo da determinação do arbítrio a lei moral, em vez de fazer à satisfação de suas próprias inclinações à única condição sob a qual age. Como o homem deve proceder nesse contínuo agir e devir de modo que possa tornar-se um homem bom, isto é, comprometer-se em sempre adotar

⁴⁷ KRASSUSKI, J. A. *Crítica da religião e sistema em Kant*. p.257.

máximas que possuem como fundamento supremo da determinação do arbítrio a lei moral?

Uma vez que a decisão dessa revolução deve ser imutável, e, que os homens não são conscientes de que tal revolução tenha ocorrido, eles devem trabalhar juntos para estabelecer as condições que capacitam cada um e todos para desenvolver e sustentar um mútuo comprometimento em sempre adotar máximas que possuem como fundamento supremo da determinação do arbítrio a lei moral. No entanto, para poder mostrar como os homens estabelecem tais condições é preciso recorrer ao aspecto social do sumo bem apresentado no terceiro ensaio da *Religião*.

Mas, desde que o sumo bem moral não será instaurado apenas através do esforço da pessoa individual para a sua própria perfeição moral, mas exige uma união de tais pessoas em um todo para o mesmo fim, [isto é] para um sistema de homens bem dispostos no qual, e através da união em que apenas, o sumo bem moral pode vir acontecer (RL 6: 97).

Essa união das pessoas em vista da realização do sumo bem moral é uma “sociedade duradoura e sempre em expansão, projetada exclusivamente para a conservação da moralidade por contrapor-se ao mal com forças unidas” (RL 6: 94). Esse é o conceito de uma comunidade ética que visa construir as condições de possibilidade de tal modo que possa contribuir para a realização do sumo bem moral. Nessa comunidade ética o domínio particular da intenção individual de cada pessoa deve adotar uma forma pública, isto é, um compromisso público de lealdade comum. Isso significa dizer que as leis morais são vistas como mandamentos divinos característicos de uma configuração particular de comunidade, a saber, a comunidade ética.

No contexto da comunidade ética, afirmar que o homem compromete-se em sempre adotar máximas que possuem como fundamento supremo da determinação do arbítrio a lei moral significa afirmar que o homem reconhece todos os seus deveres como mandamentos divinos. Ou melhor, na comunidade ética o domínio particular da intenção individual de cada pessoa deve adotar uma forma pública, isto é, um compromisso público de lealdade comum. Um mandamento divino é um compromisso comum em vista do mesmo fim. Essa forma pública ou compromisso público de lealdade comum é que todos os membros da comunidade ética passem a adotar máximas que possuem como fundamento supremo da determinação do arbítrio

a lei moral, pois o objetivo da comunidade ética é simplesmente a conservação da moralidade, isto é, construir as condições de possibilidade de tal modo que possa contribuir para a realização do bom na vida humana. E, desse modo, considera os deveres morais como mandamento divino por serem compromissos comuns.

CAPÍTULO III

A ORGANIZAÇÃO METODOLÓGICA DA RELIGIÃO MORAL



Analisando os dois prólogos da *Religião*, observa-se a articulação dos conceitos de moral, religião e teologia em três momentos. No primeiro momento, Kant trata de questões entre moral e religião. Nele, a argumentação é que a moral basta-se a si própria, mas que também, da moral promana um fim. No segundo momento, o argumento é acerca da relação do trabalho que cabe ao investigador filosófico da religião e ao teólogo bíblico, no sentido de que um não deve avançar sobre a área de atuação do outro. No terceiro momento, Kant se detém em explicar como compreende o título da obra – *A Religião nos Limites da simples razão* – a partir do experimento com círculos concêntricos no qual o elemento histórico-revelado fornece uma roupagem para o elemento moral puro. De modo geral, o desenvolvimento desse capítulo se restringe à explicação desses três pontos, o que permite falar em organização metodológica da religião moral.

No entanto, uma questão a mais deve ser acrescentada no intuito de explicar essa estrutura metodológica, a saber, como o elemento histórico-revelado veste sensivelmente o elemento moral puro? Essa questão é respondida na quarta parte desse capítulo através do mecanismo do esquematismo da analogia, uma estrutura teórica para a ilustração analógica dos conceitos e princípios morais. De modo que essa estrutura teórica não fornece nenhum tipo de conhecimento teórico-especulativo, mas apenas torna um conceito moral-puro compreensível através da analogia com alguma coisa sensível. Ou então, um modo de como os conceitos morais puros podem influenciar a disposição humana, isto é, sobre as máximas do arbítrio, ou nas palavras do próprio Kant: “como se pode fazer a razão objetivamente prática também **subjetivamente** prática” (CRPr 5: 151).

A ARTICULAÇÃO METODOLÓGICA ENTRE MORAL E RELIGIÃO

Kant abre o prólogo à primeira edição da *Religião* recuperando algumas conclusões-chaves de sua filosofia moral. Diz ele:

Na medida em que a moral está fundada na concepção de homem como alguém que é livre, mas que também, exatamente por causa disso, obriga a si próprio através de sua razão a leis incondicionais, ela [moral] não necessita nem da idéia de um outro ser [Deus] acima dele [homem] na ordem de reconhecer seu dever e nem que ele a observe a partir de outro incentivo [felicidade] senão da lei moral (RL 6: 3).

Toda essa argumentação tem como objetivo afirmar que a moral satisfaz-se a si própria porque possui a condição necessária para a determinação do arbítrio humano. Tal condição necessária é a suscetibilidade humana para respeitar a lei moral como sendo ela mesma o único incentivo supremo para a determinação do arbítrio. No entanto, cabe lembrar que a “vontade [pode] *não querer* resistir às inclinações quando elas convidam à transgressão” (RL 6: 58n). Contudo, como bem argumenta Kant “é culpa do próprio homem se tal necessidade é encontrada nele” (RL 6: 3). E, desse modo, não é necessário que exista nenhum ser superior que faça com que o ser humano reconheça a lei que o ordena a agir moralmente.

A moral enquanto fundada no conceito do dever “de nenhum modo precisa da religião (se objetivamente, com relação ao querer, ou subjetivamente, com relação à capacidade)” (RL 6: 3) para fundamentar-se. Ela é auto-suficiente porque o homem é dotado de uma vontade capaz de legislar para si mesma, e, desse modo, determinar-se; e por possuir essa capacidade é razão prática. Mesmo assim, Kant argumenta que da moral algum fim deve surgir.

Mas, mesmo que em prol de si própria, a moral não necessita da representação de um fim o qual teria de preceder a determinação da vontade, isso pode bem ser que a moral tenha uma referência necessária a tal fim, não como o fundamento de suas máximas, mas como uma consequência necessária admitida em conformidade a elas (RL 6: 4).

Com isso, uma noção de finalismo aparece naquilo que diz respeito à religião. Contudo, quanto à moral, não há necessidade alguma de um fim para a determinação do correto agir, pois para tal “a lei que contém a condição formal do uso da liberdade em geral é suficiente para ela” (RL 6: 5). No entanto, quanto às questões sobre a

religião, a referência a um fim – que tenha a sua origem na moral – é necessária. Essa noção de fim não pode vir como fundamento senão como consequência.

Segundo S. R. Palmquist essas duas passagens de Kant expressam uma posição copernicana, pois elas “invertem a ordem de prioridade que a maioria das pessoas (se filósofos ou não) indicariam para religião e moral”⁴⁸. Assim como a revolução copernicana operou mudanças significativas no contexto epistemológico com a exclusão das idéias inatas e a afirmação de que “os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento” (CRP B xvi), essa mesma revolução também operou alterações no campo da investigação moral com a mudança do terreno da autoridade. O homem pode usar sua razão, aplicá-la a qualquer problema e alterá-lo. O ambiente no qual o homem encontra-se vivendo, de certo modo, contribui para a sua formação, no entanto, o homem detém a possibilidade de alterá-lo, e, portanto, de melhorá-lo, assim como, também, melhorar a si próprio.

Contudo, a revolução copernicana não ocorreu apenas no campo epistemológico e moral, mas também teológico. Para Kant, o sentido moral do homem torna-se a fonte da consciência moral. Na *Religião*, Kant está interessado em localizar os principais conceitos religiosos de pecado e salvação historicamente articulados pelo Cristianismo na estrutura de significado legitimada pelas três críticas. Essa estrutura requer que rígidos limites sejam localizados sob as afirmações teóricas sobre Deus e a alma que estão encravadas em tais doutrinas. A localização de tais limites serve para apresentar o que Kant considera ser o autêntico significado religioso dessas doutrinas, isto é, o redirecionamento delas a partir da liberdade moral humana e o destino moral da espécie humana como a única convergência de liberdade e natureza. Nesse sentido, o significado humano da religião é visto como enraizado com o exercício da liberdade moral humana nas suas dimensões individual e social.

Dado que a razão não pode provar nem negar a existência Deus, a idéia desse ser deve ser removida do campo especulativo e localizada no campo da fé. “Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática” (CRP B xxx). Nesse sentido, a tentativa teórica de provar a existência

⁴⁸ PALMQUIST, S. R. *Kant's Critical Religion*. p.191.

de Deus conduz ao ceticismo e a incredulidade. No entanto, a partir da revolução copernicana operada no campo teológico, a religião não pode entrar em conflito com a razão porque a razão a partir de agora é detentora da autoridade. Dito de outra maneira, a razão é quem determina a origem, o conteúdo e o objetivo de toda e qualquer religião possível. O nome dessa determinação é moralidade. É através dessa redefinição do conceito de teologia que Kant pode justificar a possibilidade de uma passagem do conhecimento à moral e da moral à religião. Com a única diferença que a moral não fornece nenhum tipo de conhecimento, apenas coloca o agente moral diante do imperativo categórico do puro dever, e o “tu deves” nunca o levará a formular qualquer espécie de “eu sei”. A partir disso, o “conhecimento” que o homem tem de Deus e da religião permanecem em sua consciência moral. Essa consciência incita no homem o senso do dever, isto é, um comprometimento à virtude.

Disso segue-se que o redirecionamento da religião a partir da moral tem como objetivo fornecer um ponto particular de referência à ação humana. Esse ponto particular de referência é que todos devem adotar um compromisso público de lealdade comum. É isso que Kant quer afirmar quando diz no primeiro prólogo à *Religião* que “posso apenas indicar aqui a chave para a resolução dessa tarefa, mas sem desenvolvê-la, na medida em que acredito ter a argúcia para tal” (RL 6: 6n). Para tal desenvolvimento deve-se esperar, pelo menos, até o terceiro ensaio da *Religião*. No entanto, cabe aqui mostrar qual é a chave para a explicação dessa tarefa.

E essa é apenas a idéia de um objeto que unifica dentro de si mesmo a condição formal de todos os fins como devemos ter (dever) com todas as coisas a qual é condicional sob os fins que temos e que se adaptam ao dever (felicidade proporcionada à sua observância), isto é, a idéia de um sumo bem no mundo, para cuja possibilidade deve-se assumir um ser superior, moral, santo e onipotente que apenas pode unir os dois elementos desse bom (RL 6: 5).

É claro que esse é o argumento para a existência de Deus. No entanto, se a idéia de um sumo bem no mundo é para ser realizada, então Deus deve existir. E, a proposição “existe um Deus, portanto, existe um sumo bem no mundo” (RL 6: 6n) deve ter significado apenas como uma proposição de fé.

Ela seria uma proposição analítica, se da bondade de Deus fosse possível derivar o sumo bem no mundo. No entanto, a relação entre o dever moral e a idéia de Deus é analítica porque as leis da moralidade são as únicas que estão de acordo com a

idéia de uma suprema perfeição, isto é, a santidade. A proposição citada é sintética *a priori* porque procede da moral: enquanto que por um lado deve-se assumir a existência de Deus como postulado, por outro lado, o sumo bem no mundo deve ser realização da vontade racional humana determinada unicamente pela lei moral. A proposição citada é sintética *a priori* porque ela “excede o conceito de dever que a moral contém (e que não pressupõe qualquer matéria no arbítrio, mas apenas o poder da lei formal)” (RL 6: 6n). Isso não significa afirmar a real existência de Deus, mas apenas aceitá-lo como o postulado de um legislador supremo. “Mas, a aceitação da existência de um legislador significa mais que a mera possibilidade de tal objeto” (RL 6: 6n). O que na proposição sintética *a priori* excede o conceito de dever? O que está contido no conceito de dever? Para o conceito de dever que a moral contém apenas a lei formal do dever é suficiente para a determinação do arbítrio. No entanto, o que excede o conceito de dever é a suposição de um fim, uma vez que não há necessidade alguma de assumir um fim para a determinação do correto agir na moral, pois para tal “a lei que contém a condição formal do uso da liberdade em geral é suficiente para ela” (RL 6: 5).

