

## KANT E AS AMBIGUIDADES DA RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO

**Kant and the ambiguities of religion  
within the limits of reason alone**

Arthur Grupillo 

Universidade Federal de Sergipe – Aracaju, Brasil  
aegrupillo@gmail.com

**Resumo:** Para muitos intérpretes, sobretudo os mais tradicionais, Kant se inscreve na tradição iluminista de uma “apreciação da religião natural”, a qual nega fazer qualquer apreciação, e ainda menos qualquer “depreciação”, do cristianismo (*SF*, 7: 08), pretendendo somente submeter a religião ao tribunal supremo da razão. Mas, para outros intérpretes, sobretudo mais recentes, embora Kant acredite que o núcleo moral racional da religião seja independente das religiões históricas e possa, eventualmente, estar presente em muitas delas, o cristianismo cumpre em suas reflexões uma função mais do que ilustrativa. Nossa hipótese, no presente artigo, é que isso caracteriza uma ambiguidade da tentativa de Kant de reduzir a religião à moralidade, e ela pode ser encontrada mais explicitamente nas suas dificuldades em fornecer uma prova formal do mal radical e da realidade objetiva de sua superação na figura do Cristo, portanto na primeira e na segunda parte do livro *A religião nos limites da simples razão*. Na terceira e na quarta parte, essa ambiguidade diminui, e Kant se torna mais enfaticamente crítico das religiões históricas.

**Palavras-chave:** Kant; religião; cristianismo; dogmática; mal radical.

**Abstract:** For many interpreters, especially the more traditional ones, Kant belongs to the Enlightenment tradition of an “appreciation of natural religion”, which denies making any appreciation, and even less any “depreciation”, of Christianity (*SF*, 7: 08). He intends only to submit religion to the supreme court of reason. But, according to other interpreters, mainly the more recent ones, although Kant believes that the rational moral core of religion is independent of historical religions and could eventually be present in many of them, Christianity plays a more than illustrative role in his reflections. Our hypothesis in the present article is that this characterizes an ambiguity of Kant’s try to reduce religion to morality, and it can be more explicitly found in his difficulties in providing formal proof of radical evil and of the objective reality of its overcoming in the figure of Christ, so in the first and second part of the book *Religion within the Limits of Reason Alone*. In the third and fourth parts, this ambiguity diminishes, and Kant turns more emphatically critical of historical religions.

**Keywords:** Kant; religion; Christianity; Dogmatic; radical evil.

### Introdução

As afinidades entre idealismo alemão e religião cristã são mais do que eletivas, são mesmo seletivas, e entre o cristianismo e a filosofia de Kant há uma névoa espessa de compatibilidades e muitas incompatibilidades. Uma diferença que logo salta aos olhos é que haveria no cristianismo uma parte substancial que poderia ser reputada por “infantil”,<sup>1</sup> portanto incompatível com a “saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é

---

<sup>1</sup> Ver Ranke-Heinemann (1992).

culpado”, que caracteriza o esclarecimento (*WA*, 8: 35). Essa diferença pode se desdobrar em duas, mais específicas.

Em primeiro lugar, a religião cristã é uma religião que compreende a si mesma como revelada, como retirando seu conteúdo intrínseco de um acontecimento revelador, seja a Palavra de Deus conferida aos homens, as Escrituras, seja a Palavra de Deus encarnada num homem, Jesus Cristo. Portanto, esse primeiro aspecto diz respeito à relação entre razão e revelação, e se esta pode ser reduzida àquela sem prejuízos para o núcleo da mensagem cristã. Em segundo lugar, a religião cristã é, no que diz respeito ao seu modo de comunicação, uma “fé popular” (*RGV*, 6: 14, 111), diz Kant, que necessita de símbolos que auxiliem no ensinamento e cumprimento de sua mensagem, a qual, no cerne, não teria afinal nada de infantil. Portanto, o segundo aspecto diz respeito à “infantilidade” do cristianismo apenas quanto ao método, não quanto ao conteúdo intrínseco.

Desde o século XVIII, a religião institucionalizada se tornou alvo preferido da filosofia, que via ali às vezes pouco mais do que algo a ser ridicularizado pela crítica satírica ou, na melhor das hipóteses, contido por uma filosofia política da tolerância, sobretudo no iluminismo francês. Os filósofos iluministas buscavam conceituar uma “religião natural” de modo a fundamentar a tolerância entre todas as religiões particulares. Para dizê-lo ao modo de William James,<sup>2</sup> a religião não cabia nenhuma função positiva própria, nenhum papel revelador de verdades espirituais ou sobre o mundo, nada de valor intrínseco para a vida. O iluminismo alemão, iluminista também ao seu modo, faz soar uma nota dissonante nessa perspectiva geral.<sup>3</sup>

Em seu opúsculo intitulado *O conflito das faculdades*, de 1798, Kant comenta o significado do seu tratado que aparecera cinco anos antes sob o título de *A religião nos limites da simples razão*. Kant se inscreve, ele mesmo, na tradição iluminista de uma “apreciação da religião natural” e nega fazer qualquer apreciação, e ainda menos qualquer “depreciação”, do cristianismo (*SF*, 7: 08); sem dúvida, quer submeter a religião ao tribunal supremo da razão. O fato, porém, é que ele parece fazer um pouco mais do que isso. Ao tentar identificar o núcleo racional da religião, de certa forma o filósofo ocupa parte do espaço próprio da religião, mas sem desautorizar completamente esse espaço próprio, que ele reserva aos

---

<sup>2</sup> Ver James (2017).

<sup>3</sup> Essa afirmação precisa ser matizada. Há diversas concessões à utilidade da religião, por exemplos, no discurso dos moralistas franceses. O que eu quero dizer é que nem por isso a religião é fonte de “verdades”, nem mesmo no sentido pragmático. Para um panorama geral da fundação da “religião natural” no Iluminismo, ver Cassirer (1997).

teólogos bíblicos e pastorais. Estes, segundo ele, trabalham legitimamente a serviço da autoridade e da ordem pública, mais do que simplesmente à razão. A tese de Kant parece ser basicamente a de que pode haver “polícia” teológica, por assim dizer, em assuntos dogmáticos e exegéticos, mas não em assuntos racionais. Não obstante, ao identificar o núcleo racional da religião pela via exclusiva da razão prática e da teologia moral, ele pode lidar com conteúdos bíblicos de maneira seletiva,<sup>4</sup> utilizando sua própria hermenêutica moral na interpretação de dogmas e passagens das Escrituras que confirmam sua transposição racional sem precisar enfrentar verdadeiramente aquilo que da dogmática ou do texto bíblico fere mais enfaticamente uma racionalidade teórica, estritamente epistemológica, fixada em sua filosofia da natureza e da ciência.

