

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FILOSOFIA

O PROBLEMA DA REVELAÇÃO NA FILOSOFIA DA RELIGIÃO
KANTIANA

JOSÉ VICENTE MEDEIROS DA SILVA

RECIFE - 2005

JOSÉ VICENTE MEDEIROS DA SILVA

O PROBLEMA DA REVELAÇÃO NA FILOSOFIA DA RELIGIÃO

KANTIANA

Dissertação apresentada como
requesito parcial à obtenção do
grau de Mestre em Filosofia pela
Universidade Federal de
Pernambuco, sob a orientação do
Prof. Dr. Inácio Strieder.

RECIFE - 2005

S586p Silva, José Vicente Medeiros da
O problema da revelação na filosofia da religião
Kantiana. – Recife: O Autor, 2005.
94 folhas

Orientador: Inácio Reinaldo Strieder

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Recife, 2005.

1. Filosofia. 2. Kant. 3. Moral. 4. Revelação. 5. Religião. I. Título.

CDU: 101 (2. ed.)
CDD: 142.3 (22. ed.)

UFPE
BCFCH2006/06

TERMO DE APROVAÇÃO

JOSÉ VICENTE MEDEIROS DA SILVA

AGRADECIMENTOS

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Ao Prof. Dr. Inácio Strieder, meus orientador pela disponibilidade e pelo acolhimento.

Ao prof. Dr. Edmílio Menezes, meus agradecimentos pela orientação.

Dr. INÁCIO REINALDO TRIEDER Dr. Alvaro Pellozzo. Minhas orientações iniciais.

Ao prof. Dr. José A. Bonaccini, pela ajuda nas discussões e na elaboração da tese.



ORIENTADOR

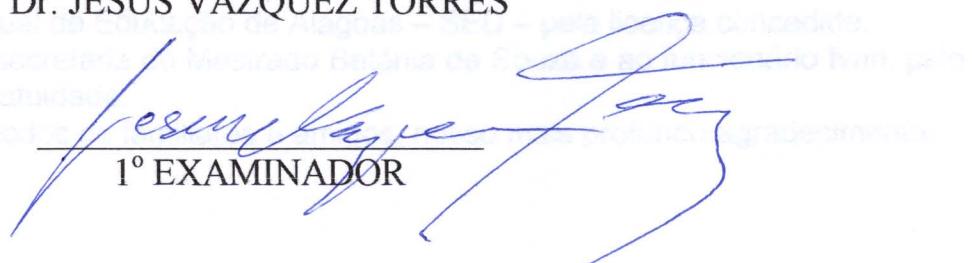
A Fundação Universidade do Estado de Alagoas – FUNDAU, pela bolsa concedida.

A Faculdade de Teologia e Filosofia de Maceió – FCTFM – pelo apoio ao meu trabalho.

Dr. JESUS VÁZQUEZ TORRES

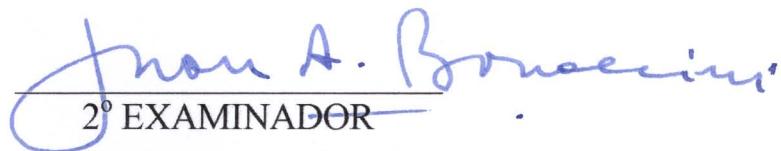
Secretário da Comissão Examinadora. Minha orientação e conselhos.

1º EXAMINADOR



Dr. JUAN BONACCINI

2º EXAMINADOR



RECIFE/2005

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Inácio Strieder, nosso orientador pela disponibilidade e pelo acolhimento .

Ao prof. Dr. Edmílson Menezes, nosso co-orientador pela orientação.

Ao prof. Dr. Roberto Markenson e ao prof. Dr. Marcelo Pelizzoli, pelas orientações iniciais.

Ao prof. Doutorando Artur Bispo, pelo apoio nos diversos momentos na difícil tarefa do pensar.

A todos os professores do Mestrado em Filosofia.

A Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de Alagoas – FAPEAL - pela bolsa concedida.

A Faculdade de Teologia e Filosofia de Maceió – CESMAC - pelo apoio ao nosso trabalho.

A Secretaria Municipal de Educação de Maceió – SEMED – e a Secretaria Estadual de Educação de Alagoas – SED – pela licença concedida.

A secretaria do Mestrado Betânia de Souza e ao funcionário Ivan, pelo acolhimento e gratuidade.

A todos os familiares e amigos, nosso mais profundo agradecimento.

DEDICATÓRIA

Aos meus pais Orlando Medeiros(in Memoriam) na saudade e
no amor que a morte não destrói e Marinete Moreira com ternura.

Aos meus filhos Lívia e Vítor.

A Mônica Ramos com amor.

“ Esta coragem de estar sobre os próprios pés [...] abre para nós a senda para uma nova condução da vida.”

I. Kant

NOTA PRELIMINAR

As obras de Kant são citadas segundo **Immanuel Kants Werke. Herausgegeben Von Ernest Cassirer**. Berlin, 1912-1921 (10 vols). A única exceção foi a *Crítica da Razão Pura*, que utilizamos a seguinte edição: *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben Von Ingeborg Heidemann. Stuttgart: Reclam, 2003.

Utilizamos também as seguintes obras de Kant traduzidas:

- _____ *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____ *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____ *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1994. (Col. Os Pensadores).
- _____ *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____ *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense, 1993.
- _____ *Dissertação de 1770*. Trad. Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional. Edições 70, 2000.
- _____ *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela . Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____ *Los Sueños de um visionário explicados por los sueños de la Metafísica*. Tradução, introdução e notas de Pedro Chacon e Isidoro Requera. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- _____ *L'unique Fondement possible D'une Démonstration de l'existence de Dieu*. Trad. Sylvain Zac. Paris: Pléiade, 1980.
- _____ *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1992.
- _____ *O Conflito das Faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____ *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura*. Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____ *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Abreviaturas das Obras de Kant Utilizadas

| | |
|---------------|--|
| DELUCIDATIO | Nova Dilucidatio. Principiorum Primorum cognitionis Metaphysicae – <i>Nova Elucidação dos Primeiros Princípios do conhecimento Metafísico.</i> |
| DEMONSTRATION | Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes – <i>O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus.</i> |
| TRÄUME | Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. – <i>Sonhos de um Visionário, Explicados pelos Sonhos da Metafísica.</i> |
| KrV | Kritik der reinen Vernunft. – <i>Crítica da Razão Pura.</i> |
| IDEE | Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht – <i>Idéia de uma História Universal de Um Ponto de Vista Cosmopolita.</i> |

| | |
|-------------|---|
| PROLEGOMENA | Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik – <i>Prolegômenos a toda a da Metafísica Futura.</i> |
| GM | Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – <i>Fundamentação da Metafísica dos costumes.</i> |
| KpV | Kritik der praktischen Vernunft – <i>Crítica da Razão Prática.</i> |
| KU | Kritik der Urtheilskraft – <i>Crítica do Juízo.</i> |
| RELIGION | Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft – <i>A Religião nos Limites da Simples Razão.</i> |
| STREIT | Der Streit der Fakultäten – <i>O Conflito das Faculdades.</i> |
| LOGIK | Logik – <i>Lógica.</i> |

RESUMO

O presente trabalho versa sobre o problema da revelação (*Offenbarung*) na filosofia da religião de Kant. No percurso deste trabalho vamos ter a oportunidade de apontar o processo de análise da revelação desde o período pré-crítico até o período crítico, processo esse, que passa pela recondução da metafísica às suas verdadeiras bases. A apresentação desses diferentes momentos da meditação kantiana sobre a religião, tem como objetivo reconstituir o argumento da impossibilidade da revelação ancorada no nível teórico e apontar que a mesma vive necessariamente da filosofia prática. Dessa forma, Kant impõe uma subordinação necessária: a religião, daqui para frente, está subordinada à moral e não o contrário.

ABSTRACT

This work deals with the problem of revelation (Offebarung) in Kant's philosophy of religion. In the trajectory of this work we will have the opportunity to point out to the process of analyzing the revelation of this period from the pre-critical till the critical period, process, which that reconstruction from the metaphysics until your true foundations. The introduction of these different moments of Kant's meditation about religion has, like objective to reconstitute the argument of the impossibility of the revelation anchored in the theory level is to appoint that the same, lives indispensably from the usage philosophy. In this way, Kant impose a necessary subordination: the religion from now be subordinated at the moral and not the against.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 14 |
| | |
| CAPÍTULO I – OS ANTECEDENTES DO PROBLEMA DA REVELAÇÃO: | |
| A CRÍTICA À METAFÍSICA NO PERÍODO PRÉ-CRÍTICO..... | 24 |
| 1.1 – O problema dos princípios do conhecimento na Nova Dilucidatio..... | 26 |
| 1.2 – A possibilidade da demonstração da existência de Deus..... | 31 |
| 1.3 - A Crítica a Metafísica nos Sonhos de um Visionário..... | 38 |
| | |
| CAPÍTULO II – O LÓCUS DA REVELAÇÃO NO PERÍODO CRÍTICO..... 45 | |
| 2.1 – A impossibilidade da revelação na Crítica da Razão Pura..... | 46 |
| 2.2 – A Crítica a toda Teologia Especulativa..... | 49 |
| 2.3 – A Refutação do Argumento Ontológico..... | 51 |
| 2.4 – O Problema da Revelação na Religião nos Limites da Simples Razão..... | 54 |
| | |
| CAPÍTULO III - REVELAÇÃO E NECESSIDADE MORAL..... 61 | |
| 3.1 – Da Religião Revelada para a Religião Moral..... | 62 |
| 3.2 – A Fé nos Limites da Razão Prática..... | 70 |
| 3.3- A Crítica Kantiana a concepção Cristã da Fé: Modos de Ilusão Religiosa..... | 77 |
| | |
| CONCLUSÃO..... | 88 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 91 |

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como tarefa entender o problema da **Revelação** (*Offenbarung*) na Filosofia da Religião de Kant. Apesar da crítica do filósofo de Königsberg à religião, não é possível deixar de reconhecer que a mesma perpassa, como tema de interesse, todo o seu pensamento. A crítica à religião constitui uma parte importante de sua mais ampla crítica à metafísica. A tentativa de estabelecer a diferença entre saber e fé, (tive que elevar o saber para obter lugar para a fé),¹ revela uma compreensão da religião a partir de uma nova concepção filosófica.

É possível afirmar que a reflexão de Kant sobre a religião está presente em suas inquietações desde o período pré-crítico até o período crítico, culminando com a sua principal obra sobre o tema, *A Religião nos Limites da Simples Razão*.

Na obra latina, *Nova Delucidatio Principiorum Primorum Cognitionis Metaphysicae* (Nova Elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico) escrita em 1755, Kant analisa os princípios do conhecimento metafísico. A atenção de Kant concentra-se no primeiro significado do princípio, ou seja, no problema do fundamento da existência. Ele toma o princípio como ilimitadamente válido no âmbito do ente contingente, mas não vale para o *ens absolute necessarium*.

Na obra de 1763 do período pré-crítico *O Único Argumento possível para uma Demonstração da Existência de Deus* a questão de Deus torna-se o tema central.

¹ KANT, I. *KrV*. B. XXX. Trad., p.27.

Kant parece delinear a impossibilidade de um saber especulativo sobre Deus quando contesta a prova ontológica. Esta, com efeito, concebe a existência como enriquecimento da essência, como realização da possibilidade. O ser perfeito, que se define pela essência mais rica, deve, pois, existir: argumento decisivo da prova, uma vez que colocaria a existência de todo ser perfeito e seu gênero, por exemplo, de um mundo perfeito, em relevo. Mas, na realidade, nada prova, porque repousa sobre uma falsa idéia de existência. É falso, para Kant, que a existência, quando se diz de uma coisa, enriqueça em algo o conceito dessa coisa. O conteúdo do conceito permanece o mesmo, a existência não pode ser encontrada analiticamente num conceito pensado como possível. Nesse âmbito, Kant chama a metafísica de “um abismo sem fundo e um oceano tenebroso sem margem e sem faróis”.² Não se pode deduzir da idéia do ser mais perfeito a sua existência, assim, toda prova da existência de Deus e uma possível revelação é negada no uso teórico.

Em *Os Sonhos de um Visionário Explicados pelos Sonhos da Metafísica* obra de 1766, Kant está interessado em analisar o modo como místicos e visionários transpõem a ilusão de sua imaginação e a localizam fora deles próprios. Para Kant, o método da razão fundadora não pode ser empregado no vazio e no abstrato, mas unicamente no terreno sólido da experiência. A metafísica não é a ciência de todos os objetos possíveis, mas antes como “a ciência dos limites da razão humana”,³ pois deve determinar em primeiro lugar o limite intrínseco do possível que é a experiência. Nesse sentido, a religião quer saber algo, sem que o ser humano tenha

² KANT, I. *Demonstration*. p. 70. Trad., p. 318.

³ KANT, I. *Träume*. p. 385. Trad., p.102.

capacidade para tal, estando-lhe vedada a experiência do sobrenatural, e qualquer possível revelação no nível especulativo.

Na construção do seu pensamento, Kant procura reavaliar a filosofia. A velha ontologia, enquanto reflexão sobre o ente, é substituída pela filosofia transcendental: Kant substitui o conceito de razão da tradição metafísica pela concepção transcendental. Com esta palavra Kant designa a tematização das condições *a priori* do conhecimento humano. Nesse sentido, escreve na introdução à *Critica da Razão Pura*: “chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com nosso modo de conhecimento dos objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*”.⁴ Pensar transcendentalmente é indagar, mostrar como o material recebido pelos sentidos é transformado mediante a atividade do sujeito cognoscente em objeto do conhecimento. Assim, o ponto de partida do conhecimento humano, é a razão que imprime suas formas puras (categorias) nos objetos para assim constituí-los. Kant parte do *a priori*, ou seja, pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento em geral.

Na obra de 1793, *A Religião nos Limites da Símples Razão*, Kant pretende construir um “sistema racional puro da religião”.⁵ A religião é sempre produto da razão prática, que se funda nos postulados da lei moral, cuja realidade objetiva é afirmada pela razão prática.

A moral, segundo Kant, de nenhum modo precisa da religião revelada, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática.⁶ A religião não é o conteúdo de certos dogmas, considerados como revelações divinas, mas o conteúdo dos

⁴ KANT, I. *KrV*. B. 25. Trad., p. 53.

⁵ KANT, I. *Religion*. p. 150. Trad., p.21.

⁶ Id, Ibid., p. 150. trad. p. 11.

nossos deveres em geral enquanto mandamentos divinos. A religião não se distingue da moral pela sua matéria, isto é, pelo seu objeto, porque incide de uma maneira geral sobre os nossos deveres; mas dela difere pela forma, ou seja, é uma legislação da razão para dar à moral, graças à idéia de Deus produzida por esta mesma moral, uma influência sobre os nossos deveres.

O primado da crítica racional, conduz deste modo, no plano teorético, ao desvanecimento de todas as ilusões de um conhecimento de seres putativamente transcendentais, e, no plano prático, a um concomitante reconhecimento da fundamentalidade e autonomia da ordem moral, que reintroduz em termos transformados, todo um repensar da esfera do religioso. Nesse âmbito, pretendemos responder ao problema central da nossa pesquisa: em que sentido Kant opera a passagem da religião revelada para a religião moral? Por isso mesmo, nossa hipótese de trabalho é a seguinte: a religião revelada vive exatamente da impossibilidade especulativa e da necessidade moral.

Como já assinalamos, o objetivo central deste trabalho é entender o problema da revelação (*Offenbarung*) na Filosofia da Religião de Kant. Outros objetivos permeiam este trabalho. Na primeira parte objetivamos reconstruir o problema da revelação em alguns textos do período pré-critico: *Nova Dilucidatio*, *O Único Argumento Possível Para Uma Demonstração da Existência de Deus*, *Os Sonhos de um Visionário*. No segundo momento pretendemos analisar o lócus da revelação no período crítico nas obras: *Crítica da Razão Pura*, culminando com *A Religião nos Limites da Simples Razão*. No terceiro momento pretendemos identificar, nesta mesma obra, a passagem que Kant opera da religião revelada para a religião moral.

Na análise do problema da religião Kant instaura uma nova abordagem para os elementos fundadores desta, colocando-a sob o tribunal da razão. Os elementos fundadores da religião estão subordinados ao esquematismo da analogia. Kant afirma que quando

Somos forçados a considerar o mundo como se ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade supremos, apenas digo, na realidade: assim como um relógio, um barco, um regimento se refere ao relojoeiro, ao construtor e ao coronel, assim também o mundo sensível se refere ao desconhecido que eu, pois, não descubro segundo o que ele é em si mesmo, mas segundo o que ele é para mim, a saber, em consideração do mundo do qual eu sou uma parte e continua afirmando que um tal conhecimento é um conhecimento por analogia.⁷

De acordo com Menezes,⁸ na passagem do sensível para o supra-sensível, deve-se apenas esquematizar, isto é tornar apreensível um conceito por meio da analogia com algo sensível, mas de modo algum se pode inferir, de acordo com a analogia, sobre o que pertence ao sensível atribuir-se de modo igual ao supra-sensível. Para Kant, uma revelação divina imediata seria uma experiência supra-sensível, a qual é impossível no plano teorético e científico.

Kant parece não negar a possibilidade interna de uma revelação. A única coisa que diz é que o homem não teria condições de entendê-la como tal. A revelação ocupar-se-ia de coisas que não se pode saber, de que não é possível ter experiência, visto que a extensão de um saber *a priori* é medida pela possibilidade da experiência, a metafísica como ciência deve ser recusada e toda revelação limitada pelo saber teorético.

⁷ KANT, I. *Prolegomena*. p. 125. trad., p. 152.

⁸ MENEZES, Edmilson. *História e Esperança em Kant*. São Cristóvão, SE: Ed. UFS, 2000. p.286.

Para Kant, do saber (*Wissen*) provém a ciência (*Wissenschaft*) pelo que se deve entender a suma de um conhecimento enquanto sistema. Kant distingue entre saber (*Wissen*), fé (*Glaube*) e opinião (*Meinung*). Para ele, a verdade é a propriedade objetiva do conhecimento,⁹ o juízo através do qual algo é representado como verdadeiro – a relação com um entendimento, e, por conseguinte, com um sujeito particular – é subjetivamente o assentimento.¹⁰ Há três espécies de assentimentos: opinar, crer e saber. Entre eles há uma diferença essencial.

