

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

Sobre a Relação entre a Moral e a Religião em Kant

João Bosco Fonseca Coelho
Recife
2003.2

João Bosco Fonseca Coelho

Sobre a Relação entre a Moral e a Religião em Kant

Dissertação apresentada como requisito
parcial à obtenção do grau de Mestre.
Curso de Pós-Graduação em Filosofia,
Deptº de Filosofia da Universidade
Federal de Pernambuco
Orientador: Prof. Dr. Roberto Markenson

Recife

2003

Termo de Aprovação

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

Prof. Dr. Roberto Markenson

Roberto Markenson
orientador

Prof. Dr. Inácio Strider

Inácio Strider
examinador interno

Prof. Dr. Juan Bonnaccini

Juan Bonnaccini
examinador externo

Recife

2003.2

Ao mestre Roberto Markenson

Por meio de uma revolução poderá talvez levar-se a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. Novos preconceitos, justamente como os antigos, servirão de rédeas à grande massa destituída de pensamento.

Immanuel Kant

AGRADECIMENTOS

Muitos contribuíram de diversas maneiras para que este trabalho chegasse a bom termo, assim, pretendo expressar a minha profunda gratidão a:

O professor Roberto Markenson, pela orientação segura que, também, ultrapassou os limites deste trabalho;

A minha esposa e família pela compreensão e ajuda;

Aos meus alunos, pela inspiração e provação;

A Betânia, colegas e professores deste departamento.

SUMÁRIO

Introdução	08
1. <u>DA RELIGIÃO</u>	12
1.1 - A Religião e a Moral	12
1.2 – A Religião Verdadeira	16
1.3 – A Religião e a Realização Histórica da Igreja	31
2. <u>DA CRÍTICA À RELIGIÃO</u>	39
2.1 – A Idéia de Deus	39
2.2 – A Existência de Deus e a Crítica da Teologia Racional	49
3. <u>DA MORAL</u>	56
3.1 – A Liberdade	56
3.2 – Fundamentação da Moral	73
4. <u>CONCLUSÃO</u>	97
BIBLIOGRAFIA	101
a) Textos Citados	101
b) Textos Consultados	

ABSTRACT

This work intends to investigate the relation between religion and morality in the kantian thought. It concerns an innovative proposal, since it intends to dissociate moral from religion, contradicting what has been done by dogmatic theologians until Kant who, by assuring rational “proof” of God’s existence, used to assure in Him, the principle of all morality. Kant, on the contrary, did not searched in faith, in religion or even in God, the basis of Moral, instead, searched to ground, secured and only, in principles of reason. The criticism to religion begins by the knock down of the ontological argument, to, afterwards, be established as a *service of the hearts* or the *observance of the real duties as divine commandments*. In this manner, based on the concept of *duty*, that requires the assumption of independence of will to mere empirical principles, therefore, of freedom, Moral is the autonomy of a will that substantiates itself as obligating principle of the arbitration that, for giving itself the Law, is essentially free.

RESUMO

Este trabalho pretende investigar a relação entre a religião e a moralidade no pensamento kantiano. Trata-se de uma proposta inovadora na medida em que pretende dissociar a moral da religião, contrariando o que fora feito pelos teólogos dogmáticos até Kant quando, afirmando “provas” racionais da existência de Deus, asseguravam N’ele, o princípio de toda a moralidade. Kant, pelo contrário, não procurava na fé, na religião ou mesmo em Deus o fundamento da Moral, antes, busca assentá-la, segura e tão-somente, em princípios de razão. A crítica à religião, começa pela derrubada do argumento ontológico, para, em seguida, ser estabelecida como um *serviço dos corações* ou a *observância dos verdadeiros deveres como mandamentos divinos*. Dessa forma, assentada no conceito de *dever*, que requer o pressuposto da independência da vontade a meros princípios empíricos, portanto da liberdade, a Moral é a autonomia de uma vontade que se fundamenta enquanto princípio obrigante do arbítrio, que por dar a si mesmo a Lei, é essencialmente livre.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação pretende investigar a relação entre a religião e a moralidade no pensamento kantiano. O texto *A Religião nos Limites da Simples Razão* inspirou o nosso estudo na medida em que, nele, o próprio Kant precisa a separação entre Moral e Religião, fundamentando a moral em princípios da razão, ao mesmo tempo em que diferencia, na religião, a confissão de fé da religião racional. E será que nós, ocidentais que somos, herdeiros de uma forte tradição cristã que moral com religião, podemos falar de uma sem remeter à outra?

Se havia, para a tradição, a possibilidade de ancorar a Moral no conhecimento, e portanto, na existência de “Deus”, a impossibilidade desta empreitada fica patente com a crítica à teologia dogmática levada a efeito na *Crítica da Razão Pura*. Sendo assim, na medida em que nesta, Kant invalida a prova do argumento teológico, e portanto, a prova da existência de Deus, surge imediatamente a pergunta sobre como, agora nestas condições, fundamentar a Moral?

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática*, com esta motivação, começam por assentar as bases da moralidade, sem os pressupostos afirmados pela teologia dogmática. Cabe então buscar o fundamento da moral em outro contexto que não o da teologia ou da religião. A fé, portanto, está afastada desta *démarche*. Em seu lugar, Kant busca o instrumental da razão para fundamentar a moral não mais na fé, na religião ou em Deus, mas no uso puro da razão. Aqui se esboça, portanto, o programa deste trabalho.

*“A moral (...) de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática”.*¹

Inspirados nesta afirmação das primeiras páginas d’*A Religião nos Limites da Simples Razão*, nosso primeiro capítulo vai a este texto para dar conta do que Kant entende por religião e como esta se realiza historicamente numa Igreja. Já no segundo, veremos a crítica que Kant faz à teologia Racional e consequentemente às provas da existência de Deus e no terceiro, tendo em vista as insuficiências da Igreja histórica, tal como foi examinado no capítulo primeiro, somando às críticas feitas por Kant aos argumentos que provam a existência de Deus, examinados no capítulo segundo – buscaremos mostrar como Kant funda a Moral universal e necessariamente na razão:

Ao clássico argumento ontológico que considera que um ser perfeitíssimo que estivesse desprovido de existência, não seria perfeito e que, portanto, Deus, sendo perfeito, têm que existir – Kant responde que não sendo a existência um predicado é injustificado o que se propõe no argumento ontológico, que é o salto do lógico ao ontológico. Deduzir a existência de Deus do seu conceito nada mais é que confundir a necessidade incondicionada dos juízos com a necessidade absoluta das coisas, e já Kant nos alertou:

*“Porém, a necessidade incondicionada dos juízos não é uma necessidade absoluta das coisas. Porque a necessidade absoluta do juízo é só uma necessidade condicionada da coisa ou do predicado no juízo.”*²

¹ KANT Immanuel; *A Religião nos Limites da Simples Razão*; pág. 11 e pág. 12 desta dissertação.

² Id.; *Crítica da Razão Pura*; pág. 501 e pág. 50 desta dissertação.

Desta forma cai junto com a prova ontológica, a cosmológica – que deduz do contingente o necessário –; e a físico-teológica – que se maravilha com a ordem do mundo natural –; por terem, ambas, o seu fundamento naquela primeira.

Assim, na medida em que não é aceita a afirmação ontológica da existência de Deus, tida como certa pelos teólogos tradicionais de cunho racional, perde-se o fundamento teórico da religião e, portanto, perde-se a autoridade desta para fundamentar a Moral. A questão que aqui se põe é *como a Moral deve se fundar independentemente de sua ancoragem religiosa à exigência de uma crítica à teologia racional?*

A resposta que nos foi apresentada por Kant, se pretende definitiva. Ele não se interessa em listar o agir tido como ético por esta ou aquela sociedade empírica. Desiste de elaborar uma “antropologia dos valores” ou, o que dá no mesmo, uma “física dos costumes”, antes, busca os princípios a priori, universais e necessários que devem sempre, e em todo o lugar, determinar a vontade, para que a ação daí resultante seja considerada como um agir Moral. Inaugura, então, uma *Metafísica dos Costumes*, o que se traduz em fundamentar na razão o arbítrio, independentemente das determinações da sensibilidade. Assim, encontra no *Dever*, conceito que contém já em si o de *Boa Vontade*³, o princípio obrigante da vontade livre, formulação esta que pretende ser a última resposta de uma Moral autônoma.

³ Id.; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; pág. 208 e pág. 79 desta dissertação.

A razão teórica vê-se com os objetos para os *conhecer*; a razão prática, para os *tornar reais*. Deste modo, postular a liberdade significa ao mesmo tempo, por parte da razão, exigir também os postulados de Deus e da imortalidade da alma, já que agora precisamos, também, considerar o conceito de felicidade – este não mais se traduz como uma mera satisfação desenfreada das inclinações, tomada como princípio do agir por amor-de-si; trata-se, agora, da felicidade entendida como *dignidade de ser feliz*. Podemos, com Kant, então dizer que: “...a moral não é propriamente a doutrina sobre como nos tornamos felizes, mas como devemos tornar-nos **dignos** da felicidade”⁴. Assim, a moral conduz à religião quando representa um mundo regido por um soberano que faz coincidir moralidade e felicidade – harmonia esta de per si estranha a qualquer uma das duas -, em um reino de Deus no qual os seres racionais se consagram à Lei Moral com toda a sua alma.

E, neste sentido, a religião deixa de ser mera confissão sensível de uma fé particular para tornar-se a reunião de um povo moral de Deus que vê a *observância de todos os verdadeiros deveres como mandamentos divinos, não como ações destinadas exclusivamente [a agradar] a Deus*⁵.

⁴ Id.; *Crítica da Razão Prática*; pág. 149 e pág. 97 desta dissertação.

⁵ Id.; *A Religião nos Limites da Simples Razão*; pág. 194 e pág. 15 desta dissertação.

1. DA RELIGIÃO

1.1 – A Religião e a Moral

“A Moral (...) de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática”⁶.

Estas palavras de Kant, pouco em seguida à abertura de sua obra, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, podem chocar a todos que depositam na religião o início e o termo de toda a moralidade. É certo que os filósofos modernos, sobretudo a partir do séc. XVIII, tendo na razão o suporte único de suas convicções, contribuíram em muito para fazer da Moral uma doutrina autônoma, desvinculada de pressupostos de fé. Kant, de forma original, vincula-se a esta tradição.

Na verdade, já em Sócrates encontramos a moralidade como determinação da razão, uma vez que, para ele, o mal moral não será senão o fruto do cálculo incorreto. Temos já um depoimento que sobre Sócrates faz Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco*:

*“Podemos perguntar agora como é possível que um homem que julga com retidão se mostre incontinente na sua conduta. Alguns afirmam que tal conduta é incompatível com o conhecimento, pois seria estranho – assim pensava Sócrates, - que existindo o conhecimento num homem, alguma coisa pudesse avassalá-lo e arrastá-lo após si como a um escravo”*⁷.

⁶ KANT, Immanuel; *A Religião nos Limites da Simples Razão*, pág. 11.

⁷ ARISTÓTELES; *Ética a Nicômaco*, pág. 118.

Sem fazer o percurso histórico destas idéias – apenas a lembrar que, com o cristianismo, a vinculação da moral à religião foi bastante reforçada –, nosso objetivo mais importante é apresentar a posição de Kant a este respeito.

Desde o provocativo título de *A Religião nos Limites da Simples Razão*, antevemos o projeto kantiano de subsumir a religião ao crivo da racionalidade, não a deixando ao mero arbítrio da fé. Como questão decorrente, aparece o tema da moralidade que, veremos, surge como a via de acesso, segundo Kant, à verdadeira religião.

Vê-se que a moral, enquanto determinação de um reto agir, implica em um imperativo, uma ordem racional interior e objetiva, fundada na liberdade do indivíduo mesmo. É pois neste sentido que o autor escreve:

*“A Moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da idéia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar”*⁸.

Ou ainda quando, pouco adiante, insiste:

*“A Moral (...) de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática”*⁹.

⁸ KANT, Immanuel; *A Religião no Limite da Simples Razão*, pág. 11.

⁹ Ibid.

Ao homem cabe a obediência à lei moral e só a ela, obediência que se deve caracterizar muito principalmente como exercício de liberdade, tomado no sentido de um ato de determinação da sua própria vontade livre pela lei moral.

Sem conhecer o pensamento de Kant, poder-se-ia perguntar: Como pode ser livre uma vontade determinada por uma lei, e mais ainda, sendo esta lei uma lei moral? A resposta advém do fato de que o princípio da moralidade – a lei moral- é absolutamente *a priori*, independente de toda empiria, autônomo, fundamentado apenas em si mesmo. A vontade livre, neste contexto, significa exatamente a vontade liberta das determinações de uma legislação heterônoma, sejam leis de nossa natureza sensível, leis políticas e no caso em que nos interessa, leis ditadas pelas crenças religiosas.

Por outras palavras, só se é livre quando a vontade é determinada pela lei moral.

A palavra de ordem no pensamento prático kantiano é a afirmação da independência da moralidade ante o mundo empírico, isto é, ante toda legislação exterior. Assim sendo, quanto a mandamentos de religião, só os admito como minha máxima, na medida em que os mesmos se conformarem ao que determina a razão, em acordo com a lei moral. É neste sentido que a moralidade se torna legítimo serviço de Deus:

“O verdadeiro (moral) serviço de Deus, que os crentes hão de prestar como súditos pertencentes ao seu reino (...) só pode consistir, na disposição de ânimo, na

*observância de todos os verdadeiros deveres como mandamentos divinos, não como ações destinadas exclusivamente a Deus*¹⁰.

A última parte do texto citado já implica uma maior atenção: “...não como ações destinadas exclusivamente a Deus.” Quererá Kant significar que meu agir não deverá ter como objetivo ser agradável a Deus? Em certo sentido, é exatamente isso. Não devo ter minha vontade determinada por objeto exterior algum; em contraposição à colocação da legítima idéia de Deus como legislador moral dos homens, é aqui, ao contrário, um mero legislador estatutário, um instrumento de coerção da vontade que inibe e descharacteriza a vontade livre:

“(...)pois o que nos deve ser imputado como bom comportamento moral não deveria acontecer por influência estranha, mas somente pelo melhor uso possível das nossas próprias forças”¹¹.

A *influência estranha* mencionada pelo autor é, no caso, a coação do livre arbítrio pelo temor do castigo ou o desejo da recompensa, até mesmo se este prêmio redundar em uma vida gozosa no paraíso. Já aí pode estar implicada uma impureza do valor moral da vontade pois, o que se pretende realmente, e a qualquer custo, é o próprio bem-estar nesta vida ou até mesmo na futura, para os que nela crêem. A tal determinação egoísta ou inclinante da vontade Kant chama de *agir pelo amor de si mesmo*, o que é absolutamente danoso à moral, pois “*(...) tal amor, aceite como princípio das nossas máximas, é precisamente a fonte de todo o mal*”¹².

¹⁰ Id., ibid., pág. 194.

¹¹ Id., ibid., pág. 192.

¹² Id., ibid., pág. 51.

1.2 – A Religião Verdadeira

Neste ponto, cabe explicitar o que Kant comprehende por religião.

Partindo do que comumente se pensa, opõe sua própria concepção:

“O homem comum entende sempre por religião a sua fé eclesial que se lhe apresenta aos sentidos, ao passo que a religião é inteiramente oculta e depende das disposições de ânimos morais”.¹³

Para Kant, então, a religião verdadeira concerne mais à interioridade moral dos homens do que propriamente à vinculação pela fé a igrejas: “A religião (subjetivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos”¹⁴.

Esta religião, que seria um verdadeiro serviço (moral) de Deus, traduzir-se-ia, no dizer kantiano, por um serviço dos corações. Passaremos a explicar melhor em seguida.

Já falamos da confusão que o homem comum faz ao identificar fé eclesial com religião e já entendemos, com Kant, essa última como o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos. Cabe agora considerar mais de perto o ponto fulcral de nosso estudo, que é indicado pela pergunta: Que vem a ser religião para Kant?

¹³ Id., ibid., pág. 114.

¹⁴ Id., ibid., pág. 155.

Decerto, a religião não pode ser vista como um *serviço de corte*, onde, através de meros serviços e ritos empíricos, pretendemos conquistar a simpatia de forças supra-naturais ou o perdão fácil de erros cometidos, pois assim, em nada mudamos nossa própria natureza, elaborando um deus *fast-food* para servir aos nossos propósitos, invertendo a relação, já que não somos mais nós que devemos servir:

*“...de fato, construímos então para nós um Deus no modo como julgamos poder conquistá-lo com a maior facilidade para nossa vantagem e ser dispensados do oneroso esforço ininterrupto de atuar sobre o mais íntimo da nossa disposição de ânimo moral”*¹⁵.