No entanto, o sumo bem é a idéia prática que une em si todos os fins porque representa uma totalidade, a saber, “a totalidade incondicionada do **objeto** da razão prática pura” (CRPr 5: 108). Nesse sentido, o que é o sumo bem, deve ser entendido. O conceito de sumo bem é definido na *Crítica da Razão Prática* como a relação proporcional entre felicidade e virtude (cf. CRPr 5: 110). Então, o que é felicidade e o que é virtude? Na *Crítica da Razão Pura*, Kant define a felicidade como a “satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração)” (CRP B 834); ou seja, “para a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro” (FMC 4: 418). Não obstante, embora a felicidade seja desejada por todos os homens, e, a partir dessa concepção de felicidade, conclui-se que ter a idéia exata da felicidade é algo de impossível para qualquer ser racional humano, pois para tal “seria precis[o] a onisciência” (FMC 4: 418). Na *Religião*, Kant define virtude como “a disposição firmemente fundamentada para cumprir estritamente o seu dever” (RL 6: 22n). Dadas essas caracterizações, observa-se que o conceito de sumo bem é uma síntese entre felicidade e virtude.

Contudo, cabe analisar em que sentido o sumo bem estabelece uma síntese *a priori*. Dadas às considerações do primeiro capítulo, afirmar que a tendência à felicidade é o que produz uma disposição virtuosa, isso seria fundar o princípio moral em um dado empírico. O problema da felicidade como princípio moral é sua determinação por um elemento empírico, e por isso ela é formalmente indeterminada e indeterminável, pois o agente não tem as condições necessárias para delimitar precisamente o conjunto das condições necessárias para a sua perfeita felicidade. A felicidade não é a causa da moralidade para Kant, mas uma das suas conseqüências. Portanto, a moralidade não pode ser deduzida de qualquer princípio empírico, como a felicidade, mas deve ter como fundamento determinante da vontade a representação da lei como motivo suficiente da mesma.

Do contrário, afirmar que a disposição virtuosa produz a felicidade supõe-se ser um argumento mais coerente. Relacionado a isso, na primeira *Crítica* Kant afirmou que a “felicidade, isoladamente, está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral” (CRP B 841). Ao que parece, a idéia de uma moral recompensadora está presente nesse argumento para o sumo bem, isso é precisamente o que a teoria moral de Kant não aceita. Já na segunda *Crítica*, semelhante argumentação também é encontrada: “não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexos, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na natureza) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial” (CRPr 5: 115). Esse argumento retoma a relação entre Deus e o sumo bem encontrada nas páginas do primeiro prólogo da *Religião*. Nessas páginas observou-se que o conceito do sumo bem contém alguma coisa a mais do que o mero conceito do dever contém.

Dadas às considerações do segundo capítulo, a religião é necessária porque é um modo de apresentar a realização do destino moral da humanidade como a convergência de liberdade e natureza. Nessa instância, Kant está interessado com o sentido prático em que os homens poderiam comprometer-se na busca pelo sumo bem moral, “de tal modo que a disposição moral é a condição que, antes de mais, torna possível a participação na felicidade” (CRP B 841). A religião tem como função ensinar como estabelecer uma boa disposição moral. Esse argumento tem como pressuposto

que o homem “afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a idéia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para a tornar eficaz *in concreto* no seu comportamento” (FMC 4: 389). Nesse sentido, segundo A. W. Wood, “Kant entende a religião não como uma matéria de conhecimento teórico, mas como uma matéria de disposição subjetiva prática”⁴⁹ e a fonte da autêntica religião continua sendo a consciência inata da obrigação moral.

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

Essa passagem deixa claro que quanto à matéria de ambas – moral e religião – é uma e a mesma, como Kant afirma, deveres. Mas, no entanto, cabe observar em que sentido se orienta o conceito de dever na moral e na religião. A principal diferença é justamente a linguagem utilizada para expressar esses deveres. Tanto a religião quanto a moral expressam esse conteúdo, cada uma com sua própria linguagem. Esse conteúdo é o mesmo, do mesmo modo que a lei moral só é essencialmente uma e a mesma, por muitas que sejam as formas e os símbolos sob os quais se pretenda expressá-la. A moral kantiana usa uma linguagem formal para expressar o dever. Segundo essa teoria, o dever é expresso na forma de um imperativo categórico. Desse modo, a lei sempre é a forma ou o princípio orientador da ação. Ao invés de conceber o dever simplesmente como aquilo que ordena, de acordo com a moral, na religião o conteúdo do dever aparece resumido na idéia de um ser supremo, considerado como autor da lei moral.

A partir dessa consideração problemas começam a surgir. Porque a idéia de Deus é produzida a partir da moral? E, que tipo de influência é essa sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres? E, se o conceito de dever está resumido na idéia de Deus, isso não está colocando em risco o conceito de autonomia? Contudo, essas questões são recolocadas por A. W. Wood ao afirmar que aquilo que é “requisito para a religião é que (1) temos deveres, (2) temos um conceito

⁴⁹ WOOD, A. W. *Kant's Deism*. In: ROSSI, P. J.; WREEN, M. *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. p.7.

de Deus, e (3) somos capazes de relacionar nossos deveres como alguma coisa que Deus deseja que façamos”⁵⁰.

Quanto ao primeiro ponto não restam dúvidas, tanto a moral quanto a religião tem a ver com deveres. Os outros dois – sobre o conceito de Deus – são os mais controversos. Segundo a passagem de *O Conflito das Faculdades*⁵¹, a idéia de Deus que deve ser esclarecida é aquela produzida a partir da moral para exercer influência sobre a vontade humana. No entanto, Kant na *Fundamentação* pergunta de onde “é que nós tiramos o conceito de Deus como bem supremo?” (FMC 4: 408-9), ou seja, um conceito de Deus que seja capaz de exercer influência sobre a vontade humana; e na seqüência ele mesmo responde: “Somente da *idéia* que a razão traça *a priori* da perfeição moral e que une indissolúvelmente ao conceito de vontade livre”. De acordo com essa passagem a idéia de Deus como bem supremo que surge da moral é uma idéia que a razão estrutura a partir da perfeição moral, isto é, da idéia de santidade. “O *conceito* de Deus e até a convicção da sua *existência* só podem encontrar-se na razão, só dela promanam e não nos advêm nem por inspiração, nem ainda por uma notícia dada mesmo pela maior autoridade” (SOP 8: 142). Na *Religião*, Deus é reconhecido como ser moral, isso significa que conhecemos Deus enquanto ele é para nós e não em si, o que Kant chamará de conhecimento por analogia. Ou melhor, não se trata mais de dizer o que é Deus, mas de pensar como se pode falar sobre ele. No entanto, cabe ainda perguntar, que tipo de influência esse conceito de Deus é capaz de exercer? Essa influência somente pode ser explicada por meio de uma ilustração analógica dos conceitos e princípios morais⁵², uma vez que a definição desse conceito de Deus é uma idéia que a razão estrutura a partir da perfeição moral, isto é, da idéia de santidade. Contudo, o que significa afirmar Deus como um ser moral? A incognoscibilidade das profundezas do coração humano por parte dos homens é o que permite Kant, na *Religião*, postular Deus como o perscrutador dos corações. Obviamente, uma vez que é admitida a existência de Deus é possível conferir a esse ser a competência de examinar o coração humano. Na *Religião*, Kant afirma que Deus é “quem penetra no fundamento inteligível do coração” (RL 6: 48).

⁵⁰ WOOD, A. W. *Kant's Deism*. In: ROSSI, P. J.; WREEN, M. *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. p.7

⁵¹ A partir daqui, referir-se-á *O Conflito das Faculdades* como *Conflito*.

⁵² Cf. LEMA-HINCAPIÉ, A. *Kant y la Biblia*. p.125.

Considerada dentro dos limites da razão, a religião não compreende nenhum dever para Deus, pois Deus somente é uma idéia da razão. Na religião, os deveres somente podem ser deveres dos homens para com eles mesmos. Dado isso, a definição de religião deve ser revisada. Na passagem citada do *Conflito*, a religião é definida como uma legislação da razão com a função de adequar para a moral um alcance sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres. No entanto, na *Religião*, Kant entende que a “*religião* (subjetivamente considerada) é o reconhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (RL 6: 153). Com isso, observa-se que a religião é definida ao nível da subjetividade, isto é, religião é uma instância de reconhecimento ou o nível da consciência. Desse modo, a definição de religião é entendida como uma legislação da razão para proporcionar à moral uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres. Isso quer dizer que religião é uma atitude pessoal por considerar a lei moral como se fosse um mandamento divino. Dado que a religião é definida ao nível da subjetividade, isto é, religião é uma instância de reconhecimento ou o nível da consciência inata do dever. Religião é o reconhecimento pelo ser humano de um princípio superior, um destino comum do qual depende o destino de todo o ser humano⁵³. Religião como reconhecimento de um princípio superior não sugere nenhum tipo de heteronomia, porque “Kant está interessado, nesse ponto, com o significado prático pelo qual os homens poderiam melhor comprometer sua busca de seu supremo fim moral”⁵⁴. Desse modo, religião como uma instância de reconhecimento é uma atitude pessoal – intelectual e moral – para com o destino humano.

A ARTICULAÇÃO METODOLÓGICA ENTRE FILOSOFIA E TEOLOGIA

O que se quer agora discutir, pois está em estreita relação com o imediatamente discutido é a matéria do conflito entre as faculdades de filosofia e de

⁵³ “Que assim seja, [isto é], que a religião jamais se possa fundar em estatutos (por mais elevada que seja a sua origem), é o que se depreende do próprio conceito de religião. Esta não é a totalidade de certas doutrinas enquanto revelações divinas (pois tal chama-se teologia), mas de todos os nossos deveres em geral como mandamentos divinos (e, subjetivamente, da máxima de os observar como tais)” (CF 7: 36).

⁵⁴ WOOD, A. W. *Kant's Moral Religion*. p.188.

teologia (cf. CF 7: 36-8). Nesse sentido, a problemática gerada ao entorno da obra kantiana sobre a religião, reportam-se, ao menos, a dois pontos: o direito de o filósofo pronunciar-se sobre assuntos de religião, e, o lugar da revelação na obra⁵⁵. No contexto da segunda metade do primeiro prólogo, essa problemática consiste em uma mudança no conteúdo, embora permaneça em relação com o anterior. A partir disso, no que toca ao primeiro ponto, Kant está interessado em apresentar a relação do trabalho que cabe ao investigador filosófico da religião e ao teólogo bíblico⁵⁶, no sentido de que um não deve avançar sobre a área de atuação do outro, mas que o primeiro pode pronunciar-se sobre assuntos de religião.

No entanto, além de ser uma passagem enigmática, o parágrafo de abertura da segunda metade do primeiro prólogo ou o que constitui o segundo momento, ressalta a importância da crítica. Parafraseando as palavras de Kant (cf. RL 6: 7), se a moral reconhece um objeto digno de ser respeitado por causa da santidade da sua lei, ao nível da religião, a moral representa um objeto de adoração na causa suprema que traz essa lei para realizar, e por causa disso, a moral aparece na sua majestade. No entanto, esse objeto de adoração que a moral apresenta na religião como digno de respeito é degradado pelos homens quando eles aproveitam tal idéia para seu próprio uso. Contudo, o respeito somente pode ser motivado na medida em que o homem é livre. A degradação e a tutela religiosa tornam o homem em um ser dependente e supersticioso porque corrompem sua disposição à liberdade e à autonomia, e, desse modo, o que deveria ser – sinceramente – adorado de modo livre resulta degradado. Essa degradação é culpa do próprio homem porque é “tão cômodo ser menor” (RPI 8: 35), e, desse modo, é o homem quem se submete à sujeição pela dependência das leis coercitivas da Igreja e do Estado.

