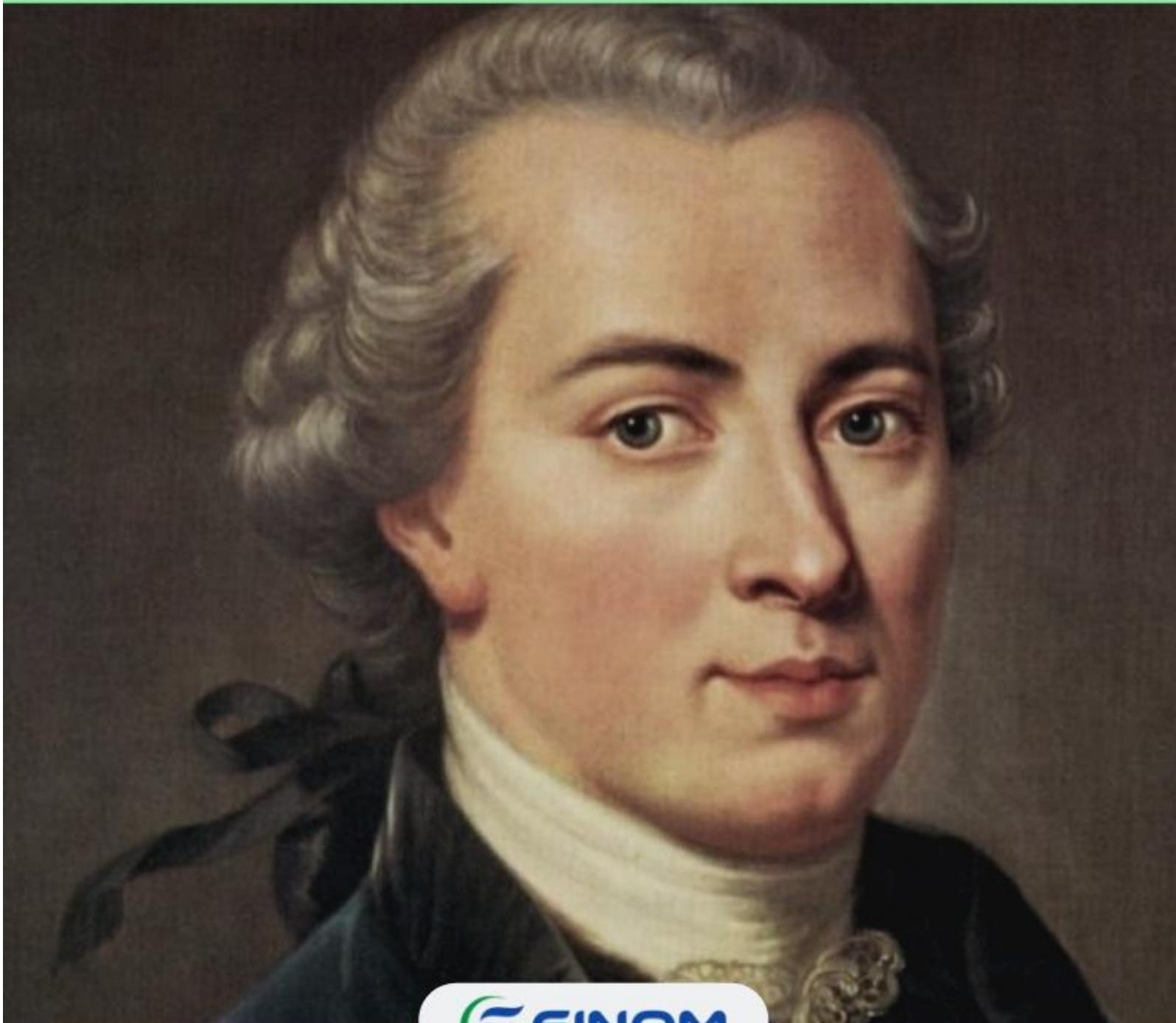


JOSÉ IVAN LOPES
LINDOMAR ROCHA MOTA

CRER E SABER NO CRITICISMO DE KANT:

O SENTIDO DA RELIGIÃO MORAL E A
EXPANSÃO DO CONHECIMENTO



FINOM

ISBN: 978-85-61515-11-9

José Ivan Lopes
Lindomar Rocha Mota

Crer e saber no *crítico* de Kant

O sentido da religião moral e a expansão do conhecimento

1ª edição

Paracatu

ISBN: 978-85-61515-11-9

CENBEC/FINOM

2019

Copyright© 2019

José Ivan Lopes; Lindomar Rocha Mota

Editora: CENBEC/FINOM

Rodovia MG 188 - km 167 - Bairro Fazendinha - Paracatu/MG - CEP 38600-000

Caixa postal 201 - Telefax (38) 33112000 - e-mail: finom@finom.edu.br

Autores:

José Ivan Lopes; Lindomar Rocha Mota

Capa:

Sara Alves Ribeiro

Editoração:

Maria Célia da Silva Gonçalves

CONSELHO EDITORIAL:

Prof. Dr. Alexandre Guida Navarro - Universidade Federal do Maranhão (UFM) - Brasil

Profa. Dra. Alice Fátima Martins - Universidade Federal de Goiás (UFG) - Brasil

Profa. Dra. Alboni Marisa Dudeque Pianovski Vieira - Pontifícia Universidade do Paraná (PUCPR) - Brasil

Profa. Dra. Antónia Fialho Conde - Universidade de Évora (EU) - Portugal

Profa. Dra. Anna Christina de Almeida - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) - Brasil

Profa. Dra. Andréia Mello Lacé - Universidade de Brasília (UnB) - Brasil

Prof. Dr. Carlos Ângelo de Meneses Sousa - Universidade Católica de Brasília (UCB) - Brasil

Prof. Dr. Carlos da Fonseca Brandão - Universidade Estadual Paulista (UNESP) - Brasil

Prof. Dr. Cairo Mohamad Ibrahim Katrib - Universidade Federal de Uberlândia (UFU) - Brasil

Prof. Dr. Carlos Roberto de Oliveira - Universidade Estadual Paulista (Unesp) - Brasil

Profa. Dra. Cláudia Marun Mascarenhas Martins - Università degli Studi di Verona (UNIVR) - Itália

Profa. Dra. Cláudia Matos Pereira - Universidade de Lisboa (UL) - Portugal

Profa. Dra. Cristina Pissetti - Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) - Brasil