Trata-se de um “jogo de agradar”, buscando de Deus seus favores. Ou até usando expedientes extremos tais como flagelações e auto-flagelações, como formas de penitência que, na verdade, são apenas mais um tipo de tentativa de agir sobre Deus, na esperança de que este atestado de servilidade repare a debilidade ou preguiça do coração para seguir os mandamentos morais. A tudo isto, Kant chama de *ilusão religiosa*¹⁶:

¹⁵ Id., *ibid.*, págs. 170-171.

¹⁶ “*Ilusão é o engano que consiste em ter a simples representação de uma coisa por equivalente à própria coisa*”. *Opus cit.* nota à pág. 170.

“Do sacrifício dos lábios, que pouquíssimo lhe custa, até ao dos bens naturais, que, aliás, se poderiam utilizar melhor em vantagem dos homens, e inclusive até ao sacrifício da sua própria pessoa, ao perder-se no estado de eremita, de faquir ou de monge, par o mundo o homem tudo oferece a Deus, exceto a sua disposição de ânimo moral; e quando diz que também lhe oferta o coração, não entendo por tal a intenção de uma conduta agradável a Deus, mas um desejo cordial de que aqueles sacrifícios possam ser aceites em pagamento por esta última”¹⁷.

O princípio moral (boa conduta) oposto à já mencionada ilusão religiosa é bem outro. Não se trata mais de “*tornar-se agradável a Deus mediante ações (do culto) que (embora trabalhosas) não têm por si qualquer valor moral , portanto, são ações extorquidas por temor ou esperança, ações que também um homem mau pode executar*”¹⁸, caracterizando-se numa fé de serventia¹⁹ e recompensa (*fides mercenaria, servilis*). A esta se contrapõe a *fides ingenua*, que se traduz em uma disposição de ânimo moralmente boa.

¹⁷ Id., ibid., pág. 174

¹⁸ Id., ibid., pág. 121.

¹⁹ Ibid.: “*a fé de uma religião do culto de Deus é uma fé de serventia e recompensa (fides mercenaria, servilis) e não pode ter-se por fé beatificante, porque não é moral. Pois esta última há de ser uma fé livre, baseada nas puras disposições do coração (fides ingenua).*

Aqui começamos a encontrar o fundamento da verdadeira religião. É a condução da vida conforme o dever que importa levar para se tornar, somente desta forma, agradável a Deus. De fato, Kant divide as religiões (entendendo por este termo a forma com que nos aproximamos delas) em religiões de “*petição de favor*” e “*religião moral*” isto é, “*religião da boa conduta de vida*”²⁰. Assim, a verdadeira religião se encontra, não nas manifestações externas de fé, mas nas ações que correspondam a uma vontade moralmente determinada, o que vale dizer, nas intenções boas. Tudo isso fica mais claro quando o autor nos informa que “*o zelo constante votado a uma conduta moralmente boa seja tudo o que Deus dos homens exige*”²¹ (grifo nosso).

Ou mais adiante:

“*Não lhes entra na cabeça (dos homens) que, ao cumprirem os seus deveres para com os homens (eles próprios e outros), executam também justamente por isso mandamentos divinos, portanto, em todo seu fazer e deixar, na medida em que tem relação com a moralidade, estão constantemente no serviço de Deus, e que também é absolutamente impossível servir de mais perto a Deus de outro modo*”²².

²⁰ Id., ibid., págs. 57-58: “*Segundo a primeira, o homem bajula-se a si mesmo, pensando que Deus o pode fazer eternamente feliz sem que ele tenha necessidade de se tornar um homem melhor* (...) Porém, segundo a religião moral (entre todas as religiões públicas que houve, só a cristã é assim), é um princípio o que se segue: *que cada um deve fazer tanto quanto está nas suas forças para se tornar um homem melhor*”. E logo mais adiante: “*Mas então vale igualmente o princípio: não é essencial e, portanto, não é necessário a cada qual saber o que é que Deus faz ou fez em ordem à sua beatitude; mas sim saber o que ele próprio deve fazer, para se tornar digno desta assistência.*”

²¹ Id., ibid., pág. 109.

²² Ibid.

O que foi dito acima é a tradução do verdadeiro princípio moral da religião, oposto à ilusão religiosa, do qual falamos no começo do capítulo. Desta, Kant reafirma:

*“tudo que o homem, além de uma boa conduta, imagina poder ainda fazer para se tornar agradável a Deus é simples ilusão religiosa e pseudo-serviço de Deus”.*²³

Já vimos que a verdadeira religião é confundida com diversos tipos de confissões religiosas, sendo aquela, na verdade, melhor caracterizada como o conhecimento dos nossos deveres como mandamentos divinos, ou seja, a necessidade do cumprimento do supremo bem no mundo²⁴, o que implica um legislador moral soberano em cujos fins coincidirá o resultado final do nosso bem agir. Tal proposição éposta necessariamente, como dissemos, pela razão prática.

Decerto que, na relação da religião moral com as crenças que empiricamente dão-se no mundo, Kant afirma: *“Há somente uma (verdadeira) religião; mas pode haver múltiplos tipos de fé”*²⁵.

²³ Id., ibid., pág.172.

²⁴ Id., ibid., pág. 140: O supremo bem no mundo seria bem identificado com a efetivação da dignidade de ser feliz, construção pessoal, através do construto histórico da comunidade ética ou Igreja: *“A mencionada adição à historia da Igreja, que concerne ao seu destino futuro e último, representa-a agora, por fim, como triunfante, isto é, como coroada ainda aqui na Terra de felicidade, após a superação de todos os obstáculos”*.

²⁵ Id., ibid., pág. 113.

Observa-se, então, que as diversas confissões que emergem das diferentes culturas, são sempre de caráter estatutário e/ou eclesial, e têm por fundamento a revelação, cuja mensagem é propagada ou pela tradição ou por uma Escritura, constituindo-se, dessa forma, em fé histórica. Estas diversas religiões são caracterizadas pela impossibilidade de universalidade, uma vez que se limitam ao contingente exposto à sua mensagem mesma.

Desta forma, e tendo em mente o elemento verdadeiramente caracterizador da religião, *a disposição interior*, o autor pode dizer:

*“...apenas na disposição de ânimo de uma conduta boa se distinguem daqueles graças à transposição para um princípio totalmente diverso e muito elevado sobre o primeiro, a saber, o princípio por meio do qual aderem a uma Igreja (invisível) que abarca em si todos os de bom pensamento, a única que, segundo a sua qualidade essencial, pode ser a verdadeira Igreja universal”*²⁶ (grifos nossos).

Para Kant, a verdadeira religião não pode ser estatutária, o que redundaria em uma coerção da vontade, nem destituída de universalidade, que seja, a possibilidade (empírica) de chegar a todo homem²⁷. Temos que, então, a religião se fundamenta na lei puramente moral, universalmente acessível a todo aquele que, através da razão, vêm a conhecê-la, e isto independentemente da revelação.

²⁶ Id., ibid., pág. 178.

²⁷ Haja vista as várias tentativas, por certo não desconhecidas por Kant, de levar o Evangelho aos povos ditos bárbaros, de todo o mundo conhecido.

Trata-se de uma “legislação moral pura, graças à qual a vontade divina está originariamente escrita no nosso coração”²⁸. É ainda a atuação por dever, ou por outra, a simples observância dos deveres, os quais são ditados pela razão à vontade boa e livre, como mandamentos divinos:

“Os homens (...) 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”²⁹.

Desta maneira, na religião, se identificam os deveres, através da liberdade, e os mandamentos divinos, cuja superação da condição de meros estatutos dá-se através da necessária e absoluta coincidência com a moralidade mesma:

“Portanto só pode conceber-se como legislador supremo de uma comunidade ética um ser relativamente ao qual todos os **verdadeiros deveres**, portanto, também os éticos, se hão de representar ao mesmo tempo como mandamentos seus”³⁰.

Então, a religião moral, independentemente de estatutos ou observâncias, é o cumprimento do dever, por uma vontade livre, enquanto mandamento divino inscrito no coração do homem.

²⁸ Id., ibid., pág. 110.

²⁹ Id., ibid., pág. 109.

³⁰ Id., ibid., pág. 105.

Assim, o que na verdade chama-se religião, é a resposta à pergunta sobre como Deus quer ser venerado. Já vimos que a adoração ritual ou revestida unicamente de exterioridade não constitui valor moral algum, e se a religião é realmente um serviço do coração, como quer Kant, isto implica em um compromisso de dever na fundação de um reino de Deus na terra como construto moral, que se inicia, no homem, no reconhecimento precípua de sua moralidade como elemento determinante; assim “*não há em absoluto salvação alguma para os homens a não ser no mais íntimo acolhimento de genuínos princípios morais na disposição de ânimo*”³¹.

Ou ainda, insistindo nesta disposição de ânimo como o fator preciso, definidor da religião mesma, enquanto obra moral:

“*O homem comum entende sempre por religião a sua fé eclesial que se lhe apresenta aos sentidos, ao passo que a religião é interiormente oculta e depende de disposições de ânimos morais*”³².

Mas, o indivíduo, somente ele, não é suficiente para a consecução do supremo fim moral, que seja, a consecução do sumo bem possível no mundo, que consistiria na felicidade consequente da dignidade de ser feliz, o que, vale dizer, contraria a determinação da vontade pelo mundo empírico. Tal satisfação da sensibilidade na desenfreada saciação do princípio do amor-de-si redundaria na impossibilidade da liberdade mesma; antes, porém, como já se afirmou, deve-se buscar através de méritos morais a dignidade de ser feliz. Entretanto, sozinho, o homem não é capaz de alcançar o que poder-se-ia chamar de sua *acmé* moral:

³¹ Id., ibid., pág. 89.

“o supremo bem moral não é realizado apenas mediante o esforço da pessoa singular em ordem à sua própria perfeição moral, mas exige uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim”³³.

Para tal, faz-se necessário que o homem se reúna em comunidade, uma vez que é imperativo que se desfaça o hobbesiano estado de natureza ético³⁴, caracterizado pela mútua corrupção da disposição moral (entendida como boa vontade):

“O império do princípio bom, na medida em que os homens para ele podem contribuir, só é alcançável, pois, tanto quanto discernimos, mediante a erecção e a extensão de uma sociedade segundo leis de virtude e em vista delas”³⁵. (grifo nosso)

Desta forma, a Igreja, identificada como o princípio da saída do estado de natureza ético, apresenta-se como o primeiro passo na construção do sujeito moral:

“(...) assim, o estado de natureza ético é um público assédio recíproco dos princípios de virtude e um estado de interna amoralidade, de que o homem natural se deve, logo que possível, aprontar a sair.”³⁶

³² Id., ibid., pág. 114.

³³ Id., ibid., pág. 104.

³⁴ “*Status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*” Idem; nota da pág. 103.

³⁵ Id., ibid., pág. 100.

³⁶ Id., ibid., pág. 103.

Assim, a comunidade ética é o meio através do qual o homem se subtrai ao estado natural ético, e pode fazer face ao princípio do mal no mundo. Embora continue inexorável a exigência sobre a moral individual, é ao mesmo tempo imperativa a reunião de todos os homens sob leis de virtude como a única forma de realização possível da idéia de um povo de Deus, ou seja, a Igreja:

*“Pela razão moralmente legisladora, além das leis que ela prescreve a todo o indivíduo, foi também alçada uma bandeira da virtude como ponto de união para todos os que amam o bem, a fim de sob ela se reunirem e conseguirem assim, antes de mais, prevalecer sobre o mal que sem descanso os ataca.”*³⁷

Nessa Igreja, teriam que coincidir os deveres humanos com os mandamentos divinos. Trata-se de uma *Igreja visível*, como nomeia Kant, união efetiva dos homens em um ideal coincidente com o da *Igreja invisível*; nesta última, que não é objeto de experiência possível, ocorre a idéia da união de todos os homens retos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo³⁸.

Ora, vemos que a *Igreja invisível* é-nos apresentada como o arquétipo ao qual deve observar a *Igreja visível*. Aqui, temos a limitação imposta pelo concreto que é apresentada pela efetivação empírica de uma idéia. Se é assim, como fazer a tentativa de superação das barreiras postas pela concretude, com vistas à conservação da pureza da idéia (de Igreja) em sua apresentação sensível?

³⁷ Id., ibid., pág. 100

³⁸ Id., ibid., pág. 107

A bem da verdade, a igreja dá-se como processo de construção inserido na historicidade e dependente, só em certa medida, da vontade humana. Tudo se passa sem olvidar a importância da individualidade moral, cujo fundamento essencial se apresenta como condição deste processo, embora não seja condição suficiente, tão-somente, apenas o homem moral:

*“Instituir um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus. Contudo, não é permitido ao homem estar inativo quanto a este negócio e deixar que a Providência atue, como se a cada qual fosse permitido perseguir somente seu interesse moral privado.”*³⁹

Cabe agora perguntar pela característica essencial desta Igreja, dita em Kant, invisível, paradigma desta que se realiza historicamente. A resposta se dá na coincidência, como já se afirmou antes, do mandamento divino com o dever humano:

*“(...)ao cumprirem seus deveres para com homens (eles próprios e outros), executam também, justamente por isso, mandamentos divinos, portanto, em todo o seu fazer e deixar, na medida em que tem relação com a moralidade, estão constantemente no serviço de Deus, e que é também absolutamente impossível servir de mais perto a Deus de outro modo.”*⁴⁰

³⁹ Id., ibid., pág. 106.

⁴⁰ Id., ibid., pág. 109.

Assim, esta é a lei, a verdadeira essência sobre a qual se assenta a Igreja: A Lei Moral, oriunda da razão, passível de ser conhecida por cada homem por si mesmo⁴¹; daqui se origina a fé religiosa pura. Por outro lado, temos as leis estatutárias, reveladas, constituídas em sua maior parte por estatutos e prescrições ritualísticas e que, devem apenas fazer refletir com mais intensidade, se ainda necessário for para a humanidade, a supremacia daquela outra. À fé originada deste modo chama-se fé eclesial.⁴² Poder-se-ia afirmar que, no mundo sensível, esta última se apresenta como veículo e meio de propagação daquela primeira. De fato, Kant aponta que “*no esforço do homem em vista de uma comunidade ética, a fé eclesial precede naturalmente a fé religiosa pura*”⁴³, para logo observar, em seguida, em nota de pé-de-página: “*Moralmente deveria ser ao invés.*”⁴⁴

⁴¹ Id., ibid., pág. pág. 110: “*cada um pode conhecer por si mesmo, graças à sua própria razão, a vontade de Deus que está na base de sua religião, de fato, o conceito da divindade promana, em rigor, apenas da consciência destas leis e da necessidade racional de aceitar um poder que lhes pode proporcionar todo o efeito possível num mundo, efeito consonante com o fim último moral*”.

⁴² Id., ibid., pág. 112

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Id., ibid., nota 40 da pág. 112.

A fé eclesial e a fé religiosa pura tendem a se encontrar na história. A construção de uma Igreja visível, reflexo da idéia da Igreja invisível, é uma construção na qual tateia o homem - esperançoso de que o próprio Deus não esteja se furtando a este processo -, contudo a Igreja invisível não se pode apresentar em um modelo histórico. Todavia, é muito importante manter sempre em mente que a Igreja se caracteriza tanto por *um serviço dos corações*⁴⁵, quanto pela sua universalidade, ou seja, suas máximas são válidas para todo o ser racional, ao mesmo tempo em que fazem comungar os princípios racionais com os oriundos da revelação.

Assim, Kant apresenta o judaísmo (outras confissões poderiam igualmente ser consideradas) como um grande exemplo do que não pode ser chamado Igreja, posto que é *uma complexão de leis simplesmente estatutárias*⁴⁶:

*“Esta não é em rigor uma religião, mas apenas a união de uma multidão de homens que, por pertencerem a uma estirpe particular, se transformaram numa comunidade sob leis apenas políticas.”*⁴⁷

⁴⁵ Id., ibid., pág. 194. Kant aponta, aqui, a intenção interior, como o verdadeiro metro religioso: “*O verdadeiro (moral) serviço de Deus, que os crentes têm de prestar como súditos pertencentes ao seu reino, mas não menos também (sob leis de liberdade) como seus cidadãos, é decerto, como este próprio reino, invisível, ou seja, um serviço dos corações (no espírito e 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.*”

⁴⁶ Id., ibid., pág. 131: “*A fé judaica, quanto à sua organização original, é uma complexão de leis simplesmente estatutárias em que se baseava uma constituição estatal; de fato, os aditamentos morais que ou já então, ou também subsequentemente, lhe foram acrescentados, não pertencem pura e simplesmente ao judaísmo como tal.*”

⁴⁷ Ibid.

