

A RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO
Religion within the boundaries of mere reason

Letícia Machado Spinelli¹
UFRGS-CNPq
leticiamachadopinheiro@gmail.com

Resumo: O texto que segue pretende abordar o escrito sobre a religião de Kant enquanto obra, buscando identificar a sua gênese e o propósito investigativo que o orienta. Para tanto, os seguintes passos argumentativos serão abordados: i) aspectos históricos relacionados à sua publicação; ii) reconstrução das quatro partes que compõem o texto e iii) em que termos elas se relacionam entre si².

Palavras-chave: Kant. *A religião nos limites da simples razão*. Natureza humana. Progresso moral. Religião.

Abstract: The text that follows is intended to address the Kant's book on religion, seeking to identify its genesis and investigative purpose. For this, the following argumentative steps are presented: i) historical aspects related to publication this book; ii) reconstruction of the four parts that make up the text and iii) what is the relationship between them.

Key-words: Kant. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. Human nature. Moral progress and Religion.

¹ Pesquisadora de Pós-doutorado vinculada ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Bolsa PDJ. E-mail: leticiamachadopinheiro@gmail.com

² Abreviaturas utilizadas para as obras de Kant: MS: *Die Metaphysik der Sitten (Metafísica dos costumes)*; RGV: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (A religião nos limites da simples razão)*; SF: *Der Streit der Fakultäten (Conflito das faculdades)*; VE: *Eine Vorlesung über Ethik (Lições de ética)***;WA: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?)**Para essas obras utilizamos (conforme consta na bibliografia) a tradução de Valério Rohden. ** Nessa obra não consta a paginação original, de modo que indicamos apenas a página do livro nos termos p. e o número correspondente.

1. Introdução

A publicação e o aparecimento da obra *A religião nos limites da simples razão* foram pautados por pelo menos duas circunstâncias complexas: uma relacionada à edição da obra e outra quanto a sua recepção junto ao núcleo de eruditos da época. O período em que essa obra estava para ser editada foi marcada por forte censura por parte do governo vigente nas publicações que faziam referência a algum tema religioso. O Ministério de Ensino e Cultura era chefiado por J. Christoph Wöllner, nomeado pelo rei em confiança especial e amplamente conhecido pelo seu rigor em matéria de religião. No uso de suas atribuições, Wöllner promulgou o edito sobre a religião, o qual foi seguido por uma ordem de censurar todas as publicações impressas na Prússia. Essas medidas, certamente, foram tomadas com o intuito de frear a pujança e notoriedade alcançadas pelo movimento Iluminista nessa ocasião.

Kant, ao que tudo indica, não se amedrontou perante o cenário obscuro que se delineava a sua volta, uma vez que escreveu e desejou tornar público o texto *Über das radicale Böse in der menschlichen Natur* (que posteriormente veio a se constituir na primeira parte do escrito sobre a religião). O texto foi enviado à submissão, a qual se deu na pessoa do censor G. F. Hillmer (indicado por Wollner) e aprovado sob a justificativa de que teria como público alvo apenas os “eruditos de espíritos mais sábios”³. Sua publicação ocorreu em 1792 na *Berlinische Monatsschrift*. O mesmo sucesso, porém, não se deu com o próximo texto que Kant tentou publicar e que se tornou a segunda parte do escrito sobre a religião. Além do censor Hillmer, esse segundo texto (por ter seu conteúdo considerado como pertencente à teologia bíblica) também foi lido pelo censor teológico Hermes, que embargou a sua publicação. Em carta a Stäudlin (em 4 de maio de 1793), Kant relatou o seu propósito inicial de publicar os quatro textos (que

³ Segundo Cassirer, “inicialmente o governo procurou fazer vista grossa perante as manifestações de Kant; podia-se perceber a falta de vontade de se proceder contra o famoso escritor, que, inclusive, gozava da confiança especial do rei, o qual havia dado a ele provas claras de simpatia durante as festas de coroação celebradas em Königsberg (CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de la Cultura Económica, 1985, p. 442). “Al principio, el gobierno procuro hacer vista la vista gorda ante las manifestaciones de Kant; veíase que no tenía ninguna gana de proceder contra el famoso escritor, que además gozaba de la confianza especial del rey y a quien este había dado pruebas manifiestas de simpatia durante las fiestas de coronación celebradas em Königsberg.”

posteriormente constituíram o escrito sobre a religião) em forma de artigo e também o incidente com a censura que o obrigou a modificar seus planos⁴:

a obra inteira deveria aparecer em quatro partes na Berliner Monats Schrift, mas, devido a censura da comissão local, foi apresentada somente a primeira parte (sob o título: sobre o mal radical na natureza humana), pois o censor filosófico, Sr. [Herr] G. R. Hillmer, a aceitou como pertencendo ao seu departamento. A segunda parte não foi tão sortuda, pois o Sr. Hillmer, a quem ela pareceu atentar sobre a teologia bíblica (enquanto que a primeira parte, eu não sei qual o motivo, não lhe pareceu o mesmo), julgou bom submetê-la ao censor bíblico, Sr. O. C. R. Hermes, que depois naturalmente a reivindicou como pertencente a sua jurisdição (pois qual poder um simples clérigo busca se arrogar?) e recusou sua aprovação⁵(430).

Apesar desses percalços, Kant não renunciou à publicação de seu texto e, em nome de seu intento, agiu com bastante ardil e perspicácia. Ele reuniu os dois artigos destinados à *Monatsschrift* (aquele já publicado e o que fora censurado) com outros dois ensaios que pretendia que fossem sua continuação e os entregou à impressão (em forma de livro) sob o título *Die*

⁴ Frédéric Gain, a partir intenção inicial de Kant em publicar seus textos na revista, define o tipo de público para o qual eles foram dirigidos: “Nota-se que Kant deu uma significação bastante precisa às modalidades de publicação de suas obras dependendo da sua destinação ao grande público ou a um público de sábios. Os *Prolegômenos à toda a metafísica futura*, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* são explicitamente da primeira categoria; são diretamente da segunda todos os artigos (ou opúsculos) publicados na *Berlinische Monatsschrift* na qual Kant, longe de expor suas idéias maiores em uma espécie de vulgarização (no sentido nobre do termo), apresentou as investigações inéditas, por vezes sem retomada (*Conjecturas sobre o início da história humana*), por vezes retomadas posteriormente em uma grande obra (*Sobre o uso dos princípios teleológicos em filosofia*). (...) A filosofia kantiana da religião, diferentemente da filosofia moral da qual ela é um anexo, seria destinada especialmente ao público sábio, não ao grande público que poderia se satisfazer largamente com a filosofia moral exposta na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, *Crítica da razão prática* e, mais tarde, *Doutrina da Virtude*”(GAIN, 2001, pp.130-131). “Notons que Kant accordait une signification bien précise aux modalités de publication de ses œuvres, selon qu’elles étaient destinées au grand public ou à un public de savants. Les *Prolegomènes à toute métaphysique future*, les *Fondements de la métaphysique des moeurs*, *l’Anthropologia du point de vue pragmatique* relèvent directement de la seconde tous les articles (ou opuscules) publiés dans la *Berlinische Monatsschrift* où Kant, loin de exposer après coup ses idées majeures en une sorte de vulgarisation (au sens noble du terme), présentait bien plutôt des recherches inédites, parfois sans lendemain (*Conjectures sur commencement de l’histoire humaine*), parfois reprises ultérieurement dans une grand oeuvre (*Sur l’usage des principes téléologiques en philosophie*).(...) La philosophie kantienne de la religion, à différence de la philosophie morale dont elle est un annexe, était spécialement destinée à un public savant, non au grand public qui pouvait largement se contenter de la philosophie morale exposée dans *Fondements de la métaphysique des moeurs*, la *Critique de la raison pratique* et, plus tard, dans la *Doctrine de la vertu*”.

⁵ “Das ganze Werk sollte in 4 Stücken in der Berliner Monats Schrift, doch mit der Censur der dortigen Commission herauskommen. Dem ersten Stück gelang dieses (unter dem Titel: vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur); indem es der philosophische Censor, Hr. G. R. Hillmer, als zu seinem Department gehörend annahm. Das zweite Stück aber war nicht so glücklich, weil Hr. Hillmer, dem es schien in die biblisch Theologie einzugreifen, (welches ihm das erste, ich weiß nicht aus welchem Grund, nicht zu thun geschienen hatte) es für gut fand, darüber mit dem biblischen Censor, Hr. O. C. R. Hermes, zu (unter conferiren, der es alsdann natürlicher Weise, (denn welche Gewalt sucht ein bloser Geistlicher an sich zu reißen?) als unter seine Gerichtsbarkeit gehörig in Beschlag nahm und sein legi verweigerte”.