Prof. Dr. Domingos AntonioGiroletti - Fundação Pedro Leopoldo (FPL) - Brasil
Porf. Dr. Eduardo José Afonso - Universidade Estadual Paulista (UNESP) - Brasil
Prof. Dr. Frederico Alexandre Hecker - Universidade Estadual Paulista - (UNESP) - Brasil
Prof. Dr. Gilmar Gonçalves Ferreira - Universidade Federal de Viçosa (UFV) - Brasil
Prof. Dr. Giovanni Luigi Fontana - Università Degli Studi di Padova (UNIPD) - Itália
Prof. Dr. Isaias Nery Ferreira - Faculdade Tecsoma - Brasil
Profa. Dra. Jeane Medeiros Silva - Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) - Brasil
Profa. Dra. Jaqueline Santos Barradas - Escola Superior de Guerra (ESG) Brasil
Prof. Dr. João Brigola - Universidade de Évora (EU) - Portugal
Profa. Dra. Karla Denise Martins - Universidade Federal de Viçosa (UFV) -Brasil
Profa. Dra. Letícia Costa Rodrigues Vianna - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) - Brasil
Prof. Dr. Luís Jorge Rodrigues Gonçalves - Universidade de Lisboa (UL) - Portugal
Prof. Dr. Luiz Síveres - Universidade Católica de Brasília (UCB) - Brasil
Prof. Dr. Manoel Ramírez Sánchez - Universidade de Las Palmas de Gran Canaria (ULPGC) - Espanha
Profa. Dra. Martorano Francesca – Università del Stituti – Scuola Superiore a Reggio Calabria (UNIRC) - Itália
Prof. Dr. Marcelo Santiago Berriel - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) - Brasil
Profa. Dra. Maria Cecília Marins de Oliveira - Centro Universitário Campos de Andrade, Professora da Faculdade Cenecista de Campo Largo e Professora Adjunto IV Sênior da Universidade Federal do Paraná (UFPR) - Brasil
Profa. Dra. Maria Jose Bocorny Finatto - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) - Brasil
Profa. Dra. Maria Zeneide Carneiro Magalhães de Almeida - Universidade Católica de Goiás (UCG) - Brasil
Prof. Dr. Mario Oronzo Spedicato - Università del Salento (UNISALENTO) - Itália
Prof. Dra. Marilena Aparecida de Souza Rosalen - Universidade Federal do Estado de São Paulo (UNIFESP) - Brasil
Profa. Dra. Margareth Vetis Zaganelli - Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) - Brasil
Profa. Dra. Maisa Sales Gama Tobias - Universidade da Amazônia (UNAMA) - Universidade Federal do Pará (UFPA) - Brasil
Profa. Dra. Olga Magalhães - Universidade de Évora (EU) - Portugal
Profa. Dra. Paola Nestola - Universidade de Coimbra (UC) - Portugal
Prof. Dr. Raimundo Márcio Mota de Castro - Universidade Estadual de Goiás (UEG) - Brasil
Prof. Dr. Reginaldo de Jesus Carvalho Lima - Fundação Pedro Leopoldo (FPL) - Brasil
Profa. Dra. Rossella Del Prete - Università degli Studi del Sannio (UNISANNIO) -

Itália

Prof. Dr. Samuel de Jesus Duarte - Instituto Federal do Triângulo Mineiro (IFTM) -
Brasil

Profa. Dra. Silvia Salardi - Università degli Studi di Milano - Bicocca (UNIMIB) - Itália

Profa. Dra. Sônia Maria dos Santos - Universidade Federal de Uberlândia (UFU) -
Brasil

Profa. Dra. Teresa Colleta - Consiglio Italiano dei Monumenti e dei Siti (ICOMOS) -
Itália

Profa. Dra. Vera Lúcia Caixeta - Universidade Federal do Tocantins (UFT) - Brasil

É proibida a reprodução total ou parcial desta publicação, por quaisquer meios, sem
autorização prévia, por escrito, dos autores.

FICHA CATALOGRÁFICA

Coordenação de Biblioteca. Seção de Catalogação.

L864 Lopes, José Ivan; Mota, Lindomar Rocha.
Crer e saber no criticismo de Kant: o sentido da religião moral e a expansão do conhecimento. / José Ivan Lopes; Lindomar Rocha Mota. Paracatu-MG: Editora CENBEC/FINOM, 2019.
123 p.
1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Criticismo (Filosofia). 3. Religião. 4. Liberdade. I. Título.

Bibliotecário Adriano Gonzaga de Souza Silva CRB-6/3240

À Glauciene Mendes, minha incansável companheira, e aos meus filhos, Guilherme e Enzo Lopes, pelo incentivo e carinho.

Aos amigos e equipe da Faculdade do Noroeste de Minas - FINOM pela generosidade.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida e por proporcionar-nos a possibilidade de saber e de crer, como caminhos para a vida em sua presença.

Aos meus pais e irmãos, pelo amor, abnegação e virtudes que deram um sentido especial à minha existência, contribuíram na edificação dos meus princípios. É notável o exemplo que me legam, nele resplandecem a força e o caráter do homem.

A todos que contribuíram para esta pesquisa que agora se transforma em publicação, por meio da presente obra.

“O pressuposto de uma inteligência suprema, como causa absolutamente única do universo, conquanto simplesmente na ideia, pode sempre ser benéfica à razão e nunca lhe seria prejudicial.”

“Somos determinados a priori pela razão, no sentido de promover com todas as nossas forças o maior bem dos seres racionais do mundo com a suprema condição do bem dos mesmos, isto é, da felicidade universal com a moralidade maximamente conforme a leis.”

