

# Kant\*

Otto Pfleiderer

## Sinopse

---

Neste texto o autor apresenta uma síntese da filosofia da religião de Kant. Ele mostra a relevância das críticas de Kant para a reflexão pós-kantiana sobre a religião. Mas ele também acentua as ambigüidades em que o pensamento de Kant se envolveu. O ponto principal é que há uma cisão entre a crítica da razão pura e a da razão prática. Isto levou a problemas teóricos que só poderiam ter sido resolvidos pelo abrandamento da reivindicação de autonomia racional. Apesar disso, a filosofia de Kant continha o núcleo para os desenvolvimentos posteriores - divergentes - na filosofia da religião.

---

Palavras-chave: Kant; Moral; Autonomia; Entendimento

---

## Abstract

---

In this text the author presents an overview of Kant's philosophy of religion. He shows the relevance of Kant's critiques for the post-Kantian reflection on religion. But he also stresses the ambiguities in which Kant's thought was involved. The main point is that there is a cleavage between the critique of pure reason and that of practical reason. This led to theoretical

---

\* Primeiro capítulo do livro I ("A fundamentação da nova teologia na filosofia idealista alemã") de *O desenvolvimento da teologia protestante na Alemanha desde Kant e na Grã-Bretanha desde 1825*. [=PFLEIDERER, Otto. *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*. Freiburg : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1891.]

problems that could only have been resolved by softening the claim of rational autonomy. In spite of that, Kant's philosophy contained the kernel for the - divergent - later developments in the philosophy of religion.

---

Key-Words: Kant; Moral; Autonomy; Understanding

---

No ano de 1784 Kant escreveu um ensaio sobre a questão “*O que é o Iluminismo?*”, no qual ele resume as tendências de sua época e ao mesmo tempo aponta em que sentido ele as reconhece como corretas e as quer promover. Pode-se considerar este ensaio como o programa da tarefa a que a filosofia alemã se propôs em Kant e nos que o seguiram.

“Iluminismo”, assim diz Kant, “é a saída do ser humano de sua auto-infligida menoridade (*Unmündigkeit*). Menoridade é a incapacidade de se servir do seu entendimento sem a condução de outrem. Esta menoridade é culpa própria se a causa da mesma não está na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de ânimo para se servir do próprio entendimento sem direcionamento de um outro. *Sapere aude!* Tem ânimo de te servir de teu *próprio* entendimento! - este é, pois, o lema do Iluminismo. Então, quando se pergunta: Vivemos agora em uma época *esclarecida* (*aufgeklärten*)? Tal é a resposta: Não, mas de certo em uma época do *esclarecimento* (*Aufklärung*). Assim como no momento estão as coisas, tomadas em seu todo, ainda falta muito para que as pessoas estejam na condição - ou mesmo para que nela possam somente ser levadas a estar - de em assuntos de religião se servir bem e corretamente de seu próprio entendimento, sem condução de outrem. Mas temos sinais claros de que agora o campo se abre para a livre dedicação nessa direção, e os estorvos ao esclarecimento (*Aufklärung*) geral ou à saída de sua

---

\*\* N. do T.: A opção para a tradução de *Aufklärung*, neste texto, foi *Iluminismo*, termo em geral mais utilizado em português para aquele evento histórico-cultural do que a opção por *Esclarecimento*. A desvantagem da opção feita aqui está na necessidade de apontar em alguns momentos para a ambivalência do termo e de seus adjetivos correlatos, sob o risco de uma identificação entre o processo reflexivo proposto por Kant e o evento histórico-cultural referido.

auto-infligida menoridade diminuem paulatinamente. Deste ponto de vista esta época é a época do Iluminismo (*Aufklärung*) ou o século de *Frederico*.”

Só lentamente um público pode alcançar o esclarecimento (*Aufklärung*). Não por meio de uma revolução, que nunca produz uma verdadeira reforma do modo de pensar, mas só substitui os velhos preconceitos por novos, os quais então, tanto quanto os velhos, servem de fio condutor para a grande massa sem consciência. O único meio correto é a liberdade no uso público da razão, pelo que os entendidos são colocados na posição de disseminar sua visão e de torná-la bem comum de todos. Proibir esta liberdade do uso público da razão no interesse de quaisquer instituições ou normas existentes na sociedade seria, de acordo com Kant, “um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste justamente neste progresso rumo ao esclarecimento (*Aufklärung*).” Além disso, neste uso público da razão por parte dos eruditos haveria tanto menos perigo à medida que este uso não intentaria, de modo algum, anular o cumprimento dos deveres civis (*bürgerlichen*) e das obrigações de cada um em sua profissão. Justamente sob o invólucro da rígida disciplina civil, tal como ela existia no estado de Frederico, a liberdade do *espírito* teria espaço para se disseminar - mais do que costumava ser o caso onde existia maior liberdade civil. Mas quando a índole de um povo tiver sido formada através da liberdade de *pensamento*, de modo que também a liberdade de *ação* se torne mais capaz, então esta formação também se refletirá por fim sobre os fundamentos do regime de modo que ele não tratará mais as pessoas como uma máquina, mas de acordo com a dignidade delas.

Depreende-se deste ensaio que Kant de fato compartilhava inteiramente a tendência iluminista de sua época, mas pensava de outro modo sobre o sentido dela, mais profundamente que seus contemporâneos. Ele se colocou contra a futilidade autocomplacente da filosofia alemã popular, que considerava já possuir o esclarecimento (*Aufklärung*), a verdade no sentido religioso e moral. Do mesmo modo também se colocou contra o radicalismo dos iluministas franceses, que

presumiam atingir a meta pela negação teórica e prática de tudo o que existe, pela revolução. Naturalmente, também para Kant a humanidade *deve* ser esclarecida, mas ela ainda não o *está* e nem o será pelo mero descartar de antigos preconceitos - somente por uma “verdadeira reforma da maneira de pensar”, através do que ela será colocada na situação de “se servir bem e corretamente” do seu próprio entendimento. Educar as pessoas para este uso adequado do entendimento é a tarefa dos eruditos, especificamente dos filósofos, possibilitada no âmbito do Estado de Frederico.