Nesse sentido, a filosofia kantiana da religião às vezes deixa a impressão de um projeto ambíguo ou demasiado complexo. Suscitou, por parte da ortodoxia protestante e do então imperador Frederico Guilherme II da Prússia, uma reação que rendeu a Kant problemas com a política e o governo em plena velhice, sendo já pensador respeitado e famoso. Ele se esforçou por responder à censura justificando que seu trabalho não tinha a pretensão de ultrapassar esse limite ou infringi-lo, mas apenas de “circunscrever” o espaço da religião a que o filósofo também tem direito, pois advém da razão – e sobre assuntos racionais não pode haver senão liberdade plena de discussão, deixando-os a julgamento público ou da comunidade de eruditos. Mais que isso, ele confronta sutilmente o rei com o fato de que a autoridade do país não inventou ela própria sua fé religiosa, “mas conseguiu obtê-la apenas pelo mesmo caminho, a saber, o exame e a retificação pelas Faculdades competentes (a teológica e a filosófica)” (*SF*, 7: 08), em alusão clara ao tipo de movimento que foi a Reforma Protestante, que trouxe a público, pela reflexão teológica e filosófica, algo de que o próprio governo positivamente se beneficiou.<sup>5</sup>

Essa circunstância geral em que a obra sobre religião surgiu, aliada ao contexto mais amplo da filosofia transcendental como um todo e à própria descrição que Kant faz, no “Prólogo à primeira edição”, do empreendimento que pretende levar a cabo, sustentou por longo tempo as principais interpretações mais tradicionais do livro, segundo as quais Kant

---

<sup>4</sup> Sobre isso, ver Santos (2017).

<sup>5</sup> Uma ambiguidade preliminar parece se anunciar aqui, desde já. Isto é, no fato, que mereceria mais investigação, de que Kant dá pouco valor, mesmo nesta passagem, à tradição, parecendo subscrever que a interpretação do texto bíblico se daria, antes, pelo competente exame de especialistas. Isso não significaria que também a teologia bíblica e pastoral seria assunto de eruditos, contrariando sua afirmação de que elas servem mais à autoridade pública do que à razão? De algum modo, Kant confunde aqui a sua própria perspectiva de uma discussão racional da religião e as discussões que estabelecem teologicamente a religião pública; ou seja, ele confunde exatamente a distinção que pretende estabelecer.

não só tenta como teria relativamente conseguido reduzir a religião à moralidade.<sup>6</sup> Para outros intérpretes, sobretudo recentemente, embora Kant acredite que o núcleo moral racional da religião seja independente das religiões históricas e possa, eventualmente, estar presente em muitas delas, o cristianismo cumpre em suas reflexões uma função mais do que ilustrativa. A verdade é que uma impressionante guinada nos estudos de Kant, sobretudo de língua inglesa, tem sido observada nessa direção, tanto quanto à sua diferença em relação ao iluminismo francês e escocês, à centralidade de sua própria epistemologia, como também às suas possíveis contribuições como inimigo ou aliado de uma teologia ortodoxa. Isso se observa, por exemplo, na carta encíclica do Papa Bento XVI *Spe Salvi* (2017), sobre a esperança cristã, que cita Kant prodigamente.

Entre as interpretações não tradicionais, guardadas suas diferenças, podemos destacar Palmquist (2000), Rossi & Wreen (1991), Green (1992), Davidovich (1993) e Hare (1996). Mas há aqui um estado de coisas teórico difícil de explicitar, que mostra cruzamentos intrigantes. Entre as interpretações não tradicionais, parece haver dois grupos: 1) os que enxergam uma boa dose de teologia cristã revelada na reflexão de Kant e a consideram incompatível com os próprios argumentos de Kant e com a filosofia transcendental como um todo; são os que ficam com a teologia e despedem Kant, como, por exemplo, Wolterstorff (1991; 1998) e Quinn (1984; 1990); 2) os que enxergam uma boa dose de teologia cristã revelada na reflexão de Kant e a consideram compatível, por diferentes razões, se não com os detalhes da argumentação de Kant pelo menos com o conjunto da filosofia transcendental como um todo; são os que reconhecem, de algum modo, a contribuição de Kant para o discurso teológico como, por exemplo, os já mencionados Palmquist e Davidovich.

---

<sup>6</sup> Palmquist (2000, p. 117) aponta ainda como fontes “mais óbvias” dessas interpretações tradicionais o próprio título da obra (*A religião nos limites da simples razão*) e a definição kantiana de religião como “o reconhecimento [*Erkenntnis*] de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (*RGV*, 6: 153). Quanto ao título, Palmquist faz uma distinção instrutiva entre *Grenzen* e *Schranken* e conclui que “o uso que Kant faz de *Grenzen* tem o significado de *fronteiras territoriais*, e não de *limites absolutos*” (p. 119). Quanto à definição, ele insiste que ela seja interpretada no contexto em que aparece, a saber, na distinção que Kant faz entre religião revelada e religião natural. No começo da quarta parte do livro, Kant distingue entre o naturalista, que nega toda revelação sobrenatural, e o “puro sobrenaturalista”, que alega ser necessária a crença na revelação. Contra ambos, Kant claramente defende uma combinação moderada entre os dois, ou seja, a posição do “puro racionalista”; este “aceita a possibilidade tanto da religião natural (objetivamente) quando da religião revelada (subjetivamente)” (pp. 126-27). Isto é, embora o cristianismo possa ser objetivamente uma religião natural, alguém pode tê-lo aprendido, subjetivamente, como uma religião revelada. Quanto ao Prólogo, no qual Kant afirma que a religião é um apêndice da moralidade, a conclusão de Palmquist é que a moralidade é lógica e transcendentalmente autossuficiente, mas teleologicamente incompleta. A religião certamente não é o fundamento da moral, mas é necessária ao *cumprimento* efetivo do que a moralidade nos propõe (p. 120).

Por outro lado, entre as interpretações tradicionais, alguns há que concordam com o primeiro grupo das interpretações não tradicionais. Para eles, Kant pretendeu reduzir a religião à moralidade e não conseguiu, logo, devemos despedir ainda mais enfaticamente a religião e ficar com Kant. Entre estes podemos contar McCarthy (1982) e Wood (2020). Essas interpretações são tradicionais no sentido de que conservam a leitura de Kant como um iluminista que não se compromete com nenhum conteúdo revelado, embora para isso tenham concluído ser necessário deixar de lado o escrito sobre a religião, nisso concordando com a interpretação não tradicional.<sup>7</sup> De todas as interpretações que consultamos, as mais tradicionais são também as mais antigas; são aquelas que ou acreditam que Kant pretendeu explicitamente reduzir a religião à moralidade, e nisso cometeu uma heresia contra a teologia cristã (Paul, 1869), ou acreditam que ele não só pretendeu como conseguiu satisfatoriamente realizar a redução da religião à moralidade, e não concordam que para ficar com a filosofia transcendental temos que deixar de lado o escrito sobre a religião; são, por exemplo, Kroner (1914) e Baillie (1939).<sup>8</sup>

No opúsculo sobre *O conflito das faculdades*, Kant lança uma luz importante sobre o seu escrito sobre a religião que não podemos deixar de considerar diante desse quadro. Ele reconhece que, de fato, “a entender de modo objetivo, . . . se a razão se expressa então como se a si mesma se bastasse e a Revelação fosse, portanto, supérflua, . . . se deveria realmente considerar como depreciação do cristianismo” (*SF*, 7: 08). A circunstância de esta afirmação se dar como “justificativa escrupulosa” ao rei não diminui em nada a gravidade da explicação

---

<sup>7</sup> Uma excelente reconstrução geral das leituras não tradicionais pode ser encontrada em Firestone & Jacobs (2008).