Immanuel Kant

SUMÁRIO

Prefácio	8
INTRODUÇÃO	9
Primeiro Capítulo.....	13
CRER E SABER.....	13
1.1 A estrutura da religião no <i>Criticismo</i>	18
1.2 Aspectos da religião moral.....	22
1.3 A questão da crença em Kant	27
1.4 O saber e sua extensão.....	31
1.4.1 O saber quanto à sua restrição	39
1.4.2 O alargamento do saber	40
1.5 Vias do alargamento: a história e o sublime	44
Segundo Capítulo	52
LIBERDADE E ESPERANÇA.....	52
2.1 Liberdade e lei prática.....	52
2.1.1 Da liberdade ao agir moral.....	58
2.2 A elaboração normativa e a liberdade	66
2.3 Da moralidade ao crer	70
2.4 Da natureza a liberdade transcendental	74
2. 5 Do crer à esperança	77
Terceiro Capítulo	83
SER E DEVER SER	83
3.1 Ser e moralidade.....	84
3.2 Autonomia e dever	91

3.3 Da razão especulativa às provas da razão transcendental.....	95
3.4 Do dever de agir à necessidade da religião	103
3. 5 A ideia de um <i>Ser Supremo</i>	111
3.6 A crença na existência de Deus	114
CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS	123

Prefácio

Eu conheci José Ivan há aproximadamente 20 anos, ele é filósofo e teólogo dedicado, competente e muito centrado na vida profissional e acadêmica. Sempre atento à necessidade de investir constantemente na sua formação por meio de produções científicas e em especialização, dentre elas, o mestrado. E, foi nesta busca constante por aperfeiçoamento e crescimento intelectual que tive o privilégio de acompanhar de perto a elaboração de sua dissertação de mestrado a qual deu origem a esse livro, que apresento a você, leitor. Mestrado esse, realizado na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais sob a orientação do Professor Dr. Lindomar Rocha Mota. Nessa época, fui testemunha da luta cotidiana, do esmero metodológico e do zelo científico dedicados a essa pesquisa.

Os autores se debruçaram sobre uma temática por demais “difícil” como nos dizia Guimarães Rosa, uma vez que para esse autor “Contar é muito difícil. Não pelos anos que já se passaram. Mas pela astúcia que têm certas coisas passadas de fazer balancê, de se remexerem dos lugares. (...) A lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com seu signo e sentimento, uns com os outros acho que nem não misturam. (...). Tem horas antigas que ficaram muito mais perto da gente do que outras, de recente data. O senhor mesmo sabe; e se sabe, me entende”. (ROSA, 2008).

Se escrever sobre o cotidiano é difícil, imagina escrever sobre o sentido da religião moral e a expansão do conhecimento na perspectiva da crítica kantiana? É sobre essa temática delicada e eu diria por demais requintada, que os autores se dedicaram nessa obra. O Objetivo central deste livro é entender o *crer* e o *saber* no Criticismo kantiano, pois hipoteticamente é aceita a possibilidade de que há uma ampliação da inteligibilidade da razão, já que ela mesma se condiciona dentro dos limites que se dá.

Assim como José Ivan Lopes e Lindomar Rocha Mota, Kant dedicou-se ao ensino, vindo a desempenhar as funções de professor na Universidade de Königsberg. O Criticismo foi uma teoria criada por ele para resolver um impasse criado pelo Dogmatismo e pelo Ceticismo. De acordo com Kant, para que chegue ao resultado, o sujeito tem em sua estrutura o conteúdo sensível, isto é, a condição que

é responsável pela captação dos dados objetivos, sendo remetidos ao intelecto, para serem classificados, articulados e pensados.

No entanto, o sujeito é a peça chave nessa interação dele com o objeto, ou seja, deve partir do sujeito a vontade de aprender. Assim, o grande objetivo de Kant é determinar as leis e os limites do intelecto humano para ousar enfrentar, por um lado, o dogmatismo arrogante daqueles que sobrestimam o poder da mente humana e, por outro, o absurdo ceticismo daqueles que o subestimam. Apenas, desse modo, ou seja, por meio de uma crítica que determine as leis e os limites da razão humana poderão arrancar-se as raízes do materialismo, do fatalismo e do ateísmo. E propõe-se, com isso, pôr fim a toda a futura objeção sobre a moralidade e a religião, apresentando as mais claras provas da ignorância dos seus adversários.

Ao empregar a palavra “crítica”, Kant está interessado em questionar a validade do nosso conhecimento e de nossos valores. Em outras palavras, faz da crítica do conhecimento um pré-requisito para a Filosofia, daí o termo criticismo Kantiano. É Filosofia de boa qualidade que os autores fazem com maestria, por tudo isso e muito mais é que o livro merece um exame cuidadoso e certamente prazeroso!

Boa Leitura!

Maria Célia da Silva Gonçalves

Setembro de 2019

Maria Célia da Silva Gonçalves pesquisadora do
CIDEHUS - Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da
Universidade de Évora e professora de Metodologia e Sociologia na FINOM.

INTRODUÇÃO

Embora a questão da crença apareça como um escândalo para a filosofia, para o homem que se propõe a fazer uso do entendimento e para a razão; a abordagem a que se propõe ao elaborar este livro é fruto da análise do problema referente ao crer que emergem da crítica kantiana. Ora, a sua maior inconsistência está em concebê-lo sem a devida fundamentação racional, que só é possível sob a égide do saber. No entanto, ao longo da análise das três críticas, a saber, *Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática* e *Crítica do juízo*, outros horizontes se descortinarão mediante a revelação de que o crer é possível e até mesmo importante e necessário, e que tem espaço no sistema filosófico do autor.

Não obstante as inúmeras tentativas científicas que intuíram responder às questões vinculantes ao crer e ao saber, encontram-se ainda no *Criticismo*, sobretudo na antropologia, na escatologia, na gnosiologia e na ética, elementos para novas pesquisas. Destarte, fundamenta-se a plausibilidade da presente discussão. Nesta linha de investigação, o autor retoma questões que, ao longo do tempo, intrigaram a tantos: a adequação do pensamento enquanto categoria inerente ao ser e a compreensão do substrato ontológico que o sustenta; por exemplo, a ideia de Deus – objeto de investigação para a análise da religião e do crer, preocupou pensadores de envergadura, como Anselmo de Aosta (1952), Santo Agostinho (1973), Tomás de Aquino (2003) e Leibniz (2002).

Sendo assim, pretende-se por meio desse livro discorrer acerca da relevância da crítica kantiana para o amadurecimento da discussão acerca dos conceitos basilares em destaque: crer e saber. Enquanto o filósofo enfatiza sobremaneira o saber, como uma das faculdades mais relevantes do seu edifício filosófico, como hipótese o presente trabalho estabelece que o crer, por sua vez, se manifesta mediante uma reflexão mais acurada da *Crítica* e, por isso, não pode ser relegado a um segundo plano, deve, no entanto, ser reconhecido como elemento significativo e indispensável. Mesmo que a princípio haja dicotomia e aparente divergência entre os dois conceitos, vale a disposição desarmada para uma releitura que busque identificar suas possíveis confluências.