Então, com Kant, podemos afirmar que a história universal da Igreja, enquanto deve constituir um sistema, só a podemos iniciar a partir da origem do cristianismo⁴⁸. Nele se apresenta a universalidade entendida como validade para todos os seres racionais; aqui se identificam razão e revelação, sendo sua precípua finalidade a propagação da mensagem através de uma instituição histórica. Dito de outra forma, trata-se da apresentação de doutrinas de matérias de fé que bem poderiam ter, em sua origem, a razão, o que garantiria a sua validade moral. É já não apenas a religião (moral) em si mesma, mandamentos divinos inscritos no coração humano, mas antes apresentação de preceitos que se definem como a aparição histórica da primeira Igreja verdadeira.

Kant exemplifica:

*“(...) não é a observância de deveres civis externos ou de deveres eclesiás estatutários, mas apenas a pura intenção moral do coração, o que pode tornar o homem agradável a Deus (V, 20-48); que diante de Deus, o pecado em pensamento é considerado igual ao ato (V, 28) e que, em geral, a santidade é a meta a que o homem deve aspirar (V,48); que, por exemplo, odiar no coração equivale a matar (V, 22)...”*⁴⁹ e muitos outros.

⁴⁸ Id., ibid., pág. 133: “Por conseguinte, a história universal da Igreja, enquanto deve constituir um sistema, só a podemos iniciar a partir da origem do cristianismo, o qual, como abandono total do judaísmo, de que brotou, baseado num princípio inteiramente novo, operou uma revolução total nas doutrinas de fé.” Cf. também nota anterior.

⁴⁹ Id., ibid., pág. 161.

Por isso, - por essa consciência de que a Igreja é um encontro das crenças acima mencionadas na ênfase absoluta no caráter objetivo da religião, isto é, a racionalidade do axioma moral enquanto identidade da proposição do dever e do mandamento divino, com vistas à consecução do bem supremo no mundo ou, o que dá no mesmo, da Igreja universal - Kant foi bem otimista em sua afirmação peremptória⁵⁰:

“Se agora se perguntar qual é a melhor época de toda a história da Igreja até hoje conhecida, não tenho qualquer dúvida em dizer: é a atual”.

Mas, para que efetive essa idéia e que se evite confusões, é necessário que a atitude de consciência se mantenha, *porque o homem comum tem em si sobretudo uma propensão constante para passar à fé passiva*⁵¹. Para que se caracterize a verdadeira fé, ou a verdadeira Igreja é imperativo saber que:

“a verdadeira religião se não deve situar no saber ou no professor o que Deus faz ou fez para a nossa beatitude, mas no que nós devemos fazer a fim de nos tornarmos de tal dignos”.⁵²

Com isto, chegamos, através de algumas considerações sobre o que vem a ser uma Igreja, a responder o que é, para Kant, a religião, ou melhor dito, a Religião Verdadeira. Agora nos cabe interrogar se, para Kant, tal Religião Verdadeira tem possibilidade de se edificar concretamente através de uma Igreja historicamente existente.

⁵⁰ Id., ibid., pág. 137.

⁵¹ Id., ibid., pág. 138.

⁵² Ibid.

1.3 – A Religião e a Realização Histórica da Igreja

A pergunta fundamental agora a ser feita é a seguinte: a constituição essencial do homem permite a construção de uma Igreja verdadeira? Em caso negativo, de que valeria todo o esforço histórico da humanidade em vista desta proposta? Cabe pois, primeiramente, buscar na essência do homem o fundamento e a condição de possibilidade para a edificação de uma comunidade ética. A pergunta passa a ser então: O que é o Homem?

Desde há muito tempo, propõe-se a questão sobre a natureza malévola ou benévola do homem. Kant responde que a imputabilidade moral se inicia sempre pelo uso da liberdade. O ato de decisão moral tem por fundamento uma máxima⁵³ que, por sua vez, deveria estar assente na lei moral; como tal nem sempre ocorre, pode-se afirmar que tanto o homem bom como o mau não o são em si mesmos; apenas, e isso não é pouco, admitiram em suas máximas os princípios da bondade ou maldade, respectivamente:

⁵³Id.; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; cf. nota à pg. 209: “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática.”

“(...) se estenderá aqui apenas o fundamento subjetivo do uso da sua liberdade em geral (...). Mas este fundamento subjetivo deve, por sua vez, sempre ser um **actus** de liberdade (pois de outro modo o uso ou abuso do arbítrio do homem, no tocante à lei moral, não se lhe poderia imputar, e o bem ou o mal chamar-se nele moral). Portanto o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, isto é, numa máxima.”⁵⁴

Freqüentemente, somos levados a desconfiar de que são princípios de malignidade os que são admitidos na máxima; para tanto, basta uma observação empírica do que ocorre no comportamento cotidiano dos homens e no curso da história.

Inicialmente, Kant se apresenta hesitante em propor a radicalidade do mal na natureza humana. O fato é que ele aborda o tema já não falando de predisposição para o mal; antes, prefere usar um termo bem mais brando:

“Por **propensão**⁵⁵ (propensio) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, concupiscentia), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral”.⁵⁶

⁵⁴ Id.; *A Religião nos Limites da Simples Razão*; pág. 27.

⁵⁵ Id.; Ibid. cf. nota à pg. 34 “Propensão é, em rigor apenas a **predisposição** para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a **inclinação** para ela”.

⁵⁶ Id.; ibid.; pág. 34

Note-se que os termos empregados são “**possibilidade** de uma *inclinação*” e “**contingente** para a humanidade em geral”. Assim, “possibilidade” implica na não necessidade de sua própria efetivação, dando-se o mesmo com “contingente”. Dessa forma, e até aqui, não há indicação alguma do que se poderia chamar de um mal radical na natureza do Homem. Bem ao invés, o mal se apresenta quase como um ser desprovido de ser, irredutível ao conceito, desprovido de essência, um nada que é; em suma, um não-ser, lembrando a posição agostiniana, herdada de Plotino, do mal como privação ou carência de bem.

O mal seria melhor apresentado como fruto da *fragilidade* da natureza humana que, embora admitindo o bem como possibilidade do arbítrio, não o determina moralmente. Sendo o homem um animal que não pode afastar-se totalmente de seus impulsos sensíveis que facilmente identificamos com o que se chamou *inclinação*⁵⁷, não é difícil imaginar qual será o caminho de um agir mal⁵⁸, cuja menção já se fez em outro lugar – o amor de si:

“*tal amor, aceite como princípio das nossas máximas, é precisamente a fonte de todo o mal*”.⁵⁹

⁵⁷ Id.; Ibid.; pág. 37: “pelo conceito de *inclinação* entende-se um fundamento subjetivo de determinação do arbítrio”.

⁵⁸ Id.; Ibid.; pág. 38: “A proposição ‘o homem é mau’ (...) nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito.”

⁵⁹ Cf. página 15 e nota 62.

O amor de si, fonte última de todas as inclinações, é o caminho desviante:

*“(...)podemos então chamar a esta propensão uma inclinação natural para o mal, e, visto que ela deve ser, no entanto, sempre autoculpada, podemos denominá-la a ela própria um **mal radical** inato (mas nem por isso menos contraído por nós próprios) na natureza humana”.*⁶⁰

A sensibilidade⁶¹, somente ela, e, consequentemente, as inclinações, não são motivo suficiente na determinação da malignidade; esta sobrevirá do descumprimento consciente da lei moral, o que inclui um ato da vontade e da razão. Antes, trata-se da escolha de subordinação dos móveis para a determinação da máxima:

*“Por conseguinte, o homem (inclusive o melhor) só é mau em virtude de inverter a ordem moral dos motivos, ao perfillá-los nas suas máximas: acolhe decerto nelas a lei moral juntamente com a do amor de si; porém em virtude de perceber que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas uma deve estar subordinada à outra como a sua condição suprema, o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, quando, pelo contrário, é a última que, enquanto condição suprema da satisfação do primeiro, se deveria admitir como motivo único na máxima universal do arbítrio.”*⁶²

⁶⁰ Id.; Ibid.; pág. 38.

⁶¹ Id.; Ibid.; págs. 40 e 41: “o fundamento deste mal não pode pôr-se, como se costuma habitualmente declarar, na **sensibilidade** do homem e nas inclinações delas decorrentes. Pois, além de não terem qualquer relação direta com o mal (pelo contrário, proporcionam a ocasião para aquilo que a disposição moral pode mostrar na sua força, para a virtude), nós não temos de responder pela sua existência (nem sequer podemos, porque, enquanto congêneres, não nos têm como autores), mas sim pela inclinação para o mal, a qual, enquanto concerne à moralidade do sujeito, por conseguinte, nesse se encontra como num sujeito livremente operante, tem de poder ser-lhe imputada como algo de que ele é culpado.”

⁶² Id.; Ibid.; pág. 42.

Poder-se-ia resumir todo o argumento no sentido de entender o mal radical como um aspecto que, embora seja congênito da natureza humana, não é determinante exclusivo da vontade. O mal se realiza apenas se a lei moral – e portanto, a liberdade – não imperar sobre esta natureza humana, originariamente má:

*“A malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se maldade (...) mas antes perversidade do coração, o qual, por consequência, se chama um mau coração. Este pode coexistir com uma vontade boa em geral e provém da fragilidade da natureza humana – de não ser assaz robusta para a observância dos princípios que adotou”.*⁶³

A questão que agora se coloca é a seguinte: Como se dá a possibilidade da construção de uma comunidade ética a partir do homem, cuja natureza foi acima esboçada e que, como vimos, possui, segundo Kant, uma originária disposição para o mal?

Kant, mais otimista, vê, além desta, um outra disposição originária no ser humano, desta vez para o bem. Percebe-se, dessa forma, que há como que um embate entre uma disposição originária para o bem e outra disposição, igualmente originária, para o mal. Isto se apresenta de forma aparentemente contraditória, e as duas disposições têm o seu lugar na natureza do homem. Para a resolução deste impasse, Kant mobiliza o conceito de livre arbítrio ou liberdade:

⁶³ Id.; Ibid.; pág. 43.

*“O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve **ele próprio** fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau **moralmente**”.*⁶⁴

A moralidade se identifica com o exercício da liberdade, que subsume à lei moral as disposições para o mal afirmando, na determinação da vontade, a independência de móveis de sensibilidade. É certo que, com Kant, podemos afirmar que⁶⁵ “*a felicidade, segundo nossa natureza, é para nós, como seres dependentes de objetos da sensibilidade, o primeiro e o que incondicionalmente desejamos*”. Entretanto, nota-se que, colocada a sensibilidade desta maneira dominante, a consequência imediata é que a razão passará a ocupar aqui⁶⁶, *unicamente o lugar de uma serva da inclinação natural*, o que redunda em que⁶⁷ a máxima que por isso se adota não tem qualquer referência à moralidade.

O termo *felicidade* não é, absolutamente e apesar da infindável busca por ela, um adequado móbil moral. Antes, e como já foi mencionado⁶⁸, é apenas uma motivação subjetiva condicionada e subalterna:

⁶⁴ Id.; Ibid.; pág. 50.

⁶⁵ Id.; Ibid.; nota à pág. 52.

⁶⁶ Id.; Ibid.; nota 17 à pág. 51.

⁶⁷ Id.; Ibid.

⁶⁸ Cf. pág. 15 e nota 62.

*“De acordo com a nossa natureza (se assim se pretender em geral denominar o que nos é inato), enquanto seres dotados de razão e de liberdade, a felicidade não é de longe o primeiro, nem sequer é incondicionalmente um objeto das nossas máximas; mas tal é a **dignidade de ser feliz**, a saber, a consonância de todas as nossas máximas com a lei moral”.*⁶⁹

Neste ponto estamos em condições de responder à pergunta acima feita, concernente à construção de uma Igreja, representação visível do invisível, portanto histórica, obra humana e ao mesmo tempo divina que Kant identifica com uma sociedade ética. Sua possibilidade se dá porque a constituição do homem, embora originariamente má, é capaz de subsumir esta natureza como ser livre, isto é, como ser moral.

Sabe-se que, para Kant, há na natureza humana um mal radical, como há igualmente uma disposição para o bem; aqui há a necessidade individual de uma tomada de decisão quanto à opção pela moralidade, uma vez que ao homem não é dada a possibilidade de que a moralidade se exerça inexoravelmente. Bem ao contrário, esta exige a todo momento uma vigilante luta contra os impulsos inclinantes oriundos de uma natureza radicalmente má, pois “o primeiro bem verdadeiro que o homem pode fazer é sair do mal, o qual não se deve buscar nas inclinações, mas na máxima pervertida e, portanto, na própria liberdade”.⁷⁰

⁶⁹ Id.; Ibid.; nota à pág. 52.

⁷⁰ Id.; Ibid.; nota à pág. 64.

Assim, é justo considerar o advento da comunidade ética como o esforço de cada um fazendo a cada momento o bom uso de sua liberdade. Ao homem sempre e no final, caberá a última palavra sobre se opta por indiferenciar-se dos animais, pondo sempre em sua máxima o amor de si mesmo, valorizando assim suas inclinações egoístas ou fundamenta o agir, todo o tempo, na lei moral, considerando-a como móbile suficiente por si mesma:

*“Pelo que não é necessário à Moral, em ordem ao reto agir, fim algum, mas basta-lhe a lei que contém a condição formal do uso da liberdade em geral.”*⁷¹

Vimos, então, que a realização histórica de uma comunidade ética perfeita que seria constituída sob a forma de uma Igreja, representa, para Kant, uma idéia reguladora cuja função é, não tanto se realizar historicamente, mas antes inspirar, com seu modelo, as igrejas realmente existentes e uma vez que esta (a Igreja existente), possui necessariamente a precariedade do que é histórico, cabe a Kant propor a legislação da comunidade ética fundada em outra instância que não a religião. Esta exigência se fará mais premente a partir da crítica de Kant à Teologia Racional, onde põe por terra todas as provas clássicas da existência de Deus.

⁷¹ Id.; Ibid.; pág. 13.

2. DA CRÍTICA À RELIGIÃO

Neste capítulo pretendemos mostrar que a crítica kantiana à teologia racional aponta para a impossibilidade teórica de se provar a existência de Deus. Sem esta prova, a religião, perdendo seu fundamento racional – a existência de Deus –, perde ao mesmo tempo a possibilidade de ser a base firme para a fundamentação da moral.

2.1 – A Idéia de Deus

Corre uma lenda, que compara o professor de Königsberg ao terrível Robespierre; este havia apenas matado um rei e alguns milhares de franceses, mas Kant cometeu maior pecado, já que havia matado Deus, ao solapar os mais caros argumentos da teologia.

Na sua *Crítica da Razão Pura*, respondendo à pergunta sobre o que posso conhecer, e chegando à conclusão de que só é possível fazer ciência sobre os objetos sensíveis, Kant destrói toda a metafísica que lhe era anterior, questionando a possibilidade de conhecimento dos objetos que estão para além da experiência.

Outra deliciosa fábula conta que os padres da Alemanha, protestando alucinados contra ele, se vingaram, chamando aos seus cachorros de Kant.

Estes episódios apontam para o fato de que a crítica kantiana, em sua época, pôde ser lida, e mal compreendida, como um libelo contra a religião. Sem ser exatamente este o intuito de Kant, na verdade nela há uma severa crítica à teologia de cunho racional onde se pretende afirmar a existência de Deus a partir do conceito.

De fato, observando no início de sua Crítica, todos os progressos das ciências naturais e se perguntando porque não poderia acontecer o mesmo na metafísica, Kant pretende tomar ao paradigma da matemática e ciência da natureza, a possibilidade e a certeza de se fazer uma metafísica definitiva ou então rejeitar, de uma vez por todas, a toda pretensão deste projeto.

Que se poderá então, ao fim e ao cabo, dizer do objeto supremo de seu interesse - Deus?

Já na conclusão da *Estética Transcendental*, Kant afirma que os juízos, na pretensão à verdade, têm que se limitar aos objetos da sensibilidade: “*tais juízos, (...) nunca podem ultrapassar os objetos dos sentidos e apenas têm valor para objetos da experiência possível.*”⁷²

Ora, como Deus não é, entre outros objetos da metafísica, passível de experiência, não se pode considerá-lo como objeto possível para o conhecimento. Assim, cabe perguntar em que contribui esta idéia ou ideal⁷³ para o avanço do saber, se alguma contribuição desta natureza é possível.

⁷² KANT, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*; pág. 87.