<sup>8</sup> No Brasil, predominam as interpretações tradicionais. Ver, por exemplo, Spinelli (2013). Importantes exceções são Saturnino (2017) e Heck (1999). O primeiro, partindo de Donald Davidson, argumenta que o que para Davidson é um problema corriqueiro, a fraqueza da vontade, para Kant se torna um problema inexplicável porque Kant exige que todo evento ou ação seja explicado por um princípio ou lei geral. Nesse sentido, para Kant, a fraqueza da vontade não pode ser simplesmente uma falha na justificabilidade das ações, e acaba apelando para “o caráter incompreensível e insondável da presença de máximas más (em sentido amplo) no sujeito racional”, e conclui que “caso a noção de uma escolha indiferente se revele a única opção possível de uma mínima articulação teórica, parece recomendável preferir tal noção às alegações dogmáticas de um mistério insondável, teoricamente inarticulável” (p. 135). Sendo assim, Saturnino não aceita a refutação kantiana do indiferentismo moral, que discutiremos adiante, e prefere essa opção ao mistério insondável kantiano do mal radical, que assenta sobre o rigorismo e não sobre o indiferentismo. Já Heck, partindo de Hume, questiona o dualismo prático kantiano que divide toda a esfera moral em dois princípios, a saber, o princípio da moralidade, de um lado, e o princípio do amor-próprio, de outro. Para Kant, assim, todos os princípios materiais práticos são de uma só e mesma espécie, o princípio do amor-próprio ou da felicidade pessoal. Nesse sentido, Kant inviabiliza a discussão sobre os afetos não egoístas, como o amor, a amizade, a compaixão, a gratidão etc. Essa diferença é marcada como um dualismo pelo fato de Kant concebê-la no sujeito, com pressuposto do próprio sujeito moral, o que tem relações com o problema do mal radical. Mas, para Heck, a centralidade do amor-próprio “não oferece maior plausibilidade do que qualquer outro princípio indutivo” (p. 174). Esses dois artigos tocam em dois aspectos centrais da nossa argumentação: a tese do rigorismo moral e o apelo de Kant à experiência na fundamentação do mal radical.

de Kant, que indica, ela mesma, a deficiência teórica da pura fé racional em relação a determinadas questões, por exemplo, “a origem do mal, a passagem deste ao bem, a certeza do homem de estar no derradeiro estado, etc.” (*SF*, 7: 08-9). Estes são precisamente os pontos que desenvolveremos a seguir.

Para as interpretações mais tradicionais, na medida em que muito bem circunscrita à moralidade racional, e não a nenhum núcleo doutrinário, a filosofia kantiana da religião não passa de um dos muitos “usos” filosóficos da religião, em que esta é apenas serva da filosofia, e não pode contar como estando aí em defesa da religião, tampouco do cristianismo. Kant, assim também como Hegel depois dele, assumiu a tarefa de identificar o cerne racional da religião tornando-a serva da filosofia, em franca inversão dos papéis que esta mesma relação tinha no pensamento medieval e com consequências indeléveis para a teologia do século XIX.<sup>9</sup> Em Kant, guardadas todas as diferenças, também o próprio Jesus parece reduzido à figura, se bem que toda especial, de um mestre de moral, de um personagem “útil”, no sentido grego de *Chrestus* – que é como o personagem “Galileu” é referido por Suetônio, Tácito etc. – e não como filho de Deus ou messias, *Christos*.<sup>10</sup> No que se segue, estamos mais de acordo com as leituras mais recentes, segundo as quais essa última interpretação, embora mais tradicional, não é tão óbvia.

Suspeitamos que investigar a visão kantiana da figura de Jesus, conectada às questões em que o próprio Kant reconhece haver uma deficiência teórica da pura fé racional, como por exemplo a questão do mal radical, é um dos modos mais promissores de pensar e demarcar essa fronteira entre filosofia e religião, razão e conteúdo revelado. Na verdade, questões desse tipo aparecem em cada uma das partes de *A religião nos limites da simples razão*, embora tenhamos que nos concentrar nas duas primeiras.

Essa esperada obra de Kant – depois do desapontamento geral com a “revelação” de que o opúsculo anônimo *Ensaio para uma crítica de toda revelação* era de autoria do jovem Fichte – está dividida em quatro partes: a primeira, que trata do problema do “mal radical” na natureza humana; a segunda, que trata da “luta” que se trava no homem entre o princípio do bem e o princípio do mal; a terceira, que trata da “representação filosófica” do triunfo do princípio do bem e a fundação de um reino de Deus na Terra; e a quarta, que trata da “representação histórica” da fundação gradual do domínio desse princípio e desse reino. Como podemos ver, há uma sistemática mais ou menos clara nessa divisão, e que se

---

<sup>9</sup> Ver Dorrien (2012).

<sup>10</sup> Ver Mccarthy (1982).

manifesta numa série de distinções. Algumas dessas distinções são precisamente aquelas em que seria possível verificar a dificuldade do ponto de vista racional puro e a possível dependência, não explícita, de um conteúdo doutrinário.

São distinções tais como: a) mal radical *versus* humanidade agradável a Deus, pela qual se exige o restabelecimento da disposição humana para o bem; b) humanidade *versus* santidade, pelo qual Jesus é pensado como o “arquetipo” [*Urbild*] dessa humanidade agradável a Deus; c) fé eclesial *versus* fé religiosa pura, pela qual Kant leva adiante sua crítica ao messianismo judaico; e, finalmente, d) religião natural e erudita *versus* religião estatutária, pela qual se entende o messianismo cristão como distinto do judaico, isto é, apenas como estratégia ou “meio de acesso” àquilo que já é dado naturalmente pela razão.

Tomando a obra como um todo, a pergunta por um Kant ortodoxo parece ser, obviamente, exagerada, mas investigar vestígios da dogmática parece se justificar. Se, de um lado, a figura de Jesus é desmistificada e interpretada como “algo útil”, sobretudo na terceira e quarta parte, ele é, entretanto, mais que um simples mestre de moral, mas um arquetipo da humanidade agradável a Deus, na primeira e na segunda parte. Veremos que Kant enfrenta dificuldades, na primeira, em manter um ponto de vista estritamente racional na prova da realidade objetiva do mal radical; a isso corresponderia a mesma dificuldade, na segunda, para a solução ao problema do mal radical em Cristo. Adiante, concentramo-nos nessas duas primeiras partes do texto e suas respectivas dificuldades. Sobre as demais, faremos apenas breves observações ao final.

## 1. Mal radical *versus* humanidade agradável a Deus

O princípio da reflexão kantiana sobre a religião repousa sobre uma questão que dificulta, de saída, o projeto de uma racionalização do conteúdo propriamente religioso. Segundo Kant, o caráter do homem é universalmente propenso ao mal, e isto lhe é “inato” (*RGV*, 6: 21). Contudo, se o dissermos no sentido de uma afirmação sobre a “natureza” humana, não poderia ter nenhum significado moral, pois só pode ter o sentido de moralmente bom ou moralmente mau aquilo que repousa sobre o fundamento das ações por liberdade. Parece inicialmente bastante complexa a ideia de que, então, quando se fala aqui em “natureza” se quer dizer apenas o que Kant chama de “fundamento subjetivo do uso da liberdade em geral”, que é um *actus* da liberdade, portanto imputável ao homem (*RGV*, 6: 21).