O estudo buscará entender o crer e o saber no *Criticismo* kantiano, pois hipoteticamente é aceita a possibilidade de que há uma ampliação da inteligibilidade da razão, já que ela mesma se condiciona dentro dos limites que se dá.

Ainda que, primariamente, o crer se resume em um instrumento para a moralidade, o avanço do *Criticismo* parece lhe proporcionar um novo campo de compreensão: a abertura ao transcendente.

Este livro se dividirá em três capítulos, a saber: a discussão dos elementos referencias da pesquisa, ou seja, *crer e saber*; a análise da relação dos conceitos de liberdade e de esperança como ideias iluminadoras do crer em Kant e, por fim a abordagem acerca do problema da moral com o foco na questão do *ser* e do *dever ser*.

No seu primeiro capítulo, encarregar-se-á de descrever, analisar e relacionar, a partir da crítica kantiana, os principais conceitos – religião, moral, história – considerados relevantes para a compreensão da crença, pois esta consiste no núcleo básico da pesquisa. A identificação do lugar da crença será de fundamental importância porque se pretende compreender os elementos teóricos que circunscrevem a razão na sua relação com os objetos do conhecimento. Para tanto se discutirá a estrutura do pensamento religioso e discorrerá acerca dos principais aspectos que caracterizam o ideal da religião kantiana. Por fim, se abordará o problema referente à extensão do saber, ou seja, da sua restrição e do seu alargamento, tomando como referência para esta última, a história e o sublime.

O segundo capítulo objetivará discutir o problema acerca da liberdade e da esperança. Parte do princípio que a humanidade está submetida às leis da natureza e da liberdade, pois é constituída de indivíduos pensantes e por isso mesmo está fadada ao determinismo da natureza. O homem é capaz de perceber-se como causa dos fenômenos que existem no mundo, ou seja, compreende que a razão o torna livre e determinante e, por isso, possui algo que o difere dos animais, a sua liberdade transcendental. É nisso que ele se distingue particularmente dos outros indivíduos. O ser verdadeiramente livre agirá sempre orientado por uma lei moral que, ao fim, se identificará com a própria liberdade do ente racional. Neste capítulo o conceito de moralidade iluminará a discussão, pois ele parece corresponder a um dos elementos que melhor colabora para a análise da problemática acerca do crer, pois enquanto o conceito de saber se alarga, admite tanto a religião quanto a

abertura ao *Ser Supremo*. Pretende-se discorrer ainda, neste capítulo, acerca da razão que parece se orientar por critérios moralmente legisladores, indicando o caminho da chamada boa conduta da vida. Ao analisar o saber transcendental buscará a identificação do *Ser Supremo*, como legislador universal e inspirador do agir humano e ainda o seu significado para uma leitura mais consistente da questão em pauta.

No terceiro capítulo, discutir-se-á o problema do dever ser à luz do *Criticismo* kantiano e o seu apontamento para o significado da religião moral. Mesmo que aparentemente a ideia de Deus seja um postulado fundamental, os deveres só possuem valor moral quando estão fundados no sujeito mesmo e não em algo heterônomo. A compreensão de religião que se apresenta para análise é fundamentada no saber e parece encontrar o seu sentido na racionalidade e não na transcendentalidade. Embora o 'dever ser' kantiano não transpareça precisar, em prol de si próprio, de nenhuma representação de fim que tenha de proceder a determinação da vontade, pode ser que mesmo assim tenha uma referência necessária a uma teleologia, sem a qual não há lugar para a determinação da vontade humana. Objetivar-se-á entender o *dever ser* para além de uma inclinação subjetiva, mas como um atributo dado pela razão.

Da moral, portanto, resulta a ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins, ou seja, a ideia do *Bem Supremo* no mundo. Deve-se supor como condição de possibilidade do *Bem supremo*, um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, único capaz de reunir os conceitos de moralidade e felicidade.

Dessa mesma forma, Kant parece pretender idealizar uma nova identidade religiosa nos limites da simples razão e, logo, não recorrerá à experiência para fundamentá-la. Ora, enquanto a religião revelada, por seu turno, se refere a uma concepção mais ampla da fé, a racional é mais estrita, ou seja, um círculo dentro de outro.

Vale lembrar que este livro é o resultado da pesquisa iniciada durante o curso de graduação e que deu origem à minha dissertação de mestrado pela Pontifícia Universidade de Minas Gerais (PUC-Minas), sob a orientação do Professor Dr. Lindomar Rocha. Ao longo dos últimos anos, fragmentos do livro foram publicados

em forma de artigos em revistas científicas, que cederam os direitos autorais para a presente publicação.

Primeiro Capítulo

CRER E SABER

No *Criticismo* kantiano, a discussão acerca da questão do crer¹ está sempre vinculada aos debates com o saber. Em alguns contextos este conceito apresenta-se, no entanto, com significados diferenciados. A distinção é elaborada de tal maneira que a crença é entendida de três formas, a saber, em termos dos objetos de opinião, conhecimento e fé. No primeiro nível o objeto é “empiricamente possível, mas improvável; enquanto a existência de um objeto de saber pode ser atestado tanto factualmente, quanto por meio da razão pura.” (CAYGILL, 2000, p.144). Se por um lado os objetos da fé são pensados a priori, por outro, são transcendentais para o uso teórico da razão, são ideias com fundamentos subjetivos, mas a sua realidade objetiva não pode ser teoricamente garantida².

O bem supremo no mundo, a existência de Deus³ e a imortalidade da alma são exemplos clássicos de objetos do crer³. Eles refletem os três postulados da

¹ Segundo Platão, os graus do conhecimento são: crença, opinião, raciocínio e intuição. Para ele, os dois primeiros devem ser afastados da Filosofia, pois são conhecimentos ilusórios ou das aparências, como os dos prisioneiros da caverna. Somente os dois últimos devem ser considerados válidos. Ao analisar a crença, Reale afirma que “Platão a considera uma forma de *opinião* e a situa no segundo nível do conhecimento sensível, o que se dirige às coisas e aos objetos sensíveis.” (PLATÃO apud REALE, 1995, p.202).

