

SOBRE ÉTICA E RELIGIÃO EM KANT

SOBRE ÉTICA Y RELIGIÓN EN KANT

KANT ON ETHICS AND RELIGION

Joel Thiago Klein

Professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte

E-mail: jthklein@yahoo.com.br

Natal (RN), v. 20, n. 33
Janeiro/Junho de 2013, p. 161-180

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Resumo: Esse artigo explora algumas relações na filosofia prática kantiana entre ética e religião. Defendem-se aqui duas teses. Primeira, que sobre a temática da superação do mal radical, a filosofia kantiana não estabelece a necessidade de se fazer uma escolha entre reforma ou revolução, pois ambas se referem a perspectivas distintas sobre a consideração da ação moral. Ligado a isso, a segunda tese é a de que as religiões históricas e a Teologia podem ter um papel positivo no esclarecimento moral, desde que elas entrem em um conflito legal com a faculdade da Filosofia.

Palavras-chave: ética, religião, mal radical, Estado, conflito das faculdades

Resumen: Este artículo explora algunas relaciones en la filosofía práctica kantiana entre ética y religión. Se defienden aquí dos tesis. Primero, que sobre la temática de la superación del mal radical la filosofía kantiana no establece la necesidad de hacer una opción entre reforma o evolución, porque ambas se refieren a perspectivas distintas sobre la consideración de la acción moral. Relacionado a eso, la segunda tesis es la de que las religiones históricas y la Teología pueden tener un papel positivo en el esclarecimiento moral, desde que entre en un conflicto legal con la facultad de filosofía.

Palabras clave: ética, religión, mal radical, Estado, conflicto de las facultades

Abstract: This paper discusses some relationships between ethics and religion in Kantian practical philosophy. Two theses are defended here. First, about the issue of overcoming the radical evil, it supports the claim that there is no need to make a choice between reform and revolution, because both present distinct perspectives of moral action. The second thesis that this paper supports is that historical religions and the faculty of theology can play a positive role in moral enlightenment, inasmuch as they enter into a legal conflict with the faculty of philosophy.

Keywords: ethics, religion, radical evil, State, conflict of faculties

No livro *A religião nos limites da simples razão*, Kant apresenta diversas questões filosóficas relacionadas à ética, à religião e sobre qual relação existe ou deveria existir entre ambas. Nesse artigo pretendo esboçar algumas reflexões a respeito de duas questões que me chamam particularmente a atenção. Primeira, seria possível falar, segundo a filosofia kantiana, de uma superação do mal por meio de uma constante progressão da disposição moral? Segunda questão, existiria algum papel positivo que a religião, a igreja e, até mesmo, o Estado poderiam ter em relação ao “esclarecimento moral religioso”? No que segue exploro um pouco cada uma dessas questões individualmente e na ordem mencionada.

A questão do mal e da sua superação: reforma ou revolução? A possibilidade de se falar sobre o progresso moral na ética kantiana normalmente se defronta com uma crítica profunda, que poderia ser nomeada de crítica da atemporalidade. Ela tem suas raízes na solução da terceira antinomia da *KrV*, segundo a qual, não se pode falar de progresso no nível noumênico, visto que progresso pressupõe uma sequência temporal, o que não poderia ser atribuído a esse âmbito.¹ Nesse sentido, Paul Stern assevera que

¹ Cf. “Segundo seu caráter inteligível (...) na medida em que é *noumenon*, nele nada *ocorre*, bem como não se encontra qualquer mudança que reclame uma determinação dinâmica de tempo, portanto nenhuma conexão de fenômenos enquanto causas (...)” (*KrV*, B 569; “Tendo em vista o caráter inteligível, do qual o empírico é só o esquema sensível, não vale qualquer *antes* ou *depois* (...)” (*KrV*, B 581). Todas as citações neste trabalho serão feitas segundo a *Akademie Ausgabe*,

(...) ao se referir à questão do desenvolvimento da disposição moral, Kant não pode deixar de encarar um dilema teórico real. De um lado, ele precisa conceder que a evolução da disposição ocorre dentro da ordem temporal objetiva; todavia ele também precisa acrescentar a caracterização dessa disposição como livre e portanto inteligível, visto que de outro modo o inteiro processo não representaria uma forma de desenvolvimento especificamente moral. (Stern, 1986, p. 528, tradução própria)

Esse dilema estaria representado na formulação de Kant, à primeira vista paradoxal, segundo a qual “a virtude está sempre em progressão, e, no entanto, encontra-se sempre também no seu ponto de partida” (MS, AA 06: 409). Segundo Stern, Kant tentaria solucionar esse problema com a questionável teoria da *revolução* da disposição de ânimo apresentada na *RGV*, segundo a qual o mal é superado por uma completa transformação da disposição de ânimo, a qual se assemelha a uma revolução. Mas, nesse caso, a teoria moral de Kant não poderia comportar a possibilidade de uma contínua progressão. Ou é tudo, ou é nada: o que exclui uma educação moral e o processo de um “esclarecimento moral”. Para se enfrentar essa questão e esboçar os traços gerais de uma resposta é preciso realizar uma análise mais cuidadosa da teoria kantiana.