Desse modo, o debate sobre o direito de o filósofo pronunciar-se sobre assuntos de religião foi um elemento chave para Kant, de modo que projeta o ponto principal do Iluminismo, a emancipação do uso público da razão de qualquer dependência ou qualquer relação com algo além de si mesma, principalmente com

⁵⁵ Cf. KRASSUSKI, J. A. *Crítica da religião e sistema em Kant*. p.181.

⁵⁶ “O teólogo bíblico é, em rigor, o *erudito escriturístico* para a *fé eclesial* que se funda em estatutos, [isto é], em leis que decorrem do arbítrio de outro; pelo contrário, o teólogo racional é o *erudito* da razão quanto à *fé religiosa*, por conseguinte, aquela que se baseia em leis interiores que se podem deduzir da razão própria de todo o homem” (CF 7: 36).

coisas da religião. No entanto, cabe perguntar, porque principalmente com coisas da religião? Para Kant, a religião pode ser um instrumento de opressão e controle social quando mal conduzida. Pois,

[...] a liberdade de pensar toma-se também no sentido de que se opõe à *pressão sobre a consciência moral*; quando, sem qualquer poder em matéria de religião, há cidadãos que se constituem tutores dos outros e, em vez de argumentos, sabem banir todo o exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os ânimos, através de fórmulas de fé prescritas e acompanhadas pelo angustiante temor do *perigo de uma inquirição pessoal* (SOP 8: 145).

A religião, como uma fonte eminente para a interpretação do sentido da vida humana e como um fator importante na sociedade, também foi pensada por Kant para tornar-se o sujeito da argumentação pública e crítica. No prefácio da *Crítica da Razão Pura* Kant já mantém que na época do criticismo⁵⁷ – o modo que ele viu o seu século – a religião e também a política poderiam afirmar uma validade futura na medida em que elas passassem por uma examinação em um debate livre e público.

Com respeito aos problemas que tem uma influência sobre a vida humana em sociedade, a razão deve ser entendida como a capacidade do pensamento humano para levantar e responder as questões não apenas sobre a realidade e a causalidade no mundo físico – a qual é uma tarefa da ciência – mas também, sobre a veracidade das normas morais e a legitimidade de instituições sociais e políticas. De qualquer modo, ao centrar um de seus focos na questão da possibilidade da liberdade, na possibilidade de uma nova instância transcendental que fornece um critério para a avaliação das ações do sujeito racional no mundo, a *Crítica da Razão Pura* inicia a abertura de um novo leque de investigação no campo prático, em que temas como a política, o direito, a história, a religião tornam-se novos objetos da apreciação crítica.

Desse modo, no debate sobre o direito de o filósofo também poder pronunciar-se sobre assuntos de religião, aquilo que cabe como tarefa do filósofo com a religião não é uma intromissão no campo de atuação do teólogo bíblico, mas apenas um uso para o propósito de sua teoria, pois, “entre a razão e a Escritura, não existe apenas compatibilidade, mas também unidade” (RL 6: 13). Com isso, a pretensão kantiana no

⁵⁷ “A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame” (CRP A xi-n).

texto sobre a religião é que “essa unificação ou a tentativa para ela é uma tarefa que o investigador filosófico da religião tem pleno direito, e não uma intromissão nos direitos exclusivos do teólogo bíblico” (RL 6: 13). A tentativa dessa união se dá em virtude da relação entre filosofia moral e teologia bíblica que Kant está propondo. Essa relação é uma tarefa que cabe ao investigador filosófico da religião.

A intromissão do investigador filosófico da religião na área de atuação do teólogo, para Kant não ocorre, pois a desordem só tem lugar quando o investigador filosófico da religião “*levar a cabo algo* na teologia bíblica, e desse modo, procurar adequá-la para outros fins do que a ela é adequado” (RL 6: 10). Mas, segundo a proposta de Kant, não há intromissão do investigador filosófico da religião na teologia bíblica porque ele deve permanecer dentro dos limites da mera razão.

Esse aspecto já está inscrito no próprio título da obra – *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* – porque a palavra *Grenzen* sugere uma limitação à investigação sobre a religião.

O uso de *Grenzen* indica que ele [Kant] tem em mente um *limite* (como uma cerca dividindo duas porções de terra), em qualquer um dos lados, nos quais encontramos aspectos legítimos (embora diferentes) de um e mesmo território (a saber, a religião). Em um dos lados encontramos o que é racionalmente necessário, e no outro o que é empiricamente real⁵⁸.

A imagem sugerida por S. R. Palmquist deixa mais evidente a disputa entre o que é tarefa do filósofo e o que é tarefa do teólogo. Na proposta, “o que é racionalmente necessário” – a filosofia moral – é tarefa do filósofo, e “o que é empiricamente real” – a religião revelada – é tarefa do teólogo. Com isso, pode-se afirmar que o filósofo também poder pronunciar-se sobre assuntos de religião, uma vez que ele se pronuncia a partir de um determinado ponto de vista, a saber, o da moral; e também, não é uma intromissão naquilo que é específico do teólogo bíblico, porque “o filósofo toma algo emprestado da teologia bíblica para usar em seu próprio propósito” (RL 6: 9) e não introduz nada à teologia, a fim de que vá conduzi-la a outros fins que não são adequados a sua própria organização. Além do mais, o uso de Kant da palavra *Grenzen* tem a pretensão de implicar limites territoriais, pois se Kant não tivesse desejado dar indício de tal imagem, ele poderia, certamente, ter usado um

⁵⁸PALMQUIST, S. R. *Kant's Critical Religion*. p.118.

outro termo mais técnico, por exemplo, *reinen* (puro), para referir-se ao aspecto interno ou invisível da verdadeira religião.

A ESTRUTURA METODOLÓGICA DA RELIGIÃO MORAL

No segundo prólogo da *Religião*, Kant se detém em explicar como compreende o título da obra – *A Religião nos Limites da simples razão* – a partir do experimento com círculos concêntricos no qual o elemento histórico-revelado veste sensivelmente o elemento moral puro, ou seja, o segundo elemento da problemática gerada ao entorno da obra: o lugar da revelação. A imagem kantiana de círculos concêntricos é a marcação do limite entre o que é essencial e o que é supérfluo em matéria religiosa. Isso quer dizer que ao definir os limites nos quais poderá desenvolver uma religião racional, Kant apresenta uma preocupação metodológica para a fixação dos critérios da determinação de uma relação entre a razão e a revelação, isto é, entre a crítica e a história. Kant propõe esse experimento explicando a compreensão do título de sua obra. Tal explicação consiste em que

a revelação pode, ao menos, constar também da *religião racional* pura, enquanto, inversamente, a última não pode fazer o mesmo para o que é histórico na revelação, eu serei capaz de considerar o primeiro como uma esfera *mais ampla* da fé que inclui a outra dentro de si mesma, uma esfera *mais estreita* (não como dois círculos externos um ao outro, mas como círculos concêntricos) (RL 6: 12).

Para Kant, o aspecto revelado da religião contém algo de puro em seu interior, as idéias morais supra-sensíveis que são “vestidas” através da linguagem simbólica da religião revelada, unicamente, para fazê-las mais compreensível à humanidade sensível. A religião racional pura é a “*essência* verdadeira e racional”⁵⁹ da revelação. A revelação, enquanto tal constitui uma religião empírica, histórica. Essa condiciona a fé eclesial por suas circunstâncias históricas e afirmações baseadas na revelação divina. A religião racional pura, enquanto estrutura da pura fé religiosa (fé moral), contém a parte mais importante, pois é o núcleo da revelação.

O experimento kantiano com círculos concêntricos reportar-se à pura religião da razão – na esfera mais estreita; e aponta para a avaliação de alguma religião empírica particular – na esfera mais ampla, por “considerar os fragmentos dessa

⁵⁹ WOOD, A. W. *Kant's Moral Religion*. p.193.

revelação, como *sistema histórico*, capaz de conceitos morais e ver se isso não conduz de volta para o mesmo *sistema racional* puro da religião” (RL 6: 12). Para a religião pura, um desígnio moral-prático de investigação é suficiente, uma vez que o conceito racional *a priori* apenas tem lugar numa tal conexão (entre religião racional e religião revelada). E, como entre ambas existe certa harmonia, quem – *obedecendo aos conceitos morais* – seguir uma, coincidirá com a outra.

Para o experimento kantiano, pelo fato de o culto⁶⁰ não ser um fim em si, pois isso é um sinal de que ele serve apenas como meio para transmitir as idéias morais que a religião histórico-revelada possui em seu núcleo. Nesse intuito, essa seção tem como objetivo mostrar como essas idéias morais são transmitidas à humanidade num processo histórico, isto é, como a religião histórica é o veículo da religião moral. Ou ainda, é uma investigação para averiguar se o experimento kantiano de círculos concêntricos funciona. Desse modo, a religião moral tem como principal tarefa a formação moral do indivíduo porque torna “sensível” a percepção da lei moral para o homem.

O que significa, então, tal conexão, se o conhecimento do supra-sensível não é possível? Ou melhor, qual a “utilidade” dessa conexão (entre religião racional e religião revelada)? Segundo a afirmação de G. E. Michaelson, “o lado empírico, histórico e representativo da religião, longe de ser automaticamente ilícito é um importante mediador da pura religião moral para uma humanidade finita e sensitiva”⁶¹. Nesse contexto, o que significa que a religião histórica ou revelada seja mediadora da religião moral pura? Esse é o significado do que Kant propõe com o experimento de círculos concêntricos. Esse experimento consiste em abordar questões de religião dentro dos limites da razão.

Na *Religião*, como já afirmado, o que é supra-sensível e não está submetido às condições da sensibilidade, o espaço e o tempo, deve adquirir um aspecto sensível, e desse modo, a narrativa bíblica permite representar, por analogia, o que não comporta espaço e tempo, no espaço e tempo. Desse modo, é possível afirmar que a religião histórica é o veículo da religião moral. Isso se dá, dada à definição do experimento kantiano de círculos concêntricos, pois a religião histórica é o veículo da religião

⁶⁰ Algo comum em práticas religiosas para a reverência de divindades.

⁶¹ MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimensions of a Rational Faith*. p.10.

moral uma vez que aquela contém os elementos morais dessa em seu núcleo.

[...] a história prova que uma fé baseada na Escritura nunca poderia ser erradicada [...], quando tal livro [a Bíblia] caído nas mãos humanas, contém também a mais pura e completa doutrina moral da religião, além de seus estatutos de fé legisladora, e essa doutrina pode ser trazida na mais estrita harmonia com esses estatutos (que contribuem para a sua introdução) (RL 6: 107).

Através dos elementos da narrativa bíblica Kant pode simbolizar as idéias morais, isto é, uma forma de fornecer uma explicação das idéias morais de modo que seja mais acessível à vida humana. Esse processo de simbolização dos conceitos morais se dá num contexto bem delimitado, desse modo, Kant pode ilustrar o modo em que esses conceitos morais puros podem ser representados por exemplos históricos contingentes⁶². Na *Religião*, Kant apresenta esse argumento afirmando que “é evidentemente uma limitação da razão humana que nunca é inseparável dela, que não se pode pensar de qualquer valor moral significante nas ações de uma pessoa sem ao mesmo tempo representar essa pessoa ou sua expressão em aparência humana” (RL 6: 65n). Isso quer dizer que há uma necessidade natural em todos os homens de que essas idéias morais supra-sensíveis possam ser amparadas sensivelmente, isto é, uma confirmação experiencial qualquer. Desse modo, todo objeto supra-sensível – no homem – necessita ser representado por algo visível, isto é, sensível. De acordo com isso, esse procedimento somente tem sentido para o âmbito prático da razão, uma vez que ele não possibilita nenhum tipo de conhecimento do objeto em questão, senão que “em uma representação simbólica em que apenas o prático é compreensível para nós” (RL 6: 171), isto é, a possibilidade de fazer com que uma idéia da razão seja intuitiva apenas segundo certa analogia. Ou seja, a analogia “é propriamente uma linguagem para o indizível, uma linguagem que não recua diante das formas onde a experiência humana se dá”⁶³.

O mecanismo do esquematismo da analogia é o procedimento desenvolvido por Kant para tornar compreensível como uma religião histórica pode concretizar e representar idéias morais. Esse procedimento ajuda a compreender a mediação entre o que é sensível e o que é supra-sensível. Essa discussão kantiana se resume principalmente, senão exclusivamente a dois pontos: o papel que a figura de Cristo

⁶² Cf. MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimensions of a Rational Faith*. p.77.