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (A religião nos limites da simples razão)⁶. Antes, porém, e aqui temos mostra de sua astúcia, consultou a Faculdade de Teologia de Königsberg com o objetivo de saber se sua obra era dotada de teor “teológico bíblico”⁷, o que implicaria a sua submissão à Faculdade de Teologia. Como recebeu uma resposta negativa, encaminhou o seu livro para a Faculdade de Filosofia de Jena com o intuito de obter o juízo de uma corporação científica, que aprovou a impressão de sua obra, vindo a ser editada em 1793.

Com efeito, a publicação do livro não resultou em tranquilidade para Kant: Frederico Guilherme II fez com que ele se comprometesse a não mais tratar de questões atinentes à religião. Kant comenta essa intervenção do governo no prefácio da obra *O conflito das faculdades*, ressaltando que se comprometeu em carta ao rei, “como o mais fiel súdito de Vossa Majestade”, a se abster de qualquer exposição pública referente à religião (Cf, SF AA VII: 10). Nesse comprometimento, no entanto, está implícita uma sutileza de expressões que o autor revela numa significativa nota de rodapé ainda no prefácio de *O conflito das faculdades*: “Escolhi cuidadosamente esse termo e com isso não renunciei para sempre à liberdade dos meus juízos nesse processo da religião, mas, sim, somente enquanto Sua Majestade vivesse”⁸(SF, AA VII: 10, nota). “Rei morto, rei posto”: Kant entendeu que a sua promessa valera somente durante o reinado de Frederico-Guilherme II (com quem se comprometera), de modo que, com a ascensão de Frederico-Guilherme III, não hesitou em novamente tratar de temas referentes à religião.

Uma vez publicado o texto, Kant, por outro lado (e aqui se expõe a segunda circunstância complexa envolvida com o escrito sobre a religião), teve dificuldade quanto à recepção de sua obra dentre os eruditos da época. Entre os mais notáveis estão Goethe e Herder. Em carta a

⁶ Kuehn vê atrevimento e galhardia na insistência de Kant em publicar o seu escrito, uma vez que, o texto censurado por Hermes, acabou sendo publicado: “Parte do livro, ou seja, o capítulo sobre a luta entre o bom e o mal princípio, já tinha sido proibido pelos censores de Berlim, conseqüentemente, a sua publicação só poderia ser interpretado como um tapa na cara de Wöllner e seus censores”(KUEHN, Manfred. *Kant: a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.365). Essa atitude de Kant, diante dos impedimentos apresentados relativamente à publicação de seus textos, tornam descobertos traços do seu caráter até então velados. Kant está longe de ser um pensador frágil e submisso, a autonomia e saída da menoridade por ele tão exaltados são, certamente, reais pilares de sua conduta. “Part of the book, namely the chapter on the struggle between the good and evil principles, had already been banned by the Berlin censors, accordingly, its publication could only be construed as a slap in the face of Wöllner and his censors”.

⁷ Em carta a Maternus Reuß (na data de 7 de maio de 1793), Kant menciona o escrito sobre a religião é um “tratado de conteúdo teológico no sentido filosófico, mas não propriamente bíblico”(An Maternus Reuß, 7 mai, 1793. . In: Akademie Textausgabe XI, Briefwechsel, Bd. II. 496). “eine Abhandlung philosophisch = nicht eigentlich biblisch = theologischen Inhalts...”

Herder, datada de 7 de junho de 1793, Goethe, inclusive, fez um comentário que tornou-se afamado: “Depois de ter dedicado uma longa vida de homem limpando seu manto filosófico de muitos preconceitos, Kant deploravelmente o sujou com a mancha do mal radical...”⁹(GOETHE, 1892, p.75). O estranhamento diante do novo texto de Kant se deu em dependência de que a questão do mal radical era vista como algo alheio a todo o resto da doutrina kantiana. Ademais, a admissão da existência de um *mal radical* na natureza humana feria diretamente os princípios da *Aufklärung*¹⁰ da qual Kant era grande expoente. A temática do texto, acompanhada do modo como é exposta, foi considerada (e ainda se mantém no juízo de muitos) como destoante do conjunto da produção kantiana, sob a alegação, inclusive, da avançada idade do autor, que na ocasião contava 68 anos¹¹.

A bem da verdade, qualquer estranhamento com relação a essa obra é passível de explicação, pois, até então, Kant não havia publicado nenhum texto com teor semelhante ao escrito sobre a religião: uma análise da natureza moral do homem [*der Mensch*], buscando traçar seus limites e possibilidades perante a moral. Esse texto, aliás, foi designado por alguns comentadores de “antropologia moral”¹² sob a justificativa de que nele Kant não trata da fundamentação da moralidade, mas, sim, da receptividade ou condições de moralização do ser humano. Toda a linha investigativa de Kant no escrito sobre a religião visa identificar e avaliar a estrutura disposicional humana, bem como as condições de o homem aderir aos ditames do dever. Em vista disso, as noções de bem e mal são conceitos chaves na argumentação proposta nessa obra.

⁸ “Auch diesen Ausdruck wählte ich vorsichtig, damit ich nicht der Freiheit meines Urtheils in diesem Religionsproceß auf immer, sondern nur so lange Se. Maj. am Leben wäre, entsagte”.

⁹ Dagegen hat aber auch Kant seinen philosophischen Mantel, nachdem er eines langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurtheilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radicalen Bösen beschlabert...”

¹⁰ O iluminismo comportou várias abordagens ao longo do tempo, com efeito, todas conservaram as suas características originais, a saber: a confiança no progresso e na razão e o incentivo à liberdade de pensamento.

¹¹ Kant, em certo sentido, colaborou ou até suscitou esse tipo de prejulgamento à medida que, no prólogo à segunda edição de seu texto, ao mencionar a sua intenção em responder a um minucioso comentário endereçado à sua obra, fez referência a sua idade avançada: “tenho na verdade o propósito de responder, mas devido aos incômodos [*Beschwerden*] trazidos pela idade, principalmente contra o tratamento das idéias abstratas, não me atrevo a prometer”(RGV: AA VI: 13). “erwiedern ich zwar Vorhabens bin, es aber zu versprechen, der Beschwerden wegen, die das Alter vornehmlich der Bearbeitung abstracter Ideen entgegen setzt, mir nicht getraue”.

¹² Éric Weil, por exemplo, afirma que se trata de uma antropologia moral porque essa obra “considera o homem em relação aos *fins* de suas disposições (*Anlagen*)”*(WEIL, Éric. *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1998, p.156). “parce qu’elle considère l’homme par rapport aux *fins* de ses dispositions (*Anlagen*)”.

Em síntese, o escrito sobre a religião se estrutura e define por apresentar: i) uma investigação das disposições morais humanas em termos de condições de receptividade da lei moral, ii) a partir da qual se impõem as noções de disposição para o bem e propensão para o mal, iii) dessa investigação se extraiu a evidência do mal moral na natureza humana e o imperativo de superá-lo, vi) em vista disso se impôs a noção de um progresso coletivo e o vínculo com a religião, v) vínculo que gerou a necessidade de uma crítica à religião. Apesar desse variado conteúdo investigativo, Kant mantém, conforme veremos, uma argumentação coesa e bem articulada dividida nas quatro partes do livro, as quais tomam como fio condutor a coexistência do bem e do mal no interior da natureza humana.

2- Exposição geral da obra

No prólogo à primeira edição do escrito sobre a religião, Kant delimita o seu campo de investigação nos seguintes termos: “dos quatro tratados seguintes, para tornar manifesta a relação da religião com a natureza humana, a qual possui em parte disposições boas e em parte disposições más, eu represento a relação do bom e do mau princípio tal como de duas causas operantes por si subsistentes e que influem no homem”¹³(RGV: AA VI:11). Dessa declaração de Kant, os seguintes pontos são essenciais: 1) seu objetivo é tornar manifesta a relação da *religião* com a *natureza humana*. É importante ressaltar que o termo religião pode assumir duas acepções no discurso kantiano: por um lado, tende a denotar um conjunto de dogmas e crenças; por outro, e aqui temos o conceito kantiano de religião subjetivamente considerada, diz respeito ao “reconhecimento de todos os nossos deveres [*Pflichten*] como mandamentos divinos”¹⁴ (RGV: AA VI: 153). A religião nos limites da simples razão é diferente de uma religião concebida a partir da razão. A primeira diz respeito à análise do fenômeno religioso e a sua submissão aos ditames da razão em nome daquela que deve ser a sua verdadeira função, a moralização do humano. A segunda (subjetivamente considerada) diz respeito, sobretudo, a uma anuência interna do indivíduo humano quanto ao modo de considerar os seus deveres, isto é, enquanto (como se

¹³ “Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun, die Beziehung der Religion auf die menschliche, theils mit guten theils bösen Anlagen behaftete Natur bemerklich zu machen, das Verhältniß des guten und bösen Princips gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfließender wirkenden Ursachen vorstelle...”