Ainda não é suficiente, pois, que as pessoas aprendam a se servir de seu *próprio* entendimento. Elas também precisam aprender a se servir bem do mesmo. Ajudá-las nisso é a primeira e essencial tarefa da filosofia tal como Kant a entendia. Mas se o uso adequado do entendimento deve ser assegurado de uma forma universalmente válida, então isto só pode ocorrer através de uma pesquisa crítica das *leis* de atividade inerentes ao entendimento. Pois o conhecimento de uma verdade que vale para todos só é possível quando se baseia em leis que estão ancoradas na essência do espírito humano, e que não se introduziram nele por experiências de tipo sempre acidental e condicionado. Que assim, de fato, existam tais leis originais fundadas na essência do próprio espírito racional, as quais não são oriundas da experiência, mas antes, por seu turno, fundamentam enquanto forma condicionante toda experiência, todos os juízos teóricos, práticos e estéticos a partir dos quais se constitui o mundo da nossa consciência - esta é a convicção de Kant, a qual ele elevou a evidência científica nas três críticas, a da razão pura, a da razão prática e a do juízo.

Se o empirismo tinha feito todo conhecimento surgir só do exterior, da percepção da experiência (com isso, no entanto, não podendo explicar a regularidade da experiência); se inversamente o racionalismo quis explicar todo conhecimento somente a partir do interior do espírito, a partir de suas idéias inatas (com isso, no entanto, deixando de dar atenção à sua ligação com a experiência e substituindo a realidade por imagens de pensamento vazias); se finalmente ambos os adversários, empiristas e racionalistas, concordavam pelo menos

em que consideravam todo conhecimento como dado (seja externo, seja interno) e, portanto, consideravam o espírito cognoscente simplesmente como o receptor passivo - então Kant ensinava, contra isto, que todo nosso conhecer se baseia em uma união entre atividade própria e receptividade, à medida que a matéria nos é de fato dada na variedade de percepções, impressões e afecções dos sentidos, mas a configuração desta matéria em um conhecimento ordenado é coisa de nossa atividade própria (a qual, de acordo com suas próprias leis, dá à matéria a forma racional da conexão que constitui a verdade de nosso conhecer). Assim, em contraposição ao racionalismo, Kant ensinava a vinculação de nossa atividade de conhecimento com a matéria dada dos fenômenos no espaço e no tempo e a impossibilidade de um conhecimento da coisa em si que está por trás destes fenômenos; em contraposição ao empirismo, no entanto, ele ensinava que o sujeito é quem configura esta matéria caótica - por meio das formas de intuição (que lhe são próprias) do espaço e do tempo e das formas de pensamento (categorias) do entendimento - na imagem de mundo ordenada de acordo com leis que nós chamamos de "experiência", e que, assim, o próprio entendimento deve ser considerado como aquele que fornece as leis à natureza.

Que esta última noção, a da *auto-regulamentação da razão* no conhecer teórico e no julgar prático, tenha sido o essencial e o inovador da filosofia *kantiana* - disso não pode haver dúvida para todo aquele que possa vislumbrar sua conexão interna e sua posição em relação ao passado e ao futuro. Mas é, de fato já há tempo, uma opinião comum e amplamente disseminada, especialmente em círculos teológicos, que a questão principal da teologia kantiana é a limitação de nosso conhecimento aos fenômenos e a comprovação da incapacidade de conhecimento do âmbito que os transcende; e que o próprio Kant colocava tanto mais peso neste aspecto à medida que a limitação da razão teórica lhe parecia ser a pré-condição para a incondicionalidade da razão prática: isto, em todo caso, não pode ser negado. Esta concepção deve igualmente ser considerada errônea já porque, com este pressuposto, não se poderia entender o que então deveria ter sido o

original na filosofia kantiana, como ela poderia ter se tornado fundamental para a posteridade. Pois uma olhada na filosofia inglesa anterior mostra que já Locke, Berkeley e, de maneira especialmente decisiva, Hume, limitaram nosso conhecer aos fenômenos de nossa consciência e explicaram a relação dos mesmos com uma realidade transsubjetiva como suposição impossível de ser comprovada e inútil - por causa da incognoscibilidade do problemático objeto externo. Em Hume isto era a conseqüência necessária de sua desmoralização céptica do conceito de causalidade, no qual ele só via a expressão da transposição da nossa imaginação, levada pelo costume, de representação em representação; uma ficção subjetiva impossível de poder servir como ponte entre o fenômeno da consciência e a realidade transsubjetiva.

Assim, se este lado negativo da filosofia *kantiana* - a limitação de nosso conhecimento a fenômenos - fosse o principal, então nisso não haveria nada de novo em relação a seu antecessor Hume; sim, então até se teria de admitir que Kant seria menos conseqüente do que Hume, já que ele reconhecidamente quebrou aquela barreira em vários sentidos: ele fez das coisas em si causas das afecções dos sentidos ou dos fenômenos; fez da liberdade do caráter inteligível a causa de ações no tempo; fez de Deus a causa da constituição do bem supremo ou da unidade do mundo da natureza e dos costumes. Incontestavelmente, portanto, ele estendeu a categoria da causalidade, apesar da pressuposta limitação da mesma ao mundo dos fenômenos, aos objetos transcendentais.

Uma inconseqüência desse tipo seria totalmente inconcebível se tivesse razão a concepção vulgar de que o aspecto céptico era a questão principal e a meta real da teoria *kantiana* do conhecimento. A questão é antes assim: sob a impressão imponente da filosofia céptica de Hume, Kant tinha se apropriado da doutrina deste quanto à incognoscibilidade do em-si das coisas; e esta premissa, que já lhe estava assegurada antes de seu próprio exame crítico das formas de conhecimento residentes no espírito humano, ele então considerou como uma conclusão que ele devia a este mesmo exame - embora este exame, levado a cabo sem aquela opinião prévia, o tivesse conduzido à conclusão oposta; a timidez que se envergonha-

va em, com a idéia de causalidade, romper a proscricção dos fenômenos da consciência e abranger o em-si das coisas era um efeito do ceticismo de Hume, do qual também Kant não soube se libertar totalmente quando ele mesmo, em contraposição a Hume, tinha reconquistado, à idéia de causalidade, seu direito legítimo como uma forma apriorística de nosso pensar. Daí que não se trata de uma queda da filosofia *kantiana*, mas de uma conseqüência bem correta e necessária do seu princípio racional, sua posição mais própria, quando os sucessores abandonaram a limitação cética de nosso conhecer e confiaram ao pensamento a força tanto de conceber o ser teoricamente quanto de configurá-lo praticamente, quando eles, em outras palavras, superaram (*aufgehoben*) o conflito *kantiano* entre a razão teórica, que deveria se limitar ao fenomenal, e a razão prática, que deveria residir no inteligível.