Para Kant, um homem é mau não por que comete ações más, senão por que a máxima de sua ação é má (Cf. *RGV*, AA 06: 20). Mas como saber quais são as suas máximas, se não se pode vê-las? É preciso ressaltar aqui dois pontos importantes: primeiro, que, para Kant de ações más se pode inferir uma máxima má, mas, por outro lado, não se pode fazer isso das ações conformes ao dever, por isso, em segundo lugar, tem-se a tese da opacidade epistêmica da motivação da ação conforme ao dever (Cf. *KrV*, B579; *GMS*, AA 04: 406), isto é, que nem o próprio indivíduo pode ter certeza sobre quais os móbeis que foram os verdadeiros responsáveis pela escolha

sendo que as siglas utilizadas serão as seguintes: EaD = O fim de todas as coisas; KrV = Crítica da razão pura; KpV = Crítica da razão prática; RGV = A religião nos limites da simples razão; WDO = Que significa orientar-se no pensamento; WA = Resposta a pergunta: que é esclarecimento?; MS = Metafísica dos costumes; GMS = Fundamentação da metafísica dos costumes; SF = O conflito das faculdades. A indicação da tradução portuguesa utilizada se encontra na bibliografia.

da máxima, se foi o respeito pela lei moral, ou algum interesse fundado no amor-próprio.

Poder-se-ia criticar Kant por ter restringido a tese da opacidade epistêmica apenas às ações conformes ao dever, ou seja, que também com relação às ações más não se poderia determinar com certeza o seu verdadeiro fundamento de determinação, sua máxima. Não penso que esse possa ser o caso, visto que, quando se qualifica uma ação de má, não se está pensando apenas em seus possíveis efeitos nefastos, mas já se pressupõe principalmente que o agente tinha todas as condições de saber que com a sua ação tais efeitos se sucederiam. Ora, nesse caso, não há dificuldade alguma em determinar as máximas de um assassino em série ou de um criminoso profissional. Acredito, na verdade, que é de extrema importância manter essa dissonância entre as ações conformes ao dever e as contrárias ao dever, pois se essa diferença fosse apagada, na verdade, apagar-se-ia também o aspecto valorativo distintivo do direito e da ética. Enquanto o direito deve poder avaliar a intencionalidade das ações contrárias ao dever, a ética não se preocupa em avaliar a intencionalidade das ações conformes ao dever, mas sim apenas em apontar para os critérios que cada indivíduo deve observar para que ele constantemente se mantenha na senda do respeito pela lei, isto é, da ação por dever.

Sendo o arbítrio humano é livre, ele não se encontra determinado por natureza nem para agir segundo a lei moral, nem para agir segundo o princípio do amor-de-si. Por isso, o mal não pode residir em nada que determine o arbítrio, tal como ocorreria por uma inclinação ou impulso, mas deve estar sempre vinculado a uma regra que o arbítrio institui para si próprio. Assim, falar que o homem é mau por natureza só pode significar que ele possui naturalmente um fundamento subjetivo para escolher o princípio do amor-de-si como fundamento de sua máxima, mas não que ele faça essa escolha por natureza.

Para Kant, o mal é radical na natureza humana por dois motivos, por que ele atinge a máxima fundamental responsável por

toda a disposição de ânimo,² o que determina todas as outras máximas que são aplicáveis a situações específicas. Isto é, não se pode ser em parte bom ou em parte mau, ou se é completamente bom ou completamente mau. Além disso, o mal é radical na medida em que não remete a nada anterior, pois é fruto de uma escolha fundamental do indivíduo que não pode ser explicada por nenhum fator empírico.

Por isso, o mal não dimana da nossa limitação como seres sensíveis (Cf. *RGV*, AA 06: 43), mas é sempre fruto de uma escolha e, por conseguinte, o sujeito é sempre o culpado por ele. Por outro lado, o mal também possui um fundamento social. Nesse sentido, lê-se na *RGV*, que.

A inveja, a tirania e a ganância e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza [do ser humano], em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estejam mergulhados e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros. (*RGV*, AA 06: 94)

Com base nessa passagem, Wood assevera que “a identificação do mal radical com nossa sociabilidade insociável desempenha um papel central em um dos principais argumentos da *Religião*” (Wood, 2009, p. 125). Esse também é o entendimento de Schneewind (Cf. Schneewind, 2009, 108s). Contudo, essa não me parece uma referência adequada, pois a insociabilidade se vincula às inclinações e não às paixões, isto é, a insociabilidade poderia ser comparada com a *propensão* para o mal,³ mas não com o mal mesmo, pois a insociabilidade não envolve necessariamente uma máxima que subordine a lei moral ao princípio do amor-de-si. Em

² Cf. “A disposição de ânimo, i.e., o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas, só pode ser única e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade” (*RGV*, AA 06: 25). Ver também: *RGV*, AA 06: 37.