⁷³ Id.; Ibid.; pág. 485: “*Mas, ainda mais afastado da realidade objetiva do que a idéia, parece estar aquilo a que chamo o ideal, que é o que entendo pela idéia não somente in concreto, mas in individuo, isto é, como coisa singular determinável apenas pela idéia.*”

No capítulo (da Crítica) que trata do *Propósito Final da Dialética Natural da Razão Humana*, Kant aponta o lugar de direito que pertence às Idéias da Razão. Estas devem ser entendidas como princípios reguladores que dirigem a razão à procura de leis cada vez mais capazes de explicar uma maior multiplicidade de fenômenos:

“As idéias da razão pura não podem nunca ser em si mesmas dialéticas, só ao seu abuso se deverá atribuir a aparência enganosa que possam apresentar; são-nos impostas pela natureza da nossa razão e esta instância suprema de todos os direitos e pretensões da nossa especulação não pode contar originariamente enganos e ludibrios”.⁷⁴

Ou ainda:

*“A razão humana é, por natureza, arquitetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e por conseguinte, só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema.”*⁷⁵

Respeitando a diferença entre a representação de um objeto que me é dado pela sensibilidade e representação de um construído pela razão, temos que este último não executa o salto do mundo lógico ao ontológico, bastando-lhe apenas que se preste, como idéia, a uma relação de representação com outros objetos na sua unidade sistemática⁷⁶.

⁷⁴ Id.; Ibid.; pág. 550.

⁷⁵ Id.; Ibid.; pág. 426.

⁷⁶ Id.; Ibid.; pág. 550: “Há uma grande diferença entre o que é dado à minha razão como objeto pura e simplesmente e o que é dado somente como objeto na idéia. No primeiro caso, os meus conceitos têm por fim a determinação do objeto. No segundo, há na verdade só um esquema, ao qual se não atribui diretamente nenhum objeto, nem mesmo hipoteticamente, e que serve tão-só para nos permitir a representação de outros objetos, mediante a relação com essa idéia, na sua unidade sistemática, ou seja, indiretamente.”

Cabe então entender a idéia, não como princípio constitutivo que redundaria em objeto existente, e sim como princípio regulador da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral⁷⁷.

Desta forma, cabe pressupor alguma coisa distinta do mundo, que contenha o fundamento de sua ordem e do seu encadeamento segundo leis universais. A admissão deste objeto, desde que o concebamos como objeto na idéia e não como algo existente em si (objeto in concreto), se traduz como instrumento de progresso da ciência, na medida em que faz avançar a investigação empírica, respaldada pelo desejo de generalização e unificação sempre crescentes:

“Com efeito, pôr uma coisa correspondente à idéia, um algo, ou um ser real, não significa que se pretenda alargar o nosso conhecimento das coisas mercê de conceitos transcendentais; porque este ser só como fundamento é posto na idéia, não em si próprio, e, portanto, unicamente só para exprimir a unidade sistemática que deverá servir-nos de fio condutor para o uso empírico da razão, sem todavia decidir coisa alguma quanto ao princípio dessa unidade ou à estrutura intrínseca de tal ser sobre o qual essa unidade repousa como causa.”⁷⁸

⁷⁷ Outra coisa não faz que servir aos interesses da razão, por exemplo, um Stephen Hawking quando pretende unificar todas as teorias físicas que lhe são anteriores; Doutor em cosmologia em Cambridge, onde ocupa como professor de matemática a cadeira de já foi de Isaac Newton, luta contra uma rara doença degenerativa e é considerado o mais brilhante físico teórico desde Einstein. Cf., HAWKING, Stephen; *O Universo numa Casca de Noz*; pág. 80: “Estamos agora trabalhando para combinar a teoria da relatividade geral de Einstein e a idéia das histórias múltiplas de Feynman em uma teoria unificada completa que descreverá tudo que acontece no universo”.

⁷⁸ KANT, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*; pág. 553.

A insistência kantiana na meta das idéias da razão, em sua função unificadora, que seja o progresso científico, encontra-se espraiada nesse importante capítulo da Crítica e explicitada no texto que se segue:

*“A maior unidade sistemática e, por conseguinte, também a maior unidade final é a escola e mesmo o fundamento da possibilidade do máximo uso da razão humana.”*⁷⁹

Retome-se o conceito de *idéia* e de *ideal*. Já se viu que aquela melhor se define como sem correspondência a objeto algum, atingindo, entretanto, o conhecimento em vista de uma unidade sistemática, sem nunca a alcançar por completo. Desta forma, a razão, arquitetonicamente, produz a unificação do conhecimento possível. O *ideal*, por outro lado, seria a particularização da *idéia*. Por exemplo, a justiça seria uma idéia e o justo, um ideal.

Assim, a *idéia* de Deus pode ser entendida como um princípio regulador, cuja função será de fazer considerar à razão todas a ligações no mundo como absolutamente necessárias, exigindo à ciência a lei universal da qual possa ser derivada toda a unidade sistemática da natureza:

⁷⁹ Id.; Ibid.; pág. 565.

“A completa unidade conforme a um fim é a perfeição (considerada absolutamente). Se não a encontrarmos na essência das coisas que constituem todo o objeto da experiência, isto é, de todo o nosso conhecimento objetivamente válido, por consequência, nas leis universais e necessárias da natureza, como poderemos extrair destas diretamente, a conclusão da idéia da perfeição suprema e absolutamente necessária de um ser primeiro, que seja a origem de toda a causalidade?”⁸⁰

Não menos importante, também, é compreender esta *idéia* como um referencial comparativo ou metro que se impõe naturalmente à razão, lembrando sempre de entendê-la como máxima subjetiva e não como objeto existente:

*“Conquanto não queiramos atribuir **realidade** objetiva (existência) a estes ideais, nem por isso devemos considerá-los quiméricos, porque concedem uma norma imprescindível à razão, que necessita do conceito do que é inteiramente perfeito na sua espécie para por ele avaliar e medir o grau e os defeitos do que é imperfeito.”⁸¹*

Muito provavelmente, reconhecendo-lhe o valor para sua própria tese, Kant traduziu em suas próprias palavras o que Descartes tinha escrito há cerca de dois séculos antes:

⁸⁰ Id.; Ibid.; pág. 565.

⁸¹ Id.; Ibid.; pág. 486.

*“E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira idéia, mas somente pela negação do que é finito, do mesmo modo que comprehendo o repouso e as trevas pela negação do movimento e da luz: pois, ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes que de mim mesmo.”*⁸²

Deixemos então que o próprio Kant resuma o que até aqui foi exposto sobre a relação do *ideal* com a empiria:

*“O ideal é pois, para ela, o protótipo (prototypon) de todas as coisas, de onde todas, em conjunto, como cópias deficientes (**ectypa**), auferem a substância da sua possibilidade e, quanto mais ou menos se aproximem dele, estão contudo sempre infinitamente longe de alcançá-lo.”*⁸³

Mas o que dizer exatamente sobre a Idéia de Deus? Cabe lembrar não tanto a definição mesma de Idéia, mas antes a maneira como se apresenta à nossa razão, ou seja, como proposta unificadora do diverso dos juízos:

*(A razão) “...não obstante, contém uma certa integralidade que nenhum conhecimento empírico possível atinge e a razão só tem aí em vista de uma unidade sistemática de que tenta aproximar a unidade empírica possível, sem nunca a alcançar por completo”.*⁸⁴

⁸² DESCARTES, René; *Meditações (III^a)*; pág. 108.

⁸³ KANT, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*; pág. 491.

⁸⁴ Id.; *Ibid.*; pág. 485.

Vimos⁸⁵ que *Ideal* é bem entendido como a idéia não *in concreto*, mas *in indivíduo*⁸⁶. Ora, sabemos que o autor considera “*o conjunto de toda a possibilidade*”, ou por outra, o conjunto de todos os predicados possíveis, uma idéia da razão, o que se traduz como condição de determinação completa de cada objeto dado. Desta forma, a cada coisa existente corresponde ou o predicado ou a negação dele. Temos um exemplo do próprio autor⁸⁷, que aponta o fato de que “*o cego de nascença não pode ter a menor representação da escuridão, porque não tem nenhuma da luz*”. Com isso quer ele dizer que não há a possibilidade de determinar-se um predicado sem considerar o oposto, e visto que a nossa razão considera todos os predicados possíveis das coisas, há que se postular a idéia de um todo da realidade ou *omnítulo realitatis*⁸⁸.

Então, a posse total da realidade também pode ser representada como o conceito de uma *coisa em si* ou *ens realissimum* entendido como a fundamentação mesma de toda a determinação, bem como a condição necessária de possibilidade de tudo que existe. É interessante notar, com Kant, que este ideal transcendental:

⁸⁵ Cf. nota 73.

⁸⁶ Como exemplifica *in KANT*, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*; pág. 486: “*o sages (do estoíco) é um ideal e a sageza, a idéia*”.

⁸⁷ Id.; *Ibid.*; págs. 489-490.

⁸⁸ Id.; *Ibid.*; pág. 490: “*Se a determinação completa tiver, pois, na nossa razão, por fundamento, um substrato transcendental que contenha, por assim dizer, a provisão de matéria de onde podem extraír-se todos os predicados possíveis da coisas, então este substrato não é senão a idéia de um todo da realidade (omintudo realitatis).*”

*“...é também o único autêntico ideal de que é capaz a razão humana, porque só neste único caso o conceito universal em si de uma coisa é inteiramente determinado por si mesmo e conhecido como a representação de um indivíduo”.*⁸⁹

A realidade e, por conseguinte, toda a multiplicidade dos objetos, não seriam senão simples limitações de uma realidade suprema, mas, posto que um ser originário não pode se compreender apenas, pela mera soma de muitos seres derivados, há que se entendê-lo como um fundamento ou substrato:

*“A realidade suprema não seria o **conjunto**, antes o **fundamento** em que assenta a possibilidade das coisas, e a diversidade destas não se fundaria sobre a limitação do próprio ser originário, mas sobre o seu desenvolvimento completo, de que faria também parte toda a nossa sensibilidade, compreendendo toda a realidade no fenômeno, apesar da sensibilidade não poder pertencer, como **ingrediente**, à Idéia do Ser Supremo.”*⁹⁰

Tal ser hipostasiado e, como ideal da razão pensado em sentido transcendental, pode muito justamente ser conceituado como *Deus*. Porém, cabe entender este fundamento de possibilidade como conceito, não como realidade objetivamente dada, o que redundaria em uso indevido de uma idéia da razão:

*“Nada disto, porém, significa a relação objetiva de um objeto real com outras coisas, mas apenas da **idéia** com **conceitos**, e deixa-nos em completa ignorância acerca da existência de um ser de tão excepcional eminência”.*⁹¹

⁸⁹ *Idem*; pág. 490-491.

⁹⁰ *Idem*; pág. 492-493.

⁹¹ *Id.*; *Ibid.*; pág. 492.

Tal idéia, do *ens summum* ou *ens originarium*, se investe da qualidade de princípio unificador do múltiplo e, no tocante ao seu aspecto prático, de parâmetro para a justa mensuração da possibilidade de perfeição das ações:

*“Con quanto não queiramos atribuir **realidade** objetiva (existência) a estes *ideais*, nem por isso devemos considerá-los quiméricos, porque concedem uma norma imprescindível à razão, que necessita do conceito do que é inteiramente perfeito na sua espécie para por ele avaliar e medir o grau e os defeitos do que é imperfeito.”*⁹²

⁹² Id.; Ibid.; pág. 486.

2.2 – A Existência de Deus e A Crítica da Teologia Racional

Assim, a pretensão da razão é legítima na medida em que propõe um uso regulador das idéias, e deixa de sê-lo exatamente quando, em uma digressão ininterrupta, realiza (toma por real) a idéia, para em seguida hipostasiá-la e então, finalmente, personificá-la. Trata-se, entretanto, de um movimento natural da razão humana, que, universal e necessariamente (aprioristicamente), propõe a síntese da diversidade. Desta forma, a razão vai percorrer toda a cadeia do condicionado em demanda do incondicionado.

Porém, o simples uso regulador da idéia não é motivo suficiente para traduzi-la como realidade objetiva:

*“Facilmente se depreende (...) que o conceito de um ser absolutamente necessário é um conceito puro da razão, isto é, uma simples idéia, cuja realidade objetiva está ainda longe de ser provada pelo fato de a razão necessitar dela e que, aliás, não faz outra coisa que não seja indicar-nos uma certa perfeição inacessível, e que serve, na verdade, mais para limitar o entendimento do que para o estender a novos objetos”.*⁹³

Trata-se, na verdade, do engano de conferir existência ao objeto de acordo com os predicados que o compõem. É o erro que, desde muito, os metafísicos vêm cometendo ao, partindo de meros conceitos, deduzirem a existência:

*“(...)e assim como um mercador não aumenta sua fortuna se acrescentar uns zeros ao seu livro caixa para aumentar seu pecúlio, assim também ninguém pode enriquecer os seus conhecimentos mediante simples idéias”.*⁹⁴

⁹³ Id.; Ibid.; pág. 500.

⁹⁴ Id.; Ibid.; pág. 507.

Deduzir a existência de Deus do seu conceito nada mais é que confundir a necessidade incondicionada dos juízos com a necessidade absoluta das coisas⁹⁵: O conceito de uma ilha ideal implica, necessariamente, a sua existência?

Kant mostra que não, que a existência não é um predicado real. À pretensa objeção lógica que a um ser perfeito a quem não fosse atribuída existência não seria perfeito, o autor pergunta qual a contradição em, por exemplo, subtrair-se, ao mesmo tempo, o sujeito e o predicado: Se um triângulo é um objeto com três ângulos, posta a condição de existir um triângulo, ele, necessariamente, terá que ter três ângulos. Mas, suprimido o triângulo e, juntamente, os três ângulos, como se pode apontar contradição, se não há mais nada em que possa haver contradição⁹⁶?

Dessa forma, Kant se insurge contra o velho argumento ontológico que deduz a existência (de Deus) a partir de sua necessidade (lógica). Entretanto, o salto do lógico ao ontológico é impossível, posto que a existência não é um predicado.

⁹⁵ Id.; Ibid.; pág. 501: “Porém, a necessidade incondicionada dos juízos não é uma necessidade absoluta das coisas. Porque a necessidade absoluta do juízo é só uma necessidade condicionada da coisa ou do predicado no juízo.”

⁹⁶ Cf. Id.; Ibid.; pág. 502.

Na seqüência de sua crítica, lembra que não pode haver na coisa em si mesma, mais do que na coisa pensada, pois de outra forma o pensado não corresponderia ao objeto do pensamento. Ou uma proposição sobre a existência de uma coisa é analítica, e, nesse caso, a existência da coisa nada acrescenta ao pensamento dela, ou é sintética, o que redonda na possibilidade de se suprimir sem contradição o “predicado” da existência, uma vez que sua relação de necessidade quanto ao seu objeto só se daria em uma relação analítica:

*“Assim, pois, quando penso uma coisa, quaisquer que sejam e por mais numerosos que sejam os predicados pelos quais a penso (...), em virtude de ainda acrescentar que esta coisa é, não lhe acrescento o mínimo que seja. Porquanto, se assim não fosse, não existiria o **mesmo**, existiria, pelo contrário, **mais** do que o que pensei no conceito e não poderia dizer que é propriamente o objeto do meu conceito que existe.”*⁹⁷

Fica claro, então, que pensar o ser necessário como existente pode ser entendido como um erro lógico:

*“(...)caístes em contradição ao introduzir no conceito de uma coisa, que vos propúnheis pensar apenas quanto à possibilidade, o conceito da sua existência, oculto seja sob que nome for (...) mas de fato nada dissestes, pois cometestes uma simples tautologia”.*⁹⁸

⁹⁷ Id.; Ibid.; pág. 505.

⁹⁸ Id.; Ibid.; pág. 503.

A prova cosmológica (da existência de Deus) e a físico-teológica são como que decorrências da prova ontológica. Nesta, parte-se da realidade suprema para então deduzir-se, a partir daí, a sua necessidade de existência. A primeira, pelo contrário, vai da existência de qualquer ser à realidade ilimitada⁹⁹. Trata-se da prova empírica, retomada por Leibniz a partir de Tomás de Aquino, da *contingentia mundi*.

E é justamente o apelo à empiria, principalmente, o que diferencia a prova cosmológica da ontológica. Porém, aquela usa esta como que primeiro passo para, logo em seguida, quase se identificar a esta última. Na verdade, segundo Kant¹⁰⁰ a relação causa-efeito só tem sentido no mundo sensível e deste não lhe pode extrapolar; a mera satisfação da razão em findar uma série causal não é matéria probante; e finalmente, a mencionada prova confunde a possibilidade lógica de um conceito com a possibilidade transcendental, que seja a aplicação de um princípio ao campo das experiências possíveis, o que não é o caso:

*“Assim, pois, a segunda via que segue a razão especulativa para demonstrar a existência do Ser supremo não só é tão enganadora como a primeira, mas, além disso, incorre no erro de cometer uma *ignoratio elenchi*, prometendo levar-nos por outro caminho e fazendo-nos regressar, após pequeno rodeio, ao antigo, que por sua causa abandonáramos.”*¹⁰¹

⁹⁹ *Idem*; pág. 508: “Formula-se assim: se algo existe deve existir também um ser absolutamente necessário. Ora, pelo menos, existo eu próprio; logo, existe um ser absolutamente necessário.”

¹⁰⁰ *Id.*; *Ibid.*; pág. 511.