⁶³ MARTY, F. *La naissance de la métaphysique chez Kant*. p.224.

tem como o símbolo de um princípio metafísico-moral e também como o fundador histórico de uma religião; o outro ponto, a religião histórica fundada por Cristo é o veículo da religião moral proposta por Kant porque contém em seu núcleo os elementos morais dessa.

O papel da figura de Cristo como a representação do arquétipo da disposição moral agradável a Deus, na *Religião*, tem sua raiz na discussão do *ideal da razão pura* na *Crítica da Razão Pura*. Na primeira seção, *do ideal em geral*, Kant argumenta que “[e]mbora não indo tão longe, temos de confessar que a razão humana contém não só idéias, mas também ideais que [...], têm no entanto força *prática* (como princípios reguladores) e sobre eles se funda a possibilidade de perfeição de certas *ações*” (CRP B 597). Nesse contexto, o ideal é a possibilidade do arquétipo, pois é a idéia *a priori* de tal arquétipo aquilo que possibilita a determinação do ideal. A representação do ser mais real – o ideal – não é para ser entendida como existência, mas apenas como a representação transcendental de um ideal. Para que o arquétipo seja visto como um ideal é necessário que seja determinado *a priori* pela idéia, que no caso da moralidade é a idéia da perfeição em si mesma, isto é, a idéia de santidade. Esse arquétipo não se torna um modelo necessário para a vida moral humana por força da imagem pessoal em que se exprime – a figura de Cristo –, mas, enquanto essa figura representa a idéia de santidade. É referindo-se a essa idéia de santidade entendida como ideal que Kant na *Fundamentação* argumenta que “[m]esmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal” (FMC 4: 408). Isso significa que a idéia de perfeição moral somente é delineada *a priori* pela razão e somente nela reside.

Esta santidade da vontade é, todavia, uma idéia prática que necessariamente tem de servir como **arquétipo**, cuja aproximação infinita é a única coisa que compete a todos os entes racionais finitos e que a lei moral pura, que por isso mesmo se chama santa, lhes mantém constantemente e corretamente ante os olhos (CRPr 5: 32).

Cabe aqui ressaltar que o aspecto inteligível para Kant é considerado sempre como um ideal, isto é, um modelo (*Urbild*) perfeito a ser imitado. É esse modelo de santidade da vontade que a figura de Cristo representa e que a constante aproximação a ele é o que compete à vontade humana, desse modo, “a virtude, é a coisa mais elevada que uma razão prática finita [– humana –] pode conseguir” (CRPr 5: 33). No

entanto, o máximo de perfectibilidade que um ser humano pode alcançar nunca se igualará ao modelo perfeito. O máximo de perfeição humana pode – adequadamente – ser apresentado como virtude, isto é, a virtude humana é uma imitação imperfeita (de natureza *ectypa*) do aspecto inteligível que o arquétipo ou o modelo de disposição moral agradável a Deus (santidade da vontade) representa. De acordo com isso, pode-se afirmar que o ser humano não deve imitar a representação visível de tal arquétipo, mas a intenção moral da boa vontade que tal arquétipo representa. Para Kant, um exemplo serve apenas para o encorajamento moral. Ainda na *Fundamentação*, encontra-se a afirmação que a

imitação não tem lugar algum em matéria moral, e os exemplos servem apenas para encorajar, isto é, põem fora de dúvida a possibilidade daquilo que a lei ordena, tornam intuitivo [*anschaulich*, visível, concreto] aquilo que a regra prática exprime de maneira mais geral, mas nunca podem justificar que se ponha de lado o seu verdadeiro original, que reside na razão, e que nos guie por exemplos (FMC 4: 409).

De acordo com a passagem, para a moralidade não pode existir exemplos a serem seguidos porque de um exemplo existiria apenas a imitação do comportamento empírico de tal ser, ou seja, somente aquilo que está ao alcance do “conhecimento” moral-empírico humano. A figura de Cristo representa o ideal da disposição moral agradável a Deus, isto é, de uma boa disposição moral. Ou ainda, a figura de Cristo representa aquilo que não é apenas legalmente bom, mas também moralmente bom.

Jesus é o símbolo do arquétipo moral que faz analogicamente evidente a possibilidade e a necessidade de imitar dito arquétipo. Os diversos fatos sobre a história pessoal do Mestre do Evangelho esquematizam, em primeiro lugar, a intenção moral originária da humanidade em geral e, em segundo lugar, os obstáculos que se apresentam para a realização dessa intenção moral ao bem⁶⁴.

De acordo com isso, pode-se perguntar: o que a figura de Cristo representa para a humanidade sensível? A figura de Cristo representa para a humanidade um exemplo de vida moral agradável a Deus. Desse modo, o Cristo não pode ser visto como o Salvador do mundo como ensina a doutrina do Cristianismo. Aquele que exige um modelo sensível de imitação não passa de um incrédulo moral, isto é, alguém que não acredita na virtude humana, mas que espera algum tipo de assistência sobrenatural sem tornar-se digno dela.

⁶⁴ LEMA-HINCAPIÉ, A. Kant y la Biblia. p.136.

Se uma religião moral (para não ser projetada nos dogmas e observância, mas na disposição do coração para observar todos os deveres humanos como mandamento divino) deve ser estabelecida, eventualmente todos os *milagres* que a história conecta com sua fundação devem eles mesmos tornar a fé nos milagres em geral dispensável. Pois, traímos um grau culpável de incredulidade moral se não concedemos autoridade suficiente para os preceitos do dever, como originalmente inscritos no coração pela razão, a não ser que eles estejam autenticados em adição através de milagres: “Exceto que você veja sinais e maravilhas, você não acreditará” (RL 6: 84).

Segundo a proposta kantiana de uma religião moral, todos devem reconhecer que as prescrições do dever encontram-se na razão mesma. Desse modo, essas prescrições não devem buscar justificação fora da razão, pois isso é o que qualifica a fé na revelação. Uma autentica religião moral estabelece-se na pura intenção do coração em cumprir todos os deveres humanos como mandamentos divinos. O fundador de uma autentica religião moral somente pode ser alguém que possui uma pura intenção do coração, e por causa disso, ensina aos outros homens como assim viver.

Não podemos pensar o ideal da humanidade agradável a Deus (portanto, de tal perfeição moral como é possível para um ser pertencente a esse mundo e dependente de necessidades e inclinações) exceto na idéia de um ser humano solícito não apenas para executar, em pessoa, todos os deveres humanos, e, ao mesmo tempo propagar a bondade sobre ele tão longe quanto possível através do ensino e exemplo, mas também, ainda que provocado pela maior tentação para tomar sobre ele mesmo todos os sofrimentos, até a morte mais vergonhosa para o bem do mundo e mesmo de seus inimigos (RL 6: 61).

Segundo essa passagem, Kant vê a figura de Cristo como o fundador de uma religião universal que se denomina Cristianismo, que como “primeiro propósito verdadeiro tinha nenhum outro senão a introdução de uma pura fé religiosa” (RL 6: 131). A partir disso, o Cristianismo é visto como uma religião universal porque nele as leis não são vistas como as leis coercitivas que constituem um Estado senão como as leis morais que dizem respeito à intenção moral⁶⁵. E ainda, o Cristianismo tem a pretensão de universalidade; o que, para Kant, possui as condições adequadas para servir de meio “instrumental para fins morais”⁶⁶. A partir disso, a religião histórica “será amada e cultivada como simples meio, embora o mais precioso, para dar

⁶⁵ “*First*, all its commands are of the kind which even a political state can uphold and lay down as coercive laws, since they deal only with external actions. And although the Ten Commandments would have ethical validity for reason even if they had not been publicly given, yet in that legislation [of Judaism] they are given with no claim at all on the *moral disposition* in following them (whereas Christianity later placed the chief work in this)” (RL 6: 126).

⁶⁶ MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimensions of a Rational Faith*. p.12.

significado, difusão e continuidade à religião natural – mesmo entre os ignorantes” (RL 6: 165).

A partir disso, o terceiro ensaio da *Religião – o triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus na terra* – é desenvolvido dentro de um projeto histórico. Kant utiliza-se de um procedimento analógico para mostrar como o princípio bom triunfa sobre o princípio mau, ou melhor, o triunfo do princípio bom sobre o mal ocorre mediante a fundação de um reino de Deus na terra. O reino de Deus representa um reino de santidade, isto é, um ideal de reino moral. Sob o ponto de vista da organização humana de tal reino, isto é, o aspecto sensível da humanidade, esse reino de Deus somente pode ser realizado na forma de uma Igreja. “A verdadeira Igreja (visível) é aquela que exhibe o reino (moral) de Deus na Terra, na medida em que o último pode ser realizado através dos homens” (RL 6: 101). Segundo Kant, existe uma verdadeira Igreja visível que representa o reino moral de Deus, e suas notas características são: *a universalidade*: a pretensão da união de toda a humanidade; *a qualidade*: a pureza da união sob leis morais; *a relação*: somente sob o princípio da liberdade; e, *a modalidade*: a imutabilidade da sua constituição (cf. RL 6: 101-2). Essa verdadeira Igreja visível é a religião histórica fundada por Cristo e que se denomina Cristianismo.

A Igreja visível representa uma comunidade ética sob a legislação moral divina, isto é, o reino de Deus organizado na forma humana. No entanto, o reino de Deus como um ideal de reino moral é uma Igreja invisível, isto é, “uma mera idéia da união de todos os homens honestos sob o governo divino direto, ainda moral, do mundo, como serve de arquétipo para qualquer tal governo a ser fundado por homens” (RL 6: 101). A Igreja fundada pelos homens é a Igreja visível, isto é, “a união real dos homens em um todo que concorda com esse ideal” (RL 6: 101). Um reino de Deus é um reino onde as disposições devem ser boas.

O processo de instituição de uma comunidade ética – organizado na forma humana como uma Igreja – é o lugar onde a religião realiza a sua função de cultivar e disciplinar no homem a boa disposição moral, desse modo, prepara o homem para o seu fim final, isto é, a moralização. Para Kant, a Igreja é um lugar de “reunião para a instrução e a inspiração [estimulação] das disposições morais” (RL 6: 106). De acordo

com isso, a idéia de reino de Deus é o símbolo para uma comunidade ética na forma de uma Igreja.

No que toca a parte humana do desenvolvimento dessa idéia, “ao homem não é permitido sob sua conta permanecer ocioso no empreendimento e deixar a Providência ter rédea livre, como se cada um pudesse ir depois de seus assuntos morais privados”, mas o homem deve “conduzir-se como se tudo dependesse dele. Apenas sob essa condição ele poderia esperar que uma sabedoria suprema aprovisionasse a realização de seu esforço bem intencionado” (RL 6: 100-1).

Kant apresenta o reino de Deus como um arquétipo, isto é, um modelo ideal de comunidade onde os homens vivem sob leis morais, a saber, a comunidade ética porque entende que o homem é um ser que pode aperfeiçoar-se. No entanto, Kant nunca deixa de chamar a atenção para a responsabilidade individual que o sujeito agente deve ter como membro do domínio de uma comunidade ética, pois o âmbito social no qual ele vive e age está progressivamente adquirindo forma e estrutura no tempo. Desse modo, a reflexão sobre a comunidade ética é uma “reflexão sustentada sobre a idéia de agentes morais legislando universalmente por eles mesmos e um ao outro [de modo que] constroem uma comunidade de virtude que é diferente em tipo de uma comunidade política tradicional, porque suas leis são geradas autonomamente de “dentro”, em vez de impostas heteronomamente de fora”⁶⁷. Isso se dá desse modo por causa da natureza voluntária a associação na Igreja, em contraste ao mecanismo coercitivo associado com a aplicação das leis no território político.

Além do mais, é importante salientar como Kant testa seu experimento examinando um “modelo” de religião empírica para “ver se ele não conduzirá de volta para o mesmo *sistema racional* puro da religião” (RL 6: 12). De acordo com isso, no esquema kantiano, a religião histórica é o veículo da religião moral, “a expressão histórica das verdades morais é pedagogicamente necessária”⁶⁸, pois ensina como o homem deve construir uma vida moral. O desenvolvimento religioso do homem traduz-se como o desenvolvimento de suas capacidades racionais, ou melhor, a função pedagógica a ser desenvolvida pela religião é o ensino de como estabelecer uma vida moral. A religião moral consiste na melhoria moral do homem. No entanto, dada à

⁶⁷ MICHALSON, G. E. *Kant and the Problem of God*. p.100.