³ É importante deixar claro a separação entre “propensão para o mal” e “disposição para o bem”. A propensão indica certa tendência natural, mas que se encontra menos enraizada na natureza humana do que a disposição. Isto é, a disposição para o bem possui um caráter essencial e profundo, enquanto que a propensão também provém da constituição do ser humano, mas de uma forma mais superficial e não tão profunda. Cf. HÖFFE, 2001, 99.

outras palavras, mesmo um homem bom tem inclinações insociáveis e sempre as terá, pois

a diferença de se um homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na *subordinação* (forma da máxima): de qual dos móveis ele transforma em condição do outro. (RGV, AA 06: 36)

Mas a questão que se coloca aqui ainda é outra, isto é, uma vez que a tendência à insociabilidade se corrompeu, se transformando em paixões, ou nas palavras da *RGV*, uma vez que o mal já tenha se instalado nas disposições de ânimo dos seres humanos, então, têm-se o seguinte problema: *se e como esse mal radical pode ser superado?* Ora, para Kant, “o homem (inclusive o pior), seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer, rebelando-se (como recusa da obediência). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força da sua disposição moral” (RGV, AA 06: 36. 01-04; Cf. *MS*, AA 06: 400f). Ou seja, a lei moral sempre opera, mas nem sempre o homem a ouve, pois ele, por escolha própria e livre, decide inverter a ordem moral dos motivos da máxima fundamental, subordinando a lei moral ao princípio do amor-de-si. Por isso não se fala da maldade do coração humano, mas da sua perversidade, isto é, de uma situação em que ele se encontra e não de uma condição de sua constituição. “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, AA 06: 44).

Mas ainda fica a questão de como o mal radical pode ser superado. Dito de outra forma, como nossa disposição originária para o bem pode ser restabelecida, já que ela jamais foi perdida? Ou ainda, como a pureza da lei como fundamento supremo de todas as máximas pode ser restabelecida? Entra aqui em questão a controversa teoria kantiana da revolução e da reforma da disposição de ânimo.

Muitos comentadores se engalfinham sobre a questão do que vem primeiro, a revolução da máxima fundamental, ou a reforma gradual da forma de pensar. Defende-se aqui que se pode *pensar* que ambas ocorrem *pari passu*. A revolução na forma de pensar é a *ratio essendi* da reforma, enquanto que a reforma é a *ratio*

cognoscendi da revolução. Ou seja, utiliza-se aqui uma estrutura explicativa semelhante àquela que Kant usou para tentar explicar a relação existente entre a liberdade e a lei moral na *Crítica da razão prática* (Cf. *KpV*, AA 05: 4). Isso pode ser percebido quando Kant afirma que para Deus, a mudança seria uma revolução, pois acontece no âmbito noumênico, a qual para nós é inacessível cognoscitivamente; já, para o juízo dos homens, isto é, no nível fenomênico, trata-se de uma reforma gradual da disposição de ânimo através do domínio da sensibilidade. Portanto, a pergunta sobre o que vêm primeiro, revolução ou reforma, simplesmente não faz sentido e precisa-se perceber que mais uma vez Kant faz uso da sua teoria da dupla consideração do mundo.⁴ Veja-se, por exemplo, o seguinte excerto:

Para o modo de pensamento, é necessário a revolução, e por isso deve também ao homem ser possível, mas para o modo do sentido (que opõe obstáculos àquela) requer-se a reforma gradual. Isto é: quando o homem inverte o fundamento supremo de suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única decisão imutável (e se reveste assim de um homem novo), é nessa medida, segundo o princípio e modo de pensar, um sujeito suscetível do bem, mas só no contínuo agir e devir será um homem bom; i.e., pode esperar que, semelhante pureza do princípio que adotou para máxima suprema do seu arbítrio e com a firmeza do mesmo, se encontre no caminho bom (embora estreito) de uma constante *progressão* do mau para o melhor. (RGV, AA 06: 47f)

Partindo da tese da opacidade gnosiológica da máxima fundamental, a leitura dessa passagem indica que a decisão que o próprio indivíduo toma de modificar seu modo de pensar, que, por princípio deve ser possível, também lhe é, por princípio, teoricamente não cognoscível (Cf. *RGV*, AA 06: 63. 13-21). O conhecimento da efetividade dessa intenção de cumprir a lei moral simplesmente por respeito se dá pela reforma gradual da sensibilidade, isto é, pelo controle das inclinações e pela constância das ações conformes ao dever (Cf. *RGV*, AA 06: 68ff). Por outro lado, a incapacidade da reforma, isto é, a constante necessidade de

⁴ Concordo com Forschner (2011) de que é preciso para se compreender melhor esse tema, resgatar a teoria kantiana da consideração dos objetos de um duplo ponto de vista, mas a utilização do esquema explicativo da *KpV* é, até onde sei, de minha iniciativa.

se apegar a motivos empíricos para agir indica ou a não realização da revolução ou a constante recaída no princípio mau. Nesse sentido, Kant adverte:

Talvez nunca um homem tenha cumprido de um modo totalmente desinteressado (sem mistura de outros móveis) o seu dever conhecido e por ele venerado; talvez ninguém chegue tão longe, mesmo com o maior esforço. Mas pode certamente, ao inquirir em si mesmo com o mais cuidadoso auto-exame, tornar-se consciente da existência de motivos concorrentes, mas ele pode muito antes tornar-se consciente da abnegação de muitos motivos que impedem a ideia do dever, por conseguinte, a máxima de tender para máxima de tender para aquela pureza, disso é ele capaz; e isto é também o suficiente para a sua observância do dever. Pelo contrário, transformar em máxima o fomento da influência de tais motivos sob o pretexto de que a natureza humana não tolera tal pureza (o que ele, no entanto, também não pode afirmar com certeza) é a morte de toda a moralidade. (TP, AA 08: 284f. 21-11, tradução modificada)

A compreensão dessa passagem é bastante complicada. Algumas linhas antes, Kant afirma que não é possível ter a consciência de que nenhum outro motivo concorrente de ordem empírica esteja operando na determinação da ação conforme ao dever. Nesse caso, o sentido da passagem citada é que, com um cuidadoso auto-exame, é possível perceber quando há um motivo concorrente atuando na determinação da máxima, mas disso não se segue que se pode garantir que todo motivo possa ser percebido, pois “a inexistência de algo (por conseguinte, também de uma vantagem secretamente pensada) não pode em geral ser também objeto da experiência”. É nesse sentido, que a principal tarefa do ser humano é realizar uma auto-avaliação constante e se disciplinar no intuito de diminuir ao máximo a influência de motivos externos à lei moral na determinação de sua máxima.

Ora, com base nisso, pode-se responder a crítica de Geismann de que não se poderia aproximar a filosofia kantiana da história da filosofia moral, pois a primeira operaria num esquema de contínua reforma, enquanto que a segunda pressuporia apenas uma revolução (Cf. Geismann, 2009, 107; e 115, nota 788). Na verdade, pode-se falar sim de uma constante *reforma moral* do gênero humano e não apenas de uma reforma jurídica. Quando se fala do homem na sua perspectiva fenomênica fala-se de reforma,

quando se fala do homem na sua perspectiva noumênica, fala-se de revolução, assim, pode-se falar tanto de reforma, quanto de revolução moral, dependendo da questão que se queira tratar. Quando se está pensando em meios para saída do homem do estado corrompido, então aborda-se em primeiro plano a perspectiva da reforma, afinal se tem em vista o ser humano enquanto mergulhado no mundo fenomênico e como estando sujeito a um esclarecimento moral que também pode comportar um aspecto pedagógico.

Falando-se de progresso moral *stricto sensu*, fala-se então da saída do estado de natureza ético para se entrar em um estado civil ético, isto é, uma comunidade ética. Alguns comentadores apontam essa comunidade ética como objetivo do progresso humano na história. Esse *apenas indiretamente* poderia ser o caso. O soberano político não pode forçar a entrada dos indivíduos na comunidade ética, pois entrar em semelhante estado deve ser o resultado de uma decisão livre. Segundo Kant,

ai do legislador que, pela boa ação, pretendesse levar a cabo uma constituição orientada para fins éticos! Efetivamente, produziria assim não só o contrário da constituição ética, mas também minaria e tornaria insegura a sua constituição política. (RGV, AA 06: 94)

Contudo, tomando o funcionamento do princípio mau e do princípio bom como duas forças antagônicas, se se diminuir os efeitos do princípio mau sobre a sensibilidade, como, por exemplo, ao se estabelecer gradativamente uma sociedade civil mais justa, abre-se maior espaço para que a força positiva da lei moral se manifeste sobre o indivíduo.

Sobre o esclarecimento moral nos assuntos de religião. No escrito *Resposta à pergunta: que significa esclarecimento?*, Kant acentua prioritariamente o esclarecimento nas coisas de religião, pois, segundo ele, a tutela religiosa além de ser “a mais prejudicial, é também a mais desonrosa” (WA, AA 08: 41). Quando um Clérigo diz: “não raciocines, acredita!”, abre-se espaço para a completa heteronomia da razão prática. No texto encontrado e editado por Henrich, Kant constata que

[s]ob todos os meios de [(condução)] em que o povo pode ser pacientemente dominado pelo próprio homem, o mais vigoroso é a crença em poderes incertos, os quais são suprassensíveis e ocorreram apenas em favor de certos escolhidos. (Kant *apud* Henrich, 1996)⁵