¹⁰¹ *Ibid.*

Desta última prova, a físico-teológica, Kant afirma:

*“Esta prova deverá sempre ser citada com respeito; é a mais antiga, a mais clara e a mais adequada à razão humana comum. Vivifica o estudo da natureza assim como dele extraí a existência e recebe sempre novas forças. Introduz finalidades e desígnios onde a nossa observação, por si mesma, os não teria descoberto e dilata os nossos conhecimentos da natureza, mediante o fio condutor da uma unidade particular, cujo princípio é exterior à natureza.”*¹⁰²

Basicamente, trata-se de, observando o mundo, e maravilhando-se com sua ordem, finalidade e beleza, concluir da cadeia de efeitos e causas, fins e meios, e regularidades de toda a sorte, uma causa última e suprema, situada acima de todo o ser, dado o seu grau de absoluta perfeição. Desta forma, e tendo a “solidez” garantida de um argumento observável no mundo natural, explicar-se-ia ao término da cadeia causal e da contingência infinita naquela causa incausada. Só assim entende-se que o ordenamento conforme os fins que por toda a parte se vê no mundo pode ser compreendido como uma relação recíproca de partes oriundas de uma causa (inteligente) onipotente que atua mediante a liberdade:

*“(...) a razão conclui que a natureza deve ter precisamente por princípio uma causalidade do mesmo gênero, a saber, uma inteligência e uma vontade, fazendo derivar ainda de uma outra arte, embora de uma arte sobre-humana, a possibilidade interna da natureza livremente operante (que torna pela primeira vez possíveis todas as artes e talvez mesmo a razão).”*¹⁰³

¹⁰² Id.; Ibid.; pág. 520.

¹⁰³ Id.; Ibid.; pág. 521-522.

O que fica escondido nos termos da prova é a impossível tarefa de se provar a contingência da forma, o que, mesmo se executado, redundaria não em um *criador do mundo*, antes, em um mero *arquiteto*, o que, note-se, é muito pouco para o fim de prova de um Ser Supremo e na pretensão de se provar a contingência da matéria, recorrer-se-ia ao argumento transcendental, ou, vale dizer, ao argumento cosmológico, que já foi, antes, refutado¹⁰⁴.

Com efeito, no argumento físico-teológico, da observação da ordem do mundo, pretende-se daí, inferir um Supremo Ordenador, o que, vale dizer, corresponde a uma injustificada pretensão de que a esta idéia corresponda um objeto:

*“...Mas o conceito desta causa deverá dar-nos a conhecer algo completamente determinado, que não pode ser senão o conceito de um ser detentor de toda a potência, de toda a sabedoria, etc., numa palavra, de toda a perfeição, enquanto ser omnissuficiente. Com efeito, os predicados de potência muito grande, prodigiosa, incomensurável, não dão nenhum conceito determinado e não dizem, em verdade, o que seja a coisa em si mesma”.*¹⁰⁵

¹⁰⁴ Id.; Ibid.; pág. 522: “De acordo com este raciocínio, a finalidade e harmonia de tantas disposições da natureza deveriam simplesmente provar a contingência da forma, mas não a da matéria, ou seja, da substância do mundo; pois, para estabelecer este último ponto, se exigiria que fosse possível provar que as coisas do mundo seriam, em si mesmas, segundo leis universais, insuscetíveis de tal ordem e harmonia se não fossem, quanto à substância, o produto de uma sabedoria suprema; o que exigiria que se desse à prova um fundamento completamente diferente da que se funda na analogia com a arte humana. Esta prova poderia, quando muito, demonstrar um *arquiteto do mundo*, sempre muito limitado pela aptidão da matéria com que trabalha, mas não um *criador do mundo* a cuja idéia tudo estaria submetido, o que não basta de modo algum para o grande fim que temos em vista e que é o de provar um Ser originário, plenamente suficiente. Se quiséssemos demonstrar a própria contingência da matéria, teríamos que recorrer a um argumento transcendental, o que precisamente, se quis aqui evitar.”

¹⁰⁵ Id.; Ibid.; pág. 522-523

Deste modo, a razão pura (teórica) falha miseravelmente na tentativa de provar a existência de Deus já que a primeira prova apresentada trata do conceito mesmo de Deus (necessidade) e daí deduz sua existência; já a segunda deduz do existente (da coisa empiricamente dada) o necessário; e a terceira trata de uma Ordem Universal, explicada apenas por uma suprema inteligência ordenadora, em uma inconfessa mistura das que lhe antecedem:

*“Assim, a prova físico-teológica tem por fundamento a cosmológica e esta, por sua vez, a prova ontológica da existência de um único ser originário como Ser Supremo; e, como além destas três vias nenhuma outra se abre à razão especulativa, a prova ontológica, extraída de simples conceitos puros da razão é a única possível, se jamais for possível uma prova de uma proposição tão extraordinariamente elevada acima de todo o uso empírico do entendimento.”*¹⁰⁶

E este era o nosso objetivo neste capítulo. Vimos, que Kant, nos textos examinados, não aceita a afirmação ontológica da existência de Deus, tida como certa pelo teólogos tradicionais de cunho dogmático. Nesta medida perde-se o fundamento teórico da religião e portanto perde-se a autoridade desta para fundamentar a moral. A questão que aqui se põe é como a Moral deve se fundar independentemente de sua ancorarem religiosa.

¹⁰⁶ Id.; Ibid.; pág. 524

3. DA MORAL

3.1 – A Liberdade

Como o homem deve determinar a sua vontade? A pergunta se torna mais urgente na medida em que, como vimos, os parâmetros fundados na religião se mostraram teoricamente inconsistentes. Aqui, pergunta-se basicamente por uma Moral que não se funda em pressupostos religiosos: a primeira questão a explicitar, concernente à uma interrogação sobre a Moral, diz respeito centralmente ao conceito de liberdade.

De difícil resposta, a *Crítica da Razão Pura* apresenta-nos o problema como uma antinomia, a saber, se a vontade tem uma determinação pelas leis naturais ou pela liberdade. A razão, face a este problema, não poderia emitir um juízo final, uma vez que os argumentos apresentados por ela mesma, apesar de se contradizerem uns aos outros são, em si mesmos, inteiramente justificados.

Senão vejamos, uma vez que a tese afirma:

*“A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar”.*¹⁰⁷

¹⁰⁷ Id.; Ibid.; pág. 406

O argumento apresentado como prova consiste na impossibilidade de se apreender a totalidade de uma série, se toda causa enseja uma causa que lhe é anterior, pois que do contrário teríamos que estender ao infinito a série causal. Daí a definição mesma de “causa” ficaria prejudicada, uma vez que, pelas leis naturais, seria impossível a sua aplicação a um fenômeno sem também aplicar-lhe a toda a série, o que redonda impossível, uma vez que esta não teria fim:

*“Se tudo acontece, portanto, unicamente pelas leis da natureza, haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca um primeiro começo, e não há portanto integridade da série pelo lado das causas provenientes umas das outras.”*¹⁰⁸

Por outro lado, a antítese, com igual justeza, reza que “*Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza*”.¹⁰⁹

Se há algo que se possa chamar de liberdade, esta só poderia ser pensada como causação incausada, que por isso mesmo seria o início da série que se lhe seguiria. Ora, ou tal liberdade está no mundo e então torna-se contraditória, uma vez que as coisas do mundo são subordinadas às leis naturais, ou está fora dele, e, assim, não podemos conhecê-la, posto que só temos conhecimento de fenômenos da sensibilidade. É o que se apresenta como a prova antitética:

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Id.; Ibid.; pág. 407.

“(...) um primeiro começo dinâmico de ação pressupõe um estado que não possui qualquer encadeamento de causalidade com o estado anterior da mesma causa, isto é, que de modo algum dele deriva. Assim, a liberdade transcendental é contrária à lei da causalidade; por conseguinte, um encadeamento de estados sucessivos de causas eficientes, segundo o qual não é possível uma unidade da experiência, que se não encontra pois em qualquer experiência, é um vazio ser de razão.”¹¹⁰

A razão fica como que dividida entre o caminho da tese, onde se afirma a dignidade da liberdade, e o caminho da antítese, que interessa ao saber, uma vez que, atendo-se sempre à empiria, caminha sobre terreno seguro fundamentado na atenção às leis naturais. Entretanto, e já aí mesmo, na busca por leis universais e necessárias, a razão ultrapassa toda a natureza e vai buscar nas idéias transcendentais o princípio de generalização que permita a existência mesma da ciência:

“A razão humana é, por natureza, arquitetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível, e, por conseguinte, só admite princípios que, pelo menos, não impeçam qualquer conhecimento dado de coexistir com outros num sistema. As proposições da antítese, porém, são de tal natureza que impossibilitam totalmente a construção completa de um edifício de conhecimentos. (...) Eis porque o interesse arquitetônico da razão (que exige, não uma unidade empírica, mas uma unidade racional pura a priori) comporta, naturalmente, uma recomendação a favor das afirmações da tese.”¹¹¹

¹¹⁰ Idem

¹¹¹ KANT, Immanuel; *Crítica da Razão Pura*; pág. 426-427

No embate dos interesses da razão há que se encontrar uma solução possível para o problema, com relação à liberdade, que não apenas o princípio generalizador de unificação, posto que, com Kant, podemos acreditar que “*a resposta deve brotar das mesmas fontes em que nasce a interrogação*”¹¹².

De fato, trata-se de por-se um objeto transcendental, totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos, que por definição não pode ser dado na experiência empírica, sendo nossa razão, entretanto, constantemente desafiada a responder a tal. Na realidade, vê-se que o desejo de encontrar conhecimento seguro e certo pode ser encontrado tanto nas matemáticas como na moral, e que tal conhecimento pode depender, apenas, de conceitos *a priori*:

“*Nos princípios gerais da moral não pode haver nada incerto, porque as proposições ou são de todo em todo nulas e vazias de sentido ou têm que derivar simplesmente dos nossos conceitos da razão.*”¹¹³

O que faz Kant emendar logo em seguida:

“*A solução dogmática não é, pois, incerta mas impossível. A solução crítica, porém, que pode ser totalmente certa, não considera, de forma alguma, o problema objetivamente, mas de acordo com o fundamento do conhecimento em que se alicerça.*”¹¹⁴

¹¹² Id.; Ibid.; pág. 428

¹¹³ Id.; Ibid.; pág. 430.

¹¹⁴ Id.; Ibid.; pág. 433.

Veremos, então, do que se trata. A antinomia da causação pela natureza ou pela liberdade, pode, resumidamente, ser entendida como *demasiado grande* para o conceito de nosso entendimento, pois exigiria o prolongamento indefinido da série de condições, no primeiro caso, e *demasiado pequeno*, no segundo, posto que uma produção pela liberdade de logo explicaria a série causal¹¹⁵. Ora, é necessário que fique clara a percepção de que conhecemos não o objeto em si, mas antes, o objeto em nós:

*“(...) todos os objetos de uma experiência possível para nós, são apenas fenômenos, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si.”*¹¹⁶

Isto implica dizer que, para a clara explicação da antinomia, é de fundamental importância a compreensão de um sofisma embutido no argumento de que “*quando o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo*”¹¹⁷. Na verdade, quando é apresentado um objeto (condicionado), portanto um fenômeno, se é **apenas proposta como tarefa** a regressão na série total das condições do mesmo, o que redundaria em um conceito da razão que poderia muito bem ser traduzido por *síntese empírica*. Note-se a existência em um mesmo raciocínio de uma ilegítima reunião de conceitos díspares, tomados em um mesmo significado:

¹¹⁵ Id.; Ibid.; cf. págs., 434-435.

¹¹⁶ Id.; Ibid.; pág. 437.

¹¹⁷ Id.; Ibid.; pág. 441: “*Toda a antinomia da razão pura assinta no argumento dialético seguinte: quando o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo; ora os objetos dos sentidos são-nos dados como condicionados, por conseguinte, etc.*”

*“Daqui resulta claramente que a premissa maior do raciocínio cosmológico da razão toma o condicionado no significado transcendental de categoria pura, e a premissa menor o considera no significado empírico de um conceito do entendimento aplicado a simples fenômenos, e que, por conseguinte, aí se encontra aquele erro dialético que se denomina **sophisma figurae dictionis**.”*¹¹⁸ ¹¹⁹

Por postos a nus este erro de argumento, o qual é o fundamento das afirmações cosmológicas, nenhum dos lados pode reclamar a vitória, antes, cabe entender que a discussão não terminou apesar de, e talvez por isto mesmo, ter-se opiniões baseadas em raciocínios errados. Vale salientar que a mesma lógica que aponta o erro também indica que de duas afirmações opostas uma pode ser verdadeira sendo a outra falsa. Entretanto e por isso mesmo, a questão da causação ainda teima em pôr-se pela razão e a reclamar uma resolução final:

*“Contudo nada parece mais claro do que isto: de duas afirmações (...), uma delas deverá ter razão. Se assim for, porém, como a clareza é igual de ambas as partes, será impossível apurar jamais qual delas tem o direito pelo seu lado e o conflito perdurará, embora o tribunal da razão lhes tivesse imposto silêncio. Só nos resta um meio de por termos à contenda com satisfação das duas partes, o de as convencer que, se podem tão perfeitamente refutar-se uma à outra, disputam por nada e que uma certa aparência transcendental lhes representou uma realidade onde não há”.*¹²⁰

¹¹⁸ Id.; Ibid.; pág. 442.

¹¹⁹ Cf. nota 117.

¹²⁰ Id.; Ibid.; pág. 443-444.

Na verdade, nem só de *sophisma figurae dictionis* vive a antinomia, antes, também de compreender o seu objeto como coisa-em-si, o que redundaria em uma má tradução do mundo sensível como *realidade absoluta fenômenica*¹²¹.

A confusão se faz quando, pensando ser capaz de conhecer a coisa-em-si, ou, o que dá no mesmo, identificando-a com os fenômenos, o homem aplica a estes, raciocínios só imputáveis àquela, assim, por exemplo, ora há um começo do mundo, ora não; as substâncias, no mundo, são simples em um momento e no outro já não o são; há liberdade, ou pelo contrário, tudo acontece segundo leis da natureza; e, finalmente, às vezes parece que há um ser necessário, e outras tantas, não.

Das coisas-em-si, não se pode fazer nenhum tipo de afirmação e, ao aplicar a elas conceitos do entendimento, concluindo erroneamente que se faz afirmações sobre o mundo fenomênico, as antinomias são produzidas. Como exemplifica o próprio Kant¹²², a antinomia se produz fundada numa perspectiva ontológica diversa em que teoricamente nos colocamos.

¹²¹ Id.; Ibid.; pág. 465: “E aqui a hipótese comum, mas enganosa da *realidade absoluta* dos fenômenos, mostra bem quanto é prejudicial o seu efeito de confundir a razão.”

¹²² Id.; Ibid.; citado pelo autor, pág. 417: Da disputa entre dois célebres astrônomos “um deles raciocinava assim: *A lua gira em torno do seu eixo* porque volta sempre para a terra a mesma face; o outro: *a lua não gira em torno de seu eixo* precisamente porque volta constantemente a mesma face para a terra. Ambas as conclusões estavam certas, consoante o ponto de vista que se adotasse para observar o movimento da lua”.

E sob que ângulo deve-se aproximar ao tratar da questão das antinomias? Nunca é demais insistir na resposta, devido à sua importância para este ponto, que é a diferenciação, muito clara entre coisa-em-si e representação, sob pena de cometer os erros já vistos quando confunde-se uma com a outra:

*“Com efeito, todas estas interrogações se referem a um objeto, que só no nosso pensamento pode ser dado, ou seja, é a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos”.*¹²³

Embora o autor aponte aqui para a distinção que antes mencionávamos, cabe entender que já não é mais uma ou outra em si mesmas, antes, refere-se ele à Idéia (como produto da razão). Entretanto, vale ressaltar esta nota para a melhor compreensão do ponto estudado, uma vez que o próprio autor reconhece que o nosso objeto (como representação) “encontra-se *unicamente na vossa mente e não pode ser dado fora dela*”¹²⁴.

Assim, a antinomia, vale dizer, a oposição dialética, é fruto da não diferenciação da coisa-em-si e do fenômeno:

*“se o mundo é um todo existente em si, ou é finito ou infinito. Tanto a primeira hipótese como a segunda são falsas (em virtude das demonstrações acima estabelecidas para a antítese, por um lado, e para a tese, por outro). Portanto, é também falso que o mundo (o conjunto de todos os fenômenos) seja um todo existente em si. Donde se segue que os fenômenos em geral nada são fora das nossas representações”.*¹²⁵

¹²³ Id.; Ibid.; pág. 431.

¹²⁴ Id.; Ibid.; pág. 433.

¹²⁵ Id.; Ibid.; pág. 447.