⁶⁸ MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimensions of a Rational Faith*. p.116-7.

natureza sensitiva da humanidade, para tal ensino é necessária uma ajuda heurística que é provida pelo aspecto histórico-revelado. Desse modo, a metáfora kantiana de círculos concêntricos que marca o limite entre o que é essencial e o que é supérfluo em matéria religiosa significa o que afirma. De acordo com isso, a conclusão do experimento de Kant é que o Cristianismo pode justificadamente ser considerado como a primeira e ainda a melhor manifestação histórica do que ele chama de religião universal da humanidade.

Como já afirmado, a relação entre moral e religião, além de ser um elemento essencial e estrutural da razão pura é a consideração progressiva de um plano universal segundo o qual, a despeito de todos os abusos da liberdade por parte dos homens, alcançará no final o mais alto grau possível de perfeição do gênero humano. A pura religião moral, para Kant não pôde instituir-se historicamente, justamente devido à sua pureza, e, todavia, o seu destino puramente racional – moral – realiza-se somente na perspectiva de um progresso moral-histórico em que as idéias supra-sensíveis da moralidade são comunicadas à humanidade sensível. “Uma religião histórica, precisamente porque ela afeta o homem sensível onde o homem é mais “receptivo”, assume o papel de uma força maiêutica no esquema de Kant”⁶⁹. Nesse processo evolutivo, em que uma religião histórica é o veículo para as idéias de uma pura religião moral, processo em que a religião realiza a sua função, a religião histórica ou revelada é necessária porque provê uma ajuda heurística. Sem essa ajuda heurística, a pura religião moral não poderia constituir-se. Por causa disso, a instituição de uma religião moral ocorre somente na forma de um progresso moral-histórico, pois o que é transmitido à humanidade sensível são as idéias morais apenas.

Como já afirmado, a religião histórica tem utilidade apenas como meio de transmissão das idéias morais. Essa religião histórica analisada por Kant como um exemplar de religião empírica é o Cristianismo. No entanto, o Cristianismo é visto por Kant como a verdadeira Igreja visível, desse modo, com pretensão de universalidade e condições adequadas para servir como o meio mais precioso para os fins morais porque as características do Cristianismo preenchem os requisitos de uma religião moral.

⁶⁹ MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimensions of a Rational Faith*. p.73.

Com isso, o principal problema da religião histórica que serve apenas de meio, em vez de promover o autêntico encorajamento para uma conduta de vida moralmente boa, faz mal uso de seus mecanismos internos⁷⁰, porque a religião “tem sujeitado a consciência [moralmente sã] dos indivíduos à hierarquia de padres, solapando a liberdade individual de consciência que é a essência própria da religião racional, escravizando a alma mesmo, onde a apropriada função da verdadeira religião é precisamente liberá-la”⁷¹. Essa discussão apresenta-se como a crítica kantiana da religião. Essa crítica tem como objetivo examinar a origem, o método, e os limites da pretensão de validade de tal religião. Segundo J. A. Krassuski, “nos limites da simples razão, a religião encontra as condições de possibilidade de sua verdadeira constituição”⁷². No entanto, não cabe aqui desenvolver a crítica – nos moldes kantianos – da religião, mas, sobretudo, indicá-la. A crítica da religião somente é possível pelo fato de Kant analisar uma religião histórica. Essa religião histórica é – precisamente – o veículo imperfeito da religião moral. Por isso, a crítica da religião constitui-se em mostrar os princípios morais que conduzem o agir humano contra toda pretensão de ilusão e opressão religiosa.

A proposta de uma religião – que se opõe contra todo tipo de ilusão e opressão religiosa – deve ser pensada dentro dos moldes racionais, em que apenas a razão tem “o privilégio de ser a derradeira pedra de toque da verdade” (SOP 8: 146). O princípio de pensar por si mesmo é um caso especial do princípio kantiano da autonomia aplicado à conduta intelectual humana. O teste moral consiste em perguntar para si mesmo se o fundamento sob o qual considera a sua própria crença poderia servir como um princípio universalmente válido da razão.

⁷⁰ Para Kant, a religião pode ser um instrumento de opressão e controle social quando mal conduzida. Pois, “a liberdade de pensar toma-se também no sentido de que se opõe à *pressão sobre a consciência moral*; quando, sem qualquer poder em matéria de religião, há cidadãos que se constituem tutores dos outros e, em vez de argumentos, sabem banir todo o exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os ânimos, através de fórmulas de fé prescritas e acompanhadas pelo angustiante temor do *perigo de uma inquirição pessoal*” (SOP 8: 145). Contudo, o Estado também pode ser um instrumento de opressão e controle social, pois como Kant afirma na *Antropologia*: “se nessa disciplina do povo a moral não antecede a religião, esta se assenhora daquela, e a religião estatutária se torna um instrumento do poder do Estado (política) sob *déspotas crente*” (A 7: 333n).

⁷¹ WOOD, A. W. *Kant's Deism*. In: ROSSI, P. J.; WREEN, M. *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. p.5.

⁷² KRASSUSKI, J. A. *Crítica da religião e sistema em Kant*. p.171.

Afirmar *validade universal* para um dogma [fé eclesial] (*catholicismus hierarchicus*) envolve uma contradição: universalidade incondicionada pressupõe necessidade, e desde que isso ocorre apenas onde a razão mesma provê fundamentos suficientes para as proposições de fé, nenhum estatuto pode ser universalmente válido. A pura fé religiosa, do outro lado, pode com razão afirmar validade universal (*catholicismus rationalis*) (CF 7: 49-50; cf. tradução ao inglês).

Dessa passagem duas coisas são importantes: primeiro, a experiência nunca fornece universalidade em seus juízos e isso já estava afirmado na *Crítica da Razão Pura*⁷³; segundo, conseqüência do anterior, essa falsa universalidade nunca pode ser comunicada, pois não repousa sob fundamentos racionais, o que também já estava afirmado na primeira *Crítica*⁷⁴. O critério para que algo possa ser comunicado é que a “verdade repousa na concordância com o objeto e, por conseguinte, em relação a esse objeto, os juízos de todos os entendimentos devem encontrar-se de acordo” (CRP B 848).

Nesse contexto, Kant localiza o Cristianismo por referência à construção conceitual dominante no Iluminismo de “religião natural”. Ele observa que como um resultado dos obstáculos que surgem do caráter finito e sensível que constitui a natureza humana, uma religião puramente natural é incapaz por si própria de comandar o assentimento a ela devido. Por causa disso, existe uma necessidade histórica para a revelação ser adicionada à religião da razão. O propósito da revelação não é adicionar alguma coisa de essencial da qual a religião da razão carece, mas servir como um veículo para o assentimento livre. “A única fé que pode fundar uma Igreja universal é a *fé religiosa pura*, pois ela é uma simples fé racional que pode ser convincentemente comunicada a cada um, enquanto que a fé histórica, fundada meramente sob fatos, pode estender sua influência até onde conseguem chegar às notícias relevantes aos juízos de sua credibilidade” (RL 6: 103).

O que estabelece a crucial diferença na análise concreta da fé histórica e da fé racional é que, por um lado, o Cristianismo é considerado como uma pura fé racional, e por outro lado, ele também é considerado como uma fé eclesial, isto é, na revelação.

⁷³ “[...] a experiência não concede nunca aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa” (CRP B 3).

⁷⁴ “[...] a convicção não é certeza *lógica*, é certeza *moral* e, como repousa sobre princípios subjetivos (o sentimento moral), não devo dizer nunca: *é moralmente certo* que há um Deus, etc., mas *estou moralmente certo*, etc.” (CRP B 857).

Além do mais, esse é o motivo pelo qual Kant considera o Cristianismo afim⁷⁵ com a filosofia crítica, e, em meio às religiões existentes, a mais completa. Justamente por não se tratar de argumentos teóricos que produzem razões objetivas, a fé moral que também pode ser chamada de convicção prática é o assentimento completo por fundamentos subjetivos. “Se as verdades da religião são descobertas pela simples razão, sem a ajuda de uma comunicação divina, então a religião deve ser uma matéria de que todos os homens sensatos são capazes de conhecer”⁷⁶. É no seio dessa discussão que Kant define a religião como o reconhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos. Essa discussão é o debate entre religião natural e religião revelada.

A *religião revelada* é aquela em que primeiro reconhece-se que algo é um mandamento divino para depois reconhecê-lo como dever. A *religião natural* é aquela em que primeiro sabe-se que algo é um dever antes de poder reconhecê-lo como um mandamento divino (cf. RL 6: 154-5). Nesse mesmo contexto, Kant ainda marca diferentes posições que podem ser assumidas em matéria religiosa. Nesse sentido, o *racionalista* é alguém que declara que a religião natural é moralmente necessária, ou seja, um dever; o *naturalista* é alguém que nega a realidade de qualquer revelação natural divina; o *racionalista puro* é alguém que segue a revelação, no entanto, afirma que não é moralmente necessário para uma religião tomar o conhecimento dessa revelação e aceitá-la como real; o *supranaturalista* é alguém que considera a fé na revelação divina ser necessária para a religião universal.

Nesse debate, no quarto ensaio da *Religião*, “a posição de Kant é que poderia existir uma coisa como a revelação sobrenatural, mas, se existe, no entanto, nenhum homem pode conhecer tal coisa e nenhuma afirmação particular para a revelação sobrenatural pode ser digna de nosso assentimento racional”⁷⁷. Nesse sentido, a posição de Kant é a de um racionalista, alguém que considera que a religião natural é apenas moralmente necessária. Desse modo, divide a religião (quanto a sua origem primeira e a sua possibilidade interna) em religião revelada e religião natural. No que

⁷⁵ O Cristianismo “possui o grande pré-requisito da verdadeira Igreja, a saber, a qualificação para a universalidade” (RL 6: 157).

⁷⁶ MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimensions of a Rational Faith*. p.56.

⁷⁷ WOOD, A. W. *Kant's Deism*. In: ROSSI, P. J.; WREEN, M. *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. p.11.

toca a qualidade da religião, isto é, a suscetibilidade de comunicação externa, Kant a divide em religião natural e religião erudita. A estratégia kantiana é que aquilo que deve ser a marca da verdadeira religião é a sua comunicabilidade, portanto, universalidade. Com essa estratégia Kant quer fazer duas coisas ao mesmo tempo: manter o critério de universalidade sem eliminar o potencial eficaz da religião revelada. O que lhe permite fazer isso é a distinção entre classificações de religião segundo a origem e a classificação de religião segundo a qualidade. Desse modo, como consequência, aquela religião que deve obrigar todo homem

pode ser *natural*, ainda que também *revelada*, se ela é assim constituída que os seres humanos *poderiam e deveriam ter* chegado à ela sob seu próprio uso da razão, mesmo que eles não *tivessem* que vir a ela tão cedo ou tão frequentemente como é requerido, portanto uma revelação dela em um dado tempo e um dado lugar poderia ser sensata e muito vantajosa para a raça humana, pois então, uma vez que desse modo introduzida, a religião está à mão, e, uma vez que tem tornado-se publicamente conhecida, cada um pode convencer-se de suas verdade por si próprio e sua própria razão (RL 6: 155-6).

Uma religião revelada, situada em circunstâncias particulares de um povo, ensina o homem ao que ele poderia e deveria ter chegado e descoberto pelo próprio uso da razão. Desse modo, torna-se evidente a eficácia que a religião histórico-revelada tem como um importante instrumento mediador para fins morais. Como afirmado, o Cristianismo fundamenta-se sobre a fé racional e a fé revelada. Para explicar como uma religião histórica contém um núcleo racional, Kant considera que a “religião é *objetivamente* uma religião natural, embora uma religião *subjetivamente* revelada” (RL 6: 156).

Para Kant, existe apenas uma verdadeira religião que é objetivamente natural, no entanto podem existir vários tipos de fé. Como existem inúmeras manifestações de religiões históricas, isto é, vários tipos de fé histórica, Kant considera a possibilidade de que essas manifestações contenham um núcleo racional rodeado de elementos empíricos e contingentes. Segundo Kant, “toda a religião, em parte ao menos, mesmo que revelada, deve também conter certos princípios da religião natural” (RL 6: 156).