Quando se estufa os pulmões para bradar abertamente em favor de uma crença cega que domina a tudo, então a razão prática sucumbe e a menoridade se perpetua. Assim, o Esclarecimento se coloca em oposição ao misticismo, segundo o qual, os conhecimentos são revelados por uma suposta inspiração ou intuição intelectual para alguns escolhidos. Em *Que significa orientar-se no pensamento?*, Kant denomina ironicamente esses “escolhidos” de gênios, os quais atuam segundo a máxima da invalidade de uma razão legisladora, por eles chamada de iluminação (*Erleuchtung*). Mas esse proceder, para Kant, não é nada mais do que superstição, pois se baseia na total subordinação da razão a fatos, isto é, exige-se que a razão se subordine àquilo que os gênios, ou os pastores do povo dizem (Cf. *WDO*, AA 08: 145-146). Segundo o texto da *RGV*, seriam quatro os danos que o uso de certas ideias transcendentais poderiam causar à religião natural, a saber: 1. para a suposta experiência interna (efeitos da graça), o *fantismo* (*Schwärmerei*); 2. para a pretensa experiência externa (milagres), a *superstição* (*Aberglaube*); 3. para a imaginária iluminação intelectual quanto ao sobrenatural (mistérios), o *iluminismo* (*Illuminatism*), a ilusão sectária; 4. Para os ousados intentos de atuar sobre o sobrenatural (meios da graça), a *taumaturgia* (*Thaumaturgie*) (Cf. *RGV*, AA 06: 53. 01-07). Trata-se de ‘extravios de uma razão que vai além de suas fronteiras’ e que não podem receber qualquer uso teórico ou prático. *Mais do que isso, essas ideias contradizem a razão prática, pois apelam para os efeitos da graça, a qual é exatamente o “nada fazer”*. Nas palavras de Kant, seria como ‘oferecer ópio à consciência’ (Cf. *RGV*, AA 06: 78n).

A tutela religiosa pode inclusive impedir toda a forma de pensamento livre:

⁵ “Unter allen [(Leitungs)] Mitteln Menschen ja selbst Volker ge... und geduldig beherrscht werden können ist der Glaube an unsichtbare Mächte welche nur gewissen Auserwählten zu Theil geworden [ist] und übersinnlich sind die Kräftigste.”

Em virtude da propensão do homem para a fé servil no culto divino, a qual estão por si inclinados a dar não só a maior importância antes da fé moral (que consiste em servir a Deus mediante a observância dos seus deveres), mas até a única importância, que compensa todas as outras deficiências, é fácil aos guardiões da ortodoxia, como pastores de almas, inspirar um devoto temor face ao menor desvio de certos enunciados de fé, fundados na história, e inclusive, face a toda a investigação, de tal modo que não se atrevem a deixar subir em si, nem sequer no pensamento, uma dúvida contra as proposições que lhe são impostas, porque tal equivaleria a dar ouvidos ao espírito mau. (RGV, AA 06: 133n)

Mas como essa tutela religiosa pode ser quebrada? Para Kant, essa tutela é gradativamente superada na medida em que o Estado *permite* o conflito legal da faculdade de filosofia e da faculdade de teologia. O conflito *ilegal*

é uma disputa pública das opiniões, por conseguinte, um conflito erudito ou quanto à *substância*, se não fosse sequer permitido *impugnar* uma proposição pública, porque não é permitido proferir um juízo público sobre ela e o seu contrário; ou simplesmente quanto à *forma*, se o modo como é conduzida a discussão não se assenta em argumentos objetivos do adversário, mas em motivos subjetivos que determinam o seu juízo mediante a *inclinação* para, graças à astúcia (que engloba igualmente a corrupção) ou à violência (ameaça), o levar ao consentimento. (SF, AA 07: 29)

Nessa definição que envolve um aspecto substancial e outro formal fica evidente que há diversas formas de se impedir um conflito legal das faculdades. No aspecto substancial de um conflito ilegal está em questão a própria possibilidade de liberdade de expressão e, por conseguinte de liberdade de pensamento, visto que, como apontou Kant outrora, a restrição civil da liberdade de falar e escrever repercute diretamente na própria capacidade de pensar.⁶ A respeito desse aspecto substancial, é sabido que o próprio

⁶ Cf. “A liberdade de pensar opõe-se em *primeiro lugar* a *coação civil*. Sem dúvida ouve-se dizer: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode nos ser tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar*. Mas quanto e com que correção

Kant sofreu os efeitos da lei de censura imposta pelo rei Frederico Guilherme II, por ocasião da publicação da *Religião nos limites da simples razão*. Contudo, ainda é possível outra forma de conflito ilegal que tem efeitos que são tão prejudiciais quanto, mas que pode passar despercebida, pois ela pode dar uma aparência de que na esfera pública há debate e arrazoamento, porém, na verdade, há apenas uma aparência de liberdade e debate. Pode-se dizer que esse conflito ilegal segundo a forma surge de um mau uso da “da liberdade do uso público da razão”, conceito que Kant apresentou no ensaio sobre o *Esclarecimento*. O uso público da razão exige que os indivíduos se comportem como eruditos perante uma comunidade de eruditos, ou seja, em um debate somente é legítimo se servir de argumentos que podem ser racionalmente partilhados pelas partes envolvidas. Isso implica na ilegitimidade de argumentos que fazem apelo à astúcia (vista como mera sofística) ou às inclinações, sejam elas, paixões ou sentimentos em geral, pois tais fundamentos não permitem que prevaleça a posição com melhores argumentos, mas aquela que consegue mobilizar um maior número de elementos que o povo inculto e não esclarecido aceita com facilidade. Em uma tal situação de conflito ilegal das faculdades ocorre a constante derrota da Faculdade de Filosofia. É nesse sentido que em um *conflito legal*:

as doutrinas e as opiniões que as Faculdades [no caso, as Faculdades da Teologia, Direito e Medicina com relação à Faculdade da Filosofia] têm de resolver entre si em nome dos teóricos, disseminam-se num outro gênero de público, a saber, no de uma comunidade erudita que se ocupa das ciências; o povo resigna-se a nada de tal entender, mas o governo acha que não lhe convém lidar com ações eruditas.*