As três formas são distinguidas de acordo com o grau de convicção, o qual é por sua vez dividido em termos de “suficiência subjetiva” ou convicção e “suficiência objetiva”. Saber ou tomar um juízo de crença por verdadeiro é subjetiva e objetivamente suficiente; um juízo de crença é considerado subjetivamente suficiente, mas objetivamente insuficiente, enquanto um juízo de opinião é insuficiente tanto objetiva quanto subjetivamente. A distinção tripartida estende-se aos três objetos do juízo: matérias de fato, crença e opinião. As matérias de fato “respondem a concepções cuja realidade pode ser provada”, as matérias de crença às que podem “ser pensadas *a priori*”, mas cuja realidade objetiva não pode ser provada de maneira nenhuma, como a existência de Deus; ao passo que as matérias de opinião são aquelas pertencentes ao mundo sensível, mas dos quais é impossível um conhecimento sensível para nós.

Nesse sentido, a revelação não pertence ao campo do saber teórico. Na medida em que ela é uma crença histórica, na qual não há certeza empírica, em que a revelação não tem um objeto (*Objekt*), isto é, não tem aquilo em cujo conceito está reunido no múltiplo de uma intuição dada.

⁹ KANT, I. *Logik*. p. 383. Trad., p. 89.

¹⁰ Id, Ibid. p. 377s. Trad., p. 83.

A originalidade de Kant reside no fato de que a fé revelada é especialmente moral, ancorada na autonomia do sujeito. Kant separa os dois campos: o campo do saber (*Wissen*) fenomênico; e o campo da fé (*Glaube*), pertencente ao mundo supra-sensível. Desta forma o sentido profundo da revelação não está para Kant na encarnação do Verbo, mas na revelação do homem a si mesmo. A fé (prática) não repousa em princípios empíricos ou conceitos. É a própria razão humana (prática) que fornece uma lei de forma imperativa do bem incondicional que ordena a ação religiosa de forma universal. Em suma, é a partir da razão prática que se funda necessariamente a religião e a revelação.

A discussão de Kant sobre a fé enfatiza o que a diferencia do saber ao mesmo tempo em que a une às idéias da razão prática. Na *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant usa a idéia¹¹ de fé como um dom que confere certeza objetiva ao seu beneficiário, para justificar a distinção entre religião, a qual existe somente uma, e fé da qual há várias possibilidades (Judaica, Cristã, Mulçumana, etc.). Kant opõe claramente fé religiosa e fé moral, para acolher exclusivamente a religião moral, que é única, embora com multiplicidades de formas.¹²

Como a religião deve ser baseada não na lógica da razão teórica, mas na razão prática, segue-se que qualquer texto sagrado, qualquer revelação devem ser julgados pelo seu valor para a moralidade, não podendo ser, eles mesmos, o juiz de um código moral. Igrejas e dogmas só têm sentido na medida em que auxiliam o

¹¹ Segundo Kant, a idéia é um conceito da razão cujo objeto não pode ser encontrado em parte alguma da experiência. (ver. *Krv. B.* 383 . Trad., p.317) .

¹² KANT, I. *Religion*. p. 253. Trad., p.113

desenvolvimento moral da humanidade. É nesta direção que a razão (moral) funda a religião. “A fé religiosa pura é decerto a única que pode fundar uma Igreja Universal.”¹³

O homem deve proteger sua liberdade e tornar possível o triunfo do bem, mediante uma sociedade governada pelas leis da virtude. Esta será uma sociedade ético-civil ou república moral. Tal república moral é uma Igreja que, enquanto não é objeto de experiência possível, se chama Igreja invisível. Deve ser universal, fundada na fé religiosa pura. A igreja invisível é a idéia de todos os justos sob o direto e moral governo divino do mundo. Como os homens são sensíveis tendem a considerar a religião como culto, serviço a Deus, baseado em prescrições externas e leis. Organizam a Igreja visível que só pode-se fundar numa revelação transmitida pela tradição e pela escritura.

Kant erige o princípio da consciência moral como fio condutor do domínio da fé. Segundo ele, há três formas de fé ilusória quando ultrapassamos os limites da razão: a crença nos milagres como superação das leis das experiências empíricas; a ilusão pelo qual se admitem realidades além dos conceitos racionais ou crenças nos mistérios; a ilusão que nos leva a pregar meios naturais para provocar a influência sobrenatural de Deus sobre nossa moralidade ou crença nos meios de graça. Portanto, para Kant, o culto falso se instala no momento em que a fé estatutária deixa de subordinar-se à fé natural, à fé moral, ou seja, quando deixa de ser um simples veículo desta para erigir-se num fim em si. Cai-se assim na superstição

¹³ Ibid.p. 247. Trad., p. 108.

religiosa, definida por Kant como “a ilusão de, mediante ações religiosas do culto, obter algo em vista da justificação perante Deus”.¹⁴ Portanto, o fundamento da verdadeira fé é prático, é a fé na virtude que não pode ser substituída pela crença dos textos sagrados, pelos milagres. A religião não é, com efeito, o conceito de certos dogmas considerados como revelações divinas, mas o conteúdo de todos os nossos deveres.

Kant opera na *Religião nos Limites da Simples Razão* a passagem da fé histórica, eclesial, estatutária, revelada para a fé religiosa pura. A religião natural em suas características essenciais (universalidade, pureza, liberdade e imutabilidade) funda os nossos deveres como preceitos divinos. Esta não se distingue em ponto algum da moral pela matéria, isto é, pelo objeto, porque ela se resolve essencialmente em deveres; a sua distinção é puramente formal, ou seja, uma legislação da razão que visa fortalecer a vontade moral do cumprimento de todos os seus deveres, por meio da idéia de Deus, que é derivada da própria moral.

A proposta de uma abordagem metodológica analítica perpassará este trabalho. A nosso ver, esta perspectiva, permitirá a busca de significado das obras estudadas, consistindo na clarificação, no entendimento do desenrolar interno do seu sentido e na relação de cada uma das partes entre si, com o todo. Na certeza de que elaborar uma metodologia, com efeito, já é fazer filosofia, já que isso envolve necessariamente uma concepção filosófica da filosofia, pois só é possível adquirir métodos em filosofia se antes for compreendido que o método é inerente à própria filosofia.¹⁵

¹⁴ Cf. Ibid, p. 224. Trad., p. 176

¹⁵ Cf. FOLSCHEID. Dominique, WUNENBURGUER, Jean-Jaques. *Metodologia Filosófica*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.(ver prefácio. p. VIII).

Ler e interpretar uma obra filosófica consiste em separar, a partir da sua compreensão literal, as significações e jogos de sentido que ela contém implicitamente.¹⁶ Interpretar é portanto reconhecer sentido num discurso, e dar-lhe um ou vários sentidos. Eis o nosso desafio nesta pesquisa.

¹⁶ Cf. Ibid., p.364.

CAPÍTULO I

OS ANTECEDENTES DO PROBLEMA DA REVELAÇÃO: A CRÍTICA À METAFÍSICA NO PERÍODO PRÉ-CRÍTICO.

*A Metafísica é uma ciência dos limites da razão humana.*¹⁷

A análise da religião em Kant expressa seu propósito de interpretá-la a partir da redefinição de Deus e, consequentemente, da possibilidade de sua revelação como objeto da metafísica. Para que o homem possa entender a revelação de Deus exige-se, em primeiro lugar, que ele saiba quem é o Deus que se revela. Se não houver qualquer via de acesso para entender o sentido e o significado da palavra Deus, toda possível revelação estaria condenada ao vazio, porque permaneceria simplesmente incompreensível.

Uma religião descoberta no interior dos limites da mera razão é, inequivocamente, pela sua fundamentação e alcance, e pelos termos em que Kant a concebe, uma religião diferente da tradicionalmente praticada, ensinada e cultuada. Na *Nova Delucidatio*, Kant critica a metafísica wolfiana, e em particular a centralidade do princípio de contradição para uma explicação do ser e da verdade.¹⁸

¹⁷ KANT, I. *Träume*. p. 384. Trad.,p.102.

¹⁸ CAYGIL.H. *Dicionário Kant*. (Cf.verbete escritos pré-críticos). Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.2000.p.115s.

Kant busca na sua filosofia transcendental analisar o poder de conhecer do espírito humano. A filosofia, antes de ser um saber efetivo da realidade, deve ser um saber de si, isto é, a filosofia deve ser auto-reflexiva. O sujeito cognoscente não se submete a um objeto pré-dado, ele o constitui. No horizonte da filosofia kantiana:

Só a critica pode cortar pela raiz o materialismo, o fatalismo, o ateísmo, a incredulidade dos espíritos fortes, o fanatismo e a superstição, que se podem tornar nocivos a todos e, por último, também o idealismo e o ceticismo que são sobretudo perigosos para as escolas e dificilmente se propagam no público.¹⁹

Nesse âmbito, a questão básica que perpassa e orienta a presente análise do modelo kantiano da religião é o problema da revelação. Em vista da tematização dessa questão, cumpre expor a estrutura e a trajetória da religião revelada tanto no nível teórico cognitivo, como no nível prático-moral, no qual a revelação ganha o seu fundamento. Assim, a tarefa deste capítulo é apontar, em linhas gerais, os antecedentes do problema da revelação na filosofia da religião kantiana no período pré-crítico, no seio de sua mais ampla crítica à metafísica. Para isto, estudaremos as seguintes obras: *Nova Elucidação dos primeiros princípios do conhecimento Metafísico, o Único Argumento possível para uma Demonstração da existência de Deus e Sonhos de um Visionário, explicados pelos Sonhos da Metafísica*.

¹⁹ KANT, I . KrV . B . XXXIV - XXXV. Trad. , p. 30.

1.1 - O PROBLEMA DOS PRINCÍPIOS DO CONHECIMENTO NA NOVA DILUCIDATIO.

O esforço de Kant de fundamentar a filosofia transcendental, a moral e a religião, é fruto de um longo processo. Segundo Casnabet,²⁰ desde o ano de 1755, Kant espera da aplicação do método newtoniano uma renovação da metafísica: o duplo tema que pode servir aqui de fio condutor é o status da causalidade e da existência, ligado indissoluvelmente ao problema de saber se a lógica da identidade pode ter uma validade ontológica. Na obra *Nova Dilucidatio*, Kant, abordando os dois problemas inseparáveis da causalidade e da existência, tenta criticar a tese wolffiana e crusiana.

Na tradição wolffiana a razão para a existência era, ao mesmo tempo, o fundamento para existir. Assim, a ciência dos princípios - pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma dos homens, assim como todas as coisas em geral – é a ontologia. Um princípio é um começo ou um ponto de partida que possui, classicamente, características lógicas e ontológicas.²¹ Para os wolffianos, os dois princípios básicos comuns ao ser e ao saber eram, na realidade, proposições fundamentais. O mais básico era o princípio de contradição - algo não pode simultaneamente ser e não ser – seguido pelo princípio da razão suficiente, o qual sustentava que tudo o que existe tem uma razão ou fundamento para tanto.

Não há dúvida de que o problema exposto por Wolff tem como antecedente claro o pensamento de Leibniz. Para Leibniz, os conhecimentos da razão humana se

²⁰ CASNABET, Michèle-Crampe. *Kant: Uma revolução Filosófica*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.p.20.

²¹ Cf. CAYGIL. H. Op. Cit. (Cf. verbete princípio) . p. 259.

dividem em dois grupos: os que se subordinam ao princípio de não contradição e os que se subordinam ao princípio da razão suficiente. Os primeiros são as verdades da razão (necessárias); os segundos são as verdades de fato (contingentes).²² Os primeiros dizem respeito à lógica, os segundos, à metafísica. O princípio da razão suficiente é aquele em virtude do qual julgamos que nenhum fato pode ser verdadeiro ou real, nenhuma proposição verdadeira, sem que exista uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo, embora, na maioria das vezes, segundo Leibniz, essas razões não possam ser conhecidas. Portanto, Leibniz recorre ao princípio da razão suficiente, que assegura existir inegavelmente uma razão para tudo o que acontece, mesmo que não a vejamos. Trata-se de um princípio diretivo, e não constitutivo, do conhecer: ele não produz nenhum conhecimento específico desta ou daquela coisa, mas, garante a racionalidade do real. Nesse âmbito, Deus é o único ser que tem o privilégio, a saber, de que, sendo possível, deve existir. Leibniz coloca como fundamento para Deus o conceito de possibilidade. De fato, uma possibilidade que não inclua nenhum limite, nenhuma contradição implica a existência; Deus é esta possibilidade, logo Deus existe.

O ideal do conhecimento é o conhecimento necessário. Levado às últimas consequências, a razão suficiente deve chegar a uma razão necessária, que não necessitasse por sua vez de explicação. Trata-se assim de um ideal de pura racionalidade, que visa converter o conhecimento, de fato, em conhecimento necessário, pressupondo a continuidade entre a verdade de fato e a razão.

O princípio de razão suficiente é o princípio especulativo por excelência do sistema Leibniziano: ele tem valor lógico e metafísico, porque em virtude dele consideramos que qualquer fato não poderia ser verdadeiro ou existente, e qualquer

²² LEIBNIZ, G. Wilhem. *Novos Ensaios sobre o Entendimento humano*. Trad. João Luiz Baraúna. São Paulo. Nova Cultural, 1999. p. 359s

enunciado não poderia ser verídico, caso não existisse uma razão suficiente do porque a coisa é assim e não de outro modo. A formulação do princípio é exatamente a seguinte: nada acontece sem razão suficiente (*nihil est sine ratione*), isto é, nada acontece sem que seja possível, para quem conhece as coisas, dar uma razão suficiente para explicar porque a coisa é assim e não de outro modo. A razão suficiente última do universo é o próprio Deus. Deus é o único ser em que essência e existência coincidem.

As verdades da razão são aquelas cujo oposto é impossível. Elas expressam o conjunto das verdades que estão na mente de Deus, as quais se baseiam nos princípios de identidade, de não contradição e do terceiro excluído. As verdades de fato se referem aos acontecimentos contingentes, e são tais que seu oposto não é impossível. As verdades de fato poderiam não existir; entretanto, a partir do momento que existem, tem sua precisa razão de ser.

Na *Nova Dilucidatio*, Kant estabelece os princípios do conhecimento metafísico. Sua atenção concentra-se no primeiro significado do princípio, ou seja, no problema do fundamento da existência. Ele toma o princípio como ilimitadamente válido no âmbito do ente contingente, mas não vale para o *ens absolute necessarium*. Nessa discussão do princípio da razão determinante, Kant debruça-se sobre a questão de Deus e de uma possível revelação.

O método usado na *Nova Dilucidatio* consiste em tomar como ponto de partida a existência da possibilidade considerada como fato; se as condições que tornam esse fato possível não tivessem realidade, então o fato que elas condicionam não existiria, o que é contraditório.

Na VI proposição da *Nova Dilucidatio*, Kant expõe a delimitação da razão de ser nos seguintes termos: “e discordante algo ter em si mesmo a razão de sua

existência".²³ Kant refuta a tese segundo a qual, no caso do absoluto, o fundamento da sua existência reside na própria essência ou na possibilidade, uma vez que, aquilo que tem em si a razão de sua existência deveria existir antes e depois de si mesmo. Kant se opõe à tentativa de estabelecer algo anterior à existência de Deus, do qual esta existência dependa e do qual ela possa, por isso, ser deduzida *a priori*.

Para Kant, não se pode deduzir, a partir do conceito *ens realissimum*, que aquilo que no conceito é pensado existe também realmente, mas apenas a existência teria que ser pensada como sua característica. Kant parece aceitar a essência de Deus como fundamento da sua existência e apenas se opõe a que a *ratio essendi*, como sendo por nós puramente pensada, se possa tornar uma *ratio cognoscendi* da existência.

Segundo Kant, não há qualquer fundamento ontológico para a existência de Deus, há contudo, um fundamento para o conhecimento que nos possibilita conhecer *a priori* esta existência. Este fundamento é exposto na proposição VII: "Dá-se um ente, cuja existência precede a possibilidade mesma quer de si próprio quer de todas as coisas, o qual por esse motivo se diz existir de modo absolutamente necessário, chama-se Deus."²⁴

Kant parte da possibilidade de podermos pensar previamente à existência das coisas. No conceito de possível, Kant distingue um elemento formal e um material. O primeiro consiste em que o nosso conhecimento pode combinar os elementos materiais e, mediante eles, criar conceitos de possibilidade. Mas esses elementos materiais não poderiam ser dados ao nosso pensamento, se não existissem. A existência dos conteúdos reais dos conceitos de possibilidade é uma existência absolutamente necessária. Pois, se nos afastássemos da existência do conteúdo do

²³ KANT, I. *Dilucidatio*. p. 399. (Exsistentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est).

²⁴ Cf. Id. *Ibid.* p. 400. (*Datur ens, cuius existentia praeverit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur. Vocatur Deus*)

possível, não haveria qualquer possível, ou seja, só haveria impossível: “nada seria inteiramente possível a não ser que fosse impossível”.²⁵ Kant coloca que os conteúdos reais necessariamente existentes dos conceitos de possibilidade constituem a essência infinita e única a que chamamos Deus. Atinge-se assim, a infinitude da existência necessária porque pressupõe que os elementos reais, que nos são dados como matéria para conceitos possíveis, são o todo da realidade. Kant retoma a doutrina de Leibniz que, como vimos, tem como fundamento o conceito de possibilidade.

As ordens real e ideal, que são justamente aquelas que denominamos de observável e hipotética, aqui distinguir-se-iam em uma seqüência lógica possível, e uma sensível. Na ordem real, ao procurarmos a razão posteriormente determinante, procederemos levando em conta as exigências e restrições do efetivamente existente, na ordem do ideal procedemos de um modo diferente: constituímos a noção de um certo ser no qual se encontra a plenitude da realidade; através deste conceito, devemos confessá-lo, é necessário conceder a esse ser a própria existência.