Ora, isso equivale a dizer que o homem é autor ou culpado desse *actus* originário que é a sua propensão, ou fundamento subjetivo, a adotar máximas contrárias à lei moral racional do dever, que é o fundamento objetivo. A explicação fornecida por Kant é que a lei moral racional é de tal modo objetiva e imperativa que não se pode ser indiferente a ela, pelo que o fundamento subjetivo para a adoção de máximas, portanto, ou é bom ou é mal. Essa é a tese kantiana do rigorismo moral. Por um lado, tudo indica que ela não é suficiente como prova formal de que há uma propensão corrupta radicada na humanidade; por outro, tal prova é considerada, pelo próprio Kant, supérflua, em vista da “multidão de exemplos gritantes que, *nos atos* dos homens, a experiência põe diante dos olhos” (RGV, 6: 32-3). São exemplos tanto de vícios de brutalidade nas sociedades ditas primitivas, nas quais muitos filósofos buscaram o fundamento de que o homem é naturalmente bom, quanto de vícios da cultura e da civilização, como a inveja ou a rivalidade, quando supomos que o homem se deixa conhecer melhor em estado civilizado.

Contudo, ainda que encontremos tais exemplos pela experiência, não significa que o fundamento desse mal resida na sensibilidade, isto é, nas inclinações naturais, ou tenha causas naturais, mas antes são experiências dos efeitos, nas ações, de um fundamento subjetivo livre. Embora tal propensão seja profundamente radicada no homem, a tal ponto de querermos ou podermos dizer que se encontra nele por natureza, “tem de poder ser-lhe imputada como algo de que ele é culpado” (RGV, 6: 35), como condição do significado moral desses conceitos. Mas a origem desse fundamento subjetivo permanece, para Kant, “insondável” [*unerforschlich*] (RGV, 6: 21).

Isso quer dizer, além disso, que a propensão ao mal no ser humano é a disposição de admitir como móbil de suas ações o mal não enquanto mal, o que seria “diabólico”, mas que essa propensão subjetivamente universal coexiste no homem com uma vontade boa em geral, que confere significado moral à sua imputabilidade ou culpa. Não pode ser, portanto, uma maldade no sentido de uma malignidade, mas antes no de uma fraqueza. O homem toma em consideração simultaneamente máximas opostas, boas e más e, no entanto, uma subordina a outra. Assim, a propensão ao mal não se deve chamar de maldade, mas provém da fragilidade da natureza humana de tornar o seu fundamento subjetivo para a adoção de máximas morais sempre conforme ao fundamento objetivo da lei moral, que ele sempre reconhece, já que é livre e racional. Frágil, sua vontade nunca é pura, inteiramente por dever, mas misturada a outros móbeis, impura. Esse conceito de fragilidade obriga a concluir que não se pode



exterminar tal propensão por meio de forças humanas (RGV, 6: 37).<sup>11</sup> Por meio de que tipo de força, então?

A fim de abrir caminho para essa questão, é preciso retroceder à dificuldade inicial de Kant em estabelecer uma prova formal para o caráter originário, porém imputável, do mal radical no homem. Kant afirma, na verdade em uma nota, que a “autêntica prova” desse juízo condenatório se deu no texto através da refutação do indiferentismo moral, o que conduz ao rigorismo. Ao afirmar o caráter objetivo do imperativo moral, Kant nega que se possa ter uma propensão subjetiva indiferente a ele, ou que se possa ter as duas propensões opostas, ou ter em parte uma propensão boa e em outra parte uma propensão má, daí que se exclua qualquer possibilidade de um “termo médio entre bem e mal” (RGV, 6: 39). E como as evidências empíricas em favor de uma propensão ao mal são bem mais fortes, fica ela assim provada.

Ora, o alcance dessa prova parece ser tão frágil quanto a fragilidade humana que ela, afinal, quer provar.<sup>12</sup> Kant reconhece que não está trabalhando aqui com uma prova formal estrita, o que nos deixa às portas de duas hipóteses não excludentes. A primeira é a de um “inferencialismo holístico”, no qual a conexão entre os conceitos é alargada hermeneuticamente a fim de interpretar de maneira relevante um contexto de fenômenos.<sup>13</sup> A segunda é a de que Kant esteja partindo aqui, de certa forma, do dogma do pecado original e lhe dando apenas uma expressão filosófica, plausível ao mesmo tempo que ambígua, dada a autocompreensão moral dos seres racionais, de um lado, e ao mesmo tempo a incapacidade de sondar a origem da propensão ao mal, de outro. Este ponto, que não pode ser

<sup>11</sup> É preciso acrescentar que Kant faz distinções conceituais e semânticas refinadas, por exemplo, entre a culpa não premeditada da fragilidade ou da impureza de coração e a culpa premeditada da perfídia de coração etc. Para nosso argumento, interessa aqui sobretudo a fragilidade ou impureza da vontade humana, que reforça o caráter sempre insuficiente do homem em superar a propensão ao mal por suas próprias forças.

<sup>12</sup> O argumento de Quinn (1984, pp. 198-99) é bastante convincente quanto a isso: “Ou uma máxima suprema moralmente boa coexiste . . . com uma máxima suprema moralmente má, ou isso não ocorre. Se ocorre . . . , então contradiz a tese do rigorismo. Se não ocorre, então ou o ser humano não adotou uma máxima suprema moralmente má ou o ser humano adotou em determinado momento uma máxima suprema moralmente má e algum tempo depois desistiu dela e a substituiu por uma máxima suprema moralmente boa. . . . [A primeira alternativa] contradiz a parte da tese do mal radical que afirma que todo ser humano adotou uma máxima suprema moralmente má . . . , [a segunda] contradiz a parte da tese do mal radical que afirma que uma máxima suprema moralmente má, uma vez que é o produto de um ato independente de todas as condições temporais, é algo de que, uma vez adotado, não podemos nos desfazer.”

<sup>13</sup> Ver Godlove (2014). Essa também é, de algum modo, a saída de Davidovich (1993), para quem o escrito sobre a religião deve ser interpretado à luz da *Crítica da faculdade do juízo*, como “reflexão religiosa”, isto é, apenas como refletindo sobre “soluções possíveis” a questões que estão além da razão teórica e inclusive da razão prática. Embora pareça uma excelente saída, ela de imediato implica que Kant não consegue reduzir a religião à moralidade, e assim enfraquece as conexões estabelecidas por Kant entre o texto sobre religião e a *Crítica da razão prática*. Além disso, sugere que a reflexão teológica de Kant fique circunscrita ao âmbito do juízo estético.

conceituado, é precisamente aquele a partir do qual muitos outros conceitos podem ser explicitados. Eis a explicação final:

O mal só pôde dimanar do mal moral (não das simples limitações da nossa natureza); e a disposição originária (que ninguém mais, exceto o próprio homem, conseguiu corromper, se tal corrupção lhe deve ser imputada) é, no entanto, uma disposição para o bem; por conseguinte, não existe para nós nenhum fundamento concebível a partir do qual nos possa ter chegado pela primeira vez o mal moral. – Tal inconceptibilidade, juntamente com a determinação mais próxima da malignidade da nossa espécie, expressa-a a Escritura no seu relato histórico, ao antecipar o mal, decerto no princípio do mundo, não todavia no homem, mas num *espírito* de determinação originariamente sublime: por isso, o *primeiro* começo de todo mal em geral é representado como para nós inconcebível (pois, donde surge o mal naquele espírito?), mas o homem é representado somente como caído no mal *mediante a sedução*, portanto, *não* corrompido *desde o fundamento* (inclusive segundo a disposição primeira para o bem), mas suscetível ainda de um melhoramento, em contraste com um *espírito* sedutor, i.e., um ser a que não se pode imputar a tentação da carne como atenuante da sua culpa; e assim ao homem que, além de um coração corrupto, continua ainda a ter uma boa vontade, deixou-se a esperança de um retorno ao bem de que se desviara. (RGV, 6: 43-44)