* Pelo contrário, se o conflito fosse apresentado à comunidade civil (publicamente, por exemplo, nos púlpitos), como de bom grado tentam os profissionais (sob o nome de práticos), seria de modo incompetente submetido ao tribunal do povo (ao qual não cabe juízo algum em matéria

poderíamos nós *pensar*, se por assim dizer não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles! Portanto, podemos com razão dizer que este poder exterior que retira dos homens a liberdade de *comunicar* publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de *pensar*, o único tesouro que ainda nos resta apesar de todas as cargas civis, e graças ao qual unicamente pode ainda ser produzido um remédio contra todos os males desta situação” (*WDO*, AA 08: 144).

de ciência) e deixa de ser um conflito de eruditos; e surge então o estado de conflito ilegal, que acima se mencionou, em que se expõe doutrinas conformes às tendências populares e se espalha a semente da insurreição e das facções, pondo assim o governo em perigo. (SF, AA 07: 34)

Enfim, caso a legalidade do conflito entre as faculdades seja respeitada, então a Filosofia pode colocar questionamentos à Teologia, mas principalmente, pode mostrar-lhe que a única forma dela fazer um uso coerente, seja da sua doutrina histórica, seja de suas ideias religiosas é quando adota como pedra de toque da verdade da sua interpretação da fé histórica uma crítica da razão pura e os conceitos morais da razão prática pura. Isso significa que as religiões históricas devem perceber que todo antropomorfismo que não seja simbólico tem consequências extremamente prejudiciais (Cf. *RGV*, AA 06: 64n.) e que, se a razão prática pura não oferecesse os arquétipos morais pelos quais a própria religião história devesse se orientar, a última seria destituída de todo sentido (Cf. *RGV*, AA 06: 104. 19-26).

Mas Kant parece deixar em aberto uma atuação mais ativa do Estado nos assuntos da religião. Entre diversos aspectos, sua posição parece consistir no seguinte:

1. É de sumo interesse para o Estado que os seus cidadãos se desenvolvam moralmente, nesse caso, também é de sumo interesse do Estado que a seitas eclesiais que ele permite em seu domínio não sejam apenas um ortodoxismo sem alma ou um misticismo que deteriora a razão. Isso é indicado na seguinte passagem:

Mas [o governo] não confirmaria pela sua autoridade o *ortodoxismo*, i.e., a opinião de que a fé eclesial é suficiente para a religião; porque este considera como secundários os princípios naturais da moralidade, já que a última é antes o apoio essencial com que o governo deve poder contar, se pretende ter confiança no seu povo. Por fim, ainda menos pode elevar o *misticismo*, enquanto opinião do povo de conseguir partilhar por si da inspiração sobrenatural, à categoria de uma fé eclesial pública, porque nada de público é e, por isso, se subtrai de todo à influência do governo. (SF, AA 07: 60. 12-20; Cf. também *SF*, AA 07: 65. 08-25)

2. A crença não tolera nenhum imperativo, isto é, não pode ser obrigada.⁷ Por conseguinte, o Estado *jamais* deve interferir nos assuntos de religião *no sentido de obrigar seus cidadãos de qualquer forma que seja a frequentar algum tipo de culto*.

3. Caso o Estado ordene algo que for contra a verdadeira religião, isto é, que for contra o mandamento moral, então há o dever moral de *desobedecer* às leis do Estado. Se o Estado exigisse, por exemplo, que os cidadãos passassem a agir de forma que contradissesse o mandamento moral, tratando de uma forma moralmente indigna um determinado grupo étnico, por exemplo, então os membros daquela seita eclesial, mas também todos os outros cidadãos teriam o dever moral de desobedecer ao Estado (entendido nesse caso como governo) (Cf. *RGV*, AA 06: 99n; 153n). Porém, se são os *ensinamentos históricos* de uma determinada seita eclesial que vão contra as leis do Estado, então o Estado tem todo direito de interferir naquela igreja visível, inclusive chegando a proibi-la enquanto culto público. Isso não significa que os adeptos dessa seita não possam fazer um uso público de sua razão a respeito desse assunto, mas isso é distinto de realizar um culto público, o que para Kant não passa de um uso privado da razão. Por exemplo, se o Estado afirma direitos sociais e civis para um determinado grupo de pessoas, seja minoria ou não, e uma determinada seita eclesial defende valores opostos em cultos públicos ou em meios de comunicação, ou seja, prega contra a decisão do Estado (fazendo, nesse sentido, um uso privado de sua razão), então o Estado poderia até “fechar” aquela igreja. Nesse sentido, lê-se:

No entanto, só na medida em que uma comunidade ética tem de se fundar em leis *públicas* e conter uma constituição que nelas se funda, os que livremente se associam para ingressar em tal estado terão não de se deixar ordenar pelo poder político como devem dispor ou não dispor interiormente tais leis, mas sim tolerar restrições, a saber, relativamente à condição de que nada exista na comunidade ética que esteja em conflito com o dever dos seus membros como *cidadãos do Estado*; embora, se a

⁷ Cf. “Por proposições de fé não se entende o que se deve crer (pois o crer não tolera imperativo algum), mas o que é possível e oportuno admitir num propósito prático (moral), embora não seja justamente demonstrável, por conseguinte, só pode ser crido.” (*SF*, AA 07: 42. 03-06)

primeira vinculação é de índole genuína, de nenhum modo há que preocupar-se do último. (RGV, AA 06: 94 – itálicas nossas)

4. Ainda que a verdadeira religião se funde apenas sobre a razão prática, para o povo em geral, tal doutrina não é o suficiente, pelo menos não inicialmente, e também não por um longo tempo:

para o povo nenhuma doutrina que esteja fundada na simples razão parece ser boa para constituir uma norma imutável e ele exige ainda uma revelação divina, portanto, também uma autenticação histórica da sua autoridade, mediante uma dedução de sua origem. (RGV, AA 06: 112. 21-24; Cf. também *SF*, AA 07: 53. 01-05)

Ou seja, Kant pensa que existe uma religião natural na razão prática de cada um, mas para a maioria das pessoas ela não consegue se manifestar em sua pureza, pelo menos não inicialmente, mas precisa ser acompanhada de elementos da fé eclesial. Nesse caso, a igreja visível e a fé eclesial funcionam como *veículos* pelos quais ocorre uma “vazão” das ideias práticas da razão pura relacionadas com a religião.

5. A igreja visível deve enfraquecer gradativamente a ênfase de seus ensinamentos baseados em crenças históricas e ir acentuando e priorizando os ensinamentos baseados apenas na religião racional, isto é, no cumprimento do mandamento moral e na acentuação do catecismo moral em relação ao catecismo da religião histórica. Com isso, gradativamente deveria desaparecer as diferenças entre “pastor” e “rebanho” ou entre “leigos” e “clérigos”. Mas a superação dessas diferenças é apenas um ideal regulativo que jamais será alcançado de modo completo, mas que faculta uma aproximação infinita não por meio de revoluções, mas apenas através de reformas (Cf. *RGV*, AA 06: 122. 03-24). Desse modo, os indivíduos não estariam na situação daqueles que de repente se soltam dos grilhões da menoridade religiosa (como que por uma revolução), mas que exatamente por isso “só conseguem dar um salto inseguro sobre o mais pequeno fosso, por que não estão habituados ao movimento livre” (Cf. *WA*, AA 08: 36. 04-15). Por conseguinte, pode-se dizer que cabe à igreja visível a tarefa de promover um esclarecimentos gradual a respeito da verdadeira religião, a qual consiste essencialmente no cumprimento do dever

moral, *o qual não é nenhum dever em especial para com Deus*, isto é, não há nenhum mandamento moral que exija qualquer ação de louvor ou agradecimento a Deus. Agradar e louvar a Deus significa simplesmente, na perspectiva kantiana, cumprir o mandamento moral, pois o mandamento moral não o é por que Deus assim o ordenou, mas por que, caso exista um Deus, ele próprio, sendo quem é, não poderia ter ordenado outra coisa. Deus não se encontra sobre a lei moral, mas ele mesmo está vinculado a ela, ainda que, por ser quem é, de uma forma privilegiada, isto é, caso Deus exista, a lei moral não é um mandamento para Deus, mas se encontra já por princípio vinculada ao seu querer da forma mais harmoniosa possível. A vontade de Deus não quer nada mais do que aquilo que a própria lei moral prescreve e determina como o bem.

6. O Estado pode velar pelo esclarecimento moral de “forma negativa” dentro das seitas eclesiais (igreja visível) na medida em que *promove* o conflito legal das faculdades e exige uma boa formação religiosa estatutária aos clérigos. O clérigo, assim como qualquer outra profissão pode e deve ser regulada pelo Estado, isto é, o Estado tem o direito de exigir uma boa formação daqueles que servirão nos templos. Essa formação deve ser dupla: por um lado, ela deve dizer respeito ao conhecimento adequado dos fundamentos históricos de determinada seita eclesial (conhecimentos profundos de exegese bíblica, por exemplo); por outro, deve ter um conhecimento adequado dos princípios morais que sustentam o Estado e dos princípios morais da verdadeira religião. Nesse sentido,

arrisco-me a propor se não seria bom, após o cumprimento da instrução acadêmica na teologia bíblica, acrescentar sempre para conclusão, como necessário para o completo equipamento do candidato, um curso especial sobre a pura doutrina *filosófica* da religião (que utiliza tudo, inclusive a Bíblia), segundo um fio condutor como, por exemplo, este livro (ou também outro, se se conseguir dispor de outro melhor da mesma índole). (RGV, AA 06: 10. 20-27)