A filosofia prática de Kant se comporta, em relação à teórica, parcialmente como uma seção paralela, parcialmente como uma seção contrária. Como na teoria do conhecimento ele partia da intenção de determinar as leis do conhecimento enquanto independentes da experiência, enquanto formas presentes *a priori* em nosso entendimento - mas justamente por isso também limitou a atividade do espírito cognoscente ao processamento meramente formal das representações dadas -, assim também, para Kant, a lei da ação moral, para ter validade incondicional e universal, tem de ser independente de qualquer experiência, tem de ser *a priori* e própria da razão, ou seja, *autônoma*; a razão, enquanto prática, deve ser livre legisladora para a ação, do mesmo modo que enquanto teórica o é para o conhecer; mas, ao mesmo tempo, esta lei prática também deve (se quer ser apriorística) permanecer limitada à mera *forma* da ação e não deve conter nenhum objeto de desejo, já que isto sempre somente poderia determinar a vontade pela representação do prazer - um fundamento da determinação que age de modo distinto em cada pessoa e que pertence às capacidades sensíveis inferiores de desejo - que, portanto, não pode reivindicar validade nem universal, nem incondicional.

Todos os princípios materiais, seja qual for seu conteúdo, são para Kant igualmente eudemonísticos, pertencem ao amor próprio ou às capacidades inferiores de desejo, tem vali-

dade meramente subjetiva e empiricamente condicionada, são pois simples regras de esperteza, não leis racionais puras. A lei autônoma, própria à razão, deve, portanto, sem a menor mescla de motivos materiais para a ação, os quais só turvariam sua pureza, referir-se somente à forma universal da ação; ela ordena enquanto “*imperativo categórico*”: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre ao mesmo tempo valer como princípio para uma legislação (*Gesetzgebung*) universal!”

Se até aqui a doutrina *kantiana* da legislação (*Gesetzgebung*) da razão prática parece ser completamente paralela à da razão teórica, no entanto efetivamente uma distinção muito essencial entre ambas se faz notar tão logo observamos mais de perto a relação entre forma e conteúdo. No âmbito do conhecimento, forma e conteúdo, apesar de sua origem distinta, não configuram qualquer oposição real, pelo contrário, ambos existem só um em função do outro: nós *precisamos* aplicar nossas formas apriorísticas de intuição e de pensamento em cada conteúdo da experiência sensível, e as percepções sensíveis resistem tão pouco àquela forma que, pelo contrário, elas somente se deixam captar por meio dela. Bem diferentemente ocorre no âmbito prático. A lei moral é de fato a forma válida *a priori*, a qual nós podemos e *devemos* aplicar, enquanto critério normativo, em cada conteúdo de nossa possibilidade sensível de desejo, de nossas inclinações e ações empíricas; entretanto, nós de maneira alguma precisamos fazê-lo, mas podemos também seguir as inclinações naturais que provêm do conteúdo sensível da experiência e que estão tão distantes de se submeter sem oposição àquela forma apriorística que, para Kant, elas ao contrário sempre resistem à lei da razão e fundamentam uma luta inextinguível entre dever e inclinação.

A lei moral é, pois, a forma que, por um lado, de fato necessariamente precisa do conteúdo dos desejos empíricos, porque sem estes nem chegaria a ações e, portanto, à aplicação da lei; mas que, por outro lado, sempre tem de estar em conflito e disputa com este conteúdo. É por si mesmo evidente que isto é um pensamento que não pode ser ratificado. Não se pode perceber como uma lei moral que é vazia de conteú-

do e que somente combate todas as inclinações empíricas pudesse em algum momento se tornar base para a determinação da ação, nem tampouco como pudessem ser derivadas dela determinadas ações consoantes ao dever. Certamente é verdade que entre dever e inclinação freqüentemente há disputa e que nesta disputa o dever tem o direito supremo, o único direito incondicional.

Ter validado *esta* verdade com toda insistência permanece o grande ganho da moral *kantiana*. Mas igualmente certo é que sua forma literal é insustentável; seu erro foi que Kant acreditava ter de fazer da lei da razão uma mera forma a fim de defender sua validade incondicional, e que ele remetia todos os fundamentos condicionantes de conteúdo, todas as inclinações da pessoa humana, à sua capacidade sensível de desejo e a colocava em conflito com a razão. Com isso sua moral ganhou um duro caráter ascético, cujo rigorismo excedia até mesmo o dos estóicos. Mas o fundamento era nele o mesmo que nestes: o dualismo abstrato entre a razão e os sentidos, entre a pessoa enquanto ser inteligível, que possui a liberdade e razão, e enquanto ser dos sentidos, que possui o desejo natural.

Se ambos são tão completamente distintos como afirma o idealismo abstrato, inimigo da natureza, sob cuja influência também Kant ainda estava, então não se pode conceber como a legislação (*Gesetzgebung*) da razão e o verdadeiro querer e agir da pessoa pudessem convergir alguma vez. O que deve se tornar um fundamento da determinação para a pessoa tem de ser um objetivo possível de seu desejo; se, portanto, a lei moral deve ser um fundamento da determinação superior às inclinações individuais casuais, então isto só é possível se a lei moral possui um objetivo superior, que, enquanto incondicionalmente válido, tem como subordinados todos os objetivos meramente condicionados. Mas se a lei moral possui um objetivo real, então ela não é mais mera forma, então ela também não está mais em oposição a *todas* as inclinações, mas pode ela mesma se tornar objeto da inclinação que está de acordo com a razão; então também não há mais a oposição abstrata entre a pessoa enquanto sujeito desejante e enquanto sujeito

pensante, oposição que Kant afirmou. Por fim, o mundo dos sentidos da experiência e o mundo inteligível estão já, desde a origem, em uma interconexão interna que permite ter esperança na mediação entre ambos na ação e no conhecimento do ser humano como um objetivo possível.