Ao analisar os princípios do conhecimento metafísico, Kant parece apontar a impossibilidade de uma revelação de Deus. Deus se constitui uma idéia: constituindo em nós a noção de um ser, não há razão para inferir daí a existência efetiva de um tal ser. Apenas existe enquanto conceito. A existência é concebida na unidade do conceito. Neste âmbito, qualquer manifestação de Deus seria uma contradição, pois, ele pertence ao plano do ideal, do conceitual e não do real.

²⁵ Id. Ibid. p. 401 (*Nihil omnino possibili, nonnisi impossibili foret*).

1.2 – A POSSIBILIDADE DA DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS.

Em um *Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*, obra de 1763, Kant analisa e refuta o argumento ontológico, exposto por S. Anselmo no *Proslogion*.²⁶ Nesta obra, Anselmo procede *a priori*, isto é, parte da definição de Deus para deduzir dela a sua existência. A palavra “Deus” indica um ser perfeito, o maior de todos; mas, se Deus não existisse, seria preciso supor algo que fosse ainda maior, enquanto teria existência real, pois existir é uma das perfeições; então a palavra “Deus” só pode indicar um ser realmente existente. A idéia que todos têm de Deus é a de um ser tal que não se pode pensar nenhum maior do que ele.

A estrutura da prova é muito simples e sua primeira versão concentra-se do capítulo segundo ao quarto do *Proslogion*:

Cremos que Deus é o ser maior que tudo o que se pode pensar, Deus é um ser tal que não se pode pensar nada maior. Pode-se negar que Deus exista, mas ao negá-lo deve-se ter uma idéia dele como maior que todo ser pensável. Mas o maior de todos os seres pensáveis não pode não ter existência, porque então não seria maior que todo ser pensável, já que a existência de um ser o faz maior que ser meramente pensável, logo tal ser de que não se pode pensar algo maior tem de existir realmente.²⁷

Nesse sentido, S. Anselmo dirige a sua atenção na própria idéia que qualquer pessoa, inclusive aquele que não crê em Deus, vê-se obrigado a elaborar para fazer

²⁶ Anselmo escreveu a obra *Proslogion* (Diálogo) entre 1077 e 1078, na qual procura uma prova irrefutável da existência de Deus. Ver Anselmo *Proslogion*. Trad. Ângelo Ricci. São Paulo: Abril cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).

²⁷ Cf. Anselmo. Op. Cit. p. 108s

sua afirmação: Deus não existe. O que pensa aquele que não crê quando pronuncia a palavra Deus? Qual o conceito que elabora? A de um ser maior que nenhum outro pode existir. Ora, se é assim, aquele que não crê, já admite de saída a existência do que ele nega, pois, para ser este maior do que tudo que pode existir, Deus não pode ser apenas um pensamento no intelecto daquele que não crê. É uma existência concreta.

De acordo com o desígnio de Anselmo, a prova deverá revestir duas qualidades: deve ser evidente, e servir de ponto de apoio para toda a teologia. A conclusão, pois, é clara: há um ser realmente existente, em comparação ao qual não se pode pensar outro maior, e que existe de tal maneira que sua não existência não pode ser pensada sem contradição. E este ser é Deus.

O argumento ontológico é uma prova *a priori* da existência de Deus obtida a partir da própria idéia de Deus. Esta prova se baseia no pressuposto de que a existência real é uma perfeição; se Deus é o Ser que por definição possui todas as perfeições deve necessariamente possuir a existência. Em outras palavras: não se pode pensar Deus como não-existente, porque de outro modo não pensaríamos Deus, mas um ser inferior.

Esse argumento, ao qual nem mesmo os ateus poderiam resistir é chamado ontológico porque, a partir da idéia de Deus que está na mente; se deduz a sua existência fora da mente; também é chamado a simultâneo, porque sustenta que na idéia de Deus está, incluída ao mesmo tempo a existência. Pensar Deus é considerá-lo existente e, simultaneamente, *unum et idem*.

O argumento é uma prova indireta que os lógicos denominam redução ao absurdo. Nesse tipo de prova, supõe-se o contraditório da proposição a ser provada

e mostra-se que o pressuposto implica uma contradição, uma proposição falsa ou uma proposição que seja de alguma maneira inaceitável.

Kant apresenta uma crítica e uma tomada de posição frente ao argumento ontológico de S.Anselmo, baseadas em argumentos que serão retomados posteriormente na *Crítica da Razão Pura*.

Kant critica o argumento que pretende extrair a existência de Deus da sua essência. A palavra existência tem precisamente na tradição filosófica, o sentido oposto à essência (*essentia*). Ambos os vocábulos estão vinculados ao sentido mais geral do ser (*esse*). Quando concebemos algo, pensando o Ser no sentido mais geral da palavra, o que visamos é uma natureza determinada idêntica a si mesma, a essência que pode ou não existir. Na existência de uma coisa estaria implicada a sua essência. Determinação concreta, contingente, a existência não corresponde ao sentido do Ser em geral. Refletindo sobre o problema, Kant viu na existência a própria categoria da realidade, isto é, o modo pelo qual o nosso pensamento afirma que a cada intuição sensível dos fenômenos situados no tempo corresponde algo realmente dado. Assim concebida, a existência não é mais um domínio efetivo do Ser, correlativo à essência, mas a simples posição dos objetos no tempo. Portanto, dizer que existem coisas é, para Kant, formular juízos de realidade. A existência mesma não seria atributo ou predicado e dela nada se pode prever. Independente da realidade, que é uma categoria do pensamento, aquilo que segundo a concepção kantiana, se poderia chamar de existência pura, como o ato de ser ou de existir, é simples posição. Insusceptível de receber a forma de um conceito, ela ficaria, dessa maneira, a margem do conhecimento verdadeiro.

Em Kant, a tese sobre o Ser não é um conteúdo, nem proposição básica de um sistema. O Ser não é um objeto de uma coisa que nós representamos em seu

conceito. Kant limitou-se a reconhecer a irredutibilidade da existência para os conceitos do pensamento. Ser não é um predicado, nada acrescenta ao sujeito de juízo, mas designa meramente o que é possível em virtude do eu pensar o seu objeto. O existir não é um conceito, mas um fato, o juízo da existência é apenas aparentemente um predicado. É antes, o reconhecimento de uma posição absoluta, um evento irredutível. A existência escapa às determinações com que conhecemos o objeto do nosso pensamento; a sua compreensão requereria determinação completa, impossível à determinação total envolvente obtida através do envolvimento da totalidade dos predicados, apta a determinar, sob todo aspecto possível, o objeto a ser conhecido.

A verdadeira e única prova ontológica é, segundo Kant, aquela através da qual se demonstra a existência de Deus *a priori*, partindo da possibilidade das consequências. A este objetivo Kant dedica a primeira parte de *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da existência de Deus*, desenvolvida em quatro considerações.

A primeira consideração, diz respeito à existência em geral. A existência não é predicado ou determinação de qualquer ente, pode ser determinada completamente a possibilidade de algo, sem que se deva com isto incluir a sua existência. “A existência é a posição absoluta de uma coisa”.²⁸ A existência não é, portanto, predicado ou determinação de qualquer ente. Pode ser determinada completamente a possibilidade de algo sem que se deva com isto incluir a sua existência.

Na segunda consideração, Kant desenvolve toda sua argumentação partindo da possibilidade intrínseca de uma coisa qualquer. Existem duas ordens de

²⁸ KANT, I. *Demonstration*. p. 77. Trad.p. 327.

possibilidades, uma formal e outra real, mas ambas não são contraditórias e, portanto, não impossíveis, enquanto somente dadas em relação a uma coisa qualquer de real, ou como sua determinação ou como sua consequência. De fato,

Qualquer coisa possível cai por terra não só quando se acha nela uma contradição intrínseca, como o lógico da impossibilidade, mas também quando nela não existe um material, um dado. Porque, então, não é oferecido nada de pensável.²⁹

Na terceira consideração, Kant afirma: “é absolutamente necessário aquilo cujo oposto é em si mesmo impossível”.³⁰ Para Kant não apenas existe algo de absolutamente necessário, mas este necessariamente existente é aquilo de que depende a possibilidade de qualquer outra coisa possível. O ente necessário, será também único, simples, eterno, espiritual, fundamento e princípio de todo ser contingente.

Uma vez que o ser necessário contém o último fundamento real de qualquer outra possibilidade, assim qualquer outra coisa somente será possível enquanto é dada por ele enquanto fundamento. Portanto, qualquer outra coisa pode acontecer somente como uma consequência sua: dele, portanto, dependem a possibilidade e a existência de todas as outras coisas.³¹

Na quarta consideração, Kant não apresenta uma definição determinada e sistemática do conceito de Deus, mas o analisa de modo a conseguir uma definição formal. A prova conclui pela demonstração de que o ente necessário é o ente perfeíssimo.

²⁹ Id. Ibid. p. 81. Trad., p. 333.

³⁰ Id. Ibid. p. 86. Trad., p. 337.

³¹ Id. Ibid. p. 92. Trad., p. 344

Existe alguma coisa de absolutamente necessário. Este ser é o único na sua essência, simples na sua substância, espírito segundo a sua natureza, eterno na sua duração, imutável em sua constituição, totalmente auto-suficiente em relação a tudo o que é possível e a tudo o que é real. Existe um Deus. Não apresento aqui uma definição determinada do conceito de Deus. Eu deveria fazê-lo se quisesse tratar sistematicamente o meu objeto. O que aqui apresento é uma análise com a qual podemos nos tornar capazes de uma doutrina apresentada boa e devidamente.³²

Para o Kant de 1763, o único argumento possível para uma demonstração *a priori* da divindade do necessariamente existente, do ser perfeitíssimo, do ente necessário, do ser Deus, daquele ser necessário, do qual toda possibilidade e ente contingente que pode ser pensado é apenas consequência que exige dele absoluta necessidade e prioridade única.³³

O argumento ontológico repousa sobre uma ilusão; entretanto uma prova da existência de Deus pode ser fundada. Sempre se poderá dizer sem contradição, que nada existe. Mas, não se pode aderir a essa hipótese, porque ela não explica o fato. Para Kant, se admitirmos que nada existe, aceitamos por isso mesmo que se pode pensar alguma coisa sem ter nada para pensar. Mas isso é absolutamente impossível: pois há possível, já que o pensamos.

Assim sendo, todo argumento ontológico parece condenado. Entretanto, de modo algum a realidade do pensamento basta para fundar o possível, a possibilidade é que é referida à existência de Deus. Deus é esse existente singular, do qual as possibilidades decorrem como consequência. Deus é o primeiro fundamento lógico real da possibilidade, da qual deriva o primeiro fundamento lógico, o princípio de contradição.

³² Id. Ibid. p. 94. Trad., p.346s

³³ Cf. TOMATIS, Francesco. *O Argumento Ontológico. A existência de Deus de Anselmo a Shelling*. Trad. Sérgio José Schirato: São Paulo: Paulus, 2003.p. 77.

Na primeira parte de sua obra Kant faz a seguinte afirmação:

O argumento da existência de Deus que apresentamos aqui constrói-se unicamente sobre isto: alguma coisa é possível. Por isso, esta é a prova que pode ser considerada completamente *a priori*. Não é pressuposta a existência nem minha, nem dos outros espíritos, nem do mundo corpóreo. Este, de fato, é tirado da característica intrínseca da necessidade absoluta.³⁴

O único argumento possível para demonstrar a existência de Deus de modo rigoroso, embora seja de qualquer maneira, apenas um argumento, mais do que uma prova indiscutível e definitiva é assumida por Kant de forma positiva e *a priori*, que procede da possibilidade conceitual para a existência necessária. Partindo das possibilidades, assume-as como consequência de um fundamento, de um princípio, isto é, da existência de Deus.

Nesse sentido, Kant parece negar a possibilidade de uma revelação de Deus. Para o Kant de 1763, o único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus é a prova ontológica entendida como demonstração *a priori* da divindade, do necessariamente existente, mas não revelado.

³⁴ Kant. I. Demonstration.p. 96. Trad., p. 349.

1.3 – A CRÍTICA À METAFÍSICA NOS SONHOS DE UM VISIONÁRIO.

Na obra *Os Sonhos de um Visionário, interpretados Mediante os Sonhos da Metafísica*, Kant tem como objetivo demonstrar a vacuidade do saber dos metafísicos dogmáticos. Nesta obra, a crítica kantiana constitui mais um aspecto contra as supertições e o obscurantismo religioso. Ao desferir uma crítica jocosa aos depoimentos do místico sueco Swedenborg, sobre visões do céu e do inferno, Kant procura responder aos mais altos problemas espirituais e religiosos da humanidade, negando qualquer fundamento científico aos conhecimentos de ordem mística.

Kant oferece uma explicação racional que torne compreensível o modo como fenômenos internos podem aparecer projetados e vistos como fenômenos externos a um sujeito cujas faculdades perceptivas se encontram deslocadas, pois, toda especulação em torno dos espíritos e sua mútua comunicação, não tem fundamento empírico. Segundo Cassirer,³⁵ a luta contra a metafísica dogmática e contra seu conceito de Deus, e de um conceito de mundo supra-sensível, representa para Kant a luta em prol de uma nova fundamentação positiva da moral autônoma. O problema central é como se pode manter o ponto de vista da “imanência” pura e seguir a incondicionalidade das normas morais: dito com outras palavras, como se pode manter em toda a sua pureza o inteligível da ética e renunciar ao supra-sensível do fanatismo místico e da metafísica dogmática.

A metafísica de Wolff e Crusius pode ser comparada com as fantasias dos visionários. Os metafísicos que falam de realidades espirituais devem ter uma experiência direta delas ou do contrário contentar-se com predicados negativos. Mas, no primeiro caso, não se distinguem dos visionários que constroem um mundo

³⁵ Cf. CASSIRER,E. *Kant: Vida Y Doctrina*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. 1997. p. 113.

de idealidades com a força mágica de algumas palavras e conceitos vazios. Porque a realidade dos espíritos não se baseia na experiência, nem se pode demonstrar, deve-se excluir a metafísica dogmática. Para Kant,

Quando se fala do céu como a morada dos bem-aventurados, a opinião geral gosta de colocá-lo sobre nós, acima, no incomensurável espaço. Não se toma em conta, que nossa terra, vista destas regiões, aparece também como uma das estrelas do céu e que os habitantes de outros mundos, pelas mesmas razões, poderiam dizer que ali é o lugar das alegrias eternas e a morada celeste preparados para receber-nos algum dia.³⁶

Kant aponta de forma irônica a vacuidade do saber metafísico e a fragilidade de seus princípios e de suas concepções do mundo supra-sensível.

Kant analisa os sonhos e as visões dos que querem iniciar a comunidade no mundo dos espíritos:

O iniciado tem o costume de elevar a conceitos abstratos o entendimento grosseiro apegado aos sentimentos externos, e pode ver também formas espirituais despojadas de sua roupagem corporal naquela penumbra com que a débil luz da metafísica torna visível o reino das sombras.³⁷

Kant estuda os fenômenos espirituais e sua relevância epistemológica.

Qual filósofo não esteve uma vez entre, o juramento de uma pessoa sensata e convicta testemunha ocular, e a resistência interior de uma dúvida inolvidável? Deve ele negar completamente a veracidade de todos os fenômenos espirituais? O que o deve conduzir aos fundamentos de sua posição acerca deste assunto.³⁸

A reflexão kantiana coloca que o espírito que se apresenta a um visionário, não pode ser apreciado universalmente nem tratado pela ciência, e, portanto, deverá ser considerado como relato histórico particular daquele que teve a visão. Kant

³⁶ Kant, I. Träume. p. 347. Trad., p. 48

³⁷ Id. Ibid. p. 343. Trad., p. 43.

³⁸ Id. Ibid. p. 331. Trad., p. 24

propõe que o testemunho de um vidente seja visto como o de uma pessoa que, tendo visitado um país distante e desconhecido pelos demais, descreva coisas admiráveis. Tal pessoa, se não trouxesse deste país qualquer prova de sua existência, teria apenas seu próprio testemunho a apresentar, e aos demais não restaria muito a fazer se não acreditar ou duvidar do relato, mais ou menos arbitrariamente segundo predisposições pessoais.

Quanto àquele que tem a faculdade de ver o que os demais não vêem, deve, para Kant, julgar por si próprio a veracidade do fenômeno, mas não deve em hipótese nenhuma fazer disso ciência que jamais seria objetiva a experiência que tem.

Kant retira de Swedenborg o direito de afirmar autoridade sobre conhecimentos metafísicos. O pensamento de Swedenborg tem natureza dogmática por afirmar que estes conhecimentos são as verdades reveladas pelos espíritos. Se a verdade coincide com a universalidade, os testemunhos do vidente estão definitivamente excluídos. Não podendo convencer universalmente os homens através de provas materiais ou mesmo de argumentos sintéticos da razão, só lhe cabe contentar-se com a posição de testemunha, que terá crédito relativo a juízos pessoais.

Swedenborg pretende com seus relatos do mundo espiritual estabelecer novos parâmetros morais e mesmo científicos, além de difundir o conhecimento acerca do outro mundo. Esta pretensão é a de preencher o universal com o particular, de fazer ciência a partir de crenças e pressuposto particulares. Kant objetiva demonstrar a instabilidade epistemológica de sistemas como o de Swedenborg. Segundo Kant, é uma grande incoerência a necessidade de afirmar crenças tentando convertê-las em verdades universais.

A metafísica de Wolff e Crusius é comparada às visões fantásticas de Swedenborg porque também aquele se encerra no seu próprio mundo, que exclui o acordo com os demais homens:

Frente aos arquitetos dos diferentes mundos ideais que se movem no ar, dos quais cada um ocupa tranquilamente o seu, com exclusão dos outros, situando-se um deles na ordem das coisas que Wolff construiu com poucos materiais de experiência, mas com muitos conceitos sub-reptícios, e o outro, que Crusius produziu do nada com a força mágica de algumas palavras com o pensável e impensável, nós, ante o contraditório de suas visões, aguardaremos pacientemente até que estes senhores hajam saído do seu sonho.³⁹

Frente à inutilidade deste sonhar accordado, Kant considera que a metafísica deve, em primeiro lugar, considerar as próprias forças e, por isso, conhecer se o objetivo está em proporção com aquilo que se pode saber e que relação tem esta questão com os conceitos da experiência, sobre os quais devem apoiar os nossos juízos. “A metafísica enquanto ciência dos limites da razão humana, importa mais conhecer bem e manter as suas próprias conquistas que ir às cegas em busca de novas conquistas”.⁴⁰ Os problemas que a metafísica deve tratar são os que preocupam o homem e que, portanto, se encerram na experiência. Para Kant, é ilusório crer que a sabedoria e a vida moral dependem da metafísica dogmática.