² Aristóteles (2001), no entanto, discorre sobre o conceito a partir de um novo foco, compreendendo-o como uma espécie de técnica de persuasão retórica, usada para o convencimento e estritamente ligado à opinião. Tomás de Aquino (2003) usa a lógica para elaborar uma argumentação acerca da existência de Deus. Já, segundo aduz Ameal, “a existência de Deus não é, expressamente, um preceito da fé – mas uma verdade preliminar da fé. E como a fé não só não exclui, mas pressupõe, o conhecimento natural, nada impede que nos seus domínios exerça, também, a actividade da razão demonstrativa.” (AMEAL, 1961, p.387).

³ O crer, enquanto conceito e indagação filosófica ocupa lugar secundário desde a clássica filosofia grega. É avaliado por Platão no *Eutífron*, como um grau inferior do conhecimento, uma vez que era classificado como opinião. O processo do conhecimento representa a progressiva passagem das sombras e imagens turvas ao luminoso universo das ideias, atravessando etapas intermediárias. Cada fase encontra sua fundamentação e resolução na fase seguinte. O que não é visto claramente no plano sensível (e só pode ser objeto de conjectura) transforma-se em objeto de crença quando se tem condição de percepção nítida. Assim, o animal que na obscuridade ‘parece um gato’ revela-se de fato um gato quando acende a luz. Mas essa evidência sensível ainda pertence ao domínio da opinião (*pístis*), pois a certeza só pode advir de uma demonstração racional e, portanto, depois que se penetra na esfera do conhecimento inteligível. (PLATÃO, 2000, p.24s).

razão prática pura - liberdade, imortalidade e a existência de Deus, compreendidos em função da realidade objetiva dada às ideias da razão. Se, a princípio, não são objetos do conhecimento teórico, por outro lado, possuem caráter prático.

Quanto ao crer doutrinal, Kant o considera instável, diferentemente da fé moral e racional. Pois, para ele, o crer moral é significativo, pelo fato de conferir “certeza à existência de liberdade, imortalidade de Deus, e essa certeza está baseada na incapacidade para rejeitar esses postulados sem tornar-me digno de desprezo a meus próprios olhos.” (CAYGILL, 2000, p.145). A crença, na sua perspectiva racional é resultante da certeza moral e “envolve um *insight* das condições necessárias para se realizar a unidade de fins sob a égide da lei moral. E mesmo que fosse indiferente a leis morais, a fé racional daria origem a uma fé negativa.” (CAYGILL, 2000, p.145).

O crer religioso puro ou salvador possui duas funções básicas: a primeira se refere à expiação ou reparação por ações injustas e a última é aquela que leva o indivíduo a buscar uma vida exemplar que o leva a ser benquisto aos olhos de Deus (KANT, 2006a). Ambas são interdependentes, mas, em certas circunstâncias uma pode preceder a outra: o crer histórico privilegia a expiação e prioriza a chamada expiação indireta, enquanto que na religião a crença prática tem prioridade sobre a revelação.

Posto isso, percebe-se que a compreensão kantiana acerca do crer enfatiza a sua identidade própria que a diferencia do saber, ao mesmo tempo que prioriza a linha das ideias práticas da razão. As preocupações do autor no uso do conceito de crer não são na perspectiva da razão pura, nem prioritariamente religiosas. O uso do termo se dá mediante a preocupação de lhe conferir certeza objetiva como fundamento inexorável para a ideia de Deus e de religião. São esses os limites deste conceito que serão assumidos no presente livro.

Acerca do saber, Kant afirma que no homem há essencialmente três faculdades que compreendem seus possíveis fins: faculdade de conhecer, de desejar e o sentimento de prazer e desprazer (KANT, 2008a). As faculdades correspondem aos interesses da razão. A faculdade do juízo está entre o entendimento e a razão, pois o juízo, sendo a faculdade de subsumir o particular no universal, faz referência às outras duas faculdades, uma vez que tanto os princípios teóricos quanto a lei moral precisam de uma aplicação concreta. É no juízo que se

terá que investigar os fundamentos da conexão entre o inteligível e o sensível. Para Kant, o juízo não corresponde a um âmbito próprio de objeto nem uma doutrina metafísica, mas somente a uma crítica. Desta forma o juízo se desdobra em dois âmbitos: o determinativo ou científico e o reflexivo ou regulativo-prático.

O conceito de juízo é descrito como a faculdade de pensar o particular contido no universal. Kant estabelece um contraste entre juízos determinantes e reflexivos em função de dois modos de pensar o particular como contido no universal. No que diz respeito ao determinante, o particular é subordinado ao universal. O juízo reflexivo é compelido a ascender do particular na natureza para o universal e, segundo Kant, necessita de um princípio, que não pode ser universal, uma vez que isso tornaria o juízo determinante, mas está localizado no juízo que se propõe a si mesmo o princípio reflexivo da finalidade da natureza. O conceito em questão é anterior ao juízo determinante. É ele que proporciona a interação entre os domínios da razão teórica e prática e seus juízos.

Ao discutir o crer e o saber⁴ a partir do *Criticismo* de Kant, somos interpelados pelo seguinte problema: qual o mérito da questão do crer e do saber na *Crítica* kantiana? A partir daí é que elaboramos a tese fundamental para a nossa pesquisa. Como hipótese, partimos do pressuposto de que, além de muito citados, estes dois conceitos são de fato relevantes, não somente do ponto de vista quantitativo, mas, acima de tudo, qualitativo, uma vez que representam questões fundamentais no sistema elaborado por Kant e estão muito próximos de outros temas como a religião, a moral e o sublime.

Para Kant, a questão do crer está a serviço do saber⁵ – uma vez que aquele é sempre submisso a este⁶. Ao considerar o crer em três níveis: “doutrinal”, “moral”

⁴ Kant identifica certa evolução da razão ao longo dos seus escritos. “A razão rejeita o racionalismo porque o pensamento puro não é capaz de conhecer a realidade. A razão, no entanto, também rejeita o empirismo. É verdade que Kant admite que todo conhecimento começa com a experiência; mas não resulta disso, como supõe o empirismo, que o conhecimento provenha exclusivamente da experiência. Pelo contrário, mesmo o conhecimento empírico se mostra impossível sem fontes independentes da experiência.” (HÖFFE, 2005, p.39).

⁵ Em *Fé e saber*, Hegel (2007), aponta em Kant a presença de um *idealismo crítico* – a semente do idealismo no interior da filosofia crítica – que, todavia, para ele, devido ao contingenciamento do saber à condição da razão, teria se degenerado em um *idealismo transcendental*.