Para esta correção da sua moral abstratamente formalista e dualista já se encontram no próprio Kant várias indicações, as quais só careciam de uma aplicação mais determinada para assegurar o domínio ao princípio racional desta filosofia também no âmbito da moral. O que impedia Kant nisto era fundamentalmente apenas a mesma timidez na aplicação do seu princípio racional, que se faz perceber também na sua teoria do conhecimento; se lá ela era o efeito do ceticismo de Hume, aqui ela é o temor da contaminação da moral racional por compromissos com o empírico. Sua exigência de um princípio meramente formal para a moral foi violada por Kant já pelo fato de que ele a definia como doutrina dos fins da razão pura e de que encontrava a fundamentação do fim maior, de valor incondicional, na dignidade do ser humano como ser racional. Donde se deduzia a fórmula na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “Age de tal maneira que sempre te utilizes da humanidade, tanto em tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, simultaneamente como um fim, jamais simplesmente como um meio!” Tratar a humanidade em cada indivíduo como um fim em si quer evidentemente dizer o mesmo que reconhecer um fim geral à humanidade e atribuir como fim para si o cumprimento disto em relação a cada pessoa humana. Assim, a lei moral mantém como conteúdo uma determinação final material, da qual também se podem derivar os fins morais particulares. Mas isso, naturalmente, só por meio de uma observação empírica das aptidões e capacidades baseadas na natureza humana e de sua atividade e desenvolvimento disponíveis na experiência histórica.

Kant, no entanto, se esquivou disto pelas razões apresentadas, e com isso impossibilitou a si mesmo novamente a valorização científica daquela fórmula rica em conteúdo. De fato, na doutrina das virtudes ele tentou derivar a promoção da própria perfeição e a da felicidade alheia enquanto as prin-

cipais duas classes de virtudes. Mas é esclarecedor que isso não foi possível sem incoseqüência a partir de suas premissas. Se, como ele em geral não cansa de sublinhar, cada mescla do empírico a partir de motivações para ação oriundas do interesse de felicidade é uma contaminação da moral, então é difícil de atinar com que direito, pois, a promoção da felicidade alheia possa novamente ser erigida em dever. Porque se a felicidade não é em nenhuma perspectiva um fim moral digno de esforço, então a alheia pode sê-lo tão pouco quanto a própria. Pelo contrário, se a felicidade alheia deve ser digna de esforço, então não se vislumbra por que também não o deva a própria, já que justamente de acordo com o princípio *kantiano* da validade universal das máximas “o que é direito de um também tem de ser permitido ao outro”. Caso se acrescente que também Kant, na esclarecedora fundamentação do seu princípio, já acentua as desvantagens que cada um experimentaria se seu comportamento egoísta fosse elevado a axioma geral de todos, então não se poderá deixar de dar alguma razão àqueles que pensam que Kant, no delineamento de sua moral, não permaneceu fiel ao seu princípio rigorista, mas recaiu no utilitarismo em geral rejeitado com horror por ele. Mas a incoseqüência era apenas o efeito natural da extensão excessiva do seu apriorismo racional a um formalismo sem conteúdo, cuja carência somente podia ser preenchida pelo empréstimo de posições alheias.

Kant mostra pontos de contato marcantes não só com a moral utilitária secular do seu tempo, mas também com a teológica. Ele tinha mostrado, na *Crítica da razão pura*, que as idéias de liberdade, de imortalidade (alma) e de Deus não podem ser objeto do conhecimento teórico, já que este se enleia em contradições insolúveis a cada tentativa de prová-las. Mas o que fica interdito à razão teórica deve agora ser substituído pela razão prática; se para aquela o mundo numenal que transcende os fenômenos está cerrado, para a razão prática ele se abre imediatamente na lei moral, a qual torna a pessoa humana cidadã do mundo inteligível da liberdade. A partir daí aquelas idéias podem ser fundamentadas como “*postulados*”, isto é, como pressupostos que aceitamos e sentimos

serem de fato necessários não para o alargamento de nosso saber, mas certamente para a possibilidade de realização da lei moral.

Em primeiro lugar conclui-se, assim, o postulado da liberdade como postulado do fundamento efetivo da lei moral, assim como esta é o fundamento do conhecimento para a liberdade; porque devemos fazer o bem, segue-se que também o podemos. Igualmente, a lei moral encontra sua mais constante inibição nos fundamentos para a ação oriundos da capacidade sensível do desejo, inibição que a lei moral certamente pode e deve superar sempre mais, mas que, apesar disso, nunca supera tão completamente que ela se realizasse totalmente num período delimitado; por isso, deve-se exigir uma duração ilimitada do indivíduo ou a imortalidade para sua realização. Por fim, a exigência da razão legisladora (*gesetzgebende*) vai na direção da realização de um fim incondicional ou de um bem supremo, o que, além de uma virtude perfeita, também deve abranger uma felicidade que lhe seja correspondente - a qual ainda não está compreendida naquele fim ou bem, mas é dependente de condições da natureza que não dominamos; portanto, uma causa superior tem de ser exigida, causa esta que está em condições de estabelecer a concordância da natureza com a concepção moral do ser racional ou a conexão da felicidade (*Glückseligkeit*) com a dignidade (*Glückwürdigkeit*) (virtude); isto é: tem de se exigir, como pressuposto para a possibilidade do bem supremo que nos é imposto pela razão, a existência de Deus.