O *sophisma figurae...* passa a ser também, na antinomia, a percepção da síntese regressiva como toda uma cadeia já dada ou percorrida, o que é impossível, posto que é a proposta da regressão o que se dá, não o fenômeno como algo que exista em si como regressão finita ou infinita.

Poder-se-ia, com Kant, bem caracterizar todo o problema antinômico como a má aplicação da idéia da totalidade absoluta:

*“Assim desaparece a antinomia da razão pura nas suas idéias cosmológicas, desde que se mostrou que é apenas dialética e é o conflito de uma aparência proveniente de se ter aplicado a idéia de totalidade absoluta, válida unicamente como condição da coisa em si, a fenômenos, que só existem na representação, e quando constituem uma série, na regressão sucessiva, mas que não existem de qualquer outro modo.”*¹²⁶

Então, na verdade, se não mais se pode pôr tais questões cosmológicas, pura e simplesmente por não mais fazerem sentido, uma vez que agora se reconhece o engano de se entender mal a constituição das coisas, por quê a razão insiste nestas indagações?

Kant afirma que não se trata mais de entender como dada a série de condições identificada como coisa em si, mas da proposição da tarefa de regressão na série, que se coloca como um princípio regulador da razão, permitindo a razão a ultrapassagem dos limites empíricos. Assim como “a estética” faz ver que o conhecimento tem seus limites na experiência - o que se traduz em princípio constitutivo da razão - , o seu princípio regulador impõe a esta mesma

¹²⁶ Id.; Ibid.; pág. 446.

razão a inconformidade com o já encontrado. Assim, a razão “segue o seu caminho no uso empírico e o seu caminho particular no uso transcendental”.¹²⁷

Deste modo, o princípio regular da razão, invés de *axioma* para pensar como real a totalidade no objeto, converte-se em *problema* ou *proposta* para o entendimento, que obtém desta forma uma regra à síntese regressiva na série de condições, que o impele à busca do incondicionado, sabendo, entretanto, que tal objeto jamais se dará na experiência. Trata-se de:

“...um princípio que permite prosseguir e alargar a experiência o mais possível e segundo o qual nenhum limite empírico deverá considerar-se com o valor de limite absoluto; é, portanto, um princípio da razão que postula, **como regra**, o que devemos fazer na regressão, mas **não antecipa** o que é dado em si no objeto antes de qualquer regressão. Por isso lhe chamo princípio **regulador** da razão”.¹²⁸

Já este princípio regulador da razão permite a aceitação de uma causa empiricamente incondicionada¹²⁹, coexistente com a série causal mesma, que, entretanto, lhe daria início. Ora, sabe-se que a causalidade só pode acontecer ou segundo a *natureza* ou segundo a *liberdade*, e é desta última que de agora se fala¹³⁰.

¹²⁷ Id.; Ibid.; pág. 481.

¹²⁸ Id.; Ibid.; pág. 448

¹²⁹ Cf., Id.; Ibid.; pág. 463

¹³⁰ Cf., ibid. “...é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza. Como porém desse modo, não se pode obter a totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria a idéia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal.”

“(...) entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar, **por si** um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é neste sentido, uma idéia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência”¹³¹.

Da idéia transcendental da liberdade se fundamenta seu conceito prático, uma vez que o arbítrio dos seres racionais não se põe como patologicamente necessitado, antes, absolutamente; não é necessariamente determinado por móveis de sensibilidade, o qual se traduz da seguinte forma:

“A **liberdade no sentido prático** é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade”.¹³²

Do já dito, pode-se inferir que da idéia de liberdade transcendental dá-se a possibilidade da liberdade prática, uma vez que, se toda causalidade fosse advinda apenas da natureza, a cada acontecimento corresponderia um outro que lhe fosse antecedente como causa, necessariamente segundo as leis empíricas, e indefinidamente; por conseqüência, nada haveria que não fosse senão natureza:

¹³¹ Cf.; ibid.

¹³² Cf.; ibid.

*“(...) por conseguinte, como os fenômenos, na medida em que determinam o arbítrio, deviam tornar necessárias todas as ações como suas conseqüências naturais, a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática.”*¹³³

Acontece, entretanto, que os fenômenos não são coisas-em-si, o que redunda na possibilidade de condições e condicionado não pertencerem sempre a mesma série. Entendendo-se, do contrário, os fenômenos como realidade absoluta, não mais seria possível salvar a liberdade:

*“Se, pelo contrário, os fenômenos nada mais valem do que de fato são, quer dizer, se não valem como coisas em si, mas como simples representações encadeadas por leis empíricas, têm eles próprios que possuir fundamentos que não sejam fenômenos.”*¹³⁴

Esses fundamentos ou causa, estariam fora da série, embora seus efeitos se manifestassem nela:

*“O efeito, portanto, pode considerar-se livre quanto à sua causa inteligível e, quanto aos fenômenos, conseqüência dos mesmos segundo a necessidade da natureza”.*¹³⁵

O problema da liberdade não se trata então de uma questão do tipo “ou, ou”; que seja de serem os efeitos no mundo provenientes, ou da natureza ou da liberdade; antes, dão-se um e outro simultaneamente no mesmo acontecimento:

¹³³ Id.; ibid.; pág. 464.

¹³⁴ Id.; ibid.; pág. 465.

¹³⁵ Ibid.

*“Chamo **inteligível**, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem sem si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa de fenômenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a **causalidade** deste ser: como **inteligível**, quando à sua ação, considerada a de uma coisa em si, e como **sensível**, pelos seus **efeitos**, enquanto fenômeno no mundo sensível.”*¹³⁶

Visto que algo no fenômeno, posto que não é coisa em si, antes, trata-se de objeto transcendental, entendido aqui como representação, cabe encontrar um objeto (transcendental) que por um lado seja causa incondicionada portanto (causa) inteligível, e ao mesmo tempo, por outro lado, possua aptidão de iniciar uma série no mundo natural, caracterizando seu caráter empírico:

*“Este sujeito agente não estaria, quanto ao seu caráter inteligível, submetido a quaisquer condições de tempo; porque o tempo é só a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si (...) Pelo seu caráter empírico, este sujeito estaria submetido, enquanto fenômeno, a todas as leis de determinação segundo o encadeamento causal”.*¹³⁷

Há, na verdade, algo que corresponda a esse conceito? Em caso afirmativo, teria que ser um sujeito que, ao mesmo tempo em que, livre de toda determinação pela sensibilidade, iniciasse espontaneamente a série pela causação no mundo dos sentidos.

¹³⁶ Id.; ibid.; pág. 466.

¹³⁷ Id.; ibid.; pág. 467.

Ora, o homem, como um dos fenômenos do mundo sensível, por conseguinte sujeito às leis da causalidade empírica, é, por outro lado, subtraído ao mundo natural pela sua faculdade de iniciar livremente uma cadeia causal:

*“Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenômeno, mas, por outro lado, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. Chamamos a estas faculdades entendimento e razão; esta última, sobretudo, distingue-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina os seus objetos apenas segundo idéias, determinando, a partir daí, o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dúvida também puros).”*¹³⁸

A determinação da razão por si mesma, vale dizer, pelas idéias, e sua faculdade de causação, ficam evidentes quando se constata a elaboração de regras de agir *imperativas* como norma de agir, que bem se definem *por dever*. Ora, a natureza só pode ser conhecida pelo que é, não pelo deveria ser. Desta forma, não faz sentido, aponta Kant, perguntar que propriedades *deveria* ter um círculo; antes cabe conhecer que propriedades ele, de fato têm. Assim, ‘o dever exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza’¹³⁹:

¹³⁸ Id.; ibid.; pág. 471.

¹³⁹ Cf.; ibid.

*“Este dever exprime uma ação possível, cujo fundamento é um simples conceito, enquanto o fundamento de uma mera ação da natureza terá que ser sempre um fenômeno.”*¹⁴⁰

A sensibilidade deseja e, em todo o lugar, produz apenas o querer que, por isso mesmo, é sempre contingente; e o *dever*, pelo contrário, por medida e fim, quando não proibição e autoridade, é sempre necessário:

*“(...)a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente e não segue a ordem das coisas, tais quais se apresentam no fenômeno, mas com inteira espontaneidade criou para si uma ordem própria, segundo idéias as quais adapta as condições empíricas e segundo as quais considera mesmo necessárias ação que ainda não aconteceram e talvez não venham a acontecer, sobre as quais, porém, a razão supõe que pode ter causalidade”.*¹⁴¹

Assim, a razão produz fenômenos na exata medida em que os efeitos da ação se reproduzem no mundo empírico, prestando-se à observação e interpretação inadequada, das causas determinantes destas ações mesmas. Desta forma, nas contemporâneas ciências humanas, muito principalmente na do comportamento (psicológica), existe a pretensão de se por à ação uma causa natural, cujo caminho pode ser seguido desde os seus efeitos.

¹⁴⁰ Id.; ibid.; pág. 472.

¹⁴¹ Cf.; ibid.

Por outro lado, pode-se considerar que as ações do homem, consideradas como fenômenos, podem ser determinadas não por causas empíricas, mas por princípios da razão¹⁴², uma vez que, por exemplo, diferentemente do que pelo curso da natureza *aconteceu*, o agir se fundamente no que *deveria ter acontecido*:

*“...se a razão pode possuir causalidade em relação aos fenômenos, é porque é uma faculdade **pela** qual começa primeiramente, a condição sensível de uma série empírica de efeitos.”*¹⁴³

Assim: “A razão é, pois, a condição permanente de todas as ações voluntárias pelas quais o homem se manifesta.”¹⁴⁴

O agir, quanto ao seu caráter inteligível, põe-se fora do tempo e da série causal e, assim considerado, subtrai-se a qualquer determinação empírica, posto que, de outra forma, que seja entendendo-o como membro da série, se reduziria à natureza e, assim, nada haveria que não natureza. Portanto, da razão, podemos dizer com Kant:

¹⁴² Id.; ibid.; pág. 473: “por vezes, no entanto, descobrimos, ou pelo menos julgamos descobrir, que as idéias da razão mostraram realmente ter causalidade em relação às ações dos homem, consideradas como fenômenos, e que estas ações aconteceram porque foram determinadas, não por causas empíricas, mas por princípios da razão.”

¹⁴³ Id.; ibid.; pág. 474.

¹⁴⁴ Id.; ibid.; pág. 475.

“(...)esta sua liberdade não se pode considerar apenas negativamente, como independência perante as condições empíricas (de outro modo a faculdade da razão deixaria de ser uma causa dos fenômenos), mas também, positivamente, como faculdade de iniciar, por si própria, uma série de acontecimentos, de tal sorte que nela própria nada começa, mas, enquanto condição incondicionada de toda a ação voluntária, não permite quaisquer condições antecedentes no tempo, muito embora o seu efeito comece na série dos fenômenos, mas sem poder aí constituir um início absolutamente primeiro.”¹⁴⁵

Vimos que todo o empenho de Kant nos textos expostos tem o objetivo de indicar a essencial liberdade constitutiva do homem. Sendo, então, o homem livre, que uso correto deve ele fazer de sua liberdade? Esta é a pergunta fundamental da Moral.

¹⁴⁵ Id.; ibid.; págs. 475-476.

3.2 – A Fundamentação da Moral

Kant dá a sua resposta, que pretende definitiva. De forma inovadora, desiste de elaborar algo como um compêndio de costumes éticos e mandamentos ou uma lista de comportamentos “morais”. Isto seria, a seu ver, mais propriamente uma Física dos Costumes, o que por seu aspecto empírico, particular e contingente, não teria a universalidade nem a necessidade constitutivas; por outras palavras, faltar-lhe-ia o caráter absoluto da ciência.

Ao contrário, o pensamento moral kantiano se caracteriza pelos princípios a priori, universais e necessários que devem determinar a vontade, para que a ação daí resultante seja considerada como agir Moral. Trata-se, então, de elaborar não uma física dos costumes, mas antes, uma “Metafísica dos Costumes”.

Em toda filosofia prática, até Kant, buscava-se primeiramente a definição do Bem para, só então, buscar os meios de obtê-lo. A conhecida revolução copernicana operada pelo pensamento kantiano estriba-se exatamente, no que se refere à moral, em inverter os termos desta proposição que consiste em definir o bem a partir das ações meritórias. Kant, ao contrário, inaugura uma Metafísica dos Costumes, caracterizada pelo movimento apriorístico de ajuizamento da moralidade mesma, para só então, prosseguir na conceituação do Bem e do Mal:

“(...)o conceito do bem e do mal não deve ser determinado antes da lei moral (à qual, na aparência, ele deveria servir de fundamento), mas apenas (como também aqui acontece) segundo ela e por ela.”¹⁴⁶

Trata-se aqui de fundamentar a Moral em princípios que independam dos aspectos fortuitos da experiência; cabe encontrar antes de mais nada uma base segura sobre a qual seja considerado o agir:

“Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade.”¹⁴⁷

Pelo visto acima, depreende-se, já daí, a precisão com que o autor pretende sedimentar o estudo ético. Para a moral, não concorrem os *dons da fortuna*, meras habilidades concorrentes à obtenção de poder, riqueza, honra e até mesmo saúde; que sejam discernimento, argúcia de espírito e capacidade de julgar. A felicidade, enfim, que se apresenta à primeira vista como objeto de fato muito atraente, comporta, segundo autor, um porém:

“Algumas qualidades são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra, mas não têm todavia nenhum valor íntimo absoluto, pelo contrário pressupõem ainda e sempre uma boa vontade, a qual restringe a alta estima que, aliás com razão, por elas se nutre, e não permite que as consideremos absolutamente boas.”¹⁴⁸

¹⁴⁶ KANT, Immanuel; *Crítica da Razão Prática*; pág. 77.

¹⁴⁷ KANT, Immanuel,; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; pág. 203.

¹⁴⁸ Ibid.

Tais habilidades ou *dons de fortuna* não se constituem em bem em si mesmos, uma vez que, sem a *boa vontade*, podem prestar-se a fins muito diversos que os morais. Tanto é que, logo em seguida, o autor exemplifica:

*“Com efeito, sem os princípios de uma boa vontade, podem elas tornar-se muitíssimo más, e o sangue-frio dum facínora não só o torna muito mais perigoso como o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso”.*¹⁴⁹

A utilidade não pode tampouco ser considerada um critério de agir, com vistas a um fim, por ser, exatamente, meio; redundando, novamente e desta forma, na relativização do valor, o que afronta a moralidade. A razão, desta forma, passa a ser mero coadjuvante das *inclinações*¹⁵⁰, que visa obter conforto pessoal e, finalmente, felicidade:

*“Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua **conservação**, o seu **bem-estar**, numa palavra a sua **felicidade**, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão”.*¹⁵¹

¹⁴⁹ Id.; ibid.; págs.203-204.

¹⁵⁰ Id.; ibid.; cf. nota à pg. 218: “Chama-se *inclinação* a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações”.

¹⁵¹ Id.; ibid.; pág. 204.

O princípio da felicidade ou, o que dá no mesmo, do amor de si, não pode, moralmente, fundamentar a vontade boa, tanto pelas condições contingentes da constituição da natureza dos homens, como pela suposição de que, dadas estas condições, seria necessária uma onisciência para se observar o conjunto completo de variáveis que atenderia pelo nome de *felicidade*. Até aqui, Kant visa chamar a atenção para o fato de que móbil algum, nenhuma forma de interesse ou fim pode fundamentar a vontade boa. Aqui se rejeita toda a forma de heteronomia na legislação moral da vontade:

*“Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre heteronomia. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela”.*¹⁵²

O que pode, então, fundamentar a vontade moralmente determinada, ou ainda, qual a lei que a vontade deve buscar a seguir? Kant nos alerta para o fato de que esta busca não pode ser empírica. Assim, o agir moral é o que provém de uma boa vontade, caracterizada, por sua vez, pela independência a móveis heterônomo:

¹⁵² Id.; ibid.; pág. 239.

*“Basta que lancemos os olhos aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a idéia do destino particular da natureza humana (...) ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa misturada espantosa; e nunca ocorre perguntar se por toda a parte se devem buscar no conhecimento da natureza humana (que não pode provir senão da experiência) os princípios da moralidade”.*¹⁵³

Esta rejeição pela experiência e por toda determinação heterônoma da moralidade da vontade enseja o que caracteriza a moral kantiana, que é o seu formalismo. O formalismo kantiano em seu mais absoluto rigor é, desta forma, contraposto à busca do conceito de Bem que tantas éticas tentam definir observando as ações dos homens.

Ora, acontece que, nestas ações, em geral, apenas está envolvida a sensibilidade de cada um, traduzida na determinação de desejos ou paixões. Desta forma, em um inventário empírico do agir humano teríamos, quando muito, uma descrição antropológica de costumes, mas nunca uma ciência com leis absolutas e universais, o que Kant nomeia de Metafísica dos Costumes. Portanto, o formalismo da legislação moral aqui buscada está intimamente ligado ao projeto de saber visado por Kant em sua filosofia prática – uma Metafísica dos Costumes – e não uma mera antropologia empírica. Por isso entendemos que o Bem, conceito fundamental em toda Moral, recebe de Kant um tratamento formal:

¹⁵³ Id.; ibid.; págs. 215-216.