A metafísica, para ser científica, deve consistir em determinar os limites do conhecimento imposto pela natureza da razão humana. Kant aceita este aspecto do empirismo de Hume, para quem as noções de causa e efeito, de forças e ações se fundamentam na experiência, e não tem valor no mundo espiritual. Com efeito, a moral é autônoma e não depende de conceitos e princípios metafísicos como a imortalidade da alma, os prêmios ou castigos da outra vida, etc. Kant distingue entre

³⁹ Id. Ibid. p. 357. Trad., p. 61s

⁴⁰ Id. Ibid. p. 384. Trad., p. 102.

autonomia e heteronomia. A vontade autônoma é a que dá a si mesma sua própria lei; heterônama é a vontade quando recebe a lei passivamente de algo ou de alguém. Ele propõe uma moral autônoma em que a razão pura pode ser prática. Estes princípios não são premissas demonstradas pela metafísica, mas se fundam na fé moral, no sentimento natural da vida virtuosa :

Por isso aparece adequado à natureza humana e à pureza dos costumes fundar a esfera do mundo futuro nos sentimentos de uma alma de boa índole do que, pelo contrário, fundar sua boa conduta na esperança do outro mundo.⁴¹

Em Kant, dado que a moralidade de uma ação concerne ao estado interior do espírito, só a comunidade humana dos espíritos pode entender de modo natural, e não sobrenatural, as consequências adequadas à moralidade plena.

A despeito das ilusões da metafísica dogmática perpetradas por Swendenborg, Kant termina sua obra com uma recondução da metafísica as suas verdadeiras bases.

Que a atração da metafísica decorre de suas duas principais características, uma das quais é perscrutar as propriedades mais recônditas das coisas, a qual somente oferece desapontamento, e a outra é conhecer os limites da razão humana. Esta última noção, a metafísica como auto-conhecimento, leva a metafísica de volta aos seus humildes fundamentos na experiência e no senso comum.⁴²

O caráter programático da declaração de respeito à metafísica é inconfundível, mesmo em plena e implacável sátira. Na busca por elementos, indícios, que propiciem o entendimento do problema da revelação, no período pré-crítico, vimos que na *Nova Delucidatio*, Kant concebia Deus como *ommitudo*

⁴¹ Id. Ibid. p. 389s. Trad., p.111.

⁴² Id. Ibid. p. 384. Trad., p. 101s.

realitatis, passando pela prova modificada do *único Argumento Possível*, que levava em conta o discernimento de que em Deus não se pode pensar reunidos atributos realmente contraditórios, o ser supremo devendo por isso ser pensado tão somente como o fundamento último de todas as possibilidades, e nos *Sonhos de um Visionário* a crítica radical às ilusões da metafísica dogmática.

Assim, é possível ler nos textos pré-críticos que na medida em que Kant tenta resolver os problemas metafísicos, defronta-se com os problemas da religião, a saber: Deus, espírito, moral. Nesse horizonte, estas preocupações, aos poucos, vão se tornando uma temática. Com efeito, Kant parte de um diagnóstico negativo da metafísica dogmática. Segundo parece, seus próprios princípios e regras de funcionamento não estão adequadamente formulados. Sintaticamente confusos, ambíguos e vagos na sua aplicação, é mister aprimorá-los em benefício de um conhecimento metafísico certo e rigoroso.

Nesse sentido, a revelação de Deus é problemática, pois, toda reflexão kantiana é uma crítica a Deus como objeto da metafísica. Kant parece apontar, nas obras do período pré-crítico, a fragilidade das teorias metafísicas que postulam o discurso sobre Deus e sua manifestação. Na realidade, Kant procede à substituição de Deus como fundamento da verdade, pelo homem, como sujeito cognoscente. É o homem que ordena o mundo, com uma síntese teórica e prática, e é a consciência humana o que integra Deus em seu sistema ao reduzi-lo a um ideal do cosmo reconhecido pela razão, dedutivamente desde o mundo, a mero postulado da razão teórica, que carece de base empírica e que, portanto, não pode ser demonstrado.

No período pré-crítico, Kant assinala a preponderância decisiva por temas e motivos que confluirão no criticismo, preparando assim a revolução crítica. Podemos afirmar que, neste período, Kant chega a conclusões que lhe servirão como ponto de partida e de referências dos seus escritos críticos.

CAPÍTULO II

O LÓCUS DA REVELAÇÃO NO PERÍODO CRÍTICO.

*Tive que elevar o saber para obter lugar para a fé.*⁴³

Kant pretende, na *Crítica da Razão Pura*, ter dado solução definitiva e completa ao problema da Metafísica. O problema é central no projeto filosófico kantiano e, consequentemente, fundamental para entendermos o problema da revelação na sua filosofia da religião.

Kant busca solucionar o problema da metafísica afirmando não haver um só problema metafísico, que não esteja resolvido na *Crítica da Razão Pura*. Através da crítica, não de livros ou sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independentemente de toda experiência, buscando a determinação tanto de suas fontes como da sua extensão e limites, a partir de princípios.

Nesse sentido, objetivamos demonstrar neste capítulo, como Kant nega a possibilidade de qualquer manifestação (revelação) de Deus na dimensão especulativa com base na *Crítica da Razão Pura*. Por outro lado, buscaremos compreender como ele abre um novo caminho para a religião revelada no horizonte da filosofia prática. Para tal, utilizaremos a obra principal de Kant sobre a religião, *A Religião nos Limites da Simples Razão*.

⁴³ Kant,I. *KrV*. B.XXX. trad.,p.27.

2.1 – DA IMPOSSIBILIDADE DA REVELAÇÃO NA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

O problema da Metafísica consiste em ser ou não possível ao homem transcender, pelo conhecimento, os limites da experiência sensível.

Por um lado, o filósofo de Königsberg declara, na *Crítica da Razão Pura*, a impossibilidade teórica da Metafísica como ciência; por outro lado não renuncia à metafísica como fundamento da vida moral. Segundo Kant:

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.⁴⁴

A razão é a fonte das idéias transcendentais (alma, mundo e Deus), que não são dadas na experiência, não correspondem a nenhum objeto dado pelos sentidos e ultrapassam a experiência fenomênica. São conceitos da razão pura, dados, afinal, pela própria natureza da razão, devido à sua inclinação natural para sair dos seus limites, elas são tão naturais à razão, como as categorias ao entendimento.

Na *Crítica da Razão Pura* a preocupação é limitar a razão cognoscitiva à esfera da experiência, isto é, estabelecer as condições de possibilidade no sentido de aceitar somente como objeto do conhecimento os objetos sensíveis intuíveis no espaço e no tempo, e pensados pelas categorias do entendimento.

A experiência nunca satisfaz plenamente; a razão sempre nos impele para ir mais longe, na busca de respostas mais fundamentais, e nunca deixa o ser humano

⁴⁴ Id. Ibid. A.VII. Trad., p.3

satisfeito com as suas respostas. Os problemas da alma, de Deus, do mundo, surgem em virtude da insuficiência e da contingência do pensamento experimental, e se postula a idéia de um ser supremo. A Metafísica é real como *Naturanlage*, como estrutura natural da razão humana, mas impossível como *Wissenschaft*, como ciência, porque não lhe corresponde um objeto representável na intuição.

A procura do incondicionado se especifica segundo as três idéias transcendentais que a metafísica, tradicionalmente, confunde com três objetos que não são suscetíveis de ser expostos na experiência. A primeira tenta descobrir a integralidade de todos os predicados sob a unidade de um sujeito (alma). A segunda aparência ou ilusão tem como fundamento a preocupação de ligar um condicionado à sua condição primeira, de esgotar a série dos elementos e das causas no que diz respeito ao objeto da cosmologia racional (mundo). A terceira ilusão trata de provar a existência do *Ens realissimum*, objeto da teologia racional (Deus). Aqui, a ilusão repousa sobre a pretensão fundamental da metafísica: poder a partir da idéia de Deus, provar a sua existência.

Kant é contrário ao conceito de razão como faculdade dos conhecimentos certos, e à idéia de se obterem conhecimentos verdadeiros por meros conceitos, próprios dos racionalistas, para os quais as duas acepções significavam o mesmo. Ele não procura explicar como as representações aparecem ou desaparecem na consciência, mas qual o valor que elas possuem do ponto de vista da verdade. Ele não estuda nenhum objeto particular, mas a possibilidade, para a razão, de ter um objeto, qualquer que ele seja.

Na Dialética transcendental, Kant, ao fazer uma analogia com o entendimento, apresenta dois conceitos básicos de razão, a saber: uma faculdade lógica e uma faculdade transcendental.

Da razão como do entendimento, há um uso meramente formal, isto é, lógico, uma vez que a razão abstrai de todo o conteúdo do conhecimento; mas há também um uso real da mesma uma vez que contém a origem de certos conceitos e princípios, que não toma emprestados nem dos sentidos nem do entendimento.⁴⁵

É a partir do uso lógico que se explica o uso puro da razão, isto é, sua estrutura transcendental. A razão pura é a busca do incondicionado, considerada como a condição última de todas às condições, visando uma unidade objetiva. O ponto central é que a razão pura pode pensar o incondicionado, mas não pode conhecê-lo. O incondicionado é o absoluto, o que é válido sem restrição alguma, o absoluto é a totalidade. O fascínio da razão pelo incondicionado original exprime apenas o seu desejo inveterado, “natural” de encontrar o repouso.⁴⁶

Portanto, todas as idéias transcendentais podem-se reduzir a três classes, cuja primeira contém a unidade absoluta (incondicionada), do sujeito pensante, a segunda, a unidade absoluta das séries das condições do fenômeno, a terceira, a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral.⁴⁷

Para Kant, a razão tem um uso regulativo e não constitutivo. As idéias da razão são princípios regulativos. As idéias nunca são dadas como objetos; elas impõem obrigações. As idéias são formas que não têm conteúdo. Elas são modelos supremos de unidade, que servem de norma para a mente humana, e a impelem a procurar uma unidade, sempre mais completa, uma síntese sempre mais vasta da experiência. Essas idéias representam um ideal inatingível da razão especulativa; disso resulta a exigência de transferir o problema da metafísica da razão pura para a razão prática.

⁴⁵ Id, Ibid. B. 355. trad,p. 298.

⁴⁶ Cf. CASNABET, M. Op. Cit. p. 63.

⁴⁷ Cf. KANT, I. KrV. B. 391. Trad., p. 321.

2.2 – A CRÍTICA A TEOLOGIA ESPECULATIVA

Na Dialética transcendental Kant elabora uma crítica à teologia.

Se por teologia entendo o conhecimento do ente originário, então é um conhecimento ou a partir da simples razão (*theologia rationalis*) ou da revelação (*revelata*). Ora, a primeira pensa o seu objeto ou simplesmente pela razão pura mediante meros conceitos transcendentalis (*ens originarium, realissimum, ens entium*) e chama-se teologia transcendental, ou através de um conceito tomado emprestado da natureza (da nossa alma) como a inteligência suprema, e teria que se chamar teologia natural. Dá-se o nome de deísta a quem só admite uma teologia transcendental e de teísta a quem também admite uma teologia natural.⁴⁸

A teologia transcendental é aquela que supõe derivar a existência de um ente originário a partir de uma experiência em geral, ou aquela que crê conhecer a sua existência mediante simples conceito sem o auxílio da experiência. Já a teologia natural infere as propriedades e a existência de um criador do mundo a partir da disposição da ordem e da unidade encontradas neste mundo.

Kant busca as fontes de todas as tentativas da razão de entender a teologia. Mas ele se satisfaz em:

Explicar o conhecimento teórico como aquele pelo qual conheço o que existe, e o conhecimento prático por sua vez pelo qual me represento o que deve existir. De acordo com isto, o uso teórico da razão é aquele pelo qual conheço *a priori* (como necessário) que algo exista, e o uso prático aquele pelo qual é conhecido *a priori* o que deva acontecer. Ora, se é indubitavelmente certo que algo exista, ou deva existir, mas isto de modo apenas condicionado, então uma certa condição determinada pode ser absolutamente necessária, para isso, quanto a mesma ser somente pressuposta como arbitrária e contingente. No primeiro caso, a condição é postulada (*per hypothesi*). Visto que há leis práticas absolutamente necessárias (as leis morais) então, quando pressupõem qualquer existência

⁴⁸ Id. Ibid. B. 659. Trad., p. 525

como a condição da possibilidade da sua força compromissante, tal existência tem que ser postulada pelo fato de o condicionado, do qual procede a inferência a essa condição determinada, ser ele mesmo conhecido a priori como absolutamente necessário.⁴⁹

Kant analisa o uso especulativo da razão na teologia afirmando:

Que todas as tentativas de um uso meramente especulativo da razão na teologia são totalmente infecundas e vãs; que, porém os princípios do seu uso natural de modo algum levam a uma teologia, consequentemente, se não se põe como fundamento princípios morais ou não os usa como fio condutor, não pode haver em parte alguma uma teologia da razão.⁵⁰

O conceito transcendental é o único conceito determinado de Deus que a razão meramente especulativa nos oferece. A razão jamais apresenta validade objetiva de tal conceito, mas só a idéia de algo sobre o qual toda realidade empírica funda a sua unidade suprema e necessária e o qual não pode ser pensado por nós senão em analogia com uma substância real que segundo leis da razão seja a causa de todas as causas.

No uso meramente especulativo da razão, o ente supremo permanece um simples ideal, embora sem defeitos, um conceito que conclui e coroa o inteiro conhecimento humano e cuja realidade objetiva por essa via não pode ser provada, mas tampouco refutada, se, além disso, houver uma teologia moral capaz de completar essa deficiência, então a precedente e meramente problemática teologia provará a sua imprescindibilidade através da determinação do seu conceito e da censura incessante de uma razão com freqüência suficiente, enganada pela sensibilidade, e nem sempre concorde com as suas idéias. Por isso, o conceito purificado dos mesmos, que toda teologia tanto necessita, só pode ser tirado da teologia transcendental.

⁴⁹ Id. Ibid. B. 661. Trad., p. 526s

⁵⁰ Id. Ibid. B. 664 .Trad., p. 528.

2.3 - A REFUTAÇÃO DO ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Na *Crítica da Razão Pura* Kant afirma que o único argumento possível que pode ser avaliado em sua efetividade para demonstrar a existência de Deus é justamente àquele da prova ontológica. No capítulo sobre o ideal da razão pura da Dialética transcendental, Kant retoma os argumentos do texto de 1763 (*O Único Argumento Possível para uma Demonstração da existência de Deus*).

Toda a crítica kantiana à prova ontológica se fundamenta sobre a distinção da existência em relação à idéia, à essência. Kant é contrário à postura de que a existência é uma perfeição. De fato, se isto fosse válido para a idéia de ser perfeitíssimo, também da idéia de qualquer coisa, embora representada como a mais perfeita de sua espécie, poderemos concluir pela sua existência. Poderemos concluir pela existência de um mundo perfeitíssimo já pelo simples fato de que possa ser pensado. Mas, segundo Kant:

Ser não é evidentemente um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de outra coisa. É simplesmente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico, é unicamente a cópula de um juízo. A proposição: Deus é onipotente, contém dois conceitos que possuem os seus objetos, Deus e onipotência”.⁵¹

O simples conceito ou idéia de Deus não basta para provar que exista. Kant introduz o célebre exemplo dos cem táleres pensados e não existentes. “Cem taleres reais nada mais contêm que cem táleres possíveis”.⁵² A existência não poderá acrescentar nada à definição destas cem moedas. Certamente será apenas posição

⁵¹ Id. Ibid. B. 626. Trad., p. 504.

⁵² Cf. Id. Ibid. B. 627. trad., 505

existencial, afirmação da existência a fazer de tal forma que as cem moedas estejam nos meus bolsos ao invés de estar na minha cabeça.

O conceito de um ser supremo é uma idéia muito útil sobre diversos aspectos; mas precisamente porque é simplesmente uma idéia, é totalmente incapaz, por si só de alargar o nosso conhecimento, relativamente ao que existe. Nem sequer consegue instruirnos a cerca da pluralidade de coisas. Não se lhe pode contestar o caráter analítico da possibilidade, que consiste no fato de as simples posições(realidades) não suscitarem contradição; porém, a ligação de todas as propriedades reais numa coisa é uma síntese, a cerca de cuja possibilidade não podemos ajuizar *a priori*, porque as realidades não são dadas especificamente, e se fosse, não se verificaria em parte alguma um juízo, porque o caráter da possibilidade de conhecimentos sintéticos tem de ser procurado sempre apenas na experiência, a que não pode pertencer o objeto de uma idéia; assim o famoso Leibniz não realizou aquilo de que se ufanava, ter conseguido, como pretendia, conhecer *a priori*, a possibilidade de um ser tão elevado.⁵³

A prova ontológica da existência de Deus, sobre a qual se fundamentam as demais provas (cosmológica e físico-teológica) localiza em Deus o ideal transcendental da razão, pensando-o como ser perfeito de toda a realidade, o ser supremo, onipotente, necessário, sem contudo poder expressar a existência efetiva e realidade para além de uma afirmação de necessidade lógica ou perfeição no pensamento. A existência de Deus não pode ser provada, não podendo ser sintetizada em sua absoluta subjetividade e perfeição na idéia, nada que possa ser intuído sensivelmente e pensável intelectualmente, nada que entre no conhecimento *a priori* de uma experiência possível. Não existe a possibilidade de expressar o juízo “Deus existe”. Kant coloca que “se penso um ente como a realidade suprema (sem defeito), então, permanece ainda sempre a questão se ele existe ou não”.⁵⁴

Todo juízo existencial é sintético, ou seja, deve sintetizar alguma coisa a partir de uma experiência real. No que diz respeito à idéia de Deus, em relação à qual

⁵³ Id. Ibid. B. 630. Trad., p. 506-507.