Assim, as idéias transcendentais são objeto de uma “fé moral da razão”, na qual, de fato, a razão especulativa não adquire qualquer enriquecimento de seus conhecimentos, fé a que, no entanto, ela pode servir pelo menos negativamente à medida que ela previne e veda a contaminação antropomórfica e o abuso supersticioso destas idéias por meio de cautelas críticas. Agora, naturalmente: que esta fundamentação *kantiana* da fé em Deus é difícil de rimar com o princípio da sua moral, isto já foi afirmado desde há muito e com bom fundamento; se a lei moral em princípio nada deve ter a ver com o desejo sensível ou com o interesse na felicidade, aí é difícil de perce-

ber com que direito novamente, então, a felicidade (1) pode ser afirmada como uma parte constituinte do bem supremo intentado pela razão e (2) uma causa divina pode ser exigida para gerá-la. O parentesco deste modo de pensar com a moral teológica utilitária é tão próximo que de certo é compreensível que muitos tenham encontrado, aqui, uma recaída de Kant à posição da filosofia popular eudemonista,<sup>1</sup> e que os seguidores filosóficos de Kant tenham tirado a consequência do seu princípio racional sem efetivar seus postulados teológicos.

Quão justas, entretanto, estas reservas contra a forma literal do postulado *kantiano* sem dúvida sejam, ainda assim não se pode também de fato deixar de reconhecer que nele está oculto um pensamento correto, o qual vem à luz de uma forma mais pura na *Crítica do juízo*. Kant busca encontrar aqui uma determinada mediação entre o mundo inteligível e o sensível, entre liberdade e natureza, com o conceito de fim que conecta ambos. Nos vemos obrigados, na explicação da natureza, a ligar o princípio da teleologia com o do mecanismo ou da causalidade, pois nos produtos orgânicos da natureza nós vemos as partes determinadas por sua relação com o todo, como o meio para o fim intrínseco do organismo.

Quanto à questão sobre como o modo de explicação teleológico possa ser conciliado com o modo causal, ele de fato responde, antes de tudo, que a idéia da finalidade da natureza não tem significado constitutivo para nosso conhecimento real, mas é somente um princípio regulador de nossa capacidade de juízo reflexiva; o fato de que nós necessariamente encaramos a natureza como se nela reinasse a finalidade é, antes de tudo, somente uma disposição de nosso entendimento subjetivo. No entanto, ele de certo não pode se contentar aqui com este subjetivismo cético, mas ensina que os dois princípios, para serem conciliáveis, têm de estar juntamente sustentados por um princípio superior comum, qual

---

1 Jacobi, Fichte, Herder, Schleiermacher rejeitaram unanimemente e em parte com juízos muito severos esta argumentação *kantiana*. Pode-se comparar os juízos de autores mais recentes como Dilthey (*Leben Schleiermacher's*, p. 127s.); Biedermann (*Deutschland im 18. Jahrh* II, p. 902); Wundt (*Ethik*, p. 319s.); Jodl (*Geschichte der Ethik*, II, p. 41s.)

seja, por um substrato ou fundamento real da natureza de caráter supra-sensível - ao qual deve ser subordinada uma intuição intelectual correspondente a partir da qual este fundamento real ao mesmo tempo possa ser representado como o entendimento original, cujo pensar não deveria ser discursivo como o nosso, mas intuitivo (pensando o todo em conjunto com as partes). De fato, com isso ele também insiste em que, quanto à questão de se um ser que age intencionalmente fundamenta aquilo que nós com justiça denominamos “finalidades da natureza”, não podemos objetivamente decidir coisa alguma, seja afirmando, seja negando; pode-se estar seguro, no entanto, de que se nós de fato devemos julgar a partir dos condicionamentos de nossa razão, nós simplesmente não podemos colocar como fundamento da possibilidade daquelas finalidades da natureza nada além do que um ser consciente.

Para a determinação mais precisa desta causa inteligente do mundo, a observação das finalidades da natureza ainda não basta, mas nós precisamos, acompanhando a observação da finalidade, avançar para além da natureza. A natureza não demonstra simplesmente produtos de caráter final individuais, mas ela forma um sistema das finalidades que aponta para uma finalidade derradeira ou última. Esta só pode ser o ser humano, que é o único que age a partir de finalidades conscientes e que utiliza todos os seres naturais como meios para suas finalidades. Mas também o ser humano ainda não é uma finalidade última enquanto é um ser natural cujas finalidades sensíveis, voltadas para a felicidade, são elas mesmas novamente dependentes dos condicionamentos naturais, e não são de forma alguma levadas em consideração pela natureza num grau mais privilegiado. Mas finalidade última é somente o ser humano enquanto sujeito da moralidade, o qual se propõe finalidades incondicionais por meio de sua capacidade supra-sensível de liberdade. Sua existência tem sua finalidade suprema em si mesma, à qual toda a natureza está subordinada como meio. Somente a partir daqui, do conceito do ser humano moral enquanto finalidade última da criação, é que a contemplação da finalidade da natureza consegue o preenchimento de suas lacunas, pelo que a conclusão em favor de

uma causa superior do mundo se fundamenta melhor e é determinada de modo mais estrito, à medida que de fato agora precisamos pensar esta causa superior não só como inteligência e como legisladora para a natureza, mas também como legisladora suprema num reino moral das finalidades.

É esclarecedor que esta dedução da idéia de Deus se distingue com vantagem da anteriormente exposta; enquanto lá Deus era postulado somente para a finalidade problemática de acrescentar a felicidade à nossa moralidade autônoma, aqui ele é deduzido a partir de uma consideração abrangente da experiência exterior e interior enquanto fundamento da possibilidade da ordem teleológica do mundo, na qual a natureza e o mundo moral se conjugam como finalidade média e finalidade última. Isto é uma idéia claramente especulativa que, preparada por Leibniz, se estende sob muitas variantes como um fio vermelho por toda a filosofia pós-kantiana. Naturalmente, na conseqüência desta idéia estaria a justificativa para o fato de que o ser humano não poderia ser dependente do fundamento divino da ordem do mundo somente enquanto ser natural, mas também enquanto ser moral, e portanto sua autonomia teria de ser ao mesmo tempo uma real (não só imaginada subjetivamente) teonomia.