¹⁴ “Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote”.

fossem) mandamentos divinos. Não se trata, portanto, de uma matéria de estudo acerca da divindade, mas em um modo de receber ou abordar os deveres; 2) a natureza humana é (do ponto de vista moral) sujeita a disposições boas e a disposições más. Kant não só elenca esses tipos de disposições e suas manifestações no ânimo humano, como também se põe a investigar em que termos as disposições más podem ser dominadas em vista do restabelecimento das disposições boas; 3) a relação entre a religião e a natureza humana é representada a partir da relação entre o princípio bom e o mau como duas causas operantes da natureza humana. A relação entre esses dois princípios, e conforme o título das três primeiras partes da obra, é descrita nos termos de “morada” do princípio mau ao lado do bom, “luta” de ambos os princípios, “vitória” do princípio bom e domínio do princípio bom.

Em vista dessas relações entre os princípios bom e mau, o escrito sobre a religião é orientado pela investigação de duas questões entre si complementares: no primeiro e no segundo livro, Kant se dedica a tratar da corrupção moral do homem, no terceiro e no quarto, ele se empenha em definir o mecanismo mediante o qual o homem pode se restabelecer moralmente. Tais domínios investigativos são sintetizados a partir dos conceitos de mal radical [*Radicale Böse*] e de comunidade ética [*ethischen gemeinen Wesens*]. Mediante o conceito de mal radical, Kant descreve a ruína moral humana; empregando o conceito de comunidade ética, enquanto um mecanismo de aperfeiçoamento moral, ele, por assim dizer, afiança a possibilidade da *esperança* à medida que propõe o meio a partir do qual o homem pode se adequar aos princípios da moral.

2.1 – Primeira parte: o mal radical

O texto intitulado *Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten: oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur* (Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana) foi publicado em 1792 em forma de um artigo isolado e reeditado no ano seguinte como a primeira parte da obra *A religião nos limites da simples razão*. O contexto argumentativo dessa primeira parte é edificado por Kant sobre uma única declaração: o homem, do ponto de vista moral, apesar de ser disposto para o bem, está imerso no mal [*Böse*]. Kant trata do conceito de mal no interior de uma dicotomia reconhecida por ele na natureza

humana. Tal dicotomia é traduzida através dos conceitos antagônicos de disposição para o bem [*Anlage zum Guten*] e propensão para o mal [*Hang zum Bösen*](Cf. RGV: AA VI: 26-32).

Com referência quer a disposição para o bem quer a propensão para o mal, por se constituírem em elementos da natureza humana, Kant as concebe como pertencentes a todo o homem. Porquanto não “poupe tinta” para afirmar que o homem é mau ou que a maldade está arraigada na natureza humana, Kant fornece sérios indícios de que essa situação pode ser superada: por um lado, ele define a disposição para o bem como originária [*ursprüngliche*]¹⁵, portanto, mais característica do homem; por outro, ele admite que o homem só é propenso ao mal e não é diabólico, isto é, não toma a própria oposição à lei como móbil. Ainda no que tange à disposição para o bem e à propensão para o mal é interessante afirmar que, embora se constituam em modos humanos de recepcionar a lei moral e, portanto, não possam ser extirpadas, elas estão intimamente vinculadas a um ato [*Tat*] do arbítrio. Ou seja, é próprio da natureza humana ser constituída por uma propensão para o mal e uma disposição para o bem, no entanto, no que diz respeito à atualização (vinculada ao agir) de um desses dois modos de abordar a lei moral, cabe ao homem, livremente, escolhê-la e edificá-la¹⁶.

É contrapondo a disposição para o bem (cujas propriedades se encontram inativas na natureza humana) e a propensão para o mal dominante nos atos humanos, que Kant chega a conclusão que o “homem é mau” [*der Mensch ist Böse*] ou que nele reside um “mal radical”. Tal maldade é por ele situada no domínio do seguimento da máxima, ou seja, no modo como o indivíduo hierarquiza a lei moral e as inclinações enquanto incentivos de uma ação.

A diferença de se o homem é bom ou mau não tem que residir na diferença dos móveis que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas, sim, na subordinação (forma da máxima): de qual dos dois móveis ele faz a condição do outro¹⁷ (RGV: AA VI: 36).

¹⁵ Embora o fato de ser originária não conceda à disposição para o bem uma sobreposição ativa perante a propensão para o mal (pois Kant chegará à declaração de que o homem é mau e precisa superar essa situação), Kant não poderia se esgueirar de conceder à disposição para o bem alguma ancestralidade ou inerência mais profunda à humanidade, uma vez que, em sendo agente da lei moral, é plausível que o homem tenha um maior vínculo com o bem do que com o mal.

¹⁶ Nesse sentido, a própria propensão para o mal não se constitui ainda no mal radical, assim como, a disposição para o bem não representa ainda o bem consumado. Tudo depende do modo como o homem maneja a lei da moralidade no processo adoção do móbil para a execução da ação.

¹⁷ “Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht”.

O pressuposto que justifica a teoria kantiana do mal nos termos de uma ordem de prioridade errônea dos móveis é aquele de que o homem necessariamente, e inclusive no domínio da ação moralmente boa, é influenciado pelas inclinações. Sendo assim, o bem e o mal moral não podem ser definidos em dependência da presença ou não desses impulsos, mas no modo como são articulados nos termos de uma ordem ou hierarquia. Se a lei moral é adotada como móbil suficiente, temos o moralmente bom; o moralmente mau se dá, por sua vez, em vista da supremacia do móbil advindo das inclinações.

O mal, portanto, está vinculado a um ato do arbítrio mediante o qual se instaura uma inversão da ordem de valores no domínio da ação pertencente à alçada da moralidade: trata-se da subordinação da importância da lei perante aquela da inclinação, de modo que enquanto impulso da ação atinente à moralidade, a inclinação se sobrepõe à lei moral como um móbil mais vigoroso e, conseqüentemente, indispensável para a execução daquele ato. Isso, porém, não significa que a lei é destituída de qualquer valor, ela é simplesmente subordinada às inclinações, atuando como móbil secundário. O homem, portanto, e isso em vista de atuar como agente da moralidade, não rechaça a lei moral como quem abdica da sua influência, mas apenas altera o seu valor categórico em vista da importância atribuída ao valor da inclinação. Esse é um dado indispensável no enunciado kantiano da possibilidade da reabilitação moral na forma de um restabelecimento do bem:

Ele é, portanto, apenas a restauração [*Herstellung*] da pureza [da lei] como fundamento supremo de todas as nossas máximas, segundo a qual a lei deve ser acolhida na determinação do arbítrio não só meramente reunida a outros móveis, ou ainda subordinada a eles (às inclinações) como condições, mas, sim, em toda a sua pureza como um móbil por si suficiente¹⁸ (RGV: AA VI: 46, entre -colchetes acrescentado).

Após tratar da gênese do mal moral no homem, Kant, ainda no livro primeiro do escrito sobre a religião, afirma que ao homem é possível tornar-se bom. Tal possibilidade se justifica em vista de dois grandes pontos: por um lado, a disposição para o bem é originária (o que significa que o bem é mais ancestral e característico da natureza humana do que o mal); por outro, a lei moral permanece enquanto um móbil secundário, o que não implica que ela foi “perdida” e deve

¹⁸ “Sie ist also nur die Herstellung der Reinigkeit desselben, als obersten Grundes aller unserer Maximen, nach welcher dasselbe nicht bloß mit andern Triebfedern verbunden, oder wohl gar diesen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet, sondern in seiner ganzen Reinigkeit als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkür in dieselbe aufgenommen werden soll”.

ser reconquistada, mas, apenas, que o homem deve restituir a sua genuína importância. Tornar-se bom, portanto, diz respeito a aderir à lei enquanto móbil supremo para o seguimento das máximas. Em vista dessa asserção, Kant desenvolve as outras partes do livro, buscando, em vista da possibilidade de o homem tornar-se moralmente bom, identificar as condições mediante as quais isso pode ser realizado.