⁵⁴ Id, Ibid., B. 628. trad., p. 505.

nada de empírico pode ser dado, não é possível uma afirmação existencial, não é possível um juízo sintético. Na afirmação “Deus existe”, não é possível um juízo sintético. Na afirmação “ Deus existe”, Deus é existente, trocou-se um predicado lógico por um predicado real. É verdade que Deus é aquele ser perfeitíssimo e necessário cuja existência não podemos deixar de pensar; no entanto, isto é sempre apenas um pensamento, e a sua existência efetiva não se prova pelo simples fato de ter sido pensado: nós pensamos a sua existência, mas pelo fato de pensá-la não a comprovamos. “O conceito de um ente supremo é uma idéia, é por si só totalmente incapaz de ampliar o nosso conhecimento com respeito ao que existe”.⁵⁵

Portanto, para Kant:

Todo esforço e trabalho empregados no célebre argumento ontológico, com respeito à existência de Deus a partir de conceitos foram portanto perdidos, e um homem tornar-se-ia mais rico de conhecimentos com base em simples idéias tampouco quanto um negociante enriqueceria se, para melhorar o seu estado, quisesse juntar alguns zeros ao seu dinheiro em caixa.⁵⁶

Nesse âmbito, ao criticar o argumento ontológico, Kant coloca que não é possível uma demonstração da existência de Deus a partir do mundo. Deus é uma idéia da razão que tem uma função transcendental e metaempírica. Deus é expulso do mundo da experiência, a partir do qual não é demonstrável nem dedutível. Kant contesta que, a partir do mundo contingente, possamos chegar ao mundo do incondicionado e do absoluto.

Descartada a pretensão transcendental de uma constituição onto-teológica da metafísica, permanece em aberto e como tarefa para Kant, outro caminho, o da filosofia prática.

⁵⁵ Cf. Id. Ibid. B. 629. Trad.,p. 506

⁵⁶ Id, Ibid. B. 630. Trad., p. 507.

2.4 – O PROBLEMA DA REVELAÇÃO NA RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO

Em 1793 Kant escreveu *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Trata-se de sua principal obra sobre o tema da religião. O texto se propõe a responder à terceira questão da filosofia crítica: que posso esperar?

Kant não propõe uma nova resposta para a questão colocada em seu empreendimento crítico. É a exigência ética que põe a questão de saber o que nós podemos esperar. Como o título da obra aponta, trata-se da análise da religião aos limites da razão. Como coloca Ricoeur,⁵⁷ essa obra é uma expressão da razão filosófica, que não tem por objeto a idéia de Deus, mas o fato da religião. Portanto, trata-se de uma crítica - no sentido kantiano do termo - da religião e, sobretudo do cristianismo.

O cristianismo só é racional na medida em que é moral e que o princípio moral que ele contém não é teológico. É a ética que exige que se postule a existência de um Deus suscetível de tornar possível a realização do Soberano Bem. A moral conduz à religião.

A forma específica dessa moralidade, isto é, da pura razão prática em relação à religião é chamada por Kant teologia. Kant, opera uma mudança semântica da teologia clássica para a teologia moral. A teologia moral constitui a base sobre a qual se pode pensar a religião.

⁵⁷ RICOEUR, P. *Leituras 3: nas fronteiras da Filosofia*. Trad. Nicolas Nyimi. São Paulo: Loyola, 1996.p. 19.

Na *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant estuda a religião de acordo com a razão pura ou os princípios *a priori*, uma esfera de investigação que ele representa como um círculo menor dentro dos círculos mais vastos da fé e da experiência histórica e bíblica da revelação.

Para Kant, a fé (como *habitus*, não como *actus*) é o modo de interpretação moral da razão no assentimento daquilo que, para o conhecimento teórico, é inacessível. Ela é, por isso, o princípio permanente de ânimo que consiste em admitir como verdadeiro aquilo que é necessário pressupor como condição da possibilidade do supremo fim terminal moral, por causa da obrigatoriedade relativamente aquele e ainda que tanto a sua possibilidade como também a sua impossibilidade não possa ser por nós descortinada. A fé (chamemo-la simplesmente assim) é uma confiança em relação ao alcançar um propósito (*Absicht*), cuja promoção é dever, mas cuja possibilidade de realização não é descortinável para nós (e, por conseguinte também não são as condições que para nós unicamente são pensáveis). Por isso, a fé que se refere a objetos particulares, que não são objetos do saber possível ou do opinar (devendo neste último caso, particularmente no caso do saber histórico, chamar-se credulidade e não fé) é completamente moral enquanto satisfação de uma necessidade da razão.⁵⁸

No prefácio de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant escreve: “uma religião que, sem hesitações, declara guerra a razão, não agüentará durante muito tempo, contra ela”.⁵⁹ Se a religião não pode se colocar 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 toda e qualquer religião possível.

⁵⁸ KANT, I. *Streit*.p. 319.(trad. Ver prefácio p. 13s).

⁵⁹ KANT, I. *Religion*. P. 149. trad.,18

Kant parece não excluir a revelação, mas trata de confirmar que ela não desfruta de qualquer estatuto de primordialidade inaugural: a revelação tem mera colaboração histórica e contingente de algo que a razão por si só pode necessariamente descortinar e estabelecer.

A revelação enquanto doutrina de fé em si contingente, é considerada como não essencial, não porém, como desnecessário e supérfluo; a revelação é, de fato, útil para suprir a deficiência teórica da pura fé racional, carência que esta não nega, por exemplo, nas questões sobre a origem do mal, a passagem deste ao bem, a certeza do homem de estar no derradeiro estado, etc, e porque contribui mais ou menos, de acordo com a diversidade das circunstâncias de tempo e de pessoas.⁶⁰

O pensamento enquanto pensamento é fé e não conhecimento. O pensar é infinitamente mais vasto que o conhecer. Se não se conhece a coisa em si, pelo menos se pensa nela.

A distinção entre fenômeno e numeno e a doutrina dos limites da razão tem, como consequência, a distinção entre pensar e conhecer. Para o conhecimento são necessários dois elementos: conceito e a intuição. No pensar, falta a intuição, isto é, os conceitos se apresentam vazios. O conhecimento exige uma prova experimental, o pensamento, quando deixa de ser aplicado aos dados da experiência, torna a prova impossível. Então, o único critério do pensamento torna-se a coerência lógica, independente da aplicação à experiência.

Se Deus se revelasse na história, poderia o homem reconhecer a revelação como divina?⁶¹ A simples experiência não nos pode reconhecer como revelação divina, cujo conhecimento só é possível segundo as leis da natureza. Para que esse

⁶⁰ KANT, I. *Streit*. p. 319. Trad., p. 13.

⁶¹ Cf. HERRERO.J. *Religião e História em Kant*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola,1991.p.173.

fenômeno pudesse ser reconhecido como revelação de Deus, teria de ser referido a coisa em si. E esta só pode ser o próprio Deus ou a razão e sua religião.

Com efeito, se Deus falar realmente ao homem, este nunca consegue saber se é Deus que lhe fala. É absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de apreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis reconhecê-lo em qualquer coisa. Mas, em alguns casos, pode muito bem convencer-se que não pode ser Deus aquilo cuja voz ele julga ouvir; pois se o que nestes casos lhe é proposto for contrário à lei moral, então por majestoso que se lhe afigure o fenômeno e ultrapassando até toda a natureza deve tê-lo por ilusão.⁶²

Resta portanto a possibilidade de referir o fenômeno da revelação a noção que nós temos de Deus pela razão. “A idéia de um soberano moral do mundo é uma tarefa para a nossa razão prática. Não se trata tanto de saber o que é Deus em si mesmo (a sua natureza), mas o que para nós é como ser moral”.⁶³

No conceito de Deus da razão existe ainda uma possibilidade aberta para uma possível revelação de Deus? Onde a própria ação não basta para a justificação do homem, diante de sua consciência (julgando-se de maneira rigorosa), a razão fica autorizada no máximo a admitir como crença um complemento e até mesmo o modo e as condições de sua realização.

O próprio Kant coloca a objeção:

Em um complemento divino desconhecido a crença parece uma *petitio principii*, pois o que nós esperamos da graça de outro não podemos admitir como uma evidência, mas apenas se nos é realmente permitido, e portanto só pela aceitação de uma determinada promessa chegada a nós. Logo, só podemos esperar e pressupor esse complemento se nos é prometido por revelação divina.⁶⁴

⁶² Id, Ibid. Streit. p. 375. Trad.,76

⁶³ KANT, I. *Religion*.p. 287. Trad., p. 145

⁶⁴ KANT, I, Streit. p.358. Trad.p. 56

Kant afirma que uma revelação divina imediata seria uma experiência supra-sensível, que é impossível. Além do mais, desnecessária do ponto de vista prático.⁶⁵

As idéias de um mundo inteligível(o reino de Deus) e da imortalidade são determinadas por predicados que são tomados da própria natureza, então não é permitido considerar esta determinação nem como realização sensível (*Versinnlichung*) dessas puras idéias racionais(antropomorfismos), nem como conhecimento transcendente de objectos (*Gegenstände*) supra-sensíveis; pois, estes predicados não são outro senão o entendimento e a vontade e, claro está, considerados na relação recíproca, como devem ser concebidos na lei moral, portanto, apenas enquanto deles se faz um uso prático.⁶⁶

Kant não deixa de admitir que a revelação divina exterior - devidamente avaliada – pode permitir aos homens chegar a puros conceitos intelectuais de Deus, e mesmo dar-lhes a oportunidade de inquirir deles mais profundamente, mas a perspectiva estruturante permanece: é a religião da razão(prática) que tem de constituir-se como substrato e fundamento de toda investigação.

Querer sentir a influência imediata da divindade como tal é uma pretensão auto-contraditória, porque a idéia desta divindade reside apenas na razão.⁶⁷ A religião nunca pode constituir-se historicamente, justamente por causa da sua pureza, deve libertar progressivamente o seu núcleo racional do invólucro histórico-revelado, inevitavelmente estatutário, e seu destino puramente racional, isto é, teológico-moral, se realiza na perspectiva do progresso histórico.

Nesse sentido, Kant distingue a religião revelada e a religião natural. Na primeira, reconhece como dever o que sei ser um mandamento divino; na segunda, reconhece como mandamento divino o que sei ser um dever. A religião pode ser objetivamente natural e, ao mesmo tempo, subjetivamente revelada. É natural

⁶⁵. Cf. Id. Ibid. p. 359. Trad.p. 57.

⁶⁶ KANT, I. *KpV*. A. 247. Trad., p. 156.

⁶⁷ Cf. KANT, I. *Streit*. p. 369.Trad., p. 70.

enquanto tem como princípio os ditames da razão natural; é doutrinal ou revelada, enquanto apóia os mesmos ditames em certos livros revelados.

Uma religião pode ser natural e, todavia, ser igualmente revelada, se estivesse constituída de tal modo que os homens, graças ao simples uso da sua razão, teriam podido e devido chegar a ela por si mesmos, embora não chegassem tão cedo ou em tão vasta extensão, como se exige; portanto, pôde ser sábia e muito proveitosa para o gênero humano uma revelação de tal religião numa certa época e num certo lugar, mas de maneira que doravante, em virtude de aí já estar e se ter tornado publicamente conhecida a religião assim introduzida, cada qual consiga convencer-se da verdade dela por si mesmo e pela sua própria razão. Neste caso, a religião é objetivamente natural, ainda que subjetivamente revelada”⁶⁸

A aceitação dos princípios de uma religião denomina-se de modo excelente (*fides sacra*) por um lado, como uma pura fé racional, por outro lado, como uma fé da revelação(*fides estatutária*).

Para Kant, a religião cristã se apresenta, a um tempo como religião natural e doutrinal. De um lado o seu ensinamento é idêntico aquele da razão prática e, como tal, não precisa de justificação exterior; de outro lado, ela se fundamenta, não em meros conceitos da razão, mas em fatos, em dogmas revelados.

É preciso que a razão humana universal, como elemento da religião natural, seja reconhecida e honrada na dogmática cristã como princípio supremo, mas que a doutrina revelada em que se apóia uma igreja e que necessita de homens sábios como expositores e mantenedores, seja amada e cultivada como simples meio, de resto altamente estimável, a fim de facultar a compreensão da primeira, inclusive aos ignorantes, bem como a sua expansão e continuidade”.⁶⁹

⁶⁸ KANT, I. *Religion*. p. 303.s. Trad., p. 157s

⁶⁹ Id. Ibid. p. 313s. Trad. p. 166s.

O falso culto se instala no momento em que a fé estatutária deixa de subordinar-se à fé natural, à fé moral, ou seja, quando deixa de ser um simples veículo desta, para erigir-se num fim em si.

A análise kantiana da religião e da revelação é uma confirmação dos resultados da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica da Razão Prática*. Não se pode conceber outra forma de fé que não seja a fé racional, a fé prática, que reconhece a possibilidade do supra-sensível unicamente enquanto tal possibilidade reforça a ação moral do homem. Transformar esta possibilidade numa afirmação dogmática significa tornar impossível ao homem, não só a sua atividade teorética e moral, mas a própria religião se converte em superstição. A tese central da *Religião nos Limites da Simples Razão* é de que qualquer revelação é inverificável no nível especulativo e regulativa no nível prático.

O estudo da religião em Kant contém uma crítica devastadora da autonomia da religião revelada enquanto instância auto-fundada. A etapa kantiana da crítica da religião configura-se, nestes termos, como reconhecimento e assentamento de sua subordinação constitutiva à legislação universal da razão prática. A consciência moral emerge como constitutiva e universal plataforma fundante de toda ordem religiosa racional.

CAPÍTULO III

REVELAÇÃO E NECESSIDADE MORAL.

A religião (subjetivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos.⁷⁰

No prefácio à primeira edição da *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant afirma que a moral não tem necessidade alguma da religião:

a moral, enquanto fundada no conceito do homem como ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da idéia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil, diferente da própria lei para o observar. Pelo menos é culpa sua se nele se encontra uma tal necessidade a que por nada mais se pode então prestar auxílio; porque o que não procede dele mesmo e da sua liberdade não facilita compensação alguma para a deficiência da sua moralidade. Por conseguinte, a Moral, em prol de si própria (tanto objetivamente, no tocante ao querer, como subjetivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática.⁷¹

Nesse sentido, a tarefa desse capítulo é apontar a passagem que Kant opera da religião revelada para a religião moral, na tentativa de explicitar, como necessariamente, a revelação funda-se na dimensão moral.

⁷⁰ Id. Ibid. p. 302. Trad., p.155.

⁷¹ Id. Ibid. p. 141. Trad., p. 11.

3.1 – DA RELIGIÃO REVELADA PARA A RELIGIÃO MORAL.

O tema da subordinação da religião a uma instância racional superior é desenvolvida em termos de esquematismo. Como se pode conceber que um homem, para cumprir a intenção moral em sua pureza, sacrifique em si todo móvel sensível? Tal idéia não é diretamente apreensível; o homem faz dela então uma representação figurada. Trata-se aqui de um esquematismo por analogia, que não torna possível nenhum conhecimento. O esquema não é um predicado do conceito, é apenas a sua ilustração. Transformar a analogia em meio de conhecer seria embrenhar-se no antropomorfismo, que conduz a inversão da verdadeira ordem: “a religião fundaria a ética e a autonomia estaria perdida”.⁷²

Para Kant,

um conhecimento por analogia significa uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dessemelhantes. Graças a esta analogia, resta um conceito de ser supremo suficientemente determinado para nós, embora tenhamos deixado de lado tudo o que poderia absolutamente e em si mesmo; com efeito, determinamo-lo, contudo relativamente ao mundo e, por conseguinte, a nós e nada mais nos é necessário.⁷³

Segundo Cassirer,⁷⁴ para poder captar o supra-sensível, o homem necessita sempre recorrer a uma certa analogia com os seres naturais e não pode prescindir do esquematismo da analogia.

Embora seja permitido na passagem do sensível para o supra-sensível esquematizar, isto é, tornar um conceito inteligível pela ajuda de uma analogia com

⁷² Cf. CASNABET. M. Op. Cit., p. 102.

⁷³ KANT, I. *Prolegomena*. p. 125. Trad., p.152s.

⁷⁴ CASSIRER, E. Op. Cit., p.445.

algo sensível, não nos é permitido, em nenhum caso inferir, de acordo com a analogia, o que pertence ao sensível, deva atribuir-se igualmente ao supra-sensível.

Segundo Estrada,⁷⁵ Deus não pode encontrar-se nem no mundo nem se deduzir a partir dele. O conceito de Deus se transforma em um princípio regulador da mente, da razão pura, mas não constitutivo de objetividade. Trata-se de uma idéia da razão, mas não um conceito referente a um objeto da experiência e, portanto, não tem valor ontológico. Passamos do Deus princípio e fundamento do cosmo, reconhecido pela razão dedutivamente desde o mundo, a mero postulado da razão prática, que carece de base empírica e que, portanto, não pode ser demonstrado. O terreno da ontologia transforma-se em um âmbito proibido para a razão humana, que não pode chegar ao em-si das coisas e que não pode deduzir a partir delas a existência de Deus como fundamentador do que existe.