Kant não queria, no entanto, saber nada desta conseqüência profundamente entranhada nos fundamentos de sua filosofia; apesar de ela estar tão próxima pela dedução precedente, ele a rejeitou por medo de prejudicar seu conceito de liberdade, e para isso deu finalmente à prova ético-teológica novamente aquela forma comum que nós já conhecemos a partir da *Crítica da razão prática*: que a existência de Deus é necessária para a constituição da felicidade ou para a complementação de nosso poder insuficiente sobre a natureza sensível. No mais, também aqui novamente é acentuado que Deus é só objeto da fé moral, que não deve ser confundida com conhecimento teórico e nem colocada como fundamento da moral - é, antes, esta fé moral que se apóia na moral.

A moral se torna religião quando aquilo que ela ensina a reconhecer como a finalidade última do ser humano ao mesmo tempo é pensado como a finalidade última do legisla-

dor supremo e do criador do mundo ou de Deus. Religião é, pois, o conhecimento de todos os nossos deveres enquanto mandamentos divinos. A distinção entre religião revelada e natural Kant determina da seguinte maneira: naquela eu tenho de saber que algo é um mandamento divino para reconhecê-lo como meu dever, nesta, ao inverso, eu tenho de primeiro conhecer algo como meu dever para considerá-lo como mandamento divino.

Quem considera a religião revelada como necessária é sobrenaturalista, quem a considera como desnecessária é racionalista, quem como impossível, naturalista; como quarta possibilidade pode-se pensar que uma religião é natural objetivamente e, apesar disso, é revelada subjetivamente, se ela de fato é constituída de tal forma que as pessoas tivessem podido chegar a ela por si mesmas através do uso da razão - só ainda não tão logo, de modo que a revelação poderia ser proveitosa ou até mesmo necessária para certas épocas ou regiões, sem que, no entanto, a verdade da religião se baseasse demoradamente sobre ela. No que diz respeito ao cristianismo, esta é a concepção tanto de Kant quanto de Lessing. No que se baseia, no entanto, esta necessidade, mesmo que somente relativa, de uma revelação? E como se pode compreender seu conteúdo em harmonia com a razão? Isto Kant discutiu nos escritos *Religião nos limites da simples razão* (1793) e *O conflito das faculdades* (1798) de uma maneira que, seja qual for o juízo que se possa ter a respeito, em todo caso excede em muito a seriedade moral do Iluminismo da filosofia popular.

Enquanto que a consciência do mal como uma força real da existência humana faltava ao otimismo autocomplacente da filosofia iluminista, esta consciência representa para Kant o próprio ponto de partida de sua filosofia da religião. Ele considera um fato inegável da experiência que em nossa espécie habite um “mal radical” ou uma propensão original para o mal, isto é, uma supremacia do amor-próprio em relação à observância pura da lei. Mas o fundamento desta falha não poderia estar em uma herança dos primeiros pais, porque o que é moral não pode ser transmitido desta forma e é insepa-

rável da pessoa. Antes, para Kant, a origem daquele mal radical deve ser baseada em um ato inteligível inexplicável da liberdade individual; cada um deve, pois, ser o único causador de todo o mal nele presente e o único portador de toda a sua culpabilidade; uma solidariedade do indivíduo com uma comunidade moral deve poder existir no mal tampouco quanto no bem.

A conseqüência inevitável desta concepção individualista é que então também a transformação da intenção má em uma boa permanece um processo tão inexplicável quanto o surgimento do mal, tanto mais inexplicável quanto mais decisivamente *Kant* ensinava, diferentemente do Iluminismo, que a transformação não está em uma reforma paulatina, mas em uma revolução de princípio de toda a forma de pensar, em uma regeneração. A intenção era fazer da idéia de uma perfeição moral, esta finalidade suprema da razão, a máxima dominante da vontade. Isto de fato só poderia ser um ato da liberdade individual, mas juntamente agia como estímulo a ilustração do ideal em um exemplo histórico de tão superior excelência moral como *Jesus* o apresentava. Por isso, de acordo com Kant podemos vê-lo como se o ideal do bem tivesse surgido nele corporalmente, sem que nós de fato tivéssemos razão para considerá-lo como algo distinto do que tal ideal tornado uma pessoa natural.

Também a questão de se sua pessoa histórica correspondeu totalmente ao ideal eterno é tão impossível quanto inútil de ser respondida para nós, pois em todo caso o objeto próprio de nossa fé religiosa não é esta pessoa histórica, mas o ideal da humanidade agradável a Deus - que, porque não feita por nós mas fundamentada em nosso ser suprasensível, pode ser representada como o filho de Deus vindo do céu. Quem crê neste filho de Deus ideal, em relação ao qual *Jesus* se comporta como o exemplo representativo, isto é, quem aceita em seu espírito a idéia moral da humanidade agradável a Deus e se deixa dominar por ela, este pode crer ser considerado como justo aos olhos daquele que conhece o coração, à medida que o bem da intenção fundamental cobre as faltas nos casos particulares da vida. Também a res-

peito da culpa do passado ele não precisa se preocupar; pois mesmo que a concepção do sofrimento vicário de Cristo tomada literalmente não seja como tal correta para a satisfação dos pecadores, porque no âmbito moral uma tal transferência não tem lugar, no entanto esta concepção pode de fato ser considerada como a expressão simbólica da idéia verdadeira de que na dor diária da auto-superação, da obediência e da paciência a nova pessoa em nós simultaneamente se penitencia de modo vicário pela antiga.