⁶ Ao contrário de Kant, “a filosofia hegeliana da religião não entra, portanto, em concorrência com a teologia – na medida em que a teologia é doutrina sobre Deus e Deus é determinado como o princípio do existente. A teologia, assim compreendida, é, antes, exposta na lógica, enquanto sua

e “racional”, as suas reflexões não são exclusivamente religiosas, entretanto, há uma forte relação com a religião.

O caminho da afirmação do problema do crer, mesmo não representando um tema de primeira relevância na obra de Kant, é retratado principalmente quando o filósofo aborda a questão da religião e a discute no âmbito antropológico com o intuito de elaborar a sua argumentação religiosa, indagando se “o homem é bom por natureza ou mal por natureza.” (KANT, 2006a, p.37). Deste modo, ele resgata um tópico que chamava a atenção dos pensadores desde o início da história da filosofia ocidental.

No tocante a presente questão, a novidade kantiana não consiste no significado conceitual usado para analisar o assunto, mas, sim, no enfoque adotado por ele para conduzir a discussão, uma vez que se utiliza das bases e dos conceitos ligados à religião – dentre eles, o conceito de crer. Assim como aqueles que estão no campo da racionalidade crítica – como o saber – o crer pode abrir possíveis caminhos para a reflexão filosófica.

O crer representa o primeiro grau de assentimento com a verdade de um juízo e é, ao mesmo tempo, subjetivamente suficiente e objetivamente insuficiente como argumento usado pela razão para o convencimento. O crer necessita, na verdade, dos fundamentos do saber, uma vez que apenas o saber é objetiva e subjetivamente suficiente, o único que representa o terceiro grau no assentimento para a verdade do juízo. (CAYGILL, 2000).

O que Kant propõe, de início, uma espécie de subserviência da fé histórica à chamada fé da razão como modo de impedir uma falsa crença. E, na *Religião nos limites da simples razão*, ele afirma que:

A pura fé religiosa é seguramente a única que pode fundar uma Igreja universal, porque é uma simples fé da razão que pode ser comunicada a cada um para convencê-lo, ao passo que uma crença histórica, baseada unicamente em fatos, não pode estender sua influência para mais além que o limite em que podem, segundo as circunstâncias de tempo e de lugar, chegar os dados que permitem verificar sua autenticidade. (KANT, 2006a, p.92).

O argumento de Kant é demonstrar que a “fé da razão” é superior à histórica⁷. Para tanto, utiliza o argumento que a primeira é capaz de estabelecer uma proposta de convencimento em relação aos interlocutores, enquanto a segunda, além de se basear em fatos, não tem a capacidade de influenciar fora do seu tempo e espaço.

Por isso:

Como discernimento lúcido que deve presidir à hierarquização de coisas que, sendo embora boas todas elas, nem por isso deixam menos de patentear relevantes diferenças em matéria de fundamentalidade e de pertinência ética: neste marco, Kant afirma que “o verdadeiro esclarecimento” vem a consistir na correta diferenciação, e consequente subordinação, de uma fé revelada ou histórica (*Geschichtsglaube*) à fé é racional (*Vernunftglaube*), com o que se apartam e eliminam os perigos de “feiticização” (*Fetischmachen*) inerentes ao abraçar de um pseudo-culto (*Afterdeinst*). (BARATA-MOURA, 1994, p.69).

Aqui, propõe-se, como se vê na afirmação acima, uma releitura em relação à questão do crer e, conseqüentemente, da religião. Para tanto, faz-se necessário que se tome como base dois elementos fundamentais: o esclarecimento e a ética. É a partir dessa chave de leitura que se entende a grande colaboração kantiana para a restauração da religião. Desvinculando, entretanto, os conceitos ligados à religião do seu ponto focal e tradicional: a revelação.

Para substituir o argumento da revelação, Kant amplia o foco da análise religiosa tomando como referência outros conceitos, tais como: ética, razão, religião sábia e fé moral, como nota a obra *A religião nos limites da simples razão*, onde o autor propõe que:

[...] cada um pode por si, graças à sua razão própria, reconhecer a vontade de Deus sobre a qual se baseia a religião, porque, na verdade, o conceito da divindade não resulta senão da consciência dessas leis e da necessidade que a razão tem de admitir um poder que possa produzir num mundo todo efeito possível, em harmonia com o fim moral supremo. (KANT, 2006a, p.93).

Por isso, é possível tomar como referência a ideia de que o crer e o saber constituem, na Crítica kantiana, pontos interdependentes e relevantes para a

⁷ Na compreensão de Michael Murrmann-kahl, “para Kant essa fé histórica na revelação através da Escritura e da tradição passa a ter uma importância secundária. A fé moral pura (‘do coração’) é vinculante para todos os seres racionais, ao passo que a fé histórica na revelação apenas na medida em que promove aquela (religião como ‘veículo’ da moral).” (MURRMANN-KAHL, p.267).

compreensão de seu pensamento, não obstante a subserviência de uma à outra. Desta feita vale a descrição da chamada estrutura da religião no pensamento do autor, como se verá a seguir.

1.1 A estrutura da religião no *Criticismo*

Kant fez, em seu *Criticismo*⁸, uma releitura de tudo o que envolve a religião. A via adotada para construir o seu conceito, como uma organização fundamentada sobre a moralidade e a racionalidade, está vinculada à compreensão que o filósofo estabelece de Deus, a saber, como uma mera ideia. Daí a real possibilidade de se estabelecer também uma nova compreensão de religião.

Para explicar a religião kantiana, Barlanga destaca que a abordagem feita pelo filósofo é direcionada à elaboração de um conceito de forma a contemplar o modelo por ele idealizado:

Certo que Kant falou de uma religião racional [...] mas, como é sabido, a reduziu à mera moralidade. Por isso é melhor supor que ele propunha sua noção de racionalidade como uma alternativa à conduta guiada religiosamente e não como uma mera colaboradora dela. (BARLANGA, 1987, p.16).