“Praticamente bom é porém aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte, não por causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer, por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal. Distingue-se do agradável, pois que este só influí na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjetivas que valem apenas para a sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos.”¹⁵⁴

Na verdade, seguindo o exemplo platônico, para Kant, o mundo do ser não é relevante, que seja a possibilidade destas ações acontecerem de fato - o que realmente importa é o dever-ser; é, afinal, a idéia de uma razão que determine a vontade por motivos a priori:

“(...)mesmo que nunca tenham havido ações que tivessem jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer”.¹⁵⁵

Pode-se então conceituar com Kant a autonomia da vontade como *aquela propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei*.¹⁵⁶ Isto quer dizer que a vontade dos seres racionais não pode estar ligada a objetos como condição: faço isso para obter aquilo (perfeição, graça divina e toda sorte de recompensas). Este agir como *meio* é a corrupção do agir como *fim*, e este último será o que caracteriza a moralidade, cuja essência mesma é posta no conceito de *dever*: *“Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”*.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Id.; ibid.; pág. 218.

¹⁵⁵ Id.; ibid.; pág. 214.

¹⁵⁶ Id.; ibid.; pág. 238.

¹⁵⁷ Id.; ibid.; pág. 208.

Aquela frase pode ser considerada como o cerne do estudo ético kantiano, ao indicar que o *conceito de dever traz já em si o de boa vontade*¹⁵⁸, permitindo a diferenciação, extremamente importante para a moralidade, entre o agir *conforme ao dever e por dever*, sendo este último o genuinamente moral. Tomemos o exemplo do próprio Kant¹⁵⁹: o de um comerciante que não suba os preços a um comprador inexperiente. Ou isto se dá na intenção de que se espraié sua fama de honesto (conforme ao dever) ou por princípios de honradez (por dever). Como lá existia, na intenção do agir, uma motivação a ela aderente, que seja a obtenção de uma recompensa, o princípio moral foi corrompido, diferentemente do que cá acontece, ou seja, o princípio moral em si mesmo tomado como móvel da ação.

Já com relação ao *respeito*, proposto naquela frase, cabe compreendê-lo como o reconhecimento de um mandamento que se liga à minha vontade enquanto princípio de agir, não como consequência visada ou efeito:

¹⁵⁸ Id.; ibid.; pág. 206: "...vamos encarar o conceito do **Dever** que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de occultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara."

¹⁵⁹ Ibid.

*“Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento recebido por influência; é, pelo contrário, um sentimento que se produz por si mesmo através de um conceito de razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que podem reportar à inclinação ou medo. (...) A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama respeito, de modo que se deve ver o efeito da lei sobre o sujeito e não a sua causa.”*¹⁶⁰

E, finalmente, é necessário bem compreender o termo *lei* na expressão “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”. Aqui, lei significa *Lei Moral*, bem traduzida e considerada negativamente como independência a determinantes empíricos e, positivamente, como princípio racional e auto-suficiente do agir:

*“Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática”.*¹⁶¹

Desta forma, a presunção de liberdade se coloca como possibilidade de escolha entre a lei natural e a Lei Moral como determinante da vontade e móbil do agir, e a liberdade mesma, enquanto Lei Moral, se constitui em autonomia da vontade que dá a si mesma a lei, posto que:

¹⁶⁰ Id.; ibid.; cf. nota 10 à pág. 209.

¹⁶¹ Id.; ibid.; pág. 217.

*“A **moralidade** é pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação possível por meio de suas máximas.”¹⁶²*

Assim, a moralidade, longe de ser um mero conjunto de regras com uma específica indicação para cada momento, trata-se antes de um princípio geral único de aplicação universal válido sempre. Por outras palavras: exige-se que se responda à questão de como agir bem entendendo-se por isto, ter-se a vontade subsumida à legislação universal e necessária.

Ora, agir segundo máximas¹⁶³ não significa necessariamente ter por móbil de ação o **dover**; significa apenas determinar a vontade estrategicamente. As máximas indicam apenas os meios a seguir para a obtenção de fins:

*“(...)se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móbiles) que não coincidem sempre com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é **em si** plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade conforme leis objetivas é **obrigação**”.*¹⁶⁴

¹⁶² Id.; ibid.; pág. 237-238.

¹⁶³ Id.; ibid.; cf. nota 9 à pág. 209: “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática.”

¹⁶⁴ Id.; ibid.; pág. 217

A vontade humana, não sendo inexoravelmente determinada pela razão, requer um esforço de decisão voluntária para a submissão a leis; chama-se a este princípio objetivo e obrigante, **Imperativo Categórico**¹⁶⁵.

Kant divide os imperativos em *hipotéticos* ou *categóricos*:

*“Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade”.*¹⁶⁶

Do anteriormente dito, apenas o imperativo categórico se caracteriza como essencialmente moral, pois representa a ação como boa em si (não boa enquanto meio para obtenção de um outro algo), objetivamente conforme a razão. Aqui se comprehende o sentido do dever, o único verdadeiro princípio moral determinante da vontade, expresso no imperativo categórico: *“Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.”*¹⁶⁷

Frente a uma situação empírica dada, existe, segundo Kant, uma maneira muito curta e segura de saber se uma dada ação seria contrária à moral. Basta verificar se a máxima aceita na determinação da vontade se contradiria ao conceito de si mesma, enquanto lei universal e necessária. Tome-se um exemplo dado pelo próprio autor:

¹⁶⁵ Id.; ibid.; pág. 218: “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se **Imperativo**.”

¹⁶⁶ Id.; ibid.; págs. 218-219.

¹⁶⁷ Id.; ibid.; pág. 223.

*“Ficaria eu satisfeito de ver minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? (...) Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente.”*¹⁶⁸

Se a vontade do ser racional pode ser compreendida como vontade legisladora universal, então a máxima pode, sem prejuízo da moralidade, transformar-se em lei universal, e o ser racional, vale dizer, o homem, é, ao mesmo tempo, legislador e legislado e, nessa condição, participa do reino dos fins, que seja, considerar a natureza racional existente como um fim em si, o que se expressa na outra formulação do Imperativo Categórico:

*“Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.”*¹⁶⁹

Entretanto, o Imperativo Categórico pode, atendendo à vontade na sua máxima considerada como legisladora, sinteticamente ser expresso, também e finalmente, da seguinte forma:

¹⁶⁸ Id.; ibid.; pág. 210.

¹⁶⁹ Id.; ibid.; pág. 229.

*“Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal”.*¹⁷⁰

Assente sobre a moralidade, a vontade é já uma causação da ordem racional, o que implica a definição da liberdade mesma, compreendida como independência a causas determinantes subjetivas:

*“A todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a idéia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos seus objetos”.*¹⁷¹

Ao homem cabe a participação tanto no mundo natural, submisso às leis empíricas de causalidade; como no mundo inteligível – é isto que o faz um ser moral - no qual pode, ele próprio iniciar uma série causal. Assim, o homem encontra:

*“(...)dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas ações: o **primeiro**, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o **segundo**, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão.”*¹⁷²

¹⁷⁰ Id.; ibid.; pág. 235.

¹⁷¹ Id.; ibid.; pág. 244.

¹⁷² Id.; ibid.; pág. 248.

Desta forma, a liberdade é o pressuposto necessário da autonomia da vontade, uma vez que, de outra forma, para a determinação da vontade ter-se-ia de admitir apenas princípios heterônomos. Só desta forma se comprehende a ligação entre estes dois conceitos, o de autonomia e o de liberdade; sabendo que a submissão a leis morais nada mais expressa do que a própria liberdade.

De fato, a importância do conceito de liberdade é, de logo, ressaltada desde as primeiras linhas do texto kantiano que trata da razão em seu uso prático – *A Crítica da Razão Prática*:

*“O conceito de liberdade, na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática, constitui a **pedra angular** de todo o edifício de um sistema da razão pura”.*¹⁷³

E, como se bem sabe¹⁷⁴, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa, e a justa compreensão do que significa esta identidade remete à conceituação do objeto determinante da vontade, que **não** pode ser encontrado entre aqueles postos pela sensibilidade.

¹⁷³ KANT, Immanuel; *Crítica da Razão Prática*; pág. 12.

¹⁷⁴ Id.; *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; pág. 243: “Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e mesma coisa.”

Na verdade, liberdade é, de fato, a subordinação da vontade à lei moral:

*“(...)uma tal vontade deve conceber-se como totalmente independente da lei natural dos fenômenos nas suas relações recíprocas, a saber, da lei da causalidade. Uma tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Por conseguinte, uma vontade, à qual a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre.”*¹⁷⁵

Desse modo, podemos observar, com Kant, que: “A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra.”¹⁷⁶

A razão, ao representar a si a lei moral independente de condições sensíveis, põe-na como um fato (da razão). A vontade, determinada pela simples forma da lei (“Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”)¹⁷⁷ é, por isto mesmo, autônoma.

A liberdade deixa de ser definida apenas negativamente, visto que já não se trata tão somente da independência da empiria, o que já não é pouco, mas sim enquanto princípio de causação; obtém daí sua definição positiva, já que agora é também um princípio da razão que determina imediatamente a vontade:

¹⁷⁵ Id.; *Crítica da Razão Prática*; pág. 40.

¹⁷⁶ Id.; *ibid.*; pág. 41.

¹⁷⁷ Id.; *ibid.*; pág. 42.

*“Com efeito, na independência a respeito de toda a matéria da lei (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre arbítrio pela simples forma legisladora universal, de que uma máxima deve ser capaz, é que consiste o princípio único da moralidade.”*¹⁷⁸

Aqui, temos algo intrigante: a submissão da natureza à autonomia da razão prática. Enquanto submetido às leis naturais, como fenômeno, o homem é, necessariamente, determinado por elas. Contudo, na medida em que a vontade pode iniciar, autônoma e independentemente, uma série causal no mundo empírico, o homem torna-se livre.

A questão que aqui se põe é a seguinte: considerando que “a lei moral enquanto princípio determinante da vontade deve, por causar dano a todas as nossas inclinações, provocar um sentimento que pode chamar-se dor”¹⁷⁹, de que forma pode a lei moral determinar a vontade para que o homem se torne livre?

Na medida em que a razão prática causa dano ao amor próprio, visto que, ao determinar conceitos a priori para o agir, aniquila o egoísmo e a presunção¹⁸⁰ que são formas da inclinação natural, produz o único tipo de sentimento¹⁸¹ que pode ser chamado de sentimento moral. Aqui entra em causa a noção de *respeito*:

¹⁷⁸ Id.; ibid.; pág. 45.

¹⁷⁹ Id.; ibid.; pág. 88.

¹⁸⁰ Id.; ibid.; pág. 90: “A esta tendência para se fazer a si mesmo em geral princípio determinante objetivo da vontade, segundo os princípio subjetivos de determinação do seu livre arbítrio, pode dar-se o nome de **amor de si**, o qual, se se erigir em legislador e em princípio prático incondicionado, pode denominar-se **presunção**.”

¹⁸¹ Cf. a página seguinte e a nota 160 deste trabalho.

*“O respeito pela lei moral é, pois, um sentimento que é produzido por uma causa intelectual e este sentimento é o único que conhecemos plenamente a priori e cuja necessidade podemos discernir.”*¹⁸²

Pelo que foi visto, entende-se já porque o único princípio genuíno da moral é a Lei Moral mesma, embora aceite, ao mesmo tempo, a única exceção de uma determinação subjetiva ou sensível, através do *respeito*:

*“Ora, a lei moral, que é a única a ser verdadeiramente (isto é, a todos os respeitos) objetiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e causa um dano infinito à presunção, que prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si.”*¹⁸³

Desta forma, o interesse ou motivo da razão, por fundamentado na própria razão que dá a si mesma a lei prática, é descasado de quaisquer outros tipos de móbiles:

*“Uma vez que a própria lei deve ser o móbil numa vontade moralmente boa, o interesse moral é, pois, um interesse da simples razão prática puro e independente dos sentidos.”*¹⁸⁴

O que faz Kant concluir:

*“E assim o respeito pela lei não é móbil da moralidade, mas é a própria moralidade, subjetivamente considerada como móbil, ao passo que a razão pura prática, ao recusar, na oposição ao amor de si, todas as suas pretensões, confere autoridade à lei, que é a única a ter agora influência.”*¹⁸⁵

¹⁸² Id.; ibid.; pág. 89.

¹⁸³ Id.; ibid.; pág. 90.

¹⁸⁴ Id.; ibid.; pág. 95.

¹⁸⁵ Id.; ibid.; pág. 91.

Até aqui pretendeu-se mostrar que a Moral só pode ser entendida como a determinação da vontade por princípios a priori, universais e necessários, o que implica, ao mesmo tempo, a conceituação do sujeito como causa noumenon, uma vez que o sujeito, ser cuja cidadania radica tanto no mundo natural como no inteligível, pode, por mor deste último, iniciar uma série causal na natureza, sem prejuízo das leis empíricas.

Foi indicado durante todo o tempo que a felicidade¹⁸⁶, tomada como princípio fundamental do agir, é a própria negação da moralidade¹⁸⁷, o que pode sugerir a interpretação errônea de que Kant se insurge contra o estado de felicidade quando, na verdade, sua crítica vai apenas contra a consideração de se tomá-la como móbil de determinação da vontade:

*“Esta **distinção**, porém, do princípio da felicidade relativamente ao princípio da moralidade nem por isso é uma **oposição** entre ambos, e a razão pura prática não quer que se **renuncie** forçosamente à pretensão à felicidade, mas apenas que não se tome em consideração, quando se fala de dever”.*¹⁸⁸

¹⁸⁶ Id.; ibid.; pág. 32-33: “Por conseguinte, todos os princípios materiais que colocam a causa determinante do livre arbítrio no prazer ou desprazer, que se deve sentir a partir da realidade de um objeto qualquer, são inteiramente da **mesma espécie**, na medida em que, no seu conjunto, pertencem ao princípio do amor de si ou da felicidade pessoal.”

¹⁸⁷ Id.; ibid.; pág. 45: “A **autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes”.

¹⁸⁸ Id.; ibid.; pág. 108

Sendo natural que o homem deseje sua felicidade, desde os gregos, segundo indicado por Kant, duas foram as principais formas éticas para obtê-la: “*O epicurista dizia: ter consciência da máxima que conduz à felicidade é a virtude; mas o estóico afirmava: ser consciente da sua virtude é a felicidade.*”¹⁸⁹

Entretanto, tanto uma quanto a outra incorrem no equívoco de identificar os princípios práticos de virtude e felicidade, posto que já se viu o quanto são heterogêneos estes conceitos, na exata medida em que só a Lei Moral é o único princípio determinante da vontade autônoma. Ademais, subsumiu-se erroneamente uma conexão de natureza analítica entre virtude e felicidade. Seu aparente antagonismo é superado, porém, quando tal conexão é admitida como sintética, mas não de modo absoluto, acolhendo a proposição segundo a qual a disposição virtuosa produz necessariamente, embora não imediatamente, a felicidade:

“*(...)não é impossível que a moralidade da disposição tenha, com a felicidade enquanto efeito no mundo sensível, uma conexão necessária, a título de causa, se não imediata, apesar de tudo mediata (por intermédio de um autor inteligível da natureza), conexão essa que, numa natureza que é simplesmente objeto dos sentidos, jamais pode ter lugar a não ser accidentalmente e não pode ser suficiente para o soberano bem.*”¹⁹⁰

¹⁸⁹ Id.; ibid.; pág. 130.

¹⁹⁰ Id.; ibid.; pág. 134.

Daí já se entende, então, o conceito mesmo do “Soberano Bem” como a posse tanto da virtude como da felicidade enquanto submissa à primeira:

*“Ora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do soberano bem numa pessoa e em que também a felicidade é repartida em proporção com a moralidade (como valor da pessoa e seu mérito de ser feliz), formam o soberano bem de um mundo possível: isto significa, pois, o todo, o bem perfeito, em que, no entanto, a virtude enquanto condição, é sempre o bem supremo, porque não tem acima de si mais nenhuma condição, porque a felicidade é sempre algo de agradável para aquele que a possui mas que, por si mesma apenas, não é absolutamente e em todos os aspectos boa, mas pressupõe sempre como condição a conduta moral conforme a lei.”*¹⁹¹

Assim, o soberano bem é, também, um objeto válido da razão prática:

*“Portanto, não obstante este antagonismo aparente de uma razão prática consigo mesma, o soberano bem, o fim supremo necessário de uma vontade moralmente determinada, é um verdadeiro objeto dessa mesma razão prática: com efeito, ele é praticamente possível e as máximas da vontade, que a tal se referem segundo a sua matéria, têm realidade objetiva, a qual foi inicialmente concernida através daquela antinomia existente na conexão da moralidade com a felicidade segundo uma lei universal, mas por simples mal-entendido, porque se tomava a conexão entre fenômenos por uma conexão das coisas em si com os fenômenos.”*¹⁹²

¹⁹¹ Id.; ibid.; pág. 130.