Nesse âmbito, o interesse de Kant em considerar um exemplo de religião é em encontrá-lo como objetivamente natural e subjetivamente revelado. Uma religião objetivamente natural é derivada da razão prática, pois para ela os deveres são morais antes de serem divinos. Essa definição expressa a posição de Kant como um

racionalista, alguém que considera a religião natural moralmente necessária, isto é, um dever. Como a religião histórica encontra-se expressada em um dado tempo e em um dado lugar sob a forma histórico-representativa, isto é, subjetivamente revelada, aspecto que pode ser sensato e vantajoso para a raça humana, pois é um importante instrumento mediador para fins morais.

O tratamento dessas questões se dá desse modo por causa das limitações da sensibilidade humana. “Um aspecto inescapável de ser uma criatura racional é o papel mediador desempenhado por nossa natureza sensitiva em qualquer situação que pode ser chamada de ‘experiência’ pelos padrões kantianos”⁷⁸. Desse modo, a religião histórica desempenha uma importante função de mediador-representativo na teoria moral de Kant entre as idéias morais supra-sensíveis e a humanidade sensível. Com isso, o fator mediador-representativo preenche a necessidade humana de um “*apelo sensível*” (RL 6: 109) para compreender as coisas do supra-sensível.

O ESQUEMATISMO DA ANALOGIA E O ANTROPOMORFISMO

Como o elemento histórico-revelado veste sensivelmente o elemento moral puro? A estratégia da seção anterior foi a de mostrar como isso ocorre, no entanto, como Kant encontra uma justificativa para desenvolver esse procedimento metodológico? Essa é a questão que se pretende responder nessa seção. Para Kant, uma religião histórica é a forma ou o modo de uma religião que é concretamente acessível à vida humana. A religião histórica representa a necessidade humana por um “*apelo sensível*” (RL 6: 109) que conduz Kant a afirmar que a religião revelada “deve ser estimada e cultivada como um mero meio, mesmo assim, o meio mais precioso” (RL 6: 165) para promover os autênticos fins morais. Como já afirmado, a narrativa bíblica tem uma função importante no desenvolvimento da analogia do esquematismo na *Religião*. Essa importante função é que a simbologia que fortemente compõe a narrativa bíblica não é a determinação de um objeto qualquer, seja ele natural ou sobrenatural. “O símbolo bíblico é uma *ilustração analógica* dos conceitos morais e

⁷⁸ MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimensions of a Rational Faith*. p.71.

dos princípios morais”⁷⁹. No entanto, essa função denota uma limitação da razão humana.

Pelo fato de que a ilustração analógica de conceitos morais através de um símbolo bíblico represente uma limitação da razão humana se dá em virtude de que a representação bíblica de conceitos morais nunca será perfeita. A. Lema-Hincapié argumenta que esse é o limite da analogia. Diz ele: “ela estabelece uma proporção de equivalência onde os termos são sempre de proporcionais, porém, jamais idênticos”⁸⁰. Desse modo,

sempre necessitamos de certa analogia com o ser natural para fazer compreensível a nós características supersensíveis. [...] Temos aqui (como meio de explicação) um *esquematismo da analogia*, com o qual não se pode dispensar. Transformá-lo em um *esquematismo da determinação do objeto* (como meio de expandir nosso conhecimento) constitui um *antropomorfismo*, e de um ponto de vista moral (na religião) isso tem as mais danosas conseqüências (RL 6: 65n).

Segundo A. Lema-Hincapié, da doutrina kantiana da analogia surge o Princípio de Simbolização que enuncia: “*para o uso prático, as representações bíblicas servem para tornar intuitivos os conceitos morais*”⁸¹. Desse modo, para as representações bíblicas não deve ser confundido o esquematismo da analogia com o esquematismo da determinação do objeto. Nesse intuito, o que Kant quer dizer quando afirma que a fé histórica é a apresentação simbólica de uma fé religiosa pura?

Aqui também quero observar a propósito que, na ascensão do sensível para o supra-sensível, podemos *esquematar* (tornar um conceito compreensível através da analogia com alguma coisa sensível), mas, de modo nenhum inferir por analogia que o que pertence ao sensível deve também ser atribuído ao supra-sensível (então, expandindo o conceito do último): não podemos, para a razão completamente simples

⁷⁹ LEMA-HINCAPIÉ, A. *Kant y la Biblia*. p.125.

⁸⁰ LEMA-HINCAPIÉ, A. *Kant y la Biblia*. p.125.

⁸¹ LEMA-HINCAPIÉ, A. *Kant y la Biblia*. p.120. A obra de A. Lema-Hincapié é desenvolvida no intuito de responder ou de encontrar elementos que visam fornecer uma resposta a seguinte interrogação kantiana: “[...] pergunto se a moral deverá ser interpretada segundo a Bíblia ou antes a Bíblia segundo a moral?” (RL 6: 111n). Com o propósito de oferecer uma resposta à questão, o autor desenvolve – se fundamentando na filosofia moral kantiana, na terceira *Crítica*, na *Religião* e no *Conflito* – seis princípios hermenêuticos denominados de princípios kantianos de exegese bíblica. O Princípio da Pertinência Moral estabelece que “o sentido obtido da interpretação bíblica deverá sempre promover a perfeição prática do homem” (p.71); O Princípio da Imanência afirma que “a interpretação moral deve fazer-se sempre na perspectiva de uma experiência teórico-prática possível” (p.97); O Princípio da Simbolização enuncia que “para o uso prático, as representações bíblicas servem para tornar intuitivos os conceitos morais” (p.120); O Princípio de Anti-historicismo estabelece que “o sentido histórico das passagens da Escritura não interessa se ele não serve para o melhoramento moral do homem” (p.138); O Princípio de Antiliteralidade afirma que “o sentido moral não se deixa confundir com o sentido literal da Escritura” (p.163); O Princípio da Autonomia enuncia que “o sentido dos textos bíblicos não comprometerá a liberdade da vontade” (p.178).

[pois] que ela correria *contra* a analogia para concluir que, desde que devemos necessariamente usar um esquema para um conceito tornar-se compreensível a nós (para apoiá-lo com um exemplo), esse esquema deve necessariamente pertencer ao objeto também como seu predicado. [...] Mas, entre a relação de um esquema ao seu conceito e a relação desse esquema ao conceito da coisa em si não existe analogia, mas um formidável salto [...] que conduz diretamente ao antropomorfismo (RL 6: 65n).

Para esclarecer a relação entre os elementos morais e históricos da “religião da boa *conduta de vida*” (RL 6: 51) foi necessário mostrar a relação existente entre religião histórica e religião moral. Em outras palavras, foi uma investigação sobre o *status* de como a religião histórica é o veículo da religião moral. Na *Religião*, o que é supra-sensível (idéias morais) e não está submetido às condições da sensibilidade, o espaço e o tempo (limitações humanas), deve adquirir um aspecto sensível, e desse modo, a narrativa bíblica permite representar ou esquematizar, por analogia, o que não comporta espaço e tempo, no espaço e tempo.

No entanto, para melhor explicar a justificação do desenvolvimento de tal procedimento metodológico – o elemento histórico-revelado veste sensivelmente o elemento moral puro – necessita-se recorrer a outras obras kantianas onde esse mesmo procedimento também é desenvolvido. Nesse sentido, a *Crítica da faculdade de Julgar* proporciona a melhor explicação. Tal explicação aparece no § 59 – *da beleza como símbolo da moralidade*⁸².

Kant inicia o § 59 da terceira *Crítica* argumentando que a “prova da realidade de nossos conceitos requer sempre intuições” (CJ 5: 351), ou seja, a realidade é sempre fornecida ao conceito através de uma intuição que o exhibe. Para conceitos empíricos, as intuições são exemplos; para conceitos do entendimento, as intuições são esquemas; no caso dos conceitos da razão ou idéias um símbolo os torna intuível através de um procedimento analógico. Nesse último caso, a realidade objetiva não pode ser fornecida através de uma intuição porque existiria conhecimento teórico. Dado isso, intuições não podem corresponder a conceitos da razão. De acordo com isso, o problema está em como dar significado para uma idéia da razão, ou seja, como

⁸² A explicação da frase kantiana “o belo é o símbolo do moralmente-bom” (CJ 5: 353) requer uma discussão logicamente técnica de tipos de representação intuitiva e analógica. A primeira metade do § 59 da *Crítica da faculdade do Juízo* inclui referências específicas do conhecimento simbólico de Deus e ao problema do antropomorfismo o qual remete ao conhecimento filosófico do inteligível. A segunda metade do § 59 da *Crítica da faculdade do Juízo* expressa as questões de como o belo é o símbolo do moralmente-bom. No entanto, essa pesquisa não se compromete em explicar como o belo simboliza o moralmente bom, simplesmente porque isso requer uma discussão mais ampla sobre as idéias estéticas.

torná-la sensível para melhor compreendê-la. Sendo que, para sensibilizar um objeto requer-se tempo e espaço, e como as idéias da razão não possuem intuições, portanto não estão localizadas no tempo e no espaço. Então, como sensibilizá-las para melhor entendê-las? A resposta de Kant é encontrada na teoria da simbolização apresentada no § 59 da terceira *Crítica*. A teoria da simbolização é análoga à teoria do esquematismo posta na *Crítica da Razão Pura*.

Toda *hipotipose* (apresentação, *subjectio sub adspertum*) enquanto sensificação é dupla: ou *esquemática*, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada *a priori*; ou *simbólica*, em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, uma intuição tal que o procedimento da faculdade do juízo é mediante ela simplesmente analógico ao que ela observa no esquematismo, isto é, concorda com ele simplesmente segundo a regra deste procedimento e não da própria intuição, por conseguinte simplesmente segundo a forma da reflexão, não do conteúdo (CJ 5: 351).

Hipotipose esquemática ou simbólica são duas formas do modo de representação, isto é, dois caminhos, nos quais a imaginação trabalha. No caso de conceitos *a priori*, o esquema procede através de demonstração, enquanto que o símbolo procede via analogia. De acordo com o primeiro caso, a hipotipose esquemática consiste na apresentação *a priori* da intuição correspondente ao conceito do entendimento, portanto, à teoria do esquematismo da *Crítica da Razão Pura*. Esquematismo é o processo seguido pela imaginação sob a regra do entendimento para produzir conhecimento, isto é, a aplicação da categoria ao objeto. O esquema vincula as heterogeneidades da intuição sensível e o conceito do entendimento (cf. CRP B 176-81).

De acordo com o segundo modo de apresentação, na hipotipose simbólica está a possibilidade de tornar um conceito da razão em conceito sensível, isto é, o ato de sensibilizar conceitos da razão que não possuem intuição correspondente. O caminho que segue a hipotipose simbólica é diferente do caminho que segue a hipotipose esquemática. Enquanto na hipotipose esquemática o “intuitivo do conhecimento” é “*esquemático* por demonstração”, na hipotipose simbólica, o “intuitivo do conhecimento” é “*simbólico* enquanto representação segundo uma simples *analogia*” (CJ 5: 352n). Isto é, enquanto que na hipotipose esquemática há uma apresentação direta do conceito, na hipotipose simbólica o conceito é apresentado indiretamente através de uma analogia.

Na hipotipose simbólica o conceito é tornado sensível apenas em um modo indireto, isto é, através da analogia. Nesse modo, a faculdade do juízo cumpre uma dupla função: “primeiro, de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e então, segundo, de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo” (CJ 5: 352). No intuito de fazer mais compreensível o esquematismo da analogia, o que se propõe é tomar um exemplo, nesse caso, sugere-se um que Kant apresenta nos *Prolegômenos*:

Quando digo: somos obrigados a ver o mundo *como se* ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade suprema, não digo na realidade mais do que: assim como um relógio, um navio, um regimento, se referem ao relojoeiro, ao construtor, ao comandante, assim o mundo sensível (ou tudo o que constitui o fundamento deste complexo de fenômenos) refere-se ao desconhecido, que através disso conheço não pelo que é em si mesmo, mas o que é para mim, a saber, em relação ao mundo, do qual sou parte (P 4: 357).