O importante de ser frisado é que a questão do mal moral não é banalizada no discurso kantiano, uma vez que ele não a define mediante uma mera adesão à sensibilidade. Trata-se de uma questão mais complexa, na qual os meandros da relação entre lei moral e natureza humana estão em foco. Kant, conforme se extrai da noção de ordem moral dos móveis, desenvolve uma argumentação buscando pontuar a noção de maldade sem grandes floreios ou exageros. Embora assuma que o homem é mau por natureza, ele não reconhece a fonte de tal maldade nas inclinações, tampouco afirma que o homem elege a própria oposição à lei enquanto móbil. Daí que a restauração do bem não implica numa resistência ou abnegação frente às inclinações, mas numa disciplina das mesmas a partir da qual a lei moral se imponha como móbil suficiente para o seguimento das máximas.

2.2- Segunda parte: a luta e a possibilidade do restabelecimento moral

No segundo livro *Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen* (Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem), Kant segue a trajetória argumentativa traçada no primeiro livro ressaltando, porém, o embate dos princípios bom e mau no ânimo humano e em que termos o homem deve direcionar esse conflito a fim de se restabelecer moralmente. Não por acaso, Kant inicia esse texto (que trata da luta entre o bem e o mal) mencionando a noção de virtude e os estóicos. Com o conceito de virtude, ele pretende enfatizar a ideia de luta e permanente vigília que o homem deve travar a fim de se colocar e se manter no caminho do princípio bom¹⁹. Dos estóicos, Kant observa o seu equívoco

¹⁹ “Virtude é a força das máximas do ser humano na observância de seu dever. Toda a força pode ser reconhecida somente pelos entraves que ela pode superar; na virtude esses obstáculos são inclinações naturais, as quais podem entrar em conflito com o propósito moral do homem...” (MS: AA VI: 394). “Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. - Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können...”

em situar a fonte do mal nas inclinações e adverte, dando continuidade a pontos apresentados na primeira parte da obra, que as inclinações não detêm vínculo direto com o mal moral.

Mas aqueles homens honrados desconhecaram o seu inimigo [*Feind*], o qual não se deve ser procurado nas inclinações naturais, apenas indisciplinadas, as quais se apresentam francas e descobertas à consciência de todos, mas é como que um inimigo invisível, que se oculta por detrás da razão e é, portanto, mais perigoso²⁰ (RGV: AA VI: 57).

O que Kant pretende frisar é que o bem e o mal moral estão necessariamente vinculados ao uso do arbítrio. Daí a ênfase de que as inclinações não têm qualquer relação direta com mal. Detêm, contudo, uma relação indireta à medida que se constituem na matéria ou conteúdo erroneamente manipulado pelo arbítrio, domínio no qual o homem define a sua qualificação moral. Não se trata, portanto, de lutar contra as inclinações (aliás, essa luta seria vã)²¹, mas em subordiná-las ou dominá-las enquanto impulsos vinculados ao agir moral. Buscando delimitar os meandros da relação arbítrio humano, lei moral e inclinações, ele distingue o mal e o mal propriamente dito.

Logo que queremos também dirigir a nossa atenção para o nosso estado moral, constatamos que já não é mais *res integra*, mas que precisamos começar por expulsar o mal que tomou posse (e não poderia ter feito isso caso não o tivéssemos acolhido nas nossas máximas): i.e, o primeiro verdadeiro bem que o homem pode fazer é sair do mal, o qual não se deve procurar nas inclinações, mas na máxima pervertida e, portanto, na própria liberdade. As inclinações dificultam apenas a execução da máxima boa contrária; o mal propriamente dito [*das eigentliche Böse*] consiste, porém, em não querer resistir às inclinações quando elas estimulam a transgressão, e essa intenção é propriamente o verdadeiro inimigo²² (RGV: AA VI: 57, nota).

²⁰“Aber jene wackern Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen, bloß undisciplinirten, sich aber unverhohlen jedermanns Bewußtsein offen darstellenden Neigungen zu suchen, sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind und darum desto gefährlicher ist”.

²¹Consideradas em si mesmas, as inclinações naturais são boas, isto é, não são condenáveis [*unverwerflich*], e querer exterminá-las [*sie ausrotten*] não só é inútil, mas seria também prejudicial e censurável. É preciso somente dominá-las, para que não se destruam reciprocamente, mas possam ser levadas à concordância num todo denominado felicidade (RGV: AA VI: 58). “Natürliche Neigung sind, na sich selbst betrachtet, gut, d.i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muß sie vielmehr nur bezähnen, damit sie sich untereinander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können”.

²²“Denn so früh wir auch auf unsern sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten mögen, so finden wir: daß mit ihm es nicht mehr *res integra* ist, sondern wir davon anfangen müssen, das Böse, was schon Platz genommen hat (es aber, ohne daß wir es in unsere Maxime aufgenommen hätten, nicht Würde haben thun können), aus seinem Besitz zu vertreiben: d. i. das erste wahre Gute, was der Mensch thun kann, sei, vom Bösen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen ist. Jene erschweren nur die Ausföhrung der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin: daß man jenen Neigungen, wenn sie zur Übertretung anreizen, nicht widerstehen will, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind”.

Tendo reconhecido que o homem é portador de um mal radical, Kant não poderia deixar de afirmar que, relativamente à moralização humana, tem de se proceder no sentido de expulsar o mal já dominante e não de evitar uma queda. Daí que saída da inoperância, no sentido de lançar-se à luta contra o mal, é o primeiro bem verdadeiro que o homem pode executar. Em oposição a ele está o que Kant denomina de mal propriamente dito, o qual não está em não resistir às inclinações, mas em não *querer* resistir a elas, cedendo aos seus atrativos sem qualquer oposição. É a luta, a qual simboliza um ajuizamento das inclinações, na forma de uma disciplina e subordinação das mesmas, que caracteriza o domínio do mal e as condições do progresso moral humano.

Como exemplo dessa luta e a fim de representar a pureza moral que o homem deve alcançar, Kant se serve do modelo ou arquétipo da vitória do princípio bom representado pela figura do filho de Deus: “na fé prática desse filho de Deus [diz ele] (enquanto se representa como tendo admitido a natureza humana), o homem pode esperar tornar-se agradável a Deus (por isso também bem aventurado)”²³(RGV: AA VI: 62). É difícil delimitar qual o intento kantiano em se servir da figura de Jesus Cristo (ele, aliás, não cita esse nome) e de ornar o discurso da segunda parte da obra com tantas referências a ele. É indiscutível, porém, que Kant não se vale desse personagem segundo a tradição eclesial o apresenta, com seus milagres e poderes, mas buscando realçar o quê, a seu exemplo, o homem pode extrair e aplicar enquanto elemento educador da sua vida moral²⁴.

O que mais se sobressai é que a figura do filho de Deus é exemplo de luta e vitória, se constituindo, por assim dizer, no primeiro mestre em matéria de moral. Kant não o apresenta como um ser santo, mas como um homem que se fez “divino” mediante a sua conduta²⁵. Nesse

²³ “Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann nun der Mensch hoffen, Gotte wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden...”

²⁴ Em carta a Lavater, de 28 de abril de 1775, Kant faz a seguinte observação: “Eu distingo a doutrina de Cristo da informação que nós temos sobre a doutrina de Cristo, e para obter essa doutrina na sua pureza, eu procuro extrair antes de tudo a doutrina moral, isolando-a de todos os preceitos neotestamentários”(An Johann Caspar Lavater. 28 April, 1775. In: Akademie Textausgabe X, Briefwechsel, Bd. I., AA X, I:176). “Ich unterscheid die Lehre Christi von der Nachricht die wir von der Lehre Christi haben und, um jene rein herauszubekommen, suche ich zuvörderst dir moralische Lehre abgesondert von allen neutestamentischen Satzungen herauszuziehen”.

²⁵ “A crítica de Kant da visão tradicional é dirigida principalmente para aqueles que enfatizam a divindade de Jesus, de tal forma que a sua humanidade (e, assim, sua capacidade de servir como um exemplo para toda a humanidade) é negligenciada; mas ele também protege contra o extremo oposto de negar dogmaticamente a divindade de Jesus completamente”(PALMQUIST, 1992). “Kant's criticism of the traditional view is directed primarily to those who emphasize Jesus' divinity to such an extent that his humanity (and thus his ability to serve as an example to all

sentido, essa figura potencializa no humano a consciência de suas capacidades perante a moral. O ponto, portanto, que justifica amplamente a menção ao filho de Deus, é aquele de que ele experimentou a natureza humana e tendo sido submetido aos dissabores e tentações próprios dessa condição, não perdeu o foco do seu intento, perseverando em seus propósitos apesar das contrariedades.