É evidente, entretanto, que a função de Deus é resguardada na religião kantiana, porque a divindade é compreendida como um absoluto, um legado superior a serviço da religião ou daquela que ele define como uma *comunidade ética*. Ele mesmo lembra que:

Só pode ser concebido como legislador supremo de uma comunidade ética aquele com relação ao qual todos os verdadeiros deveres éticos devem ser representados como sendo ao mesmo tempo seus mandamentos. Este

⁸ Acerca do *Criticismo*, Sergio Rábade Romeo compreende que: “El *Criticismo* pasa por ser uno de los caracteres más claros de La filosofía Del Kant maduro, de su filosofía ‘crítica’. Reconociendo La inclinación natural de Kant a La actitud crítica, no se puede desconocer La influencia que tuvieron sobre él los imperativos históricos. A horcajadas Del cruce histórico Del dogmatismo leibniziano y Del escepticismo de Hume, y enfrentado con una efectiva supervaloración de la físico-matemática de Newton, contrapuesta al racionalismo de Leibniz y fiel a muchos principios empíricos sintener que aceptar muchas de sus consecuencias, la única actitud que le cabía a un filósofo con capacidad de digerir hechos tan complejos era la actitud de reserva crítica.” (ROMEO, 2005, p.167).

deve, por conseguinte, conhecer também os corações para penetrar até mesmo no mais profundo íntimo das intenções de cada um e para levar cada um a obter, como deve ocorrer em toda comunidade, o que merecem suas obras. Ora, esse é o conceito de Deus enquanto Soberano moral do universo. Desse modo, não se pode conceber uma comunidade ética senão como um povo regido por leis divinas, ou seja, como um povo de Deus que obedece a leis morais. (KANT, 2006a, p.89).

Para explicar a necessidade da lei e da religião como pura e simplesmente moral⁹, Kant se utiliza de duas antigas teorias. Em primeiro lugar, faz referência à hipótese levantada pelos santos padres, que ponderava que o homem, apesar de nascer feliz no paraíso, logo se submete ao princípio do mal que domina sobre ele. E, neste sentido, o autor pondera que:

Para todos eles, contudo, o mundo começa pelo bem, pela idade do ouro, a vida no paraíso ou por uma vida mais feliz ainda, em comum com os seres celestiais. Entretanto, fazem logo desaparecer essa felicidade como um sonho; e então ocorre a queda no mal (o mal moral, com o qual o físico sempre andou junto) que a fazem precipitar-se acelerando-a para nosso pesar, de modo que agora (mas esse agora é tão antigo quanto a história) vivemos nos derradeiros tempos, porquanto o último dia e o fim do mundo estão próximos. (KANT, 2006a, p.18).

Por outro lado, cita a teoria denominada “heróica”. Esta é mais recente e se difundiu entre os filósofos e pedagogos; baseia-se na seguinte questão:

A opinião heróica aposta, que sem dúvida se difundiu somente entre os filósofos e em nossa época notadamente entre os pedagogos, é mais recente, mas bem menos difundida, ou seja, que o mundo progride precisamente em sentido contrário, do mal para o melhor, sem parar (é verdade que de um modo apenas sensível) e que pelo menos se encontra uma disposição a respeito da natureza humana. (KANT, 2006a, p.18).

Posto isso, Kant analisa e apresenta uma *Crítica* aduzindo que:

Isso não passa provavelmente de uma hipótese benevolente dos moralistas desde Sêneca até Rousseau, para nos impelir a cultivar sem descanso o germe do bem que talvez se encontre em nós, se pelo menos se pudesse comprovar que há no homem, a esse respeito, uma disposição natural. (KANT, 2006a, p.19).

⁹ Segundo Ferrater Mora, “Kant parece dar a entender ou que a crença (particularmente na esfera moral) é completamente independente do saber ou que há até mesmo um ‘primado’ da crença em relação ao saber (o que poderia explicar o tão comentado ‘primado da razão prática sobre a razão teórica’).” (MORA, 1994, p.604).

O autor vai além das duas teorias e conclui que: “o conflito das duas hipóteses estabelecidas repousa sobre uma posição disjuntiva: o homem é (por natureza) bom moralmente ou mau moralmente.” (KANT, 2006a, p.21). Mas o filósofo observa que o mesmo “não pode ser, sob certos aspectos, moralmente bom, e sob outros, ao mesmo tempo mau, pois, se é bom numa coisa, é porque admitiu a lei moral em sua máxima.” (KANT, 2006a, p.22).

Diante de tal impasse, o filósofo identifica um “pendor” natural do homem ao mal. Não ao mal moral, mas em três graus diferentes: em primeiro lugar, é a “*fragilidade*” da natureza humana; em segundo lugar, a “*impureza*”, ou seja, “o pendor a misturar motivos imorais a motivos morais”; e, por fim, “a *maldade* da natureza humana ou do coração humano”, que é o pendor a adotar máximas más. (KANT, 2006a, p.27).

Mediante o conhecimento de tais elementos fica fácil compreender a lógica usada por Kant para afirmar que “o homem é mau por natureza.” (KANT, 2006a, p.21). E, aqui, a análise indica o caminho para a compreensão dos fundamentos básicos usados pelo filósofo para afirmar as necessidades que fundamentam e justificam a sua tese da religião como legisladora da humanidade e, como ele afirma, da comunidade ética.

Marco Zingano apresenta uma explicação clara e razoável para a compreensão da natureza humana como sendo má. A sua elucidação colabora para a superação do escândalo que porventura a afirmação de Kant possa despertar em um primeiro momento. Ela se dá nos seguintes termos:

Não se trata de observar ações más feitas com consciência, mas de poder concluir a uma máxima má que fundamenta um tal agir, para que se possa dizer que o homem é mau. Para, por outro lado, dizer que ele é mau por natureza, é preciso ver que „se entende aqui pela expressão natureza do homem unicamente o fundamento subjetivo do uso de sua liberdade em geral (e sob leis morais objetivas) e que precede toda ação que cai sob os sentidos”, „ fundamento que é, por sua vez, uma máxima [...] o mal (moral) só pode residir na regra que o arbítrio se dá, nunca no objeto que determina ou na inclinação, pois isso significaria cair nas leis da natureza e não nas da liberdade. (ZINGANO, 1989, p.205).

O autor prossegue a sua argumentação afirmando que, com base em Kant, “quando dizemos: por natureza o homem é bom; ou por natureza ele é mau, isso significa somente: contém um fundamento primeiro (insondável para nós) da adesão a máximas boas ou más (contrárias à lei)” e conclui lembrando que “Kant insiste em

que há um ato inteligível subjetivo pelo qual ou agimos segundo a categoria prática do bem ou segundo a do mal, não havendo uma terceira possibilidade.” (ZINGANO, 1989, p.205).