Com esta reinterpretação da doutrina eclesiástica da reconciliação na forma de um processo repetido sempre de novo no interior do indivíduo moral, Kant está, neste ponto, de fato, no campo do cristianismo protestante, uma vez que também de acordo com este a salvação é uma experiência espiritual interna do fiel, a qual se realiza *em* seu querer e sentir pessoais (como *fides qua creditur*) e *através* dos mesmos; esta face da interioridade, da experiência subjetiva, que é essencial ao protestantismo, também se expressa de forma determinada na interpretação ética do dogma por Kant. Mas no protestantismo da Reforma a face subjetiva ainda era só um momento, ao lado da qual a objetividade da graça salvadora, sua presença na revelação histórica de Deus, em Cristo, na Escritura e na igreja, representava a outra face também essencialmente complementar. Mas em Kant esta foi suprimida; Kant não rejeitou só a áspera forma dogmática da doutrina eclesiástica da reconciliação, mas também a idéia religiosa - que a fundamenta - de uma intervenção historicamente mediada da revelação divina, ou da graça, ou do Espírito Santo em relação à redenção, à regeneração e à santificação dos indivíduos, porque tal idéia não era compatível com a áspera autonomia e autarquia da sua moral individualista. Kant, como filho legítimo do século XVIII, tinha desligado o sujeito moral da inter-relação com a natureza, com a sociedade e com Deus a fim de colocá-lo sobre si mesmo em seu puro isolamento, sobre sua própria liberdade e sobre a sua própria lei racional; parecia-lhe contradizer o conceito da liberdade e da dignidade moral se o querer e o ser morais próprios fossem referidos a influências transsubjetivas, ou se tais influências fossem tentadas em relação à vida moral alheia.

No bem e no mal cada um deveria estar posicionado só por si mesmo; tal como cada um, através de um ato inteligível inexplicável, tinha se feito a si mesmo mau, assim também ele teria, em sua liberdade inteligível, o poder - porque tinha o dever - de se fazer bom através de uma transformação da intenção. Naturalmente, como a razão do indivíduo, atada pela superpoderosa sensibilidade, poderia chegar somente por si mesma a se livrar desta atadura, isto era e permaneceu um enigma inexplicável, como Kant mesmo reconheceu. Pois, com o recurso ao dever, à lei ideal do bem presente na razão, naturalmente não estava explicada de forma alguma a possibilidade real da sua realização. Para buscar a solução deste enigma na inter-relação orgânica do indivíduo com a sociedade moral e na influência educativa do espírito comum do bem ativo na igreja cristã, Kant era prejudicado pelo seu subjetivismo moralista. De fato, Kant chegou bem próximo desta idéia quando ele reconheceu que o domínio do bom princípio no indivíduo só poderia ser assegurado se este domínio também o fosse na sociedade circundante; mas isso só se alcançaria através do estabelecimento de uma substância ética comum baseada em leis de virtude, do estabelecimento de uma aliança de virtude ou "Reino de Deus". Uma tal substância se diferenciaria de qualquer estado burguês pelo fato de que ela não estaria fundada em leis do direito, mas em leis da virtude; ela não teria potentados humanos, mas teria como regente aquele que conhece o coração; nem estaria limitada a um determinado povo ou país, mas em princípio estaria voltada ao todo da humanidade.

No entanto, de acordo com Kant, esta substância ética comum também não se limita à igreja ou às igrejas, pois só poderia estar fundamentada na fé racional pura que é comum a todos, enquanto as igrejas se baseiam na fé eclesialística positiva e diversa em suas variantes. Kant quer, então, considerar a verdadeira igreja só como um tipo da igreja ideal invisível ou da substância ética comum; esta igreja de fato sempre permanece um ideal a se aspirar, mas nunca um verdadeiro ideal da razão prática. Mas se a comunidade moral é somente uma grandeza ideal existente em pensamentos, então ela natural-

mente não pode ser o meio para a realização do bem no indivíduo, e isto permanece, portanto, um enigma não resolvido tanto antes quanto depois. Sua solução poderia ter se dado com a compreensão de que a razão não é só o pensar formal legislador dos indivíduos, mas o poder do espírito divino transsubjetivo que se realiza a si mesmo na humanidade histórica, o qual já formou e continua a formar seu corpo terrestre para si no organismo social do reino de Deus. A partir deste ponto de vista se poderia finalmente também ter formulado um julgamento mais equânime da igreja visível, do seu desenvolvimento histórico e da sua significação contemporânea.

Depois que Kant desenvolveu positivamente sua visão da religião, sobre como ela pode ser conhecida nos limites da simples razão, ele se volta mais adiante ao exame crítico das formas históricas ou estatutárias da religião. Aqui ele se mostra ainda totalmente refém do modo aistórico de pensar contemporâneo ao Iluminismo. Ele só consegue explicar o surgimento das religiões positivas a partir da loucura das pessoas de que Deus, além da obra do comportamento moralmente bom, ainda solicitaria certos serviços de cunho cerimonial. Daqui teriam surgido as leis estatutárias da religião, as quais de fato, enquanto ao menos estejam vinculadas a idéias morais, podem ser temporariamente úteis ou até mesmo necessárias como meio para a introdução da doutrina religiosa puramente moral, mas que a longo prazo se tornam grilhões inibidores; daí que estejam determinadas à paulatina supressão na religião puramente racional. De acordo com Kant, Jesus colocou o fundamento para esta supressão da fé compulsória e para a legitimidade exclusiva da fé moral; mas sua verdadeira intenção muitas vezes não é reconhecida na igreja, e o que inicialmente deveria ser só um meio introdutório a seguir foi transformado de novo em fundamento, de onde se originou muito arroubo religioso e fanatismo. Só na sua época Kant enxerga, após os séculos de trevas, afinal o nascer da luz, e ele interpreta a esperança cristã no alvo final, em que Deus será tudo em tudo, justamente com este desenvolvimento agora iniciado da verdadeira fé racional para além dos véus da fé histórica. Kant explica como tarefa dos mestres em reli-

gião a co-participação neste desenvolvimento por meio da interpretação moral da Bíblia e da reinterpretação dos dogmas eclesiásticos. Por fim, sua crítica ainda se dirige a alguns pontos especiais, nos quais o perigo de “loucura religiosa e superstição” entusiásticas lhe parecia especialmente preocupante. A concepção de “dispensações de graças” divinas ele reputa como pertencente às idéias exageradas que a razão de fato não contesta - nem no que diz respeito a sua possibilidade, nem a sua efetividade, e nem mesmo a sua necessidade -, mas com as quais ela também não saberia o que fazer, nem teoricamente (já que suas características não são determináveis), nem praticamente (já que nada podemos fazer com vistas a produzi-las). De fato ele alhures indicou em que sentido também poderia aceitar o conceito da graça divina, isto é, se por este se entendesse o princípio supra-sensível do bem que se encontra em nossa natureza moral, princípio que poderia ser imaginado conseqüentemente como graça enquanto um impulso para o bem produzido em nós pela divindade, impulso para o qual não fundamos a predisposição em nós por conta própria; mas decerto se vê como também deste modo ele deixa de lado o ponto principal - a ação de um princípio social historicamente mediado do bem -, e permanece com a predisposição universal da razão, predisposição de que cada indivíduo humano é provido enquanto instrumento natural; ele, portanto, reduz a revelação contínua na história à revelação inicial na criação.