É, sem dúvida, uma limitação da razão humana, que nem sequer dela se há de separar, o fato de não podermos pensar valor moral algum de importância na ações de uma pessoa sem, ao mesmo tempo, tornar humanamente representável esta pessoa ou a sua manifestação, embora deste modo não se pretenda afirmar que isso também assim é em si, com efeito, a fim de para nós tornarmos apreensíveis qualidades sobrenaturais, precisamos sempre de uma certa analogia com seres naturais. Por isso, um poeta filosófico atribuiu ao homem, enquanto tem de combater em si uma propensão para o mal, e inclusive por isso mesmo, contanto que a saiba vencer, uma posição mais elevada na escada moral dos seres do que aos próprios habitantes do céu, os quais, em virtude da santidade da sua natureza, estão subtraídos a toda a sedução possível. (O mundo com as suas deficiências - é melhor do que um reino de anjos sem vontade. Haller). – A este modo de representação acomoda-se igualmente a Escritura, para nos tornar apreensível, quanto ao se grau, o amor de Deus ao gênero humano, ao atribuir-lhe o sacrifício supremo que só um ser amante pode fazer para tornar ditosos até os indignos (Deus amou tanto o mundo,etc.); embora pela razão não consigamos fazer para nós conceito algum de como um ser que se basta por completo possa sacrificar algo do que pertence à sua beatitude e privar-se de uma posse. Tal é o esquematismo da analogia (para a explicação) de que não podemos prescindir. Mas transformá-lo num esquematismo da determinação do objeto (para a ampliação do nosso conhecimento) é antropomorfismo, que num propósito moral (religião) tem as mais prejudiciais consequências. Quero aqui apenas observar de passagem que, na ascensão do sensível para o supra-sensível, se pode de certo esquematizar (fazer apreensível um conceito por meio da analogia com algo de sensível), mas de

⁷⁵ ESTRADA, Juan A. *Deus nas tradições filosóficas: aporias e problemas da teologia natural*. Trad. Maria A. Dias. São Paulo: Paulus, 2003. p. 108s.

nenhum modo se pode inferir, de acordo com a analogia, sobre o que pertence ao sensível, que ele deva atribuir-se igualmente ao supra-sensível (e alargar assim o seu conceito); e isto, sem dúvida pela razão inteiramente simples de que iria contra toda analogia semelhante raciocínio, o qual, em virtude de usarmos necessariamente um esquema para um conceito a fim de no-lo tornar comprehensível (documenta-lo mediante um exemplo), quereria tirar a consequência de que ele há de por força corresponder ao próprio objeto, como seu predicado.⁷⁶

Nesse âmbito, Kant restringe o conhecimento de Deus a analogia e o seu uso como idéia reguladora, como postulado da razão prática, necessário para garantir o respeito à lei. A analogia pode ser usada de forma legítima para adquirir um conhecimento relacional, mas não um conhecimento objetivo, e o principal objeto de tal conhecimento relacional é Deus. Só é legítimo raciocinar logicamente sobre Deus. É legítimo empregar a analogia para falar do supra-sensível, mas não usá-la como se ela nos fornecesse um conhecimento objetivo; o seu uso é permitido como uma ajuda a auto-compreensão humana, mas não como fonte de conhecimento objetivo.

O mundo inteligível é numênico e escapa à razão pura, fazendo-se presente apenas como exigência ideal (idéias da razão), que revela-se acessível por via prática. De simples idéias – exigências estruturais da razão - na *Crítica da Razão Pura*, passam a ser postulados.

Os postulados, segundo afirma Kant,

Não são dogmas teóricos, mas, pressupostos, de um ponto de vista necessariamente prático; portanto, não ampliam o conhecimento especulativo, mas dão as idéias da razão especulativa em geral (por intermédio da sua relação ao prático) realidade objetiva e habilitam-se para conceitos. Estes postulados são os da imortalidade, da liberdade, considerada positivamente (como causalidade de um ser enquanto ele pertence ao mundo inteligível) e da existência de Deus. O primeiro decorre da

⁷⁶ Cf. KANT, I. Religion p. 205s. Trad., p. 71s (ver nota)

condição praticamente necessária da conformidade da duração com a plenitude do comprimento da lei moral; o segundo promana da suposição necessária da independência relativamente ao mundo sensível e da faculdade de determinação da sua vontade segundo a lei de um mundo inteligível, isto é, a liberdade; o terceiro da necessidade da condição requerida para um tal mundo inteligível ser o soberano bem, mediante o pressuposto do bem supremo independente, isto é, da existência de Deus.⁷⁷

A força dos postulados está no fato de que temos que admiti-los para poder explicar o exercício da lei moral. O postulado é uma proposição teórica indemonstrável que está inseparavelmente ligada a uma lei prática incondicionalmente válida.

Kant considera duas dimensões no homem: o empírico, ser de necessidades e desejos, sujeito fenomênico, submetido ao determinismo universal, e o inteligível, pessoa numénica. Enquanto ser numénico é livre e participa do reino moral. Dentro desta perspectiva, a moral é concebida como independente de todos os impulsos naturais ou sensíveis; a ação moralmente boa seria a que obedeceu unicamente à lei moral em si mesma. Esta, seria estabelecida somente pela razão. Kant demonstra que a lei moral provém da idéia de liberdade e que a razão pura é por si mesmo prática. A liberdade é uma idéia e como tal, ela não aparece na experiência, só podendo ser apreendida pela via formal de uma obrigação que a vontade racional impõe a si mesma. A liberdade não pode ser conhecida em si mesma: não pode ser objeto nem de uma intuição, nem de uma explicação. A intuição descobriria em nós, não uma vontade pura, mas uma vontade sujeita a inclinações sensíveis. A liberdade não pode ser explicada, porque a explicação exigiria uma determinação por causas naturais.

⁷⁷ KANT, I. KpV. A. 238. Trad., p. 151.

O incondicionado e o absoluto seriam alcançados na esfera da moralidade, a liberdade seria a coisa-em-si, o *noumenon* almejado pela razão. Neste sentido, a moral kantiana não é uma moral comum, no sentido em que ela prescreveria ou proibiria “conteúdos” concretos. É uma teoria, é uma prática da liberdade.⁷⁸ Kant busca os princípios universais que fundamentem todo ato moral. Só a lei moral pode garantir a moralidade do agir. Duas determinações caracterizam o princípio fundamental da moralidade: a universalidade e a imputabilidade. A lei se impõe a todo ser de razão e de maneira incondicional e portanto, universal. Daí ser o homem responsável pelos seus atos. Assim como não se entende a lei sem liberdade, da mesma forma toda ação dessa liberdade está sob a exigência da lei, isto é, toda ação é imputável.

O que Kant pretende é uma ética cujos imperativos sejam universais e, segundo ele, não se podem extrair princípios universais da experiência, pois, nenhum juízo que proceda da experiência pode ser estritamente universal, só é universal o juízo *a priori*, independente da experiência. O conceito de liberdade é para Kant a chave da explicação da autonomia da vontade. A liberdade prática é a autonomia da vontade e, como tal, é o poder de agir segundo leis que dá a si mesma e às quais se submete. A aceitação da liberdade da vontade, permite afirmar a supremacia da razão prática sobre a teórica, do homem sobre a natureza. A razão prática é anterior e superior à especulativa. A prioridade do homem não é a teoria, mas um fazer, o qual implica uma liberdade não condicionada pelas leis da natureza. O homem é acima de tudo, um ser livre e isto se manifesta e se realiza na dimensão prática. A razão é também uma faculdade prática que deve exercer influência sobre a vontade e o seu destino não é cuidar de inclinações naturais e subordinar-se a

⁷⁸ Cf. CASNABET, M. Op. Cit. p.67.

elas, mas produzir uma vontade boa em si mesma. O conceito de dever contém em si o de boa vontade.

O problema da moralidade exige que se proponha a questão do fundamento da bondade dos atos, ou em que consiste o bom. Para Kant o único bom em si mesmo, sem restrição, é uma boa vontade. A bondade de uma ação não se deve procurar em si mesma, mas na vontade que age por puro respeito ao dever, sem razões outras a não ser o cumprimento do dever ou a sujeição a lei moral. O mandamento ou dever que precisa ser cumprido é incondicional e absoluto, ou seja, o que a boa vontade ordena é universal por sua forma e não tem um conteúdo concreto: refere-se a todos os homens em todos os tempos, em todas as circunstâncias e condições. Kant chama esse comportamento de imperativo categórico, formulando-o da seguinte maneira: “Age apenas seguindo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”.⁷⁹ Ser livre é exatamente cumprir esta lei ditada pela consciência moral. A vontade é lei para si mesma. Quanto mais o homem se liga à razão, tanto é mais livre, autônomo determinado por uma espécie nova de causalidade: o seu próprio agir.

Neste sentido, o homem verdadeiramente livre de nada pode depender: sua vontade é a sua lei. A vontade pura é a causalidade da liberdade. Sendo o cerne do homem, a liberdade nada mais é que a subjetividade em seu ser próprio, isto é, como identidade consigo mesma. A humanização do homem significa a saída do mundo fenomenal e a descoberta da liberdade como subjetividade pura. Esta liberdade é negativa em primeiro lugar, pois não está sujeita à lei da causalidade universal. É libertação da causalidade natural. Positivamente a liberdade é autônoma, autodeterminação. No entanto, o homem é destinado, por seu próprio

⁷⁹ Kant, I. GM.p. 279. Trad., p. 59.

caráter de ser racional, a se cultivar, civilizar e moralizar numa sociedade com outros homens.

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, sua tendência a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para associar-se porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a separar-se (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros. Esta oposição é a que, despertando todas as forças do homem, o leva a superar sua tendência à preguiça e, movido pela busca de projeção (*Ehrsucht*), pela ânsia de dominação (*Herrschsucht*) ou pela cobiça (*Habsucht*), a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não atura mas dos quais não pode prescindir. Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolve-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem inicio, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral. Sem aquelas qualidades da insociabilidade – em si nada agradáveis –, das quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoísticas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco: os homens, de tão boa índole quanto as ovelhas que apascentam, mal proporcionariam à sua existência um valor mais alto do que o de seus animais; eles não preencheriam o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional. Agradeçamos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem elas todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno.⁸⁰

A história é encarada como a progressiva instauração da moralidade no tempo e no espaço, no mundo fenomênico, o que implicará a colaboração entre natureza e liberdade. O aperfeiçoamento moral das disposições racionais do ser humano, entendido como espécie; é a superação da animalidade, do estado de natureza em direção à moralidade.

⁸⁰ KANT, I. Idee.p. 155. Trad., p. 8

A insociável sociabilidade do homem é a expressão utilizada por Kant para designar a duplicidade do ser humano que procura a aproximação e, ao mesmo tempo o afastamento em relação ao outro. Existe uma tendência nos homens para entrarem em sociedade unida a uma resistência universal que ameaça dissolver a sociedade. Esse antagonismo é fonte de progresso e contribui para o desenvolvimento das capacidades humanas. Os males da civilização, os vícios dos homens, têm um papel positivo no progresso histórico. A imoralidade conduz ao avanço da moralidade, o mal acaba por gerar o bem. A natureza concebida teleologicamente, oferece a garantia de que o sentido real ou parcial dela se encaminha efetivamente para o fim da razão, porque na natureza humana existem disposições das quais se pode deduzir que o gênero humano progride sempre para o melhor. Nesse sentido, o que se experimenta no dever é a necessidade moral de fazer-se determinar pela razão. E enquanto a razão determina a vontade, torna-se prática. A razão chega, assim, à sua unidade mais original, pois pelo dever, vê que tem de agir se quer alcançar a verdade para a qual é orientada. Por isso, Kant pode dizer que vontade e razão prática são a mesma coisa. A liberdade e a razão estão intimamente ligadas. A lei da razão impõe à liberdade a exigência de absoluta realização. Por isso não destrói a autonomia do homem, mas a constitui como tal.

É neste sentido, que a moral kantiana funda necessariamente a religião, pois qualquer texto sagrado, qualquer revelação deve ser julgada pelo seu valor para a moralidade, não podendo ser a religião revelada, o juiz de um código moral da humanidade. A lei moral leva, através do conceito do soberano bem, como o objeto e o alvo final da razão pura prática, à religião. Leva também a reconhecer todos os deveres como ordens divinas, não como sanções, isto é, como ordens arbitrárias e fortuitas por si mesmas de uma vontade estranha, mas como leis essenciais de toda

vontade livre em si mesma que, entretanto, devem ser olhadas como ordens do Ser Supremo. Só de uma vontade moralmente perfeita, que a lei moral nos impõe como um dever que nós temos que alcançar como objetivo dos nossos esforços e, consequentemente, não podemos esperar lá chegar a não ser pelo acordo com essa vontade. A religião, para Kant, não pode ser outra coisa senão a lei moral, à qual se une a fé racional que dela necessariamente deriva.

3.2 – A FÉ NOS LIMITES DA RAZÃO PRÁTICA

Como vimos na *Crítica da Razão Pura*, Kant adotou implicitamente o esquema tripartido: saber-crença- opinião. São formas que podem sustentar um juízo como verdadeiro. As três formas são distinguidas de acordo com o grau de convicção, o qual é por sua vez dividido em termos de “suficiência subjetiva” ou convicção e “suficiência objetiva”. Saber ou tomar um juízo por verdadeiro é subjetivamente e objetivamente suficiente; um juízo de crença é considerado subjetivamente suficiente, mas objetivamente insuficiente. Enquanto o juízo de opinião é insuficiente tanto objetivamente como subjetivamente. A distinção estende-se aos três objetos de juízo: matérias de fato, de crença e de opinião. As matérias de fato respondem a concepções cuja realidade pode ser provada, as matérias de crença às que podem ser pensadas *a priori*, mas cuja realidade objetiva não pode ser provada de maneira alguma, como a existência de Deus, ao passo que as matérias de opinião são aqueles objetos pertencentes ao mundo sensível, mas dos quais é impossível um conhecimento sensível para nós. Se a crença é

subjetivamente suficiente e ao mesmo tempo, é considerada objetivamente insuficiente, chama-se fé.

Os objetos que têm de ser pensados *a priori*, em relação ao uso conforme ao dever da razão pura prática (seja como consequência, seja como fundamento), mas que são transcedentes para uso teórico da mesma, são simples coisas da fé. Desta espécie é o bem supremo no mundo, atuando mediante a liberdade, cujo conceito não pode ser demonstrado de modo suficiente, segundo a sua realidade objetiva, em nenhuma experiência possível, por conseguinte no uso racional teórico. Porém o uso daquele conceito é-nos ordenado no sentido da melhor realização possível daquele fim, mediante a razão prática pura e, em consequência, tem que ser admitido como possível. Este efeito que nos é ordenado em conjunto com as únicas condições da sua possibilidade por nós pensáveis, nomeadamente a da existência de um Deus e da imortalidade da alma, são coisas de fé (*res fide*) e na verdade as únicas dentre todos os objetos que assim podem ser chamadas. Na verdade, ainda que só se deva acreditar no que, por testemunho, podemos saber da experiência dos outros, tal não é porém ainda em si uma coisa de fé, pois que num daqueles testemunhos havia a experiência pessoal e o fato, ou é como tal pressuposto. Além disso tem que ser possível alcançar o saber por essa via (da fé histórica) e os objetos da História e da geografia, como tudo em geral que é possível saber pelo menos em função da constituição das nossas faculdades de conhecimento, pertencem não as coisas de fé, mas sim a fatos. Somente objetos da razão pura podem, quando muito, ser objetos de fé, mas não como objetos da simples razão pura especulativa, pois nem sequer podem ser contados com certeza entre as coisas, isto é, entre objetos daquele conhecimento possível para nós.⁸¹

A fé moral confere certeza à existência da liberdade, à imortalidade da alma e Deus, e essa certeza está baseada na incapacidade para rejeitar esses postulados sem tornar-me digno de desprezo a meus próprios olhos.

A imortalidade da alma é postulada como condição necessária de um aperfeiçoamento moral progressivo. A existência de Deus é postulada como condição necessária da virtude e da felicidade. E a liberdade é o fundamento de toda a moralidade, condição necessária ao cumprimento do dever, isto é, a prática da ação por puro respeito à lei moral. São todos objetos de uma fé moral e não objetos de conhecimentos.

⁸¹ KANT, I. *KU*. p. 551. Trad., p.308s

É absolutamente necessário que tenha que ocorrer algo, a saber, que eu obedeça à lei moral em todos os seus pontos. Aqui o fim está inevitavelmente estabelecido, e segundo todo o meu conhecimento só é possível uma única condição sob a qual este fim concordar com todos os outros fins e lhe dá assim um valor prático: é que há um Deus e um mundo futuro; sei também com toda certeza, que ninguém conhece outras condições que conduzam a mesma unidade dos fins sob a lei moral.⁸²

Kant considera a fé doutrinal vacilante e instável e a fé moral diz respeito unicamente à direção que me é dada por uma idéia e a influência subjetiva que exerce sobre o desenvolvimento dos atos da minha razão e que me confirma nessa idéia, embora, não me encontre no estado de a justificar do ponto de vista especulativo.⁸³

Sendo os homens impotentes para conhecer as coisas supra-sensíveis, tendem a considerar a religião e a fé como culto, serviço a Deus, baseado em prescrições externas e leis:

A fé religiosa pura é decerto a única que pode fundar uma igreja universal; pois é uma simples fé racional que se deixa comunicar a cada qual em vista da convicção, ao passo que a fé histórica, fundada unicamente em fatos, só pode alargar a sua influência até onde conseguem chegar, segundo circunstâncias de tempo e lugar, os relatos relacionados com a capacidade de julgar a sua credibilidade. Mas uma particular debilidade da natureza humana tem a culpa de nunca se poder contar com essa fé pura tanto como ela merece, a saber, fundar somente nela uma igreja. Os homens, conscientes da sua impotência no conhecimento de coisas supra-sensíveis, embora tributem toda a honra a essa fé (como a que para eles deve ser convincentes de modo universal), não são, contudo, fáceis de convencer de que o zelo constante votado a uma conduta moralmente boa seja tudo o que Deus dos homens exige, afim de serem súbditos agradáveis a Ele no seu reino. Só podem para si pensar a sua obrigação como obrigação de um serviço que devem prestar a Deus, onde não interessa tanto o valor moral interior das ações quanto, pelo contrário, o fato de serem prestadas a Deus para, por moralmente indiferentes que tais ações possam ser em si mesmas, lhe agradar pelo menos a obediência passiva.⁸⁴

⁸² KANT, I. *KrV*. B. 856. Trad., p. 654

⁸³ Id. *Ibid.* B. 855. Trad., p. 653s

⁸⁴ KANT, I. *Religion*. p. 247s. Trad., p. 108s.

A fim de assegurar o predomínio do princípio bom, é indispensável que os homens bons se unam numa sociedade constituída segundo as leis da virtude. Uma tal sociedade merece o nome de sociedade ética. Suas leis visam a moralidade dos atos, e não a sua legalidade, e não admitem outros legisladores fora de Deus. Esta sociedade, enquanto ideal, é a Igreja Invisível; na medida, sempre imperfeita, em que chega a realizar-se, ela pode denominar-se “a Igreja Visível”.