1.3- Terceira parte: a comunidade ética

No livro terceiro, intitulado *Der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* (O triunfo do princípio bom sobre o mal e a fundação de reino de Deus na terra), Kant trata da redenção humana do ponto de vista coletivo ao vinculá-la à formação de uma comunidade ética. A inserção do progresso concebido do ponto de vista da coletividade se justifica em vista de um dado novo, a saber, a de que a corrupção humana (e com ela o mal moral) tem a sua causa nas relações intersubjetivas. Até então, Kant definiu o mal (primeira parte) e explicitou a possibilidade de superá-lo (segunda parte); no contexto atual, ele condensa esses dois momentos argumentativos à medida que, por um lado, define as causas do mal e, por outro, explicita em que termos deve se dar o progresso. Essa investigação é sintetizada a partir de dois conceitos chaves: estado de natureza ético [*ethische Naturzustand*] e comunidade ética [*ethisches gemeines Wesen*].

O estado de natureza ético é definido como uma condição de corrupção mútua na qual os indivíduos atentam continuamente contra os princípios da moral²⁶. Tal corrupção se dá na forma de uma autodefesa: receosos de se tornarem objetos para os outros, os indivíduos se adiantam em fazê-los de objeto em vista dos seus próprios interesses. Ou seja, agem movidos pela inclinação do amor de si, buscando sempre se autopromover e autossatisfazer. A noção de corrupção vinculada às relações intersubjetivas não pretende significar que o mal é exterior à natureza

mankind) is neglected; but he also guards against the opposite extreme of dogmatically denying Jesus' divinity altogether”.

²⁶ Cf. RGV AA VI: 95; 96-97.

humana, mas, sim, que, tal como o homem abarca as relações externas, ele tende a internamente proceder nos termos de manipular erroneamente o conteúdo procedente da coletividade²⁷.

Em vista dessa tendência, é impossível que o indivíduo singular progrida moralmente estando imerso num ambiente (comunitário) de total depravação. Daí a proposta kantiana de uma comunidade ética enquanto a possibilidade mediante a qual os homens podem vir a se reabilitar moralmente²⁸. Trata-se, mais precisamente, de uma sociedade sob leis de virtude, na qual, os indivíduos, por uma espécie de pacto de confiança, se comprometem a não se sobrepor uns aos outros, procurando instaurar um ambiente moral mais salubre.

A partir desse conceito inicial de comunidade ética, invocado no sentido de sanar o que é denominado de estado de natureza ético, Kant é forçado ainda a *desdobrar* tal conceito em mais duas perspectivas ou estágios conceituais de compreensão. Ocorre que com o desenvolvimento da exposição, e também orientado pelo pressuposto de definir em que termos é possível estabelecer uma união moral pública entre os homens, Kant acabou por carecer de introduzir mais dois momentos argumentativos, os quais foram apresentados ou para melhor esclarecer a problemática ou para responder questões que se impuseram à argumentação. Assim o conceito de comunidade ética contém três momentos cumulativos: o de uma união coletiva segundo um propósito moral (em resposta ao estado de natureza ético vigente), o de uma comunidade cujo legislador é Deus (em que se procura sanar a dificuldade de um legislador capaz de julgar eticamente); e o de uma igreja (que ocasiona uma crítica à religião).

Kant insere o segundo momento argumentativo do conceito de comunidade ética nos seguintes termos: “Só se pode pensar uma comunidade ética como um povo sob mandamentos

²⁷Essa é uma tese que, sem dúvida, carece de mais explicitação, mas o que interessa nessa exposição é o dado de que o estado de natureza ético é o pressuposto argumentativo que justifica a inserção da comunidade ética enquanto o elemento que viabiliza o progresso moral. Trabalhamos de modo mais detalhado a questão da corrupção mútua no texto “Intersubjetividade e degradação moral em Kant”. In: *Studia kantiana*, n.12, 2012, pp.77-92.

²⁸“O domínio [*Herrschaft*] do princípio bom, contanto que os homens possam efetivá-lo [*hinwirken*], não é, pois, alcançável, tanto quanto compreendemos, senão mediante a elevação e a difusão de uma sociedade segundo leis de virtude e em vista delas; uma sociedade, cujo término de sua extensão se torne, através da razão, tarefa e dever para todo o gênero humano”(RGV: AA VI: 94). “Pode-se denominar uma união dos homens sob simples leis de virtude de comunidade ética”(RGV: AA VI: 94).“Die Herrschaft des guten Princips, so fern Menschen dazu hinwirken Können, isto also, so viel wir einsehen, nicht andres erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird”. “Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen (...) ein ethisches gemeines Wesen nennen”.

divinos, i.e., como um povo de Deus e, claro está, segundo leis de virtude”²⁹(RGV: AA VI: 99). Dada a abrangência conferida à comunidade ética, pois ela diz respeito a uma união de todos os homens, Kant é levado a estabelecer um princípio de adesão, reconhecimento ou identificação mútua que, de fato, permita que os indivíduos se unam na comunidade ética. A necessidade de um legislador se justifica em vista de dois pontos: 1) aspecto legislativo de Deus, ou melhor, pelas características a Ele inerentes que excedem àquelas de um legislador humano. O ponto de partida de Kant é que a comunidade ética, assim como a sociedade política, carece de um legislador, o qual, por sua vez, não pode ser humano, pois, o homem só tem acesso às ações e não aos seus princípios moventes, os quais se constituem em matéria de avaliação moral; 2) os agentes morais têm dificuldades em conceber e, portanto, atuar em vista de uma comunidade ética, porque tal idéia pede pela concepção de um dever de ordem coletiva, no qual todos os agentes têm de atuar conjuntamente. Estando imerso num ambiente de depravação moral, tal como o estado de natureza ético, os agentes não se reconhecem como capazes de se unir em um dever em que cada um tem de atuar em vista de uma coletividade. A figura divina, nesses termos, atua como um princípio aglutinador à medida que, a partir da idéia de Deus enquanto legislador, os indivíduos, por um lado, percebem nos seus semelhantes os mesmos fins que eles próprios carregam, e, por outro, compreendem que só uma atuação conjunta é capaz de proporcionar o alcance de tais fins.

Por último, Kant identifica a comunidade ética não só com um “povo de Deus” [*Volks Gottes*], mas também com a igreja: “Uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma igreja”³⁰ (RGV: AA VI: 101). Nesse contexto ele distingue “igreja invisível” [*unsichtbare Kirche*] e “igreja visível” [*sichtbare Kirche*]. Conforme a definição kantiana, a *igreja invisível* [*unsichtbare Kirche*] é “uma mera ideia da união de todos os homens honestos sob o imediato governo divino universal, mas moral, que serve de modelo [*Urbild*] àquelas a serem fundadas por homens”³¹(RGV: AA VI: 101). A *igreja visível*, por sua vez, também diz respeito a uma união dos homens, porém, não mais enquanto ideia, mas efetivamente, guiando-se pelo ideal proposto pela invisível. Esses dois tipos de igreja, ao que tudo indica, não apenas se correspondem, isto é,

²⁹ “Also ist ein ethisches gemeinsames Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich”.

³⁰ “Ein ethisches gemeinsames Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche...”

não se contradizem, como também se concedem sentido mutuamente. A “igreja visível” é subordinada à “invisível” uma vez que se guia pelo ideal por ela proposto.

Não é gratuitamente que Kant vincula a “igreja invisível” a um modelo. Ela não é suposta como uma instância fundamentadora ou promotora de deveres morais (porque isso cabe à lei moral), mas refere-se a um modelo de *sociedade ou união* na qual os deveres promulgados pela moralidade são observados em toda a sua pureza. A necessidade de Kant reestruturar a “igreja visível” em dependência da “invisível” se justifica, por um lado, em vista de ele reconhecer um papel moralizante na igreja, e, por outro, por ele ter constatado na igreja visível uma evasão do que ele concebe como sendo a sua verdadeira tarefa. Ocorre que tal como a “igreja visível” se apresenta, a sua função de promover a moralidade acaba sufocada pela mera adoração dos cultos. Por isso Kant propõe o exercício de se pensar uma “igreja invisível”, livre de qualquer impureza oriunda da corrupção ou fraqueza humana, mas direcionada exclusivamente para o aperfeiçoamento moral humano. Nesse sentido, ele efetua uma rígida crítica à religião no que concerne a sua genuína função junto ao homem.