É, afinal, inconcebível, e contudo necessário, que o homem seja culpado de uma propensão originária ao mal, já que é mal moral, mas cuja origem não podemos apontar, nem tampouco afirmar que ela se encontre no homem mesmo, mas apenas que ele tenha nela caído, pois é suscetível de melhoramento, já que a própria lei moral assim o exige. Ora, o ponto chave, aqui, é que sobre essa inconceptibilidade [*Unbegreiflichkeit*], diz Kant, nos ensina a Escritura. E será também sobre essa noção de inconceptibilidade que se postula a necessidade de cooperação sobrenatural para se tornar bom ou melhor. Pois, trata-se das duas faces da mesma moeda, o problema de como o pecado entra no mundo (o mal de que o homem não é origem, mas é culpado), e de como ele sai (um bem de que o homem não é origem, mas é suscetível). A pertença mútua dos dois problemas constitui, assim, sua inconceptibilidade mútua:

[P]ois como pode uma árvore má dar bons frutos? Mas visto que, segundo o que antes se reconheceu, uma árvore originariamente boa (quanto à disposição) produziu frutos maus, e a queda do bem para o mal (se se tiver em conta que este promana da liberdade) não é mais concebível do que o ressurgimento para o bem a partir do mal, então a possibilidade desta última não pode ser contestada. Efetivamente, não obstante a queda, ressoa sem diminuição na nossa alma o mandamento: *devemos* tornar-nos homens melhores; por conseguinte, devemos também poder fazê-lo, inclusive se o que conseguimos fazer houvesse de por si só ser insuficiente e nos tornássemos assim apenas susceptíveis de uma assistência superior para nós imperscrutável. (RGV, 6: 45)

Ao paradoxo de ser culpado por um ato de que não se tem notícia de tê-lo praticado, mas apenas a realidade da consciência moral, se contrapõe o paradoxo de um mérito por um ato para o qual não se tem a força para ter praticado, mas apenas a mera susceptibilidade. Sobre essas coisas imperscrutáveis nos ensina a Escritura. De um lado, uma culpa que nos é imputada por pecado e, de outro, um mérito que nos é imputado por *graça* (RGV, 6: 75). Portanto, assim como a caída no mal é original e inconcebível, da mesma maneira ocorre com a possibilidade de uma mudança de coração para o bem, que tem de ser possível unicamente por ser tão inconcebível e original quanto a primeira. Uma transformação de coração que tornasse o homem capaz de acolher em sua máxima unicamente a pureza da lei moral, e não outro bem qualquer, não seria uma reforma gradual, mas uma revolução, um “renascimento” como que por uma “nova criação” (RGV, 6: 47). Kant faz referência explícita a Gênesis 2 e a João 3.5, sobre o encontro de Jesus com Nicodemos a respeito do “nascer de novo”. Mas como entre a máxima e a ação existe ainda um grande hiato, o homem transformado pode pelo menos esperar aproximar-se da santidade, ou pureza da lei moral, por progresso infinito.

Para isso, entretanto, o ser humano não precisa conceber nada, mas retirar da própria inconceptibilidade todo entusiasmo e força para os sacrifícios que o dever exige. Tal inconceptibilidade proclama, contudo, uma procedência divina [*göttliche Abkunft*] (RGV, 6: 50). Ora, retirar entusiasmo e força de um inconceptível que proclama uma origem divina, é fé; e, no entanto, o dever obriga unicamente pela razão, sem nenhuma necessidade de conceber efetivamente um ser divino. Tudo isso causa uma grande dificuldade na interpretação do texto kantiano. Pois, de fato ele afirma que “se a lei moral ordena que *devemos* agora ser homens melhores, segue-se de modo iniludível que devemos também *poder* sê-lo. A proposição acerca do mal inato não tem uso algum na *dogmática* moral” (RGV, 6: 50).<sup>14</sup> Não por acaso, as principais dificuldades levantadas contra o texto de Kant advêm sobretudo da incompatibilidade da ideia de mal radical e graça divina com o princípio estoico de que

---

<sup>14</sup> Foi Schelling quem atacou enormemente a ideia de que um imperativo moral deve tornar possível o (teoricamente) impossível, o que lhe valeu a reputação de ter destruído a prova moral da existência de Deus fornecida por Kant na *Crítica da razão prática*, juntamente com seus postulados teológicos. Ver Schelling (1979). Aqui, estamos diante de algo ainda mais difícil de sustentar. O imperativo moral deve por si mesmo tornar possível também aquilo que parece praticamente impossível, a saber, sermos bons sem a concepção de que temos uma propensão ao mal e necessitamos de ajuda superior. Mas, ao fazê-lo, o imperativo pode levar a pressuposições errôneas ou inúteis, do ponto de vista prático, sobre a nossa propensão e a nossa força própria. Por isso, Kant distingue entre a *dogmática moral*, em que o dogma religioso parece não ter nenhuma utilidade, e a *ascética moral*, onde é imprescindível.

*dever* implica *poder*.<sup>15</sup> Ora, se *dever* implica *poder*, donde vem o pressuposto de que o homem não pode se livrar da sua fragilidade por suas próprias forças, e que tem a necessidade de uma auxílio para fazê-lo?

Pelo contrário, semelhantes ideias podem mesmo ser prejudiciais à autonomia da razão prática, pois não podemos, mediante esse *dever* de sermos melhores, supor uma qualquer inocência, o que seria pernicioso. Para bem levar a cabo aquele *dever*, devemos antes prescrutar incessantemente nosso coração. E mesmo que um novo fundamento, um novo coração, seja uma conquista imutável, é também pernicioso convencer-se de havê-lo obtido, restando ao homem somente, mediante o emprego de suas próprias forças, tornar-se digno da assistência superior. Por outro lado, o pretexto da incapacidade para o bem pode dar origem a “toda classe de ideias religiosas impuras” (RGV, 6: 51). Ora, a princípio, parece que Kant, para fins de realização do ideal moral, retirou toda utilidade da noção revelada de pecado original e graça divina, mas parece muito mais que ele está a jogar, conscientemente, com a utilidade e os perigos, isto é, com a *ambiguidade* – talvez pudéssemos dizer paradoxalidade – dessas mesmas noções.

Esse jogo é o que permite a Kant apoiar-se na Escritura e ao mesmo tempo torná-la dispensável. Por outro lado, constitui, aliás, o próprio princípio da religião cristã, pois “entre todas as religiões públicas, só a cristã é assim” (RGV, 6: 52), poderíamos acrescentar, ambígua ou paradoxal. Isto é, só a religião cristã auxilia o homem a agir moralmente por meio de dogmas e símbolos e, entretanto, alerta-o para os perigos dos dogmas e símbolos, quando não se toma a moralidade por si mesma. Poder-se-ia dizer, assim, que isso ocorre porque aqui se faz um uso prático do conteúdo revelado, onde o mais importante é o efeito do dogma sobre a ação, e não sua aparente consistência doutrinária. O mesmo acontece, veremos a seguir, com o conceito de fé, na segunda parte da obra.