As características da verdadeira Igreja são a universalidade, a pureza, a liberdade de seus membros, e a imutabilidade de sua constituição. A universalidade diz respeito a sua unidade numérica, erigida sob princípios que devam necessariamente levá-la à unificação numa única Igreja, sem nenhuma divisão em seitas. A pureza significa união sob nenhum outros motivos a não ser os morais, purificada da imbecilidade da superstição e da loucura do fanatismo. A relação sob o princípio da liberdade, significa que tanto a relação interna dos seus membros entre si como externa da Igreja com o poder político, devem ocorrer num Estado livre. A imutabilidade quanto a sua constituição é a modalidade de tal igreja.⁸⁵

Se é inevitável que uma fé eclesial estatutária se acrescente à fé religiosa pura como veículo e meio da união pública dos homens para fomento da última, então, é preciso confessar que a permanência imutável da mesma, a sua extensão universal e inclusive, o respeito pela revelação nela aceite, dificilmente podem ser objeto de suficiente cuidado mediante a tradição, mas só por meio da Escritura, a qual por seu turno como revelação, deve ela própria ser para os contemporâneos e a descendência um objeto de grande reverênciia, pois tal exige a necessidade dos homens estarem certos no tocante ao seu dever no culto divino.

⁸⁵ Cf. Id. Ibid. p. 246. Trad.,p. 107s

Segundo Herrero,⁸⁶ se não se pode evitar que a crença estatutária da igreja seja assim acrescentada à pura crença de religião para a associação pública dos homens em vista da comunidade ética, então pode-se considerar a crença histórica como meio condutor para a promoção da religião da razão. Portanto, a crença histórica é apenas um “meio condutor” para aproximar-se da pura crença da religião. É absolutamente necessário que a Igreja estatutária tome consciência de sua contingência em favor do único absoluto moral, ao qual deve submeter-se inteiramente. A partir do momento em que a Igreja estatutária reconhecer publicamente sua dependência das condições restritivas da religião de razão e da necessidade de concordar com ela, a Igreja universal começará a constituir-se em um Estado ético de Deus e a progredir na direção de sua consumação segundo o único princípio firme da religião moral pura, válido para todos os homens e para todos os tempos. A partir deste momento será possível conceber uma história da crença de Igreja como a história de seu paulatino desaparecimento, uma história que começa onde publicamente domina a consciência da distinção entre a crença de razão e a crença histórica e onde a disposição à unidade da Igreja universal iniciou o seu desenvolvimento, e que só acabará quando a pura religião se tiver finalmente desprendido de todos os princípios empíricos de determinação, de todos os estatutos de origem histórica que, mediante a crença de Igreja, unificam provisoriamente os homens para a promoção do bem, isto é, quando a pura religião de razão dominar sobre tudo para que Deus possa ser tudo em todos.

Nesse sentido, Kant coloca algumas objeções que a razão faz a si própria contra a interpretação racional da Bíblia. Na primeira objeção, a Bíblia como

⁸⁶ HERRERO, J. Op. Cit. p. 182 s.

revelação, deve interpretar-se a partir de si mesma, e não pela razão; com efeito, a própria fonte do conhecimento reside em alhures e não na razão.

justamente porque tal livro é aceito como revelação divina, não deve ela interpretar-se apenas teoricamente segundo os princípios das doutrinas históricas (concordar consigo mesma), mas de modo prático, segundo conceitos racionais; de fato, que uma revelação seja divina jamais se pode discernir mediante sinais que a experiência fornece.⁸⁷

Outra objeção que se faz ao uso racional da Escritura é a seguinte: que a toda dimensão prática deve antepor-se sempre uma teoria e, já que esta enquanto doutrina da revelação poderia talvez conter propósitos da vontade de Deus, que não conseguimos penetrar mas nos poderiam obrigar a fomentá-las, a fé em semelhantes proposições teóricas parece conter por si mesma uma obrigação.

Kant responde a tal objeção afirmando que:

Pode conceder-se tal, quando se fala da fé eclesial, em que não se visa nenhuma outra prática a não ser a dos usos regulados, e os que se reclamam de uma Igreja necessitam tão só de que a doutrina não seja impossível; pelo contrário, para fé religiosa, exige-se a convicção da verdade, a qual, porém não pode ser certificada por estatutos(que seriam sentenças divinas), porque é sempre pela história que importaria demonstrar que o são; mas esta não é competente para a si mesma se fazer passar por revelação divina. Por isso, naquele que está inteiramente virado para a moralidade da conduta ter por verdadeiras doutrinas históricas, embora bíblicas, não tem em si qualquer valor ou desvalor moral, e situa-se entre os *adiaphora*(coisas indiferentes).⁸⁸

Para Kant a Escritura tem valor segundo o princípio da moralidade. Deus é em nós o próprio exegeta, porque não compreendemos ninguém a não ser o que conosco fala mediante nosso próprio entendimento e a nossa própria razão.

⁸⁷ KANT, I. *Streit*. p. 357. Trad., p. 55.

⁸⁸ Id. *Ibid.* p. 357s. Trad., p.55-56

Da parte de um legislador santo e bom não se pode conceber diferentemente os decretos em relação a criaturas frágeis, mas que se esforçam por seguir, de harmonia com todo o seu poder, o que reconhecem como dever seu, e até a fé racional e a confiança, em semelhante compensação, sem que a tal se possa acrescentar uma promessa firme empiricamente feita, demonstra mais a genuína disposição moral e, por conseguinte a predisposição para a manifestação esperada da graça do que o consegue fazer uma fé empírica. Se devem fazer todos as interpretações da Escritura enquanto conservem à religião, segundo o princípio da moralidade visada na revelação; sem isso, são ou praticamente vazios ou até obstáculos ao bem. Deus é em nós o próprio exegeta, porque não compreendemos ninguém a não ser o que conosco fala mediante o nosso próprio entendimento e a nossa própria razão; a divindade de uma doutrina que nos foi publicada por nada mais pode ser reconhecida a não ser graças aos conceitos da nossa razão enquanto são moralmente puros e, deste modo, infalíveis”⁸⁹

Nesse sentido, a religião racional conhece os mandamentos, sem ser contudo empírica, servindo de critério para interpretar a bíblia. A bíblia tem de ser interpretada segundo a moral e não a moral segundo a bíblia. Porque a idéia de Deus tem de ser deduzida da moral e não a moral do conceito de Deus.

Resta, agora, saber como Kant desenvolve a sua crítica a concepção cristã da fé, isto é, aos modos de ilusão cristã: fé em milagres, a fé em mistérios e a fé em meios de graça.

⁸⁹ Id. Ibid. p. 359. Trad., p. 57.

3.3 – A CRÍTICA KANTIANA À CONCEPÇÃO CRISTÃ DA FÉ: MODOS DE ILUSÃO RELIGIOSA.

A análise da natureza da ilusão é um dos temas permanentes da obra de Kant e a principal motivação de sua redefinição de metafísica.⁹⁰ Como já assinalamos, na obra *Sonhos de Um Visionário explicados pelos Sonhos da Metafísica*, Kant já declarava programaticamente ser a metafísica a ciência dos limites da razão humana a qual elimina a ilusão e o vão saber que infla o entendimento. Na *Crítica da Razão Pura* Kant apresenta uma análise da ilusão afirmando:

Que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento, mas também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as idéias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento, embora com a diferença de as últimas levarem à verdade, isto é, à concordância dos nossos conceitos com o objeto, enquanto as primeiras produzem uma simples aparência, embora inevitável, cujo engano mal se pode afastar pela crítica mais penetrante.⁹¹

Na dialética transcendental Kant descreve três casos da dialética natural da ilusão transcendente sobre cuja base estão alicerçadas as pretensas “ciências” da psicologia, cosmologia e teologia. Em cada caso, as propriedades da condição subjetiva do pensamento são ampliadas e consideradas “conhecimento do objeto”, nestes casos, conhecimentos de objetos tais como alma, o mundo e Deus. Kant

⁹⁰ Cf. CAYGILL, H. Op. Cit. p. 184-185(ver verbete ilusão).

⁹¹ KANT, I. *KrV*. B. 670. Trad., p. 533.

passa então a mostrar como em cada caso as ciências desses objetos ilusórios sucumbem diante de uma “dialética natural” e oferece, em seguida, uma explicação ou uma lógica de suas ilusões.

Ora, todos os conceitos puros em geral têm que ver com a unidade sintética das representações, mas os conceitos da razão pura (as idéias transcendentais) referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as idéias transcendentais podem reduzir-se a três classes das quais a primeira contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante, a segunda, a unidade absoluta da condição de todos os os objetos do pensamento em geral. O sujeito pensante é objeto da psicologia; o conjunto de todos os fenômenos (o mundo) é objeto da cosmologia, e a coisa que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes) é o objeto da teologia. Assim, pois, a razão pura fornece a idéia para uma doutrina transcendental da alma (*psychologia rationalis*), para uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*) e, por fim, para um conhecimento transcendental de Deus (*theologia transcendentalis*) . O simples esboço de uma ou outra destas ciências não compete ao entendimento, mesmo que estivesse ligado ao mais alto uso lógico da razão, isto é, a todos os raciocínios imagináveis, de maneira a avançar de um dos seus objetos (do fenômeno) para todos os outros, até aos mais distantes membros da síntese empírica; esse esboço é unicamente um produto puro e autêntico ou antes, um problema da razão pura.⁹²

A ilusão transcendente consiste no fato de atribuirmos erroneamente um valor objetivo sem prestar atenção às suas condições de validade: fazendo um uso transcendente e não mais transcendental, um uso que ultrapasse as condições da experiência possível.

Na *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant define a ilusão:

Como o engano que consiste em ter a simples representação de uma coisa por equivalente a própria coisa [...] a consciência da posse de um meio para qualquer fim (antes de alguém dele se servir) é a posse deste fim só na representação; por conseguinte, contentar-se com o primeiro como se pudesse valer pela posse do fim é uma ilusão prática. Soa decerto duvidoso,

⁹² Id. Ibid. B. 391-392. Trad., p.321

mas de nenhum modo é condenável, dizer que todo homem forja para si um Deus, e inclusive segundo conceitos morais (com as propriedades infinitamente grandes que pertencem à capacidade de apresentar no mundo um objeto a eles adequado) deve para si mesmo forja semelhante Deus a fim de nele venerar quem o fez. Pois seja qual for o modo como por outro tenha sido dado a conhecer e descrito um ser como Deus, mais ainda, seja qual for o modo como lhe possa surgir um ser assim (se tal é possível) deve, no entanto, comparar primeiro esta representação com o seu ideal para julgar se estar autorizado a tê-lo e a venerá-lo como uma divindade. Por mera revelação, sem tomar de antemão por base aquele conceito na sua pureza como pedra de toque, não podem, pois, haver religião alguma, e toda veneração de Deus seria idolatria.⁹³

Para Kant, “tudo o que o homem, além de uma boa conduta, imagina ainda poder fazer para se tornar agradável a Deus é simples ilusão religiosa e pseudo serviço de Deus.”⁹⁴ O filósofo percebe a essência da religião no íntimo da consciência, a dimensão estatutária, o culto exterior não tem valor por si mesmo, mas como veículo, meio da pura religiosidade.

Segundo Kant, são meios todos as causas intermediárias que o homem tem em seu poder para realizar por elas um certo propósito, e então, para se tornar digno da assistência celeste. Ora, o verdadeiro serviço de Deus, que os crentes hão de prestar como súditos pertencentes ao seu reino, também (sob leis de liberdade), como seus cidadãos, é decerto como este próprio reino, invisível, ou seja, um serviço dos corações (no espírito e na verdade), e só pode consistir na disposição de ânimo, na observância de todos os verdadeiros deveres como mandamentos divinos, não em ações destinadas exclusivamente a Deus. Todo empreendimento em matéria de religião, se não se tomar de modo simplesmente moral e, todavia, se apreender como um meio em si suscita a complacência de Deus, por conseguinte,

⁹³ Cf. KANT, I. *Religion*. p. 318. Trad., p. 170. (ver nota).

⁹⁴ Id, Ibid. *Religion*. p. 324. Trad., 176.

satisfaz através dele todos os nossos desejos, é uma fé fetichista. Esta é uma persuasão de que aquilo que nada pode operar segundo leis da natureza nem segundo leis morais da razão, virá a realizar já o desejado apenas porque se acredita firmemente que suscitará coisas semelhantes, e, em seguida, associam-se a esta fé certas formalidades.

Pode haver três modos de fé ilusória que tem lugar na transgressão, a nós possível, dos limites da nossa razão a respeito do sobrenatural:

Primeiro, a fé segundo a qual se conhece por experiência algo que, no entanto, nos é impossível aceitar como acontecendo segundo leis empíricas objetivas (a fé em milagres). Em segundo lugar, a ilusão de que aquilo cujo respeito não conseguimos, mediante a razão, fazer conceito algum o devemos, no entanto, acolher entre os nossos conceitos racionais como necessário ao nosso bem moral (a fé em mistérios). Em terceiro lugar, a ilusão de poder suscitar, graças ao uso de simples meios naturais, um efeito que para nós é um mistério, a saber, a influência de Deus na nossa moralidade (a fé em meios de graça).⁹⁵

Uma religião verdadeiramente moral não inclui a crença em milagres entre as suas máximas: torna-os dispensáveis e, rigorosamente, passa inteiramente sem eles. Em Kant:

O conceito de uma intervenção sobrenatural em relação com a nossa faculdade – embora deficiente – moral e, inclusive, a nossa disposição de ânimo não plenamente purificada, pelo menos débil, para satisfazer todo o nosso dever, é transcendente e é uma simples idéia, de cuja realidade nenhuma experiência nos pode assegurar. Mas até aceitá-la como idéia num propósito simplesmente prático é muito arriscado e dificilmente conciliável com a razão; pois o que nos deve ser imputado como bom comportamento moral não deveria acontecer por influência estranha, mas somente pelo melhor uso possível de nossas próprias forças. No entanto, também não se deixa demonstrar impossibilidade de tal (de que ambas as coisas tenham lugar uma ao lado da outra), porque a própria liberdade embora nada de sobrenatural contenha no seu conceito, continua, contudo, a ser-nos tão inconcebível, segundo a sua possibilidade, como o sobrenatural que se gostaria de aceitar para substituto da determinação espontânea, mas deficiente dela.⁹⁶

⁹⁵ Id. Ibid. p. 345. Trad., p. 195s

⁹⁶ Id. Ibid. p. 342. Trad. P. 192

Milagres não podem servir de prova para uma religião, porque nunca podemos confiar inteiramente no testemunho que os apóia:

Com efeito, o homem deveria demonstrar que nele se realizou uma experiência sobrenatural, a qual é em si mesma uma contradição. Poderia, quando muito, admitir-se que o homem teria em si mesmo feito uma experiência (por exemplo determinações novas e melhores da vontade), de uma transformação que ele não sabe explicar de outro modo a não ser por milagre, por conseguinte, de algo sobrenatural. Mas uma experiência, da qual nem sequer se pode convencer que é, de fato experiência, porque (enquanto sobrenatural) não pode reduzir-se a regra alguma da natureza do nosso entendimento, nem comprovar-se, é uma interpretação de certas sensações, a cujo respeito não se sabe o que com elas se há de fazer, se terão um objeto efetivo para o conhecimento ou se serão simples devaneios. Querer sentir a influência imediata da divindade como tal é uma pretensão auto-contraditória, porque a idéia desta divindade reside apenas na razão. Aqui está, pois, um problema, justamente com a sua solução, sem qualquer prova possível, aportando, aqui jamais se irá buscar algo de racional.⁹⁷

Kant analisa o segundo modo da fé ilusória, a fé em mistérios. Para ele, em todos os tipos de fé que se referem à religião, a investigação choca inevitavelmente, por detrás da qualidade interna dos mesmos, com um mistério, isto é, com algo de sagrado que, sem dúvida, pode ser conhecido por cada um, mas não publicamente professado, isto é, universalmente comunicado.⁹⁸

A fé nos mistérios pode ser entendida como divinamente inspirada ou como fé racional pura. Kant toma como máxima o segundo aspecto. Visto que é impossível decidir *a priori* e objetivamente se há ou não tais mistérios, deve-se investigar no íntimo, no subjetivo da nossa disposição moral para ver se tal coisa se encontra em nós.

⁹⁷ KANT, I. *Streit*. p. 369. Trad.,p. 70.

⁹⁸ KANT, I. *Religion*. p. 284s. Trad.,p.143.

A fé não contém, em rigor, mistério algum, porque expressa simplesmente o comportamento moral de Deus para com o gênero humano.

Se considera a fé numa trindade divina não só como representação de uma idéia prática, mas como uma fé que deve representar o que Deus em si mesmo é, seria então um mistério que sobrepujaria todos os conceitos humanos por conseguinte, um mistério não suscetível de uma revelação para a capacidade humana de apreensão, e como tal poderia a este respeito notificar-se. A fé nesse mistério como ampliação do conhecimento teórico da natureza divina seria apenas a confissão relativa a um símbolo de todo incompreensível aos homens e, se eles pretendem compreendê-lo, antropomórfico de uma fé eclesial, mediante o qual não se conseguiria sequer o mínimo para a melhoria moral.⁹⁹

Ao analisar a ilusão da fé em meios de graça, Kant elimina da noção de graça o que constitui seu fundamento teológico: a graça não é um dom gratuito de Deus; Deus não deve nada ao homem, que não deve nada a Deus, exceto realizar a sua própria liberdade pela prática do dever. A graça não é outra coisa senão a natureza do homem, enquanto determinado a atos por seu próprio princípio interior, mas supra-sensível (a representação do seu dever). O que a graça representa é, afinal, a liberdade do homem: a graça não pode ser o complemento da liberdade, que viria do exterior para substituir o esforço inerente à ação moral.¹⁰⁰

O bem que o homem pode fazer por si mesmo segundo leis da liberdade, em comparação com a faculdade que lhe é possível só mediante ajuda sobrenatural, pode chamar-se natureza, em contraste com a graça. Não como se pela primeira expressão entendêssemos uma qualidade física, diversa da liberdade, mas apenas porque desta faculdade conhecemos as leis (da virtude) e, por conseguinte, a razão tem dela, enquanto análogo da natureza, um fio condutor que lhe é visível e apreensível; pelo contrário continua ser para nós de todo oculto se, quando e o quê, ou quanto a graça em nós atuará, e a tal respeito, bem como no sobrenatural em geral (a que pertence a moralidade como santidade), a razão está deserta de todo o conhecimento das leis, segundo as quais isso pode acontecer.¹⁰¹

⁹⁹ Id. Ibid. p. 290. Trad., p. 147.