1.4- Quarta parte: do verdadeiro e do falso serviço

Na quarta parte, que leva como título *Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Principis, oder Von Religion Pfaffenthun* (Do serviço e do falso serviço sob o domínio do princípio bom ou de religião e clericalismo), Kant dá continuidade à temática do terceiro livro à medida que se dedica a frisar o papel e a abordagem do humano perante a religiosidade, em geral, e a igreja, em particular. Após ter dissertado (no livro anterior) sobre a fundação de um “reino de Deus”, Kant se põe a distinguir, no interior desse reino, o que é lícito e ilícito em prol da moralidade. É, pois, sob a legitimação de que a religião institucional não desempenha ou tampouco admite a sua verdadeira função, que Kant se viu autorizado a efetuar uma crítica à religião e estabelecer os parâmetros adequados ao que chamará de “verdadeira igreja”. Essa crítica é construída basicamente a partir da distinção entre verdadeiro e falso serviço.

³¹“die unsichtbare Kirche heißt (eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wue sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dienst)”.

A bem da verdade, Kant enfatiza mais a noção de falso serviço. Tal ocorre quer por ele acreditar que é a situação que impera na relação homem/religiosidade, quer em vista de que o falso serviço é consequência do mal radical, objeto da sua investigação até então. São apresentadas duas definições básicas de falso serviço: “Por falso serviço (*cultus spurius*) se entende a persuasão [*Überredung*] de servir alguém por ações que, na realidade, fazem retroceder o seu desígnio”³²(RGV: AA VI: p.155). Kant pretende frisar que o modo como o agente *acredita* servir a Deus, na verdade, apenas obstrui ou faz recuar o modo como efetivamente ele se faz agradável. O falso serviço é definido, sobretudo, pela dicotomia culto exterior estatutário e comportamento moral, sendo que o primeiro se sobrepõe ao segundo. Essa noção fica bastante clara na passagem que segue, da qual se pode perceber a estreita relação entre falso serviço e mal radical: “mas onde a fé revelada deve preceder a religião é o falso serviço, pelo qual a ordem moral é totalmente invertida e que o que é somente meio é ordenado (como um fim)”³³(RGV: AA VI: 165). O falso serviço se relaciona com o mal radical porque está vinculado a uma inversão da ordem de valores: o homem julga ser agradável a Deus mediante cultos e louvores externos pregados pela fé revelada, priorizando-os em face da conduta moralmente boa. Há, portanto, uma sobreposição da exterioridade e da manifestação sensível perante a intenção e o cultivo da moralidade nos mesmos termos como, no domínio do mal radical, as inclinações se sobrepõem à lei moral enquanto móbil.

O mais curioso não é simplesmente julgar que mediante os cultos se está agradando a Deus, mas, sobretudo, em creditar aos louvores eclesiais, valor moral. Essa equivalência gera hipocrisia e dissimulação: o homem ilude a si mesmo e estende esse engano aos outros à medida que acredita que o seguimento de estatutos eclesiais equivale a uma conduta moralmente boa. Kant, por sua vez, é bastante enérgico quanto à separação e não necessária condução entre esses dois domínios de ação. Em suas *Lições de ética*, aliás, ele alerta para esse tipo de fraude de maneira bastante clara e sem reservas: “Para quê, p. ex., servem a um comerciante as suas orações matinais e vespertinas, se ele logo depois, vindo das matinas, engana um cliente simplório

³² “Unter einem Afterdienst (*cultus spurius*) wird die Überredung jemanden durch solche Handlungen zu dienen verstanden, die in der That dieses seine Absicht rückgängig zu machen”.

³³ “aber, wo der Offenbarungsglaube vor der Religion vorhergehen soll, der Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung ganz umgekehrt und das, was nur Mittel ist (gleich als Zweck) geboten wird”.

negociando suas mercadorias...”³⁴(VE, p.121). Nessa passagem, se atenta diretamente ao caráter dissimulado do prestador de culto que se julga isento de cultivar uma conduta moralmente boa em vista do correto seguimento das celebrações eclesiais.

Kant, com efeito, não desqualifica totalmente a conduta eclesial: por um lado, (i) ele critica o fato de o homem reduzir o agrado a Deus aos louvores estatutários; por outro, (ii) ele reconhece que, desde que bem direcionada, a fé revelada pode gerar certa benfeitoria em prol da moral. (i) Kant não condena a religião revelada como a única causa do falso serviço. A religião é produto humano³⁵ e a supervalorização do culto estatutário é fruto do antropomorfismo de Deus: “Construímos para nós um Deus no modo como acreditamos poder conquistá-lo com a maior facilidade para nosso proveito e nos dispensarmos do penoso empenho ininterrupto de atuar sobre o mais íntimo da nossa intenção moral”³⁶(RGV: AA VI: 168-169). Kant não afirma simplesmente que o homem atribui a Deus aquilo que ele próprio, enquanto humano finito, valoriza, mas, sim, que o homem idealiza Deus de modo a não dispensar muito esforço no agrado a Ele. Tomar o compromisso perante Deus em termos de meros louvores externos é, portanto, fruto do comodismo, signo da menoridade humana. A menoridade [*Unmündigkeit*] diz respeito à “incapacidade de se servir do seu entendimento sem a orientação de outrem”³⁷(WA: AA VII: 481). O projeto iluminista³⁸, do qual Kant foi grande entusiasta e expoente, pregava uma renúncia à menoridade, sobretudo, em matéria de religião. Isso se justifica em vista de que a abordagem humana perante a religiosidade, na qual todo o valor se centra nos mitos e rituais, obstrui a prática moral. Em vista da apatia e da preguiça, o homem se entregou à fé revelada sem

³⁴ “Was helfen z.E. einem Kaufmann seine Morgen-und Abend-andachten, wenn er gleich darauf, als er aus der Frühmette kommt, einen einfältigen Käufer durch der Handel mit seinen Waren hintergeht...”

³⁵ “Fundar uma religião nos limites da razão, uma fé religiosa pura, não é estabelecer uma nova instituição humana, mas realizar uma crítica racional de crenças eclesiais existentes, e tentar orientar essas crenças num lento progresso em direção ao ideal de uma comunidade moral universal dos homens” (WOOD, Allen W.. *Kant's moral religion*. New York: Cornell University Press, 1990, p. 201). “To found a 'religion within the limits of reason', a pure religions faith, is not to establish a new human institution, but it is rather to perform a rational critique of existing ecclesiastical faiths, and to attempt to guide these faiths in slow progress toward the ideal of a universal moral community of men”.

³⁶ “machen wir uns einen Gott, wie wir ihn am leichtesten zu unserem Vortheil gewinnen zu können und der beschwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das Innerste unserer moralischen Gesinnung zu wirken, überhoben zu werden glauben”.

³⁷ “Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen”.

³⁸ “O iluminismo é a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado”(WA: AA VII: 481).“Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit”.

questioná-la e atribuiu agrados a Deus que não envolvessem melhoria moral genuína, restringindo-se a uma postura servil e subjugada.

ii) Essas conclusões não implicam, porém, que, no discurso kantiano, não há um papel positivo para a fé eclesial. Essa é mais uma prova da lucidez e sensatez da investigação desenvolvida no escrito sobre a religião: porquanto rigorosas, as suas teses não são extremistas. Kant consegue admitir, dentro de uma argumentação coesa, aspectos da moralidade pura com traços existenciais humanos sem que os primeiros sejam aviltados. A resolução do problema aqui exposto não se define por uma simples e confortável exclusão de qualquer dado revelado, mas implica a sutileza de “trabalhar” e refletir acerca da realidade humana. Segundo o comentário de Stephen Palmquist:

Kant não está igualando as atividades não-morais à religião falsa, e as atividades morais à verdadeira religião, como a estrita interpretação reducionista teria feito. Em vez disso, ele está descrevendo verdadeira religião como a combinação desses dois elementos em sua devida ordem³⁹(PALMQUIST, 1992).

Aqui, mais uma vez, a ordem moral dos elementos (usada para caracterizar o mal radical) aparece como ponto de referência: a fé eclesial pode ser admitida, desde que subordinada e à serviço da moralidade. O verdadeiro serviço pode envolver as práticas eclesiásticas desde que elas sejam acolhidas enquanto meios para a fixação da conduta moralmente boa⁴⁰. Kant, pois, reconhece que para o humano é difícil se desvencilhar do caráter eclesial da religião, de modo que, permite a presença da fé eclesial desde que ela seja subordinada à moral e, no decorrer de muitos séculos de fixação do iluminismo, seja paulatinamente substituída pela religião de uma boa conduta de vida. Para que se chegue a esse bom termo, se faz por suposto necessário que o domínio do estatuto reconheça e adote uma função moralizadora de modo a conduzir para a religião da boa conduta.