## 2. Humanidade *versus* santidade

É contraproducente julgar-se detentor de um coração novo, pois assim se deita por terra toda colaboração superior que um coração novo pode dar ao aprimoramento moral exigido unicamente pelo *dever* racional. Mas a colaboração superior, também ela inconceptível, é, por assim dizer, traduzida por Kant na linguagem de um ideal de santidade ou humanidade agradável a Deus em sua perfeição moral. Essa humanidade é, na verdade, a

---

<sup>15</sup> Especialmente sobre isso, ver: Wolterstorff (1991) e Firestone & Jacobs (2008, pp. 94-95).

ideia de um único homem, que está no criador desde a eternidade, e por ele foram feitas todas as coisas, isto é, tudo foi feito em nome do ser racional moralmente perfeito no mundo. Todas as coisas foram preparadas para o ser racional moralmente perfeito que vivesse sobre a Terra, mas aparentemente não foi isso que aconteceu. Eis aí uma combinação bem característica dessa obra que temos tentado compreender.<sup>16</sup>

Aqui, temos uma interpretação bíblica moralmente motivada, que entende o fim da criação expresso no Gênesis como a felicidade que imediatamente decorre da perfeição moral na vontade do Ser supremo e que, ao mesmo tempo, desmistifica o conceito de humanidade perfeitamente moral como sendo o ser racional no mundo “tal como se pode pensar segundo a sua determinação moral” (RGV, 6: 60). Tudo existe em nome do ser racional no mundo, uma ideia que soa tão independente de qualquer conteúdo religioso como o idealismo ético de Fichte. Ao mesmo tempo, em Kant, isto não pode ser uma coisa criada, mas gerada, em clara linguagem bíblica. De um lado, é o ideal de perfeição moral ao qual é um dever elevar-se, como se bastasse ao dever, além de sua forma, seu próprio conteúdo, e contudo é dito que não é concebível, mais uma vez, que essa ideia tenha se implantado no homem, que ele tenha podido elevar-se até essa ideia, sendo melhor dizer que “aquele arquétipo desceu do céu a nós” (RGV, 6: 61).

Trata-se da ideia personificada de um homem que cumpre inteiramente o seu dever e difunde a sua volta todo o bem possível, na doutrina e no exemplo, padecendo todos os sofrimentos, mesmo tentado por todas as atrações.<sup>17</sup> Assim, pode o homem esperar tornar-se agradável a Deus apenas se crê neste arquétipo da humanidade, se tiver uma fé prática no Filho de Deus, e, não obstante, esta é, para o filósofo, apenas uma fé na virtude, cujo modelo já reside inteiramente na nossa razão e não tem necessidade alguma de experiência. Pelo contrário, a necessidade de experiência denuncia a incredulidade.

Nenhuma experiência externa é adequada a essa ideia, que reside apenas na razão, mas não é negado com isso que tal homem não possa ter existido. Apenas o elemento que anima tal realidade é *duplamente inconcebível*, pois, se já é inconcebível que um ser naturalmente mal como o homem tenha essa ideia, é ainda mais inconcebível, além da sua origem

---

<sup>16</sup> Este é o aspecto teleológico implicado na transição da moral à religião, que explica por que não é satisfatória a solução de Davidovich via juízo estético. É precisamente nele que Palmquist está pensando quando afirma que a religião certamente não é o fundamento da moral, mas é necessária ao cumprimento efetivo do que a moralidade nos propõe.

<sup>17</sup> Embora também se deva perguntar em que medida essa informação é importante, isto é, a respeito da resistência às tentações, já que o próprio Kant havia afirmado que o verdadeiro “inimigo” da humanidade não são as inclinações naturais, mas que “só o moralmente contrário à lei é em si mau” (RGV, 6: 58).

sobrenatural, a encontrarmos “hipostasiada num homem particular” (RGV, 6: 64). Embora chegue mesmo a afirmar, segundo seu próprio discernimento, que a existência empírica de um Cristo, um Messias redentor, enquanto ideia hipostasiada num homem particular histórico, signifique uma tamanha elevação em relação à fragilidade humana que venha a constituir um obstáculo à aplicação prática dessa ideia e seu seguimento por nós – um dos momentos mais heterodoxos e pelagianos de toda a obra –, mesmo assim a formulação de Kant é bastante ambígua:

Se, numa certa época, tivesse descido, por assim dizer, do céu à Terra semelhante homem de intenção verdadeiramente divina, que, pela doutrina, pela conduta e pelo sofrimento, tivesse em si facultado o *exemplo* de um homem agradável a Deus, tanto quanto se pode exigir da experiência externa (contanto que o *arquetipo* de alguém assim se não deva procurar em lado algum a não ser na nossa razão), se houvesse suscitado por tudo isto um bem moral ilimitadamente grande no mundo graças a uma revolução no gênero humano, não teríamos, apesar de tudo, motivo algum para nele supor mais do que um homem gerado de modo natural (porque também este se sente obrigado a proporcionar em si um tal exemplo), embora assim se não negasse pura e simplesmente que ele podia, sem dúvida, ser um homem gerado de modo sobrenatural. (RGV, 6: 63)

Mais uma vez, embora se possa afirmar que Kant tem muitas razões para negar a hipóstase do arquetipo universal da humanidade num homem particular histórico, ele não a nega peremptoriamente. O que está verdadeiramente em questão, para Kant, é o perigo dessa hipóstase como exemplo realmente motivador para o homem frágil.

[S]e concebesse, no entanto, como tão remotamente sobre-humana que uma pureza imutável da vontade, não adquirida, mas inata, tornasse para ele absolutamente impossível qualquer transgressão, então, esta distância quanto ao homem natural tornar-se-ia tão infinitamente grande que aquele homem divino já não se poderia propor a este como *exemplo*. (RGV, 6: 64)

Certamente esta pode ser a afirmação de uma fé prática independente de todo conteúdo teórico e doutrinário. Mas também pode ser que essa fé prática só se equilibre, de novo, sobre uma ambiguidade ou paradoxo, o paradoxo das duas naturezas, divina e humana, desse *arquetipo*. Não deixa de ser espantoso que o esforço de Kant por dar um fundamento unicamente prático a essa fé tenha muitíssimas semelhanças com uma dogmática cristã relativamente estabelecida.<sup>18</sup> Algumas vezes, a necessidade de utilidade prática do dogma revela aspectos realmente inovadores da abordagem de Kant, imprevistos em qualquer

<sup>18</sup> Isto é, que a *crestologia* de Kant, como a denomina McCarthy, seja muito semelhante a uma *crístologia*, mesmo diante de todas as incompatibilidades.

dogmática, como os que podemos ver em sua interessante doutrina da conversão do coração. Outras vezes, como em sua doutrina da justificação, essa mesma utilidade conflui com velhos e conhecidos elementos dogmáticos.

Se pensarmos nos castigos a que deve ser submetido um homem de natureza má, de propensão subjetiva ao mal, não pode haver aqui castigo menor do que o afastamento definitivo, a exclusão do reino de Deus. Mas tal castigo não pode ser aplicado ao homem antes do melhoramento, pois significaria eliminar toda possibilidade de melhoramento que, no entanto, a razão exige. Mas se há uma mudança de intenção, tampouco esse castigo é compatível com a nova disposição de ânimo, nem aplicável depois do melhoramento. Portanto, só pode ser que tal castigo seja infligido *no próprio estado* da mudança de intenção (RGV, 6: 73). Kant não o explora, mas dificilmente essa é uma explicação desprezível dos sofrimentos que acompanham algumas experiências relatadas de conversão. Para ele, contudo, embora o homem possa acreditar que nele teve lugar uma mudança de coração, não pode se esquecer de onde partiu, da propensão ao mal; e para garantir que não terá uma recaída na mesma, deve buscar a pureza de coração durante toda a vida. Que utilidade, então, pode ter aqui uma doutrina da justificação? Utilidade positiva nenhuma, diz Kant, mas uma utilidade negativa imensa.