A explicação que Kant dá dessa passagem é posta numa nota de rodapé⁸³ e pode ser reconstruída do seguinte modo. Nos *Prolegômenos* Kant afirma que analogia “significa uma semelhança perfeita de duas relações entre duas coisas completamente dessemelhantes” (P 4: 357). No entanto, a explicação do exemplo dado por Kant é ainda mais esclarecedora: “como se relaciona a promoção da felicidade das crianças = a com o amor dos pais = b, como a prosperidade do gênero humano = c com o desconhecido em Deus = x, o que denominamos amor” (P 4: 358n). Essa relação pode ser expressa como $a : b = c : x$. Explicitando essa relação G. E. Michaelson argumenta que se “falamos do amor de Deus para a humanidade como análogo ao amor de um pai por seus filhos, não estamos – sob fundamentos kantianos – postulando uma analogia entre Deus e a idéia de um pai. Estamos postulando uma analogia entre duas relações: a relação entre Deus e humanidade é análoga a relação entre pai e filho”⁸⁴.

⁸³ “Há, pois, analogia entre a relação jurídica das ações humanas e a relação mecânica das forças motrizes: eu nunca posso fazer nada contra alguém sem dar-lhe o direito de fazer o mesmo contra mim, sob as mesmas condições; da mesma forma, nenhum corpo pode agir sobre o outro com sua força motriz sem que com isso o outro aja sobre ele da mesma maneira. Por meio desta analogia posso dar um conceito de relação das coisas que me são totalmente desconhecidas. Por exemplo, como se relaciona a promoção da felicidade das crianças = a com o amor dos pais = b, como a prosperidade do gênero humano = c com o desconhecido em Deus = x, o que denominamos amor; não que este tenha a mínima semelhança com qualquer inclinação humana, mas porque podemos pôr sua relação com o mundo como semelhante com a que as coisas do mundo têm entre si. Mas o conceito de relação é aqui simples categoria, a saber, o conceito de causa, que nada tem a ver com a sensibilidade” (P 4: 358n).

⁸⁴ MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimensions of a Rational Faith*. p.112.

Aplicando a fórmula de Kant dos *Prolegômenos* para a concepção de idéias regulativas, a primeira relação (a : b) é a relação categorial entre aparências na experiência possível ou como o exemplo claramente expressa, a relação entre pai e filho. A segunda relação (c : x) é um modelo⁸⁵ heurístico de reflexão, isto é, a regra de reflexão usada na primeira relação é a mesma regra de reflexão usada na segunda relação. Ou melhor, a regra de reflexão é transferida de uma relação à outra para fazer um objeto supra-sensível compreensível. A relação entre ambos é a mesma, no entanto, o complexo «coisa» das aparências é mutuamente relacionado dentro da experiência possível (primeira relação: esquematismo) e o complexo «coisa» da relação da experiência possível ao fundamento pensado na idéia (segunda relação: simbolização) é totalmente diferente. A diferença está no fato que a idéia significa apenas um “objeto na idéia” (CRP B 698), portanto, o desconhecido – e desconhecível – quarto membro da proporção, na qual se pensa “algo de que não possuímos qualquer conceito acerca do que seja em si, mas de que concebemos, no entanto, uma relação com o conjunto dos fenômenos, análoga à que os fenômenos têm entre si” (CRP B 702).

O interesse ou necessidade da razão em unificar o que é conhecido pelo entendimento funciona assim por construir modelos de uma fonte de unidade e inteligibilidade que é identificada com as relações existentes entre o mundo da experiência possível e a mera idéia. Concretamente, isso envolve o uso análogo das categorias na sua função do conhecer, isto é, a analogia entre o esquematismo e as idéias regulativas, que relacionam o que é conhecido no mundo com uma causa desconhecida e desconhecível que é assumida como se fosse uma causa como as causas conhecidas no mundo. Dado isso, a função do procedimento analógico tem por objetivo fazer um conceito da razão – tal como as idéias da moralidade – intuitivo. Nesse sentido, “a noção de lei moral e a idéia de uma disposição agradável a Deus

⁸⁵ Funcionalmente, o texto de Kant mostra que o emprego correto das idéias da razão significa que elas servem como modelos heurísticos construídos *a priori* para realizar as necessidades da razão por unidade sistemática do conhecimento. Conceitualmente, isso quer dizer uma predicação análoga das categorias no mecanismo *como se*. Esses modelos envolvem uma relação entre a experiência possível e a idéia transcendental. “Thus, the ideas of pure reason, being heuristic rather than cognitive devices, should simply be thought of as ‘pointing the way’ for our reflections on nature, history, and religion by means of providing us with ideals of unity and synthesis” (MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimensions of a Rational Faith*. p.151).

não são tipos de coisas que poderíamos “ver”. Elas são tipos de coisas que podem ser simbolizadas e personificadas”⁸⁶: esse é o significado do esquematismo da analogia.

Nesse sentido, o problema apresentado no final do § 57 dos *Prolegômenos* e no início do § 59 da *Crítica da faculdade de Julgar* é o do conhecimento da natureza e existência divina. O conhecimento de Deus é apenas um conhecimento simbólico. Isso significa que “atribuímos à relação do mesmo [ente supremo] com o mundo e nos permitimos um antropomorfismo *simbólico*, que de fato só diz respeito à linguagem e não ao próprio objeto” (P 4: 357). É nesse contexto que se insere a discussão sobre Deus. No § 57 dos *Prolegômenos*, Kant introduz a temática de como conhecer objetos que são representados por signos discursivos, pois se trata do conhecimento filosófico prático, isto é, conceitos que não possuem correlato empírico na experiência possível. Depois de Kant ter afirmado que o entendimento humano é discursivo (cf. P 4: 351), pergunta-se, então, como o conhecimento de objetos “que não pode ser um objeto da intuição sensível, como os conceitos da metafísica e da moral” (P 4: 353) é possível?

Mas como jamais podemos conhecer estes entes de entendimento por aquilo que podem ser em si mesmos, isto é, determinados, mas devemos, entretanto, admiti-lo na relação ao mundo dos sentidos e conectá-lo pela razão, podemos ao menos pensar esta conexão por meio de tais conceitos, que expressam sua relação com o mundo dos sentidos. Pois, se pensamos o ente de entendimento só por meio de conceitos do entendimento puro, então na realidade não pensamos nada de determinado, por conseguinte, nosso conceito carece de significação; se o pensamos por meio de propriedades derivadas do mundo dos sentidos, então ele não é mais ente de entendimento, mas é pensado como um dos fenômenos e pertence ao mundo dos sentidos (P 4: 355).

Essa passagem dos *Prolegômenos* resume o que Kant tem em mente ao abordar o caminho da primeira *Crítica* aos *Prolegômenos*. Esse discurso se põe como a questão do real ao nível da possibilidade da experiência. Nesse nível, as coisas são acessíveis ao homem através daquilo que ele é, ou seja, um ser de natureza sensitiva. Por causa disso, o conhecimento do qual o homem é capaz passa por sua sensibilidade, assim como o desenvolvimento de sua vida moral também deve passar por ela, ou melhor, é na sensibilidade humana que os empecilhos para esse desenvolvimento aparecem.

Como já mencionado, trata-se de recolocar o discurso sobre Deus, isto é, a problemática de se o possível também é real na experiência. Desse modo, não se trata

⁸⁶ MICHAELSON JR. G. E. *The Historical Dimensions of a Rational Faith*. p.112.

de apresentar a crítica kantiana aos argumentos da existência de Deus, mas apenas de tomar esse resultado, pois o desenvolvimento dessa crítica em Kant é exatamente o de se o possível, isto é, aquilo que pode ser pensado sem contradição também é real. A conclusão de Kant é que nenhum conhecimento teórico é possível sobre a natureza de Deus. Isso não pode ser compreendido como um discurso sobre a existência ou a não-existência de Deus. Nesse contexto da *Crítica da Razão Pura*, a preocupação de Kant é sobre a possibilidade do conhecimento teórico apenas. A possibilidade do conhecimento teórico é desenvolvida por Kant na *Analítica dos Princípios* da primeira *Crítica*. Com os *Prolegômenos*, como afirma F. Marty, o conceito de analogia é redefinido. A redefinição do conceito de analogia é desenvolvida claramente num viés teológico a propósito da recolocação do discurso sobre Deus. “Necessita-se simplesmente observar uma exatidão: o que é dito não é o que Deus é em si mesmo, mas o que ele é em relação ao mundo do qual eu mesmo faço parte, isto é, o que ele é para mim”⁸⁷. Ou ainda, “o discurso onde se dá uma relação com Deus só é receptível se ele é aquele discurso que se insere no universo como tarefa a fazer, não como objeto a ser explicado”⁸⁸. O tema da religião em Kant é um discurso que se apresenta como tarefa a fazer dada ao homem porque ele é um ser finito que vive e relaciona-se com as coisas e seus semelhantes nesse mundo onde tais “objetos” não tem significado em si, mas que tem significação para a vida e o agir do homem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

⁸⁷ MARTY, F. *La naissance de la métaphysique chez Kant*. p.179.

⁸⁸ MARTY, F. *La naissance de la métaphysique chez Kant*. p.174.



O estudo do tema da religião em Kant, e, mais especificamente da obra – *A Religião nos Limites da simples razão* – requer a compreensão não só de uma parte apenas, mas, minimamente, dela toda, uma vez que o próprio Kant afirmou a propósito do primeiro ensaio, que ele não poderia ficar fora dessa publicação como tal, pois, “por causa da rigorosa coerência dos materiais nessa obra que, nos três ensaios agora adicionados, contém o completo desenvolvimento do primeiro” (RL 6: 11). Além do mais, o estudo da religião dentro dos limites da razão requer também a compreensão de sua organização estrutural e metodológica bem como a compreensão dos principais elementos da filosofia crítica.

Com esse propósito, o objetivo da dissertação foi mostrar as condições de possibilidade da realização do aperfeiçoamento moral da humanidade sob um determinado ponto de vista. A partir disso, o significado da religião é visto como enraizado com o exercício da liberdade moral humana nas suas dimensões individual e social. Nesse processo, a religião é necessária porque é um modo de apresentar a realização do destino moral da humanidade como a convergência de liberdade e natureza. Nessa instância, Kant está interessado com o sentido prático em que os homens poderiam comprometer-se na busca pelo sumo bem moral, pois, segundo A. W. Wood, “Kant entende a religião não como uma matéria de conhecimento teórico, mas como uma matéria de disposição subjetiva prática”⁸⁹ e a fonte da autêntica religião continua sendo a consciência da obrigação moral.

Para tal finalidade, entende-se que a religião é representação. O conceito de representação (*rapraesentatio, Vorstellung*), nesse contexto, é entendido como sinônimo de evidência: o fato de colocar uma coisa sob “os olhos da razão”, torná-la presente. No entanto, certa ambigüidade entre o “sinal” que ocupa o lugar da coisa e a presença real da coisa é inevitável. Ao abordar a religião dentro dos limites Kant põe-se como filósofo esclarecido que procura discernir sobre qual a maneira que o conteúdo do Cristianismo pode manter algum tipo de relação com os fins que a razão busca dentro de certos limites. Ele interpreta o material bíblico sempre olhando para o

⁸⁹ WOOD, A. W. *Kant's Deism*. In: ROSSI, P. J.; WREEN, M. *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. p.7.

seu núcleo moral com o sentido de que o aspecto representativo é digno de respeito. No entanto, o que está no centro do Cristianismo – a figura de Cristo – é o que representa o ideal de perfeição moral. Um ideal que somente pode residir na razão, e, desse modo, a figura de Cristo não o fundamenta, mas apenas representa-o. Por causa disso, aquele homem que necessita de milagres – um modelo sensível de imitação – para aceitar a busca continua dessa idéia de santidade da vontade não passa de um incrédulo moral porque um modelo sensível pode servir apenas para o encorajamento moral, enquanto que a santidade da vontade é uma idéia que reside apenas na razão. A aproximação constante a essa idéia é um dever que compete à vontade humana.

A idéia de perfeição moral é uma idéia que se funda apenas na razão. O arquétipo da disposição moral agradável a Deus não deve ser procurado em nenhum outro lugar a não ser na razão. A partir disso, a religião que se aproximar da idéia da perfeição moral representará em termos de dogmas as verdades racionais que ela não concebe como tal. Nesse sentido, encontra-se em Kant um conjunto de princípios morais que é representado, ou seja, vestido sensivelmente por um corpo de dogmas que serve de veículo para tais princípios morais. Nesse processo representativo, o esquema não é um predicado do conceito, mas apenas uma ilustração dele. O esquema, nesse contexto, não pode ser outra coisa senão uma ilustração da idéia, de modo que se o esquematismo da analogia produzisse conhecimento teórico, então haveria apenas antropomorfismo e ter-se-ia a inversão dessa ordem: a religião fundaria a moral e a autonomia estaria arruinada.

Dado que é a moral que conduz à religião, em hipótese alguma a religião pode fundar-se em outra área a não ser na moral. Uma vez que “toda religião pressupõe a moralidade; desde que essa moralidade não possa ser derivada da religião. Toda religião dá força, beleza e realidade à moralidade, pela última ser em si mesma uma coisa ideal” (LE 27: 307). A moral sempre deve anteceder a religião, pois se entende que o conteúdo da religião é o mesmo que o da moral formal, isto é, a forma da religião moral é a personificação de tal conteúdo.

Nesse sentido, a religião não se apresenta como um campo separado e regido por suas próprias leis, senão simplesmente como uma nova relação em que se ligam os campos e as capacidades previamente determinadas. Isso quer dizer que há uma

determinação da religião pela moral, ou seja, a condição de possibilidade para pensar a religião é a moral.

Essa teologia [filosófica] deve ter completa liberdade para expandir-se tão longe quanto sua ciência chegar, com a condição de que ela permaneça dentro dos limites da simples razão e faça uso da história, línguas, livros de todos os povos, mesmo a Bíblia, na ordem de confirmar e explicar suas proposições, mas apenas para si mesma, sem sustentar essas proposições na teologia bíblica ou desejar modificar suas doutrinas públicas, o que é privilégio do eclesiástico [*Geistliche*] (RL 6: 9).

Desse modo, o conteúdo da religião racional coincide com a moral, do qual só se distingue segundo a forma. A principal diferença é justamente a linguagem utilizada para expressar esses deveres. Porém, o conteúdo é o mesmo, do mesmo modo que a lei moral só é essencialmente uma e a mesma por muitas que sejam as formas e os símbolos sob os quais se pretenda expressá-la.

A função representativa da religião culmina na imagem do estabelecimento de um reino de Deus sobre a terra. Uma comunidade ética somente pode ser pensada “como um povo sob mandamentos divinos, isto é, como um *povo de Deus*, e de fato, *de acordo com leis de virtude*” (RL 6: 99). No entanto, a compreensão kantiana da idéia de um povo de Deus, sob a organização humana, só é realizável na forma de uma Igreja. O processo de instituição de uma comunidade ética – organizada na forma humana como uma Igreja – é o lugar onde a religião realiza a sua função de cultivar e disciplinar no homem a boa disposição moral. A Igreja é um lugar de “reunião para a instrução e a inspiração [estimulação] das disposições morais” (RL 6: 106). Uma Igreja é uma comunidade de “almas” mutuamente auxiliando-se umas as outras através de exemplos e encorajamento para a realização do ideal moral. A Igreja é uma instituição útil porque contribui para o melhoramento moral humano. Nesse sentido, visa realizar o aperfeiçoamento humano e contribui para o vigor moral dos indivíduos.

A Igreja visível representa uma comunidade ética sob a legislação moral divina, isto é, o reino de Deus organizado na forma humana. No entanto, o reino de Deus como um ideal de reino moral é uma Igreja invisível, isto é, “uma mera idéia da união de todos os homens honestos sob o governo divino direto, ainda moral, do mundo, como serve de arquétipo para qualquer tal governo a ser fundado por homens” (RL 6: 101). A Igreja fundada pelos homens é a Igreja visível, isto é, “a união real dos homens em um todo que concorda com esse ideal” (RL 6: 101). Um reino de Deus é um

reino de boas disposições. Desse modo, cabe à razão desvendar que o reino de Deus sobre a terra é apenas a figura do reino universal da razão que chegou à maturidade.

A degradante distinção entre *leigos* e *clérigos* cessa e a igualdade brota da verdadeira liberdade, sem anarquia, pois cada um, de fato, obedece a lei (não estatutária) que ele tem prescrito para si próprio, ainda deve considerá-la ao mesmo tempo como a vontade do governante do mundo como revelada a ele através da razão, e, esse governante invisível obriga todos juntos, sob um governo comum, em um estado inadequadamente representado e preparado no passado através da Igreja visível (RL 6: 122).

No entanto, o reino universal da razão está longe de ser estabelecido. O progresso que conduz da fé de Igreja à fé religiosa pura é apenas uma derradeira representação, uma figura do progresso moral-político. Nesse sentido, religião é um modo de união em vista de um fim comum. Nesse âmbito, os homens unem-se livremente por vontade própria, pois compartilham das mesmas intenções de melhoramento moral. Esse é o domínio da comunidade ética onde a autoridade particular da intenção individual de cada pessoa deve adotar uma forma pública, isto é, um compromisso manifesto de lealdade comum. Isso significa dizer que as leis morais são vistas como mandamentos divinos característicos de uma configuração particular de comunidade, a saber, a comunidade ética. Nesse contexto, afirmar que o homem compromete-se em sempre adotar máximas que possuem como fundamento supremo da determinação do arbítrio a lei moral significa afirmar que o homem reconhece todos os seus deveres como mandamentos divinos. Ou melhor, o domínio particular da intenção individual de cada pessoa deve adotar uma forma pública, isto é, um compromisso público de lealdade comum, pois o objetivo da comunidade ética é simplesmente a conservação da moralidade.

O gradualismo implícito na recuperação corporativa do mal radical, isto é, da mudança revolucionária para a evolutiva necessariamente põe o destino do agente moral individual dentro de uma comunidade ética. A partir desse momento, o homem está a caminho do aperfeiçoar-se moralmente, como sugere G. E. Michalson, “na arena imanente da ação humana”⁹⁰. Nesse caminho de aperfeiçoamento, “a Igreja não serve apenas como a representação visível de uma idéia moral supra-sensível, mas também provê o contexto social concreto dentro do qual os seres racionais podem

⁹⁰ MICHALSON, G. E. *Kant and the Problem of God*. p.109.

realmente esforçar-se para efetuar o ideal ético representado pelo reino de Deus”⁹¹. Desse modo, o Cristianismo não é a culminação da religião moral, mas é apenas o começo do seu estabelecimento. A verdadeira Igreja é atemporal e invisível. Fé e Igreja histórica são – ao melhor – aproximações e sempre possui a Igreja invisível como o seu objetivo evolutivo. Religião moral significa a consumação da moralidade e não a introdução da religião na moralidade. De acordo com isso, afirma-se que Kant seculariza a religião de todos os seus elementos externos de comportamento e expressão, inclusive de oração e rituais. As cerimônias religiosas têm valor apenas na medida em que elas apresentam um fim moral para a vida humana e o meio para a sua realização. Desse modo, as idéias religiosas e as cerimônias passam por um processo de mudança e crescimento na direção de uma maior consistência. Nesse sentido, o homem procura influenciar-se a si mesmo, e, desse modo, não tenta influenciar Deus, pois o dever humano é a realização da própria liberdade através da prática do dever.

“Sapere aude!

Here constitutes an exhortation to the young man to “dare to be wise”, literally to have the courage or spirit to live a morally upright life and no longer to “put off the hour of right living”; reading Homer for examples of life and instruction in manners is essential thereto, for Homer tells us what is fair, what is foul, what is helpful, what is not”⁹².

⁹¹ MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimensions of a Rational Faith*. p.120.

⁹² MUNZEL, G. F. *Kant's Conception of Moral Character*. p.273.

BIBLIOGRAFIA



DE KANT.

KANT, I. **Kants gesammelte Schriften**. Berlin: Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, bzw. Der Deutschen Akademie der Wissenschaften; Walter de Gruyter, seit 1902.

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

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

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

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

_____. **Crítica da razão pura**. 5.ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

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

_____. **Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion**. In: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*. Translated by A. W. Wood and G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. **Metaphysics of Morals**. In: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*. Translated by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. **Religion within the Limits of Mere Reason**. In: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Religion and Rational Theology*. Translated by Allen W. Wood and George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

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

_____. **Os progressos da metafísica**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. **Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência.** Tradução de Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Que significa orientar-se no pensamento?** In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **Resposta à pergunta: que é o Iluminismo.** In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática.** In: KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos.* Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Correspondence.** Translated by Arnulf Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Lectures on Ethics.** Translated by Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Lectures on Metaphysics.** Translated by Karl Ameriks and Steve Naragon. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. **The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Religion and Rational Theology.** Translated by Allen W. Wood and George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

DE COMENTADORES.

ALLISON, H. E. **Kant's Theory of Freedom.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BECK, L. W. **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason.** Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.

CARNOIS, B. **The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom.** Translated by David Booth. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.

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

GUYER, P (Org.). **The Cambridge Companion to Kant.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HEINE, H. **Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha.** Tradução Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

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

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

HUDSON, H. **Kant's Compatibilism.** Ithaca: Cornell University Press, 1994.

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

KUEHN, M. **Kant:** a Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

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

LEMA-HINCAPIÉ, A. **Kant y la Biblia:** principios kantianos de exégesis bíblica. Barcelona: Anthropos, 2006.

MARTY, F. **La naissance de la métaphysique chez Kant:** une étude sur la notion kantienne d'analogie. Paris: Beauchesne, 1997.

MICHAELSON, G. E. **The Historical Dimensions of a Rational Faith:** the Role of History in Kant's Religious Thought. Washington, D.C.: University Press of America, 1979.

MICHALSON, G. E. **Kant and the Problem of God.** Oxford: Blackwell, 1999.

MUNZEL, G. F. **Kant's Conception of Moral Character:** the "Critical" Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

PALMQUIST, S. R. **Kant's Critical Religion:** volume two of Kant's System of Perspectives. Burlington: Ashgate, 2000.

PATON, H. J. **The Categorical Imperative:** A Study in Kant's Moral Philosophy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

ROSSI, P. J.; Wreen, M. **Kant's Philosophy of Religion Reconsidered.** Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

WOOD, A. W. **Kant's Ethical Thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Kant's Moral Religion.** Ithaca: Cornell University Press, 1970.

_____. **Kant's Rational Theology**. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

DE ARTIGOS

ALMEIDA, G. A. Crítica, Dedução e Facto da Razão. In: **Analytica**. v.4, n.1 (1999) p.57-84.

_____. Kant e o “facto da razão”: “cognitivismo” ou “decisionismo” moral? In: **Studia Kantiana**. 1 (1998) p.53-81.

BECKENKAMP, J. Simbolização na filosofia crítica kantiana. In: **Studia Kantiana**. 5 (2003) p.149-163.

BRITO CRUZ, J. H. Os “limites da mera razão”: autonomia e juízo individual na concepção kantiana das relações entre moral e religião. In: **Discurso**. 34 (2004) p.33-86.

DAVIDOVICH, A. How to Read Religion within the Limits of Reason Alone. In: **Kant-Studien**. 85 (1994) p.1-14.

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

FÖRSTER, E. As mudanças no conceito kantiano de Deus. In: **Studia Kantiana**. v.1, n.1 (1998) p.29-52.

GREENE, T. M. The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion. In: KANT, I. **Religion within the Limits of Reason Alone**. New York: Harper & Row, Publishers, 1960. p.ix-lxxviii.

MUNZEL, G. F. “The Beautiful Is the Symbol of the Morally-Good”: Kant's Philosophical Basis of Proof for the Idea of the Morally-Good. In: **Journal of the History of Philosophy**. 33 (1995) p.301- 330.

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

O'CONNOR, D. Good and Evil Dispositions. In: **Kant-Studien**. 76 (1985) p.288-302.

PALMQUIST, S, R. Does Kant Reduce Religion to Morality? In: **Kant-Studien**. 83 (1992) p.129-148.

REBOUL, O. Kant et la religion. In: **Revue d'histoire et de Philosophie Religieuses**. 50: 2 (1970) p.137-153.

SILBER, J. R. The Copernican Revolution in Ethics: the Good Reexamined. In: **Kant-Studien**. 51 (1959) p.85-101.

_____. The Ethical Significance of Kant's Religion. In: KANT, I. **Religion within the Limits of Reason Alone**. New York: Harper & Row, Publishers, 1960. p.lxxix-cxxxvii.