A última parte do livro sobre a religião consiste em enfatizar que o culto servil e as superstições, pregados e endossados pela religião revelada, não atendem ao modo mediante o qual Deus quer ser honrado. Enquanto legislador moral, Deus pede por uma abordagem de cunho

³⁹ “Here Kant is not equating non-moral activities to false religion, and moral activities to true religion, as the strict reductionist interpretation would have it. Rather, he is describing true religion as the combination of these two elements in their proper order”.

⁴⁰ Cf. RGV: AA VI:164-165.

moral, a qual não está restrita a cultos e obediência aos estatutos da igreja institucional. O homem deve obedecer a lei moral e cultivar uma boa conduta, louvando a Deus enquanto legislador moral. O verdadeiro serviço é aquele direcionado em vista do cultivo da moralidade. O que o discurso kantiano, enfim, proclama é que o humano inaugure uma nova abordagem perante a religião, dado a sua nova etapa caracterizada pela época do iluminismo. Para que se torne efetivamente “esclarecido” o homem precisa, por um lado, desvincular a postura moral do culto estatutário, como se esse último atestasse o seu valor moral; por outro lado, e num patamar mais elevado, ele carece de racionalizar a sua interpretação da religião, convertendo em conteúdo moral os seus estatutos.

3- Articulação das quatro partes: a sistematicidade da obra

No prólogo à primeira edição do escrito sobre a religião, Kant faz referência ao fato de o primeiro livro da obra ter já sido publicado no ano anterior, justificando a sua nova publicação: “O primeiro já foi inserido na Revista Mensal de Berlim, em abril de 1792, mas não podia ser descartado devido à exata conexão das matérias desse escrito, o qual contém nos três tratados acrescentados a total execução do primeiro”⁴¹(RGV: AA VI: 11). Kant, não só afirma que as quatro partes da obra estão bem amarradas argumentativamente entre si, como também assevera que as três partes seguintes formam o acabamento da primeira. Apesar de sua declaração, a unicidade da obra é vista com certa desconfiança entre os comentadores. Para José Gómez Caffarena, por exemplo, essa exata conexão não é tão evidente, tanto que, a propósito da intenção inicial de Kant em publicar os textos em separado, ele observa: “O livro não foi concebido inicialmente como tal; esse é um dado importante para não se atribuir aos seus conteúdos nenhuma pretensão de unidade sistemática rigorosa ou, menos ainda, de integralidade”⁴²(CAFFARENA, 1994, p.195). Enquanto Caffarena não admite uma unidade das quatro partes do livro, Frédéric Gain, por sua vez, defende um descompasso entre a primeira parte da obra e as que seguem. Segundo o seu comentário:

⁴¹ “die erste schon in der Berlinischen Monatsschrift April 1792 eingerückt gewesen,, konnte aber wegen des genauen Zusammenhangs der Materien von dieser Schrift, welche in den drei jetzt hinzukommenden die völlige Ausführung derselben enthält, nicht wegbleiben”.

Enquanto as outras partes da *Religião* tratam explicitamente de questões religiosas e examinam a relação entre religião racional e revelação, *Sobre o mal radical* parece ser mais que um texto sobre religião, um texto de antropologia, mais precisamente de antropologia moral. (...) Enfim, o estilo de Kant nesse texto, muito menos confuso do os seguintes, e mesmo quase literário às vezes, poderia justificar que ele fosse lido à parte, sem se perder de vista, contudo, o fato de que ele serve de preâmbulo à filosofia da religião propriamente dita⁴³ (GAIN, 2001, p.133).

Ora, o fato de Kant ter tencionado publicar os textos em separado diz respeito mais ao domínio técnico do que argumentativo. Trata-se, portanto, de um dado insuficiente para uma afirmação tão forte e definitiva tal como a de Caffarena. Ademais, ainda que observados em separado, considerando unicamente o título de cada parte⁴⁴, pode-se perceber que o fio condutor da investigação kantiana no escrito sobre a religião é aquele do embate entre o bem e o mal pelo domínio ânimo humano. Relativamente à observação de Gain, é mister concordar que, apesar da questão do mal (tal como foi apresentada na primeira parte) suscitar um comparativo com o pecado original, esse texto faz pouquíssimas referências bíblicas ou religiosas se o comparamos com as outras partes do livro. Isso, porém, não nos autoriza a vê-lo em separado ou não somando uma integralidade com as com o resto do texto, mas antes, à proporção que observamos a obra por inteiro, ilustra o “movimento” e progressão da argumentação kantiana.

Toda a investigação kantiana no escrito sobre a religião é desenvolvida tomando como pano de fundo o embate entre o bem e o mal e, em vista dessa investigação, ele insere novos elementos, ramificando em muitos pontos a sua argumentação, mas mantendo o foco principal. Os quatro textos, em síntese, se apresentam e interconectam nos seguintes termos: no primeiro Kant avalia a natureza (moral) humana, na qual detecta uma dicotomia, por ele traduzida em dois conceitos antagônicos: o de disposição para o bem [*Anlage zum Guten*] e o de propensão para o mal [*Hang zum Bösen*]. A partir disso ele definiu o mal moral, as circunstâncias em que ele aparece na natureza humana e em que termos de procedimento do arbítrio perante a lei moral ele

⁴² “El libro no fue inicialmente concebido como tal; ello es importante para no atribuir a su contenido ninguna pretensión de estricta unidad sistemática ni, menos aún, de exhaustividad”.

⁴³ “alors que les autres parties de la *Religion* traitent explicitement de questions religieuses et examinent le rapport entre religion rationnelle e révélation, *Sur le mal radical* semble être, plutôt qu’un texte d’anthropologie, plus précisément d’anthropologie morale. (...) Enfin, le style de Kant dans ce texte, beaucoup moins embrouillé que dans les suivantes, et même presque littéraire parfois, pourrait justifier qu’on le lise à part, sans bien sûr perdre de vue le fait qu’il est là pour servir de préambule à la philosophie de la religion proprement dite.”

⁴⁴ “Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana”; “Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem”; “O triunfo do princípio bom sobre o mal e a fundação de reino de Deus na terra” e “Do serviço e do falso serviço sob o domínio do princípio bom ou de religião e clericalismo”.

se impõe. No segundo livro, Kant assevera que, porquanto sejam matéria do mal, no sentido de que se constituem no conteúdo erroneamente manipulado que resulta no mal moral, as inclinações não são as culpadas ou a causa do mal. Com isso ele pretende pôr em realce a luta entre o bem e o mal e a plausibilidade do progresso ou redenção moral humanas. Para tanto se serve do exemplo do filho de Deus, buscando afiançar que é possível dominar o mal inerente à natureza humana. No livro terceiro, Kant retoma a questão do mal mencionando as suas causas e circunstâncias (contexto no qual é introduzida a noção de estado de natureza ético) e busca delimitar o caminho ou as condições mediante as quais esse domínio é possível (ponto no qual são inseridas as noções de progresso coletivo e igreja). No livro quarto, enfim, em vista do papel da religião definida no texto anterior (a partir das noções de legislador divino e igreja), Kant se detém em delimitar o que é verdadeiro e o que é falso quanto à abordagem humana perante a religião no que tange ao aperfeiçoamento moral.

É inegável que a primeira e a terceira parte detém mais embasamento e ritmo expositivo do que as outras duas. Isso, provavelmente, em vista de conterem os conceitos principais da obra (mal radical e comunidade ética). O terceiro livro, em tratando das causas e circunstâncias do mal, embora retome a questão já abordada, sobretudo, no primeiro livro, representa, aparentemente, certa descontinuidade em relação a ele, uma vez que trata o sujeito moral do ponto de vista da coletividade. É interessante mencionar, porém, que ao transitar para a noção de “comunidade ética” e os conceitos nela envolvidos, Kant não abandona a noção de mal desenvolvida sob o prisma da receptividade da lei moral no ânimo humano (nos termos da propensão), mas a pressupõe à medida que se dedica a especificar em que termos a fragilidade de tomar essa lei como móbil suficiente está vinculada à relação entre os indivíduos. Há, nesse contexto, aparentemente, uma brusca mudança de foco, do individual para o coletivo, uma vez que Kant inicialmente não preparou terreno para algo semelhante à comunidade ética. Ou seja, não há nada no conceito embrionário de mal radical que justifique ou leve a argumentação contida na terceira parte do escrito sobre a religião.

O que mais se sobressai no contexto argumentativo da terceira parte e, bem por isso, é o ponto mais enfatizado pelos comentadores é a mudança de ponto de vista do progresso: antes restrita ao sujeito individual e agora, passando e requerendo a coletividade na forma de uma

comunidade ética⁴⁵. É possível, no entanto, que se trate de uma mudança apenas aparente uma vez que: i) na primeira parte não há nada explícito no sentido de um progresso individual, visto que ali Kant disserta acerca das condições de receptividade do humano em geral e, em vista disso, sobre o mal moral nos termos de uma hierarquia errônea dos móveis; ii) na segunda parte, a questão do progresso já começa a se delinear, contudo, não há nenhuma afirmação que exclua a execução desse progresso em termos coletivos, bem como não é apresentada nenhuma afirmação direta no sentido de que o progresso ali se dá apenas individualmente.

É fato que a temática do progresso em termos de coletividade se sobressai bastante no conteúdo exposto na terceira parte do livro e Kant edifica toda a sua argumentação, nesse contexto, no sentido de justificá-la e explicitá-la. Contudo, e esse é um ponto que passa despercebido, a investigação aqui apresentada não só passa a enfatizar um ponto até então não mencionado (aquele do progresso coletivo) como também, por assim dizer, revela uma nova face do mal na natureza humana. Enquanto na primeira parte da obra, Kant se dedica a explicitar o mecanismo interno da articulação dos móveis pelo arbítrio, na terceira parte, ele se põe a investigar a causa de o homem privilegiar, na hierarquia dos móveis, as inclinações.

Trata-se, portanto, de uma argumentação que se constitui em um complemento indispensável para a compreensão da teoria do mal apresentada no primeiro livro e, caso a antecederesse, forçosamente, facilitaria a compreensão da questão. Tal ocorre porque o leitor ao chegar à terceira parte tem a impressão de um recuo na ordem de apresentação do problema:

⁴⁵ Manfred Kuehn observa, nesse sentido, que no terceiro livro da religião “Kant trata novamente da questão da esperança. Contudo, a esperança que ele tem em mente não é para a vida eterna e a salvação individual, mas para “o reino de Deus na terra” ou estabelecimento de um estado civil ético...”*(KUEHN, Manfred. *Kant : a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.369). Bruch, por sua vez, afirma que “entre a segunda e a terceira parte, a diferença existe menos entre a <<luta>> e a <<vitória>> do bom princípio, mas o ponto de vista de uma conversão individual exposta na segunda parte e aquele do desenvolvimento da comunidade religiosa na terceira parte: de um ao outro há certo progresso e enriquecimento, - mas sempre na luta”*(BRUCH, Jean-Louis. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier- Montaigne, 1967, p.41). Frédéric Gain observa, relativamente à primeira parte da obra que “o problema do mal é, naturalmente, abordado neste texto, a questão da vitória do homem sobre sua propensão radical não é considerada de uma perspectiva comunitária (transição para o estado ético civil), mas permanece no nível do indivíduo isolado” (GAIN, 2001, p.133)***. *Kant addresses again the question of hope. However, the hope he has in mind is not for eternal life and salvation for the individual, but for the ‘kingdom of God on earth’, or the establishment of an ‘ethic civil state’...***“Entre la seconde et la troisième partie, la différenciation réside moins entre la <<lutte>> et la <<vitoire>> du bon principe qu’entre li point de vue d’une conversion individuelle exposé dans la deuxième partie et celui du développement de la communauté religieuse dans la troisième partie: de l’un a l’autre il y a certes progrès et enrichissement, - mais toujours dans la lutte”.****“Et si le problème du mal est bien sûr traité dans ce texte, la question de la victoire de l’homme sur son penchant radical n’est pas envisagé d’un point de vue communautaire (passage à l’état civil éthique) mais reste sur le plan de l’individu isolé”.

Kant, primeiramente, definiu a noção de mal moral (em que termos o mal se apresenta); em seguida, na segunda parte, num discurso um pouco híbrido, oscilou entre a definição do “inimigo” da moralidade e a esperança de uma redenção (na forma de um progresso) inspirada no filho de Deus; e, na terceira parte, parece retomar a questão do mal mencionando questões essenciais antes songadas. Nesse contexto, a partir da noção de estado de natureza ético, o autor delimita as condições em razão das quais o homem inverte a ordem moral dos móveis (justifica o mal moral) e em vista do mal contraído reforça a necessidade de progresso apresentada no segundo livro. O diferencial e avanço do terceiro livro em relação ao segundo está em esboçar a (por assim dizer) qualidade de tal progresso: deve se tratar de um progresso coletivo porque a corrupção é coletiva, dado inexistente até então. No terceiro livro, portanto, se acumulam dois grandes momentos da teoria do mal: por um lado, Kant justifica porque o humano inverte a ordem moral dos móveis (se servindo da noção de corrupção mútua entre os homens); por outro, ele reforça a idéia de progresso (inserida na segunda parte) delimitando os termos a partir dos quais ele deve ocorrer, uma comunidade ética.

Há, portanto, uma conexão direta entre a primeira e a terceira parte da obra, em vista da qual a segunda e a quarta parte se constituem em complementos. No segundo livro, Kant se mantém ainda descrevendo em que termos o bem e o mal moral incidem sobre o ânimo humano e buscam dominá-lo. Porém, relativamente à primeira parte, isso é feito com certo diferencial: nesse contexto Kant apresenta a luta do bem contra o mal destacando, por um lado, a figura do filho de Deus como um arquétipo de perfeição moral e, por outro, a necessidade de a humanidade tornar-se agradável a Deus. Apesar de Kant apresentar aí os contornos da redenção moral humana, é apenas no livro terceiro, que ele apresenta de modo preciso e pontuado os meios necessários para o alcance do progresso moral humano, em que se destaca o conceito de comunidade ética.

Assim como a segunda parte é uma extensão da primeira e um preparatório para a terceira, a quarta parte é um complemento da terceira parte. Ao tratar da questão da fundação de uma comunidade ética, Kant concede um grande espaço à religião e à igreja no aperfeiçoamento moral humano, de modo que, no livro seguinte, se dedica a estabelecer o quê o homem deve fazer a fim de se tornar moralmente agradável a Deus. Sob esse aspecto, ele estabelece que os cultos externos

se constituem em uma prática que, do ponto de vista moral, não acarreta ou conduz ao mérito ou à virtude.

Não é sensato afirmar, portanto, que o texto não representa uma integralidade ou que a primeira parte não forma uma coesão com as que seguem, mas sim, que, apesar da continuidade entre os textos, forçosamente, uns detém mais densidade argumentativa dos que os outros. A questão do embate entre o bem e o mal é o tema central do escrito sobre a religião, aparecendo de maneira embrionária na primeira parte e desenvolvido de maneira plena no decorrer da obra. Nela são apresentadas todas as etapas argumentativas do problema que Kant se põe a investigar: aquele das relações da religião com a natureza humana. Para tanto, Kant parte de um minucioso estudo da natureza moral do homem, estabelecendo seus limites e suas possibilidades diante da moral. A religião é inserida como um meio a partir do qual (em vista de vários fatores, entre eles a busca pela felicidade suscitada pela questão da esperança e a finitude do humano) o homem pode vir a realizar a sua destinação moral.

Referências bibliográficas:

- KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: Akademie Textausgabe, Bd. VII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Der Streit der Fakultäten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Die Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968,
- _____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.
- _____. *Eine Vorlesung über Éthik*. Herausgegeben von Gerd Gerhardt. Frankfurt: Fischer, 1990.
- _____. An Carl Friedrich Stäudlin, 4 mai, 1793. In: Akademie Textausgabe XI, Briefwechsel, Bd. II. 1990.
- CAFFARENA, José Gómes. “Kant y la filosofía de la religión”. In: GRANJA CASTRO, Dulce Maria (Org.). *Kant: de la crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- GAIN, Frédéric. “Que faire du mal radical?”. In: *Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur*. Édition bilingüe. Traduction, commentaire et postface de Frédéric Gain. Paris: Éditions Rue d’Ulm, 2001.
- GOETHE, An J.G und Caroline Herder, 2986 Brief, 7. Juni 1793. In: *Goethes Werke*, IV, Goethes Briefe, t.10. Weimar: Hermann Böhlau, 1982, p.75.
- PALMQUIST, Stephen. “Does Kant reduce religion to morality?”. In : Stephen Palmquist’s published articles. Impresso em *Kant-Studien* 83:2,1992, pp.129-148.