Não há nenhuma garantia definitiva de absolvição, mas livra-se o homem da censura de ser absolutamente incapaz de conciliar-se com a esperança da absolvição. Kant é implacável, e sua antropologia teológica é a de um homem moralmente implacável consigo mesmo, e não a de um preguiçoso.<sup>19</sup> Admitindo-se que a dívida de culpa do pecado seja satisfeita pelos padecimentos de um redentor, um substituto, é preciso insistir em que esta é a mais pessoal de todas as dívidas; caso seja de alguma utilidade prática, o messianismo de Kant tem apenas uma utilidade negativa, isto é, não há incompatibilidade entre o mal radical e a esperança, mas sua compatibilidade não é positivamente demonstrada. As transgressões de cada um exigem um tempo de reparação infinito. Ora, é precisamente por isso que se mostra a *realidade objetiva* da ideia do arquétipo de uma humanidade agradável a Deus, a saber, na medida em que essa ideia jamais é utilizada para defraudação da moralidade racional. Mas isso está longe de constituir um verdadeiro distanciamento da Escritura e da dogmática. Há,

---

<sup>19</sup> É possível que isso se deva, sobretudo, ao contexto e à herança pietista do filósofo, muitas vezes indicada como fonte da sinceridade de Kant no escrito sobre a religião, um argumento que costuma confrontar a desconfiança, presente em algumas leituras tradicionais, de que muitas vezes nesse escrito Kant apenas quer prestar contas à autoridade, ao público ou até mesmo ao seu estimado mordomo, mas nem sempre acredita no que escreve. Sobre isso ver Palmquist (2000, pp. 140, 192-95).

porém, um sentido muito mais específico no qual Kant é um crítico severo do que ele mesmo denomina “ortodoxia”.

### 3. Fé eclesial *versus* fé religiosa pura e Religião natural e erudita *versus* religião estatutária

A história do cristianismo é obscura, reconhece Kant, e isto soa, sobretudo, como uma afirmação anticatólica. Desde que ele constituiu para si um público erudito – este é o núcleo da crítica –, não serve de recomendação quanto ao efeito benéfico que se pode esperar de uma religião moral. Kant faz desfilar uma série de objeções à história da Igreja: da instituição do celibato aos abusos da crença em milagres, da participação dos sacerdotes nos assuntos de Estado e governo ao transtorno causado à ciência pelo papado, da pena de excomunhão às guerras Cruzadas, e nisso também:

[I]mpondo-se aos homens livres se elevou a voz terrível da *ortodoxia* [*Rechtgläubigkeit*] na boca de arrogantes intérpretes da Escritura qualificados como únicos e dividiu o mundo cristão em partidos exasperados por causa de opiniões de fé (a cujo respeito, se a razão pura se não proclamar como intérprete, não pode suscitar-se absolutamente nenhum acordo universal). (RGV, 6: 130)

A história reprovada da Igreja se deve precisamente a um cristianismo que tentou se erigir sobre uma fé histórica ou eclesial, enquanto as vantagens da Igreja de sua época estava em tentar erigir-se sobre uma fé religiosa pura, não, porém, sem problemas. Entre os pontos positivos do protestantismo está, segundo Kant, “*em primeiro lugar*, o princípio da justa *moderação* nas asserções sobre tudo o que se chama revelação” (RGV, 6: 132). Kant reconhece que a religião não pode deixar de consolidar-se com um livro sagrado e uma fé eclesial; essa moderação não significa, obviamente, a negação de toda revelação, porém introduz o princípio segundo o qual a razão pura é o hermeneuta definitivo em disputas teológicas, na medida em que explica tanto a Escritura quanto a história sagrada “tendo em vista o moral” (RGV, 6: 132). Por isso, mesmo o protestantismo de alguns governantes pode induzir à tentação a consciência de seus súditos com propostas ou negações de vantagens civis. Nesta terceira parte da obra, não se trata de uma defesa do protestantismo pura e simplesmente, mas de uma insistência no caráter ideal do reino dos Céus como crítica de toda representação histórica da cristandade. “Pode interpretar-se como uma representação simbólica intentada só para maior estimulação da esperança” (RGV, 6: 134).



Sendo assim, se se trata de uma representação filosófica do Reino de Deus com vistas à crítica de sua representação histórico-política, não somente o protestantismo de Estado ou o catolicismo romano, mas sobretudo o messianismo judaico é alvejado com ela. Nesse sentido, para Kant, o judaísmo não é sequer “em rigor uma religião” (RGV, 6: 125).

A fé *judaica*, quanto à sua organização original, é uma complexão de leis simplesmente estatutárias em que se baseava uma constituição estatal . . .; apenas uma multidão de homens que, por pertencerem a uma estirpe particular, se transformaram numa comunidade sob leis políticas, portanto, não numa Igreja; *devia* antes ser um Estado meramente mundano de maneira que, se este viesse porventura a ser desmembrado por contingências adversas, lhe restava ainda sempre a crença política (a ele peculiar de modo essencial) de que um dia seria restaurado (com a vinda do Messias). (RGV, 6: 125)

Kant, contudo, está bastante consciente da “ligação essencial” da fé judaica com a fé eclesial que precedeu a fundação da igreja cristã e se desdobrou em cristianismo católico e protestante, também objetos da crítica. O judaísmo fornece leis, mas não a disposição de ânimo. Ele se caracteriza pela “carga opressora de sua fé estatutária” (RGV, 6: 128).

Nessa terceira parte, podemos dizer que fica mais evidente a crítica que o ponto de vista da religião racional impõe a toda fé histórica ou eclesial precisamente porque não está em questão um conteúdo propriamente teológico, ou pelo menos não tanto quanto nas anteriores. Mas, por outro lado, Kant admite que não há outra maneira de consolidar uma religião sobre a Terra, se não mediante fé eclesial e Escritura. A fé que se constitui sobre livros e intérpretes ele chama “fé erudita”. Esta pode, mesmo erudita, constituir-se como religião natural, como é o caso do cristianismo, que, além das leis, dá a disposição de ânimo, o amor da lei como mandamento divino e a interiorização racional da lei, e não somente seu cumprimento externo. Daí a distinção que aparece na quarta parte, entre religião natural e erudita, de um lado, e religião estatutária, de outro.