Kant mostra, entretanto, em seu criticismo, que toda ação humana é livre, uma vez que a consciência da lei moral é base para toda ação humana. Sem ela seria impossível compreender qualquer atitude realizada pelo homem, que só age de posse da:

Consciência da lei moral e, contudo, admitiu em sua máxima de afastar-se dela (nessa ocasião). É mau por natureza significa que isso se aplica a ele considerado em sua espécie; não é que uma qualidade desse gênero possa ser deduzida de seu conceito específico (aquele de um homem em geral, pois então ela seria necessária), mas, na medida em que o conhecemos por experiência, o homem não pode ser julgado de outra forma ou, por outro lado, podemos supor esse pendor como subjetivamente necessário em todo homem, mesmo no melhor. (KANT, 2006a, p.30).

O que fica claro a partir da longa argumentação de Kant é que há no homem a luta entre os dois princípios: do mal e do bem. Mediante isso, se insere outro conceito essencial: o arbítrio. Tornar-se moralmente bom ou mau é, entretanto, ao mesmo tempo, uma consequência do livre-arbítrio e uma renovação constante das suas escolhas, pois:

O que o homem é ou deve tornar-se moralmente, bom ou mau, é preciso que o faça ou tenha feito por ele próprio, um como o outro deve ser o efeito de seu livre-arbítrio. Sem isso não poderia ser-lhe imputado e não poderia, por conseguinte, ser bom nem mau moralmente. Quando se diz “foi criado bom”, isso só pode significar que foi criado para o bem e que a disposição original do homem é boa. Entretanto, não se segue que seja já bom, mas, na medida em que admitir ou não em sua máxima os motivos compreendidos nessa disposição (coisa que deve ser inteiramente deixada a sua livre escolha), é ele mesmo que faz com que se torne bom ou mau. (KANT, 2006a. p.40s).

Deste modo, vale a lembrança de que a religião kantiana encontra-se edificada sobre alguns conceitos básicos, dentre os quais se destacam os seguintes: crer, liberdade, arbítrio e agir moral. É de posse de tais conceitos que se compreende a intenção original de Kant ao propor uma religião de cunho moral e direcionada pelo livre-arbítrio dentro do *Criticismo*.

1.2 Aspectos da religião moral

Kant afirma ser contraditória a compreensão de uma origem – causa primeira – temporal do mal moral, mas a mais aceitável seria a ascendência racional – mesmo defendendo a tese de que há “contradição ao procurar a origem temporal das ações livres enquanto tal” (KANT, 2006a, p.36) – uma vez que representa uma ação de liberdade. A busca pela origem do mal moral acabaria por eliminar a verdadeira causa de toda ação ou decisão humanas: o livre arbítrio. “Quando procuramos sua origem racional [...] sua ação é, no entanto, livre e de forma alguma determinada por qualquer uma dessas causas; pode e deve sempre ser julgada como um uso original de seu arbítrio.” (KANT, 2006a, p.37).

Kant se utiliza de conceitos da jurisprudência para explicar a “relação moral inteligível”, ou seja, a luta entre o bem e o mal, sempre presente no homem, constantemente descrita na parte cristã da Sagrada Escritura:

(Há) dois princípios opostos no homem, como o céu e o inferno, apresentados como pessoas externas a ele, provam não somente seu poder um contra o outro, mas querem, além disso, fazer valer suas pretensões (um como acusador e o outro como advogado do homem) por meio do direito como, de algum modo, diante de um juiz supremo. (KANT, 2006a, p.69).

O veredicto final, frente a esse debate, se dá mediante a aparição de um homem verdadeiro como exemplo para todos os outros, uma vez que ele abre a porta da liberdade para aqueles que quiserem morrer a tudo aquilo que os mantém amarrados à vida terrestre em detrimento da moralidade e reúne, entre eles, “um povo que, aplicado às boas obras, se tornaria sua propriedade”. Isto não significa, contudo, “a derrota do princípio do mal, pois o reino deste perdura ainda e a vinda de uma nova época é seguramente necessária” e que “o homem deve sempre submeter-se a uma dominação, na qual possa encontrar proteção para sua moralidade.” (KANT, 2006a, p.73).

O dever humano, cumprido com seriedade, é a causa única da salvação humana e, ao mesmo tempo, é fundamento para a necessidade da criação da chamada religião moral – uma vez que ela garante a moralidade humana –, tão

apregoadada por Kant quando afirma: “aí está em que consiste esse dever: não pode haver, de maneira alguma, salvação para os homens, a não ser que acolham no fundo da alma princípios autenticamente morais em sua mentalidade.” (KANT, 2006a, p.73).

A religião¹⁰ moral recebe de Kant uma sólida fundamentação, a ponto de reduzir a ideia de um absoluto à questão basilar. O sistema religioso¹¹ elaborado pelo filósofo é concatenado de tal forma que não há mais necessidade de um criador e mantenedor do mundo. As ideias se sustentam sobre a argumentação da teoria de causa e efeito e da prova teleológica, ao que Zingano aduz nos seguintes termos:

Não há, por conseguinte, necessidade de uma intervenção divina na natureza, mas a natureza mesma é um plano divino que desdobra por si suas virtualidades. A harmonia é “prova de Deus; o mecanicista não se opõe mais ao teólogo porque há um Deus, precisamente porque a natureza, mesmo no caos, não pode proceder de outra forma de que de modo regular e ordenado”. Mesmo aquilo que parece escapar a esta determinação, a liberdade humana, é parte concebida deste plano. A criação do mundo é um ato de vontade de um ente fora do ciclo criado [...] Uma vez criado o mundo, ele mesmo desdobra as virtualidades que foram nele impressas. (ZINGANO, 1989, p.26s).

O papel da divindade fica estritamente vinculado à questão moral, uma vez que ela é considerada a legisladora e que a própria existência de Deus passa a ser, em Kant, uma consequência lógica da questão moral¹². Segundo o que atesta Zingano:

¹⁰ Para Höffe, “Kant apresenta a religião da razão prática no capítulo da *Dialética da crítica da razão prática* e no livro *A religião nos limites da simples razão*. O ponto decisivo é formado pelos conceitos do sumo bem e do mal.” (HÖFFE, 2005, p.279).

¹¹ Diferentemente de Kant, Hegel compreende que o cristianismo “é a religião absoluta pelo fato de por explicitamente o que está contido implicitamente no conceito da religião [...]. No entanto, a filosofia hegeliana da religião