¹⁹² Id.; ibid.; pág. 134.

A ligação entre virtude e felicidade, por necessária, não implica que a máxima da virtude seja a causa eficiente da felicidade, posto que a causalidade natural não se regula pela determinação moral da vontade, mas, admitindo-se o *soberano bem* como objeto válido da razão prática, há que considerar também as condições em que a razão especulativa é insuficiente para as conhecer; a razão prática, no entanto, põe-nas como necessárias para tornar reais os seus objetos¹⁹³, chamando a estas condições de *postulados*¹⁹⁴ da razão prática:

“a saber, a liberdade, a imortalidade e Deus. Portanto, pela lei prática, que **exige** a existência do soberano bem possível num mundo, é postulada a possibilidade desses objetos da razão pura especulativa”.¹⁹⁵ (grifo nosso)

Da liberdade já se falou o bastante; já a imortalidade, como postulado da razão pura prática, decorre da necessidade da total conformidade das intenções à lei moral. Ora, a isto se chama *santidade*, e aos seres racionais em um mundo sensível, devido a sua natureza empírica mesma, está vedada tal pureza de intenções; entretanto, o soberano bem exige aquela total conformidade, assim, há que se encontrá-la, tão somente na possibilidade de um necessário *progresso moral* que vai até o *infinito*, exigido pela razão prática enquanto objeto real da nossa vontade:

¹⁹³ Id.; ibid.; pág. 105: “...a razão prática não tem a ver com objetos para os **conhecer**, mas com a sua própria faculdade de **tornar reais** aqueles (segundo o conhecimento dos mesmos objetos), isto é com uma **vontade**, que é uma causalidade, enquanto a razão contém o seu princípio determinante”.

¹⁹⁴ Id.; ibid.; pág. 141: “...pelo qual entendo eu uma proposição **teórica**, como tal, porém, não demonstrável, por estar inseparavelmente anexa a uma lei **prática** que tem **a priori** um valor incondicionado.”

¹⁹⁵ Id.; ibid.; pág. 153.

*“Portanto, o soberano bem, praticamente, só é possível sob o pressuposto da imortalidade da alma; por conseguinte, esta, enquanto indissoluvelmente ligada à lei moral, é um **postulado** da razão pura prática”.*¹⁹⁶

Não fosse assim, a lei moral, desprovida de sua santidade, seria indulgente e muito conforme a preguiça moral, cuja resolução demanda constante luta:

*“(...)incessante **esforço** por uma obediência pontual e completa a um mandamento da razão rigoroso e inflexível, não ideal apesar de tudo, mas verdadeiro. Para um ser racional finito, é somente possível um progresso até ao infinito, desde os graus inferiores até aos estádios superiores da perfeição moral.”*¹⁹⁷

Todavia, posto o dever de fomentar o *soberano bem* no mundo como um mandamento da razão prática, temos que pressupor conjuntamente à *imortalidade*, a existência de Deus como o princípio de conexão da concordância entre moralidade e felicidade¹⁹⁸, na medida em que esta pode ser entendida como o processo de ser digno¹⁹⁹ dela. Visto que a lei moral, como liberdade, ordena por princípio determinantes diversos da lei natural, não existiria conexão necessária entre moralidade e felicidade, não fora a exigência prática do *soberano bem*:

¹⁹⁶ Id.; ibid.; pág. 141.

¹⁹⁷ Id.; ibid.; págs. 141-142.

¹⁹⁸ Id.; ibid.; pág. 143: “A **felicidade** é o estado no mundo de um ser racional para o qual, na totalidade de sua existência, tudo ocorre segundo o seu desejo e a sua vontade e funda-se, pois, na harmonia da natureza com o fim integral desse ser e igualmente com o princípio determinante da sua vontade”.

¹⁹⁹ Id.; ibid.; pág. 149: “Digno é alguém da posse de uma coisa ou de um estado quando o fato de ele estar em tal posse se harmoniza com o soberano bem.”

*“Postula-se assim igualmente a existência de uma causa da natureza no seu conjunto, distinta da natureza, a qual contém o princípio desta conexão, a saber, da concordância exata da felicidade e da moralidade.”*²⁰⁰

Há que se notar entretanto que a lei moral não promete inexoravelmente a felicidade, e ademais, que não pode ser obtida neste exato momento da existência, sendo antes uma esperança na indefinida progressão moral: *“Eis porque a moral não é propriamente a doutrina sobre como nos tornamos felizes, mas como devemos tornar-nos dignos da felicidade.”*²⁰¹

Assim, a moral conduz à religião quando representa um mundo regido por um Soberano que faz coincidir moralidade e felicidade - harmonia esta de per si estranha a qualquer uma das duas -, em um *reino de Deus* no qual os seres racionais se consagram à lei moral com toda a sua alma:

*“Deste modo a lei moral conduz, através do conceito de soberano bem enquanto objeto e fim derradeiro da razão pura prática, à religião, isto é, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, isto é, ordens arbitrárias e por si contingentes de uma vontade estranha, mas como leis essenciais de toda a vontade livre por si mesma”.*²⁰²

Assim, se à nossa razão, do ponto de vista especulativo, não se deu uma extensão de conhecimento em vista dos objetos da liberdade, imortalidade e Deus²⁰³, o contrário pode-se dizer sob a visada prática:

²⁰⁰ Id.; ibid.; pág. 144.

²⁰¹ Id.; ibid.; pág. 149.

²⁰² Id.; ibid.; pág. 148

²⁰³ Id.; ibid.; pág. 152: “Com efeito, não conhecemos por esse meio nem a natureza da nossa alma, nem o mundo inteligível, nem o Ser Supremo, segundo aquilo que eles são em si mesmos”.

“Mas, estende-se realmente deste modo o nosso conhecimento por intermédio da razão prática e o que era **transcendente** para a razão especulativa é **imanente** na prática? Sem dúvida, mas **exclusivamente sob o aspecto prático**.²⁰⁴

Isto não quer dizer outra coisa que não a reunião destes objetos sob o conceito de *crença racional*²⁰⁵ que, ainda assim, aceita a determinação da vontade tão somente na pura representação da lei moral, uma vez que não é do conhecimento daqueles objetos em si mesmos de que se trata. Por isso, é tão surpreendente quanto verdadeiro que devemos ser gratos à impossibilidade da nossa razão especulativa conhecer a Deus, pois isto redundaria em corrupção da lei moral, uma vez que, podemos dizer com Kant, que *o que podemos plenamente demonstrar tem para nós, quanto à certeza, tanto valor como aquilo de que nos certificamos pela luz dos olhos*²⁰⁶ e, dessa forma:

“A transgressão da lei seria, claro está, evitada, o que foi mandado seria cumprido; mas, porque a disposição de ânimo, a partir da qual devem ter lugar as ações, não pode ser inspirada por nenhum mandamento e porque aqui o aguilhão da atividade está logo à mão e é **exterior**, e visto que a razão não tem primeiramente de rasgar o seu próprio caminho para reunir forças em vista da resistência às inclinações mediante a viva representação da dignidade da lei, assim, a maior parte das ações conformes à lei deveriam ter lugar por temor, apenas umas poucas pela esperança e nenhuma por dever, e não existiria um valor moral das ações”.²⁰⁷

²⁰⁴ Id.; ibid.; pág. 152.

²⁰⁵ Id.; ibid.; pág. 145: “...mas no tocante à inteligibilidade de um objeto (o soberano bem) que, no entanto, nos é proposto pela lei moral, por conseguinte, de uma necessidade para um objetivo prático, pode denominar-se **crença** e até mesmo pura **crença racional**, porque só a razão pura (tanto segundo o seu uso teórico como prático) é a fonte de onde ela brota.”

²⁰⁶ Id.; ibid.; pág. 166.

²⁰⁷ Id.; ibid.; págs. 166-167.

O que faz Kant, genialmente, concluir:

*“A sabedoria insondável, pela qual existimos, não é menos digna de veneração quanto ao que nos recusou do que quanto ao que nos deixou compartilhar.”*²⁰⁸

²⁰⁸ Id.; ibid.; pág. 167.

CONCLUSÃO

“Não é o que entra pela boca que torna o homem impuro, mas o que sai da boca, isto sim o torna impuro (...) Não entendéis que tudo o que entra pela boca vai para o ventre e daí para a fossa? Mas o que sai da boca procede do coração e é isto que torna o homem impuro. Com efeito, é do coração que procedem más intenções, assassínios, adultérios, prostituições, roubos, falsos testemunhos e difamações. São essas coisas que tornam o homem impuro, mas o comer sem lavar as mãos não o torna impuro.”²⁰⁹

Não é o ato empírico de comer sem antes fazer uso do sabão, ou, até, a ingestão de um alimento proibido pelas normas, antes, é a admissão de um móbil corrompido em sua máxima que faz o homem impuro, o que se traduz em gestos e falas; “O Livro” não poderia ser mais exato em sua definição da Lei Moral como um chamamento à responsabilidade do indivíduo, como também o faz Kant:

“Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto que determine o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima.”²¹⁰

²⁰⁹ MATEUS; 15,11-20.

²¹⁰ KANT, Immanuel; *A Religião nos Limites da Simples Razão*; pág. 27.

Desta forma, insistimos, com Kant, por todo o nosso trabalho, que uma lei heterônoma não determina a Moral, antes, esta se funda em princípios racionais, universais e necessários, portanto a priori. Para tanto, foi necessário bem compreender a religião, analisando-a cuidadosamente, para ao fim entendê-la como *a vontade de Deus escrita nos corações dos homens*²¹¹. É certo, ainda, que bem poderíamos retirar os postulados de Deus e da imortalidade da alma da teoria moral kantiana que, ainda assim, ela continuaria inabalavelmente sólida; entretanto, a possibilidade da felicidade²¹² do homem se faria extinguir.

Assim, tendo em vista a determinação da vontade por leis de heteronomia ou autonomia, ser impuro não é tão-somente o resultado da ingestão de carne de animal de casco fendido ou de uma vontade divina castigadora, ou ainda efeito do jugo romano; antes, é o efeito da opção individual da vontade livre, que adotou a máxima corrompida. De fato, as alma preguiçosas não despendem tanto esforço em vistas de seu progresso moral quanto em arranjar desculpas para continuar em sua cômoda posição de fazer sempre uma exceção à lei moral em benefício de si próprias, com os mesmos argumentos fáceis que sempre põem a culpa de nossas próprios erros em algo ou alguém que não si mesmo:

“(...)não teriam sido por eles exercidos os mesmos vícios, se a impotência, o temperamento, a educação, as circunstâncias de tempo e de lugar, que induzem à tentação (puramente coisas que não nos podem ser imputadas) disso os não tivessem mantido afastados.”²¹³

²¹¹ Vide notas 14, 30 e 45.

²¹² Vide notas 190 e 191.

²¹³ KANT, Immanuel; *A Religião nos Limites da Simples Razão*; pág. 44.

Então, encontramos sempre a quem ou a o quê culpar pelos nossos tão “justificados” erros morais, dos quais, no entanto, logo nos apressaríamos em afastar, tementes e covardes, se ‘O’ conhecêssemos. Ora, é justamente da impossibilidade especulativa de se conhecer a Deus, que provém, através da crença racional, o mérito moral. Portanto, somos inapelavelmente levados à conclusão de que ou o indivíduo é instância última da determinação moral ou não; e, sendo assim, para horror das “filosofias” mais contemporâneas, que determinam o arbítrio por causas heterônomas, fica, em Kant, estabelecida a causação moral individual do sujeito livre.

Oceanos de tinta foram gastos na crítica à radicalidade da análise kantiana como uma moral para anjos. Ora, é justamente por admitir que o amor-de-si não é móbil moral que nos diferenciamos dos animais, determinando racionalmente através da lei (moral) nossa vontade, e não apenas pela mera vazão instintual. Enfim, somos morais, ou capazes de moralidade, porque podemos dizer “não”, uma vez que nosso agir não é determinado, como muito em voga está a crença, pela química cerebral, biologia sexual, ou até condicionantes lingüísticas, sociais e econômicas; antes, sabemo-nos seres de determinação livre.

Esta dissertação se traduz no esforço de compreender a teoria moral de Kant como a afirmação da vontade livre do indivíduo submetido às leis morais, e aí ficou compreendida a religião como um *serviço dos corações que só pode consistir na disposição de ânimo, na observância de todos os verdadeiros deveres como mandamentos divinos, não em ações destinadas exclusivamente a Deus*²¹⁴. São ações que em si mesmas encontram seu fim e mérito próprio, por determinadas pela lei moral, o que dá no mesmo, são ordenadas pela liberdade. De outro modo, por-se-ia a determinação da vontade em um móbil da sensibilidade, que por isso mesmo é contrário à moralidade. Dessa forma, afirma-se também a independência da Moral em relação à religião, entendida como mera confissão ou obrigação de agrado ritual. Ao mesmo tempo, acreditamos que foi suficientemente demonstrada a independência do fundamento moral frente à religião histórica.

Por mais que se dirijam acusações de ingenuidade a esta proposta de formalismo moral, não surtirão efeito na medida em que se observe que não há alternativa a esta unidade de comparação ou medida, a este “metro moral”, pois, uma vez admitida alguma mínima nuance, a relatividade estará para sempre instalada e então se porá inexoravelmente a questão: Tudo pode? Se não, onde fica o limite? Esta apaixonante questão ficará, sem dúvida, para um próximo trabalho, posto que aqui se cuidou de conhecer melhor o que o autor desta dissertação pensa ser a questão fulcral do nosso tempo: em lugar da ética de algibeira da responsabilidade social, a politicamente incorreta culpabilidade do indivíduo livre.

²¹⁴ Ibid.; pág. 194.

BIBLIOGRAFIA:

a) textos citados:

ARÍSTÓTELES: *Ética a Nicômaco* (Col. Os Pensadores); São Paulo; Nova Cultural; 1987.

DESCARTES, René: *Meditações* (Col. Os Pensadores); São Paulo; Abril; 1983.

HAWKING, Stephen: *O Universo Numa Casca de Noz*; São Paulo; Mandarim; 2001.

KANT, Immanuel: *Crítica da Razão Prática*; Lisboa; Edições 70.

_____: *Crítica da Razão Pura*; Lisboa; Calouste Gulbekian; 1997.

_____: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; (Col. Os Pensadores); São Paulo; Abril; 1974.

_____: *A Religião nos Limites da Simples Razão*; Lisboa; Edições 70.

b) textos consultados:

CHALMERS, Alan Francis: *O Que É Ciência Afinal?*; São Paulo; Brasiliense; 1993.

ECO, Umberto: *Cinco Escritos Morais*; Rio de Janeiro; Record; 1999.

_____ ; MARIANI, Carlo Maria: *Em Que Creêm os Que Não Creêm?*; Rio de Janeiro; Record; 1999.

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

KANT, Immanuel: *Manual dos Cursos de Lógica Geral*; 2^a ed.; Campinas; Unicamp; 2003.

_____ : *A Metafísica dos Costumes*; Bauru; Edipro; 2003.

LEBRUN, Gérard: *Kant e o Fim da Metafísica*; 2^a ed.; São Paulo; Martins Fontes; 2002.

_____ : *Sobre Kant*; São Paulo; Iluminuras; 2001.

LEVINÁS, Emmanuel: *Totalidade e Infinito*; Lisboa; Edições 70.

LOPARIC, Zeljko: *A Semântica Transcendental de Kant*; Campinas; Unicamp; 2000.

NIETZSCHE, Friedrich: *Genealogia da Moral*; São Paulo; Companhia das Letras; 1998.

RICOUEUR, Paul: *O Mal*; São Paulo; Papirus; 1988.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato: *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*; Lisboa; Colibri; 1998.

TUGENDHAT, Ernst: *Lições Sobre Ética*; Petrópolis; Vozes; 2000.

Referência bibliográfica:

Coelho, João Bosco Fonseca

**Sobre a relação entre a moral e a religião em
Kant / João Bosco Fonseca Coelho. – Recife : O
Autor, 2003.**

103 folhas

**Dissertação (mestrado) – Universidade Federal
de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2003.**

Inclui bibliografia.

**1. Moral filosófica. 2. Filosofia prática. 3. Kant,
Immanuel (1724-1804) – Moral e religião. I. Título.**

**17.026.4:2
142.3**

**CDU (2.ed.)
CDD (21.ed.)**

**UFPE
BC2004-448**