Na quarta parte do livro, por fim, Kant entende o messianismo cristão como essencialmente distinto do judaico. A figura do Messias cumpre sua função apenas como estratégia ou “meio de acesso” àquilo que já é dado naturalmente pela razão. Ela reforça, portanto, a interpretação de Kant como uma simples “crestologia”, sem conteúdo dogmático. Em geral, as partes três e quatro são as mais adequadas a uma interpretação tradicional.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> No entanto, também essas partes não passaram incólumes pela interpretação não tradicional. Michalson (1979) continua vendo como problemática e “dúbia” a afirmação kantiana de que a religião histórica ainda é necessária, enquanto a religião racional é autossuficiente. Significa que a religião da razão substituirá a religião histórica? Nós acrescentaríamos que, se isso é de fato um problema, e a religião histórica é ainda requerida por

## Conclusão

Nosso objetivo, neste artigo, foi mostrar que a reflexão kantiana sobre a religião pode ser interpretada não somente como uma “crestologia”, no sentido tradicional, mas também como uma verdadeira cristologia, se bem que dentro de certos limites, no qual o ideal da razão pode revelar-se como muito próximo a um conteúdo revelado, tomado com justa moderação. Isso esperamos ter feito sobretudo na interpretação da primeira e da segunda parte, quando apontamos as dificuldades de Kant em fornecer uma prova formal do mal radical e da realidade objetiva de sua superação. Isso não significa, no entanto, que Kant pode ser usado, sem mais, para fins apologéticos.

A chamada “teologia tuingense”, irônica e indignadamente atacadas por Schelling e Hegel como corruptoras do sistema kantiano, como pretendendo manipular as ideias de Kant em benefício da antiga ortodoxia, parte do pressuposto de que a metafísica kantiana é correta e adequada a uma tal finalidade. No caso da nossa reflexão, pelo contrário, procuramos mostrar precisamente as dificuldades da metafísica kantiana no cumprimento dessa função. Tais dificuldades não permitem nem uma separação completa entre Kant e a teologia cristã nem uma utilização direta de uma pela outra. Na medida em que Kant permanece ambigualmente parasitário de algum conteúdo doutrinário, é difícil pensar como ele mesmo, Kant, poderia ser colocado a serviço desse conteúdo. Se Kant pode ser de algum modo vinculado às ideias religiosas do cristianismo não é porque ele tenha sido bem-sucedido em reduzir a religião à razão, mas, pelo contrário, precisamente no sentido de que ele enfrenta muitas dificuldades ao fazê-lo. Ambiguidades, no entanto, se consideradas como paradoxos, podem ter interessantes implicações teológicas, mas isso já extrapola os limites colocados por Kant e os deste artigo.

## Referências

Baillie, J. (1939). *Our Knowledge of God*. Oxford University Press; Humphrey Milford.

---

Kant, isso nos conduz de volta à primeira e à segunda parte da obra, pois, embora as partes 3 e 4 tratem da relação da fé histórica com a religião racional, a fé histórica em questão é precisamente aquela cujo conteúdo doutrinário opera nas partes 1 e 2. Além disso, os problemas concernentes às partes 1 e 2 repercutem nas partes seguintes. Firestone & Jacobs (2008, p. 79), ao enfatizar as dificuldades inerentes ao fato de Kant oscilar “entre o pelagianismo prático e os temas da depravação e da graça”, questionam a necessidade da introdução desses temas tipicamente cristãos. Para eles, ainda que o cristianismo pudesse ser a religião mais familiar a Kant, e suscetível ao experimento, outras religiões, sobretudo o judaísmo, parecem se ajustar muito mais ao empreendimento kantiano. Essa observação não deixa de ser interessante se pensarmos que foi exatamente esse o rumo tomado pela reflexão religiosa do neokantismo. Ver Cohen (2004).

- Bento XVI. (2007). *Spe Salvi*. Libreria Editrice Vaticana. Recuperado em 06 de março de 2017, de [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html)
- Cassirer, E. (1997). A ideia de tolerância e a fundação da ‘religião natural’. In E. Cassirer, *A Filosofia do Iluminismo* (pp. 220–245). Editora da Unicamp.
- Cohen, H. (2004). *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Anthopos.
- Davidovich, A. (1993). *Religion as a Province of Meaning: The Kantian Foundations of Modern Theology*. Fortress Press.
- Dorrien, G. (2012). *Kantian Reason and Hegelian Spirit: The Idealistic Logic of Modern Theology*. John Wiley & Son.
- Firestone, C. L.; Jacobs, N. (2008). *In Defense of Kant’s Religion*. Bloomington & Indiana University Press.
- Godlove, T. F. (2014). *Kant and the Meaning of Religion: The Critical Philosophy & Modern Religious Thought*. I.B. Tauris & Co.
- Green, R. (1992). *Kierkegaard and Kant: The Hidden Debt*. State University of New York.
- Hare, J. E. (1996). *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God’s Assistance*. Oxford University Press.
- Heck, J. N. (1999). O princípio do amor-próprio em Kant. *Síntese*, 26(85).
- Kant, I. (1902-). *Kant’s gesammelte Schriften*. De Gruyter.
- Kant, I. (1985). Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung?). Tradução de Floriano S. Fernandes. In I. Kant, *Immanuel Kant: Textos Seletos* (2a ed., pp. 100–117). Vozes.
- Kant, I. (2008). *A religião nos limites da simples razão* (A. Morão, Trad.). Edições 70.
- Kant, I. (2017). *O conflito das faculdades* (A. Morão, Trad.). Edições 70.
- Kroner, R. (1914). *Kants Weltanschauung*. Mohr.
- James, W. (2017). *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana* (2a ed.). Cultrix.
- Mccarthy, V. (1982). Christos as Chrestos in Rousseau and Kant. *Kant-Studien*, 73(2), 191–207.
- Michalson, G. E. (1979). *The Historical Dimensions of a Rational Faith: The Role of History in Kant’s Religious Thought*. University Press of America.
- Palmquist, S. R. (2000). *Kant’s Critical Religion*. Routledge.
- Paul, L. (1869). *Kant’s Lehre vom Idealen Christus: Ein Vergleich mit der Christologie der Kirche*. Verlag von Carl Schröder & Comp. [printed by Forgotten Books, 2018].
- Quinn, P. L. (1984). Original Sin, Radical Evil, and Moral Identity. *Faith and Philosophy*, 1(2).
- Quinn, P. L. (1990). Saving Faith from Kant’s Remarkable Antinomy. *Faith and Philosophy*, 7(4).

- Ranke-Heinemann, U. (1992). *Nein und Amen. Mein Abschied vom traditionellen Christentum*. Heyne.
- Rossi, P. J., & Wreen, M. (1991). *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Indiana University Press.
- Santos, L. R. (2017, maio/ago.) Kant, sua interpretação moral do Cristianismo e raízes bíblico-cristãs da sua ética. *Conjectura: Filos. Educ.*, 22(2).
- Saturnino, A. F. (2017). O Problema da Fraqueza da Vontade na Filosofia Prática Kantiana. *Analytica*, 21(1), 123–141.
- Schelling, F.W.J. (1979). *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Abril Cultural.
- Spinelli, L. M. (2013, jan.– jun). A Religião nos limites da simples razão. *Kant e-Prints*. Série 2, 8(1), 127–151.
- Wolterstorff, N. P. (1991). Conundrums in Kant's Rational Religion. In P. J. Rossi & M. Wreen, *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered* (pp. 40–53). Indiana University Press.
- Wolterstorff, N. P. (1998). Is it Possible and Desirable for Theologians to Recover from Kant? *Modern Theology*, 14(1), 1–18.
- Wood, A. (2020). *Kant and Religion*. Cambridge University Press.

Recebido em: 14 de junho de 2023

Revisado em: 8 de novembro de 2023

Aprovado em: 19 de novembro de 2023



Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob os termos da Creative Commons Attribution License.