Também quanto aos meios da graça ele distingue um verdadeiro núcleo moral da casca rudimentar. A oração, enquanto culto formal a Deus e exposição de desejos para um ser que não necessita de tal exposição, de fato seria uma loucura supersticiosa e a realização de um fetiche, mas enquanto expressão do desejo interior de ser agradável a Deus ela teria o valor de um meio para a reanimação da boa intenção e, principalmente enquanto oração conjunta, seria uma eficaz cerimônia ética para a provocação de predisposições éticas nos membros de uma sociedade. Da mesma forma, batismo e eucaristia podem ser considerados como cerimônias éticas para o testemunho e a reanimação formais do sentimento de

dever e do amor fraterno de uma comunidade; pelo contrário, seria uma superstição pagã tê-los por meios da graça no sentido de que por estas cerimônias pudesse ser bajulado o favor divino, o que só levaria ao desprezo da virtude e à promoção do clero como o poder dispensador da graça.

Nós não desconhecemos, nestes esboços, aquela elevada seriedade ética que era a alma da filosofia kantiana e a que ela em primeiro lugar devia sua influência poderosa e curativa na sua época. Mas ao mesmo tempo também aqui se pode notar novamente a mesma lacuna que em sua moral: a unilateralidade e a aspereza de seu princípio racional, o que o impediu de fazer justiça àqueles aspectos da natureza humana que de fato são distintos do entendimento pensante, mas que nem por isso são desprovidos da razão e de modo algum podem simplesmente ser classificados como pertencentes à natureza sensível inferior - refiro-me ao sentimento (*Gefühl*) e à fantasia. Pois uma vez que justamente nestas forças da alma devem ser buscados o lugar de origem e os principais domínios perenes da vida religiosa, assim se concebe bem que Kant não pudesse ter nenhum olhar imparcial para os fenômenos da mesma gerados naturalmente. Neste caso ele ainda estava preso aos limites gerais do Iluminismo, à sua compreensibilidade abstrata. A complementação e a correção desta lacuna veio daquele âmbito que já antes tinha protestado contra o culto ao entendimento do Iluminismo, no sentido de Rousseau, e que tinha proclamado os direitos da natureza, do coração, da livre fantasia e do entusiasmo passional: veio a partir daqueles espíritos do *Sturm und Drang*, de cuja exaltação juvenil, em Herder e Goethe, serenou um novo e mais rico ideal de humanidade. Mas a filosofia kantiana da religião era insuficiente também porque ela tomava uma posição muito obscura e hesitante relativa à questão decisiva referente à relação da pessoa humana com Deus. Caso a religião seja determinada como a consideração de nossos deveres na forma de mandamentos divinos, então imediatamente se levanta a questão quanto a se isto deve ser uma concepção somente subjetiva ou se ela se baseia numa verdade real. No primeiro caso se chega à teoria antropológica da religião, como ela foi for-

mulada mais tarde por Feuerbach e também pelo positivismo e pelo agnosticismo modernos. No segundo caso, no entanto, o questionamento continua: como chegamos a conhecer a vontade divina? O conceito de revelação em Kant permanece, pois, um *non liquet*; ele reconhece a possibilidade, talvez mesmo a necessidade dela e, no entanto, não lhe deixa propriamente nenhum espaço. Se ela for admitida no sentido de um anúncio externo de Deus, como o kantismo teológico queria, então, sob qualquer consideração, se acaba com a autonomia da razão, esta noção fundamental da filosofia kantiana. Pelo contrário, se a revelação divina é pensada como uma realização interior ao espírito humano, assim como ocorreu na especulação pós-kantiana, então ela certamente não pode ser limitada à razão prática e negada à razão teórica, mas então o espírito humano precisa, em geral, ser pensado como estando em conexão tão estreita com o divino que a essência eterna da razão divina se expressa e revela na auto-atividade regular do espírito humano. Com isso, entretanto, transcendemos então não só o dualismo da teoria do conhecimento kantiana, mas também a abstração aistórica da sua fé moral da razão, e estamos no solo do evolucionismo histórico, tal como Herder e Hegel o pensaram, no qual os variados ideais éticos e religiosos da humanidade se introduzem enquanto membros no processo evolutivo da revelação divina.

Assim, na filosofia kantiana ainda estavam unidos os embriões de várias correntes posteriormente bastante divergentes. E justamente esta riqueza em pontos de partida capazes de desenvolvimento para correntes de pensamento díspares deu-lhe a elevada significação para seu tempo, embora também impossibilitasse mantê-la simplesmente como estava. Como nenhuma das cabeças pensantes de seu tempo permaneceu livre de sua influência, assim também ninguém ficou completamente na posição dela, e justamente os seus discípulos mais significativos a transcendiam no mais decisivo - conquistando, por desenvolvimento de seus princípios e por complementação de suas lacunas, frutíferos pontos de vista, novos também para o conhecimento mais profundo da religião.

## Referências Bibliográficas

- DILTHEY, Wilhelm. *Leben Schleiermacher's*. Berlin: 1870.  
BIEDERMANN, Karl. *Deutschland im 18. Jahrhundert*. 2. Band.  
Leipzig: Weber, 1880.  
WUNDT, Wilhelm. *Ethik: Eine Untersuchung der Thatsachen  
und Gesetze des sittlichen Lebens*. Stuttgart: Enke, 1886.  
JODL, Friedrich. *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*.  
Band II: Kant und die Ethik im 19. Jahrhundert. Stuttgart:  
Cotta, 1889.

*Tradução: Eduardo Gross*