Assim, o Estado não deve atuar *diretamente* na formação moral-religiosa de seus cidadãos, mas pode e deve atuar *indiretamente*, garantido que as seitas eclesiais que ele permite em seu domínio não contradigam, em primeiro lugar, os fins do próprio Estado e, em segundo lugar, garantindo que elas tenham condições

de ajudar na formação moral dos cidadãos. É importante frisar que não se trata aqui de uma interferência direta da opinião política do Estado nos assuntos da religião histórica, mas de uma garantia de que ocorra o tão frutífero *conflito legal das faculdades*. Isso não contradiz a afirmação de Kant de que

um príncipe que não acha indigno de si dizer que tem por dever nada prescrever aos homens em matéria de religião, mas deixar-lhes aí a plena liberdade, que, por conseguinte, recusa o nome de *tolerância*, é efetivamente esclarecido. (WA, AA 08: 40)

Em outras palavras, o Estado não diz o que as seitas históricas têm de pregar, mas isso não significa que ele não possa exigir duas condições, primeira, que o culto das seitas eclesiais não contradiga os fins essenciais do próprio Estado e, segunda, que a formação dos clérigos, enquanto eruditos, não seja deficiente. O clérigo, enquanto erudito,

tem a plena liberdade e até a missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados sobre o que de errôneo há [no símbolo da Igreja], e as propostas para uma melhor regulamentação das matérias que respeitam à religião e à Igreja. (WA, AA 08: 38. 05-08).

Contudo, não é o Estado que oferece a boa formação erudita, mas a Universidade, como uma instituição independente formada pela comunidade de eruditos, através das faculdades de Teologia e Filosofia. Mas o que a Filosofia ensinaria aos estudantes de Teologia? Ensinaria, por exemplo, que toda a interpretação da Bíblia deveria ser pautada numa interpretação simbólica a partir de conceitos morais, ou ainda, que se trata, sobretudo, de apresentar a lei moral a partir de uma perspectiva religiosa.

Existe uma religião natural ou racional na razão prática pura a qual possui arquétipos morais que podem fortalecer a própria moralidade. Não há nenhuma contradição entre a autonomia da vontade e a religião racional, ao contrário, há uma complementação que fortalece a disposição de ânimo moral do indivíduo. Contudo, esse não é necessariamente o caso com relação aos diversos tipos de

seitas eclesiais, “igrejas visíveis” e os diversos tipos de fé histórica. Mas uma fé eclesial pode se tornar o “esquema sensível” da “religião racional” e da “igreja invisível” na medida em que ela tem como elemento constitutivo essencial o potencial esclarecedor que auxilia o gênero humano a se aproximar do ideal da igreja invisível. Kant vê esse potencial de instrução moral no cristianismo, quando ele fala do *amor à lei e aos homens*. Mas caso o cristianismo adicionasse, como muitas vezes aconteceu em sua história, alguma autoridade coativa, seja por temor divino ou terreno, *então ele se torna indigno e moralmente repulsivo* (Cf. *EaD*, AA 08: 338. 02-15; 339. 26-37). Ora, mas se as seitas históricas e o cristianismo não devam ser coercitivos, o Estado, por outro lado, pode exercer seu poder coercitivo sobre as seitas eclesiais para garantir que nenhuma delas exerça em seus domínios coerção sobre os cidadãos, mais do que isso, ele pode exercer seu poder coercitivo para regular e influenciar de maneira *indireta* a Teologia e as igrejas visíveis, na medida em que promove o conflito *legal* entre Teologia e Filosofia. Com isso, o Estado ofereceria as condições para que os clérigos, enquanto tutores do povo, não sejam menores. O importante é que o esclarecimento nos assuntos da religião não ocorra por revoluções, mas através de uma reforma gradual das próprias seitas eclesiais e das “igrejas visíveis”, pois uma revolução sempre pode comportar um custo e um risco demasiado alto para o esclarecimento moral.

Referências

- FORSCHNER, Maximilian. Über die verschiedenen Bedeutungen des „Hangs zum Bösen“. In: HÖFFE, Otfried (Hrsg.). *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2011, 71-90.
- GEISMANN, Georg. *Kant und kein Ende. Studien zur Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

- HENRICH, Dieter. Zu Kants Begriff der Philosophie. In: KAULBACH, Friedrich; RITTER, Joachim (Hrgs.). *Kritik und Metaphysik* (Festschrift für Heinz Heimsoeth), Berlin: de Gruyter, 1966, 40-59.
- HÖFFE, Otfried. „Königliche Völker“: zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900ff.
- _____. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *Das Ende aller Dinge*. Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *Der Streit der Fakultäten*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *Die Metaphysik der Sitten*. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *Was heißt: Sich im Denken Orientieren?* Trad. Artur Morão. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- SCHNEEWIND, Jerome B. Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability. In: RORTY, Amélie O., SCHMIDT, James (Eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 94-111.
- STERN, Paul. The problem of history and temporality in kantian ethics. In: *Review of Metaphysics*, n.39, 505-545, 1986.
- WOOD, Allen W. Kant's fourth proposition: the unsociable sociability of human nature. In: RORTY, Amélie O., SCHMIDT, James (Eds.). *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim*. Cambridge: University Press, 2009, 112-128.