¹⁰⁰ Cf. CASNABET. M. Op. Cit.p., 103.

¹⁰¹ KANT, I. *Religion*.p.341. Trad.,p.192

Kant analisa os diversos meios de graça, a saber: o orar, o ir à igreja, o batismo e a comunhão. O orar é concebido como um serviço de Deus formal e interior, e por isso, como meio de graça, é uma ilusão supersticiosa (um fetichismo); é um desejo meramente declarado perante um ser que não precisa de declaração alguma da intenção interna de quem deseja; por ele nada se faz e, portanto, não se executa nenhum dos deveres que nos incumbem como mandamentos de Deus; por conseguinte Deus não é efetivamente servido. Um desejo cordial de ser agradável a Deus em todo o nosso fazer e deixar, isto é, a disposição de ânimo, que acompanha todas as nossas ações, de as praticar como se ocorressem no serviço de Deus, é o espírito da oração, que “sem cessar” pode e deve em nós ter lugar. Revestir este desejo (ainda que seja só interiormente) de palavras e fórmulas pode, quando muito, comportar apenas o valor de um meio em ordem à estimulação reiterada de tal disposição de ânimo em nós; não pode, porém, ter imediatamente relação alguma com a complacência divina e, por isso mesmo, também não pode constituir um dever para todos; porque um meio só pode prescrever-se a quem dele necessita certos fins.¹⁰²

Não é a oração que irá salvar o homem; ela não é mais que um meio para reanimar nossa intenção moral, e de nenhum modo um meio de graça que favorece os homens de modo sobrenatural. A oração não é um pedido de graças, mas uma invocação para que “se faça a vontade de Deus” e para se obter que o agir seja conforme a lei moral.

¹⁰² Id. Ibid.p.345s. Trad.,p.196s.

Em tal desejo, enquanto espírito da oração, o homem procura agir só sobre si mesmo (para estimulação das suas disposições de ânimo mediante a idéia de Deus), mas neste, ao explicar-se por meio de palavras, portanto, externamente, procura atuar sobre Deus. No primeiro sentido, uma oração pode ter lugar com plena sinceridade, embora o homem não pretenda poder asseverar a existência de Deus como totalmente certa; na segunda forma, como a locução, ele aceita este objeto supremo como pessoalmente presente ou, pelo menos, fixa-se (inclusive interiormente), como se estivesse convencido da sua presença, na opinião de que, se assim não fosse, isso ao menos não o prejudicaria, mas antes lhe poderia proporcionar favor. Portanto nesta ultima oração (literal) não se pode deparar com a sinceridade tão perfeitamente como na primeira (no simples espírito da oração). Cada qual encontrará confirmada a verdade da última observação se imaginar um homem devoto e de boa vontade mas, de resto, limitado quanto a semelhantes conceitos religiosos purificados, que um outro surpreende, não quero dizer rezando em voz alta, mas ainda que seja só nos gestos que tal revelam. Esperar-se-à, sem que eu o diga, que aquele fique embaraçado ou confuso, como se fora uma situação de que se deve envergonhar. Mas porque? Que um homem seja encontrado a falar em voz alta consigo mesmo lança-o antes de mais, na suspeita de ter um pequeno acesso de loucura; e igualmente assim é julgado (não de todo sem razão), se, ao estar só, for encontrado numa ocupação ou gesticulação que apenas pode ter quem tiver fora de si alguém diante dos olhos – o que não é o caso no exemplo adotado. O mestre do evangelho expressou de modo excelente o espírito da oração numa fórmula que torna dispensável a oração e, a um tempo, a si mesma como letras. Nesta fórmula, nada mais se encontra a não ser o propósito de uma boa conduta, o qual ligado à consciência da nossa fragilidade, encerra o desejo constante de ser um digno membro do Reino de Deus; portanto, nenhum pedido genuíno de algo que Deus, segundo sua sabedoria, nos poderia também recusar, mas um desejo que, se for sério (ativo), produz ele próprio o seu objeto (tornar-se um homem agradável a Deus).¹⁰³

O ir à igreja, Kant o concebe:

Como solene serviço externo de Deus em geral numa igreja, é, tendo em conta que se trata de uma apresentação sensível da comunidade dos crentes, não só um meio recomendável de edificação, para cada indivíduo, mas também um dever, que como cidadãos de Estado divino que deve aqui representar-se na terra, lhes incumbe em relação ao todo. Mas querer usar isso como servido imediatamente a Deus e Deus tivesse associado graças particulares à celebração de tal solenidade é uma ilusão.¹⁰⁴

¹⁰³ Id. Ibid. p. 347. Trad., p. 197.

¹⁰⁴ Id. Ibid. p. 349s. Trad., p. 199s

Nesse âmbito, o ir à igreja serve como melhoria moral, isto é, a consequência da devoção para a melhoria efetiva do homem. Mas esta não se consegue de outro modo a não ser que alguém se encaminhe sistematicamente pelas obras, pelos princípios segundo conceitos bem entendidos, pelas intenções adequadas aos deveres e, deste modo, edifique um homem novo. Muitas vezes, porém, os homens julgam-se justificados pela audição, pela leitura e pelo canto, embora nada tenha sido construído.¹⁰⁵

A solenidade do batismo é algo muito significativo para Kant, pois a iniciação solene que acontece uma só vez na comunidade eclesial impõe as testemunhas o compromisso de cuidar da educação do iniciado, uma obrigação que visa algo de sagrado, ou seja, a formação de um homem para cidadão num Estado divino. Mas, Kant chama a atenção para o fato de que em si mesma esta solenidade não é nenhuma ação santa ou que produza santidade e receptividade para a graça divina.¹⁰⁶

A comunhão é entendida como uma renovação, continuação e propagação da comunidade eclesial segundo leis da igualdade. Ela contém em si algo de grande que alarga o modo de pensar estreito, egoísta e intolerante dos homens, sobretudo em matéria de religião, a idéia de uma comunidade moral cosmopolita, e é um bom meio para estimular uma congregação em vista da intenção moral do amor fraterno. Mas Deus não associou graças particulares à celebração desta festividade e admitir entre os artigos de fé a proposição de que ela, mera ação eclesial, seja um meio de graça é pura ilusão.¹⁰⁷

Kant denuncia o erro no qual o homem cai quando entre as qualidades morais que se atribuem a Deus; a santidade, a graça e a justiça ele se refugia, sob a

¹⁰⁵ Cf. Id. Ibid. p. 350. p. Trad., p.199-200 (ver nota).

¹⁰⁶ Id. Ibid. p. 351. p. Trad., 201

¹⁰⁷ Cf. Id. p. 351. Trad., p. 201.

proteção da graça para subtrair-se à demasiada obrigação de ter que adequar os seus atos às exigências da santidade e da justiça. O que Kant quer destruir pela raiz é a idolatria, que identifica o incondicionado com o condicionado, que submete o homem a uma das suas construções, que faz em suma do sujeito o objeto. Segundo Kant, todas as auto-ilusões em matérias de religião têm um fundamento comum:

O homem, entre todas as propriedades morais divinas, a santidade, a graça e a justiça, vira-se de modo habitual imediatamente para a segunda, a fim de assim se esquivar à aterradora condição de ser conforme às exigências da primeira. É árduo ser um bom servidor (pois então ouve-se sempre falar em deveres); por isso, o homem preferiria ser um favorito a que muita coisa se desculpa ou, se infringiu grosseiramente o dever, tudo se resolve graças à mediação de alguém favorecido no mais alto grau, enquanto ele continua a ser o servo solto que era.¹⁰⁸

Por isso, a religião contribui tão pouco para a melhoria dos homens e que o justo caminho não consiste em avançar da concessão da graça para a virtude, mas antes da virtude para a concessão da graça. A fé dogmática abre-se ao sobrenatural, sob o risco de cair no fanatismo e na superstição. Já a religião pura é sempre o fim que orienta, valoriza ou desvaloriza o elemento histórico conforme sua disponibilidade para transformar-se em veículo da razão. O valor da história reside na sua capacidade de ser veículo para a religião da razão. A revelação do Deus histórico não pode oferecer resistência ao Deus revelado em nossa razão e intérprete único de sua vontade na história humana.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Cf. Id. Ibid. p. 252. Trad., p. 201.

¹⁰⁹ HERRERO, J. Op. Cit. p. 187.

A reflexão da religião racional acaba por conduzir à reafirmação do primado da razão prática, isto é, à identificação do sentido da existência da espécie humana com as tarefas de melhoramento moral em contínuo curso de realização e inacabamento. É, pois, a moralidade, e não o conhecimento, que constitui a dignidade suprema do homem: é nela que reside a afirmação maior e mais forte, o horizonte pleno, da sua racionalidade. É nesse sentido, que a religião moral prevalece sobre a religião revelada.

CONCLUSÃO

Ao analisarmos o problema da revelação na filosofia da religião kantiana, percebemos que ao fazer a crítica à tradição metafísica dogmática, Kant busca colocar a metafísica em suas verdadeiras bases. Não nos é possível saber sem o crivo da experiência e do entendimento. Enquanto no domínio da razão teórica somos limitados por nossa estrutura cognitiva, na dimensão prática se coloca a questão da liberdade e da moralidade, em que o ser humano se torna livre. Kant amplia assim, o campo da racionalidade humana.

Ao fazer a análise do problema de Deus no horizonte da metafísica, Kant aponta a impossibilidade de afirmarmos ou não a sua existência no mundo teórico. Deus é um postulado da razão prática, uma idéia necessária para o homem na construção de sua liberdade.

Neste sentido, o tema da religião aparece como uma proposta nova no projeto filosófico kantiano. Não é Deus que funda a moral, mas a moral que funda necessariamente a religião. Neste âmbito, o problema da revelação se coloca a partir da tarefa da melhoria moral do homem. Toda revelação, todo texto sagrado, todo ato religioso (milagres, orações, celebrações, etc.), só tem sentido se o homem se torna melhor, isto é, se corresponde à autonomia moral humana. As verdades reveladas são simples sentimentos que auxiliam a religião moral. Na posição de Kant, quanto à religião e à teologia, a razão possui uma supremacia e autonomia em relação à revelação.

A filosofia kantiana é uma pesquisa que possibilita a sua aplicação a todos os momentos fundamentais da condição humana. Assim, o trabalho iniciado por Kant de superação da incapacidade humana de servir-se do seu próprio entendimento e ousando servir-se da própria razão é uma tarefa que permanece para nós. A maioria do ser humano implica sempre uma auto - reflexão capaz de uma reconstrução teórica imbricada na prática dos homens na história. Descartada a preguiça e a covardia, os homens devem ser capazes de construir a liberdade em vista de fins comuns. Kant não se propõe outro objetivo senão o de educar a razão humana. A razão humana educada tornar-se adulta, o que significa um passo fundamental para a prática da liberdade.

Ao colocar as questões centrais de seu projeto filosófico – o que posso saber? O que devo fazer? O que posso esperar? O que é o homem? – Kant abre novas possibilidades para o humano. Podemos conhecer a ordem dos fenômenos, no espaço e no tempo sem ultrapassar os limites da experiência; podemos conhecer os princípios e os limites a partir dos quais é possível um conhecimento científico da natureza. Devemos cumprir o nosso dever e fazer o que nos torna dignos de felicidade; devemos estabelecer os princípios da ação e as condições de liberdade. Podemos esperar o Soberano Bem, síntese da virtude e da felicidade, e lícito esperar a felicidade na medida em que cada um de nós pelo cumprimento da lei moral se pode tornar digno dela. O homem é um ser sensível e fenomênico, é natureza e liberdade, lei natural e lei moral, são os elementos que constituem a natureza humana.

A revolução copernicana empreendida por Kant, afirma a primazia da atividade do sujeito no conhecimento. Representa a correção do racionalismo dogmático ao reconhecer o papel da experiência no ato cognitivo, afirmado, porém,

a autonomia da razão e a impossibilidade do saber metafísico. É uma redescoberta da subjetividade, como subjetividade transcendental, isto é, afirmação de uma estrutura subjetiva, idêntica em todos os seres humanos. É uma emancipação da razão face ao divino, da ciência face à metafísica. Em suma a filosofia de Kant é a superação do racionalismo dogmático, reabilitando a razão pela crítica, não só da própria razão, mas também das doutrinas que a absolutizaram, desvalorizaram ou negaram.

Kant se esforça para retirar o homem de sua menoridade, preferencialmente em matéria religiosa, pois, a menoridade religiosa é por vezes a mais perniciosa de todas. Assim, a crítica se torna arma poderosa contra as superstições, os dogmatismos, os fanatismos.

Fruto de um longo processo, a reflexão de Kant sobre a religião e a revelação é uma crítica contundente sobre suas condições de possibilidades. As questões colocadas por Kant continuam nos fazendo pensar e assumir o compromisso sempre difícil da construção da liberdade.

Bibliografia

- ALVES, Pedro M. S. Do primado do prático à filosofia da historia. In: Carmo Ferreira e Ribeiro L. *Religião, História e Razão: da Aufklärung ao romantismo*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- ANSELMO. *Proslogion*. Trad. Ângelo Ricci. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BRÉHIER, E. *História de la filosofia*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1962.
- BRUCH, Jean Louis. *La philosophie Religieuse de Kant*. Paris: Aubier, 1968.
- CASSIRER, Ernest. *Kant: Vida y Doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____. *La Philosophie des lumières*. Trad. Pierre Quillet. Paris: Fayard, s/d.
- CASTILLO, Monique. *Kant et l'avenir de la Culture*. Paris: PUF, 1990.
- COSSUTTA, Frédéric. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. Trad. Ângela de Noronha. [et al]. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CRESSON, André. *Kant: sa vie, son oeuvre*. Paris: PUF, 1949.
- CRAMPE-CASNABET, Michele. *Kant uma revolução filosófica*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- CAYGIL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris: Puf, 1969.
- DELEUZE, Gilles. *A Filosofia Crítica de Kant*. Trad. Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1963.
- ESTRADA, Juan Antônio. *Deus nas tradições filosóficas: aporias e problemas da teologia natural*. Trad. Maria Dias. São Paulo: Paulus, 2003.
- FOLSCHEID, Dominique & WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Metodologia Filosófica*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FORTE, Bruno. *À escuta do outro: filosofia e revelação*. Trad. Mário José Sambiasi. São Paulo: Paulinas, 2003.
- GOLDMANN, Lucien. *Origem da dialética: A comunidade humana e o Universo em Kant*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do Idealismo Alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1963.

- HEINE, Henrich. *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*. Trad. Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HERRERO, Francisco Javier, *Religião e história em Kant*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.
- HUME. David. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Col. Os pensadores).
- KANT, I. *Kritik der Reinen Vernunft*. Herausgegeben von Ingeborg Heidemann. Stuttgart: Reclam, 2003.
- _____, *Werke*, ed. Cassirer. Berlin, 1912-1921 (10 vols).
- _____, *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa Edições 70. 1992.
- _____, *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense, 1993.
- _____, *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Marujão. Lisboa: Fundação Colaoste Gulbenkian, 1989.
- _____, *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1994. (Col. Os Pensadores).
- _____, *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____, *Dissertação de 1770*. Trad. Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional, Edições 70, 2000.
- _____, *Los Sueños de um visionário explicados por los sueños de la Metafísica*. Tradução, introdução e notas de Pedro Chacon e Isidoro Requera. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- _____, *L'unique Fondement possible D'une Démonstration de L'existence de Dieu*. Trad. Sylvain Zac. Paris: Pléiade, 1980.
- _____, *Lógica*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Edições tempo Brasileiro, 1992.
- _____, *O Conflito das Faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____, *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Trad. Artur Morão. Edições 70, 1988.
- _____, *Idéia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- _____, *Os Progressos da Metafísica*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1993.
- LIMA VAZ, H. *Ontologia e História*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- _____. *Metafísica e Fé Cristã. Síntese*. Revista de Filosofia N° 86. v. 26 pp. 293-305, Belo Horizonte, 1999.
- MARKENSON, Roberto. *Kant e a subjetividade transcendental*. Revista de Filosofia. Paraíba: UFPB/Editora Universitária, Dezembro de 1991.
- MENEZES, Edmilson. *História e Esperança em Kant*. São Cristóvão – SE: Ed. UFS, 2000.
- _____, Acerca da idéia de Providência na Filosofia da Historia Kantiana. *Philosophica: Revista de Filosofia da Historia e modernidade*. nº 2, pp. 117-138, São Cristóvão, Março, 2001.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Filosofia Transcendental e Religião*. São Paulo: Loyola, 1985.
- OLIVEIRA, Manfredo, ALMEIDA, Custódio (orgs). *O Deus dos filósofos Modernos*. Petrópolis: vozes, 2002.
- PHILONENKO, A. *L' Oeuvre de Kant*. Paris: Vrin, 1983.
- _____, *Études Kantiennes*. Paris: Vrin, 1982.
- REBOUL, Olivier. *Kant et le probleme du Mal*. Montreal: Presses de l'Université de Montreal, 1971.
- RICOUER, Paul. *O mal: um desafio à Teologia e à Filosofia*. Trad. Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1998.
- _____, *Leitura 3: Nas Fronteiras da Filosofia*. Trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996.
- RODHEN, Valério. *Interesse e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
- RÖD, Wolfgang. *Der Gott der reinen Vernunft: die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*. München: Beck, 1992.
- TAVARES, Manuel & FERRO, Mário. *Análise da obra Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Kant*. Lisboa: Presença, 1995
- TERRA, Ricardo R. *A Política Tensa: Idéia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. São Paulo. Iluminuras, 1995.

- TOMATIS, Francesco. *O Argumento Ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Shelling*. Trad. Sérgio José Schirato. São Paulo: Paulus, 2003.
- TILGHMAN, B. R. *Introdução à Filosofia da Religião*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Ed. Loyola, 1996
- THOUARD, Denis. *Kant*. Trad. Lessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- ZINGANO, Marco Antonio. *Razão e História em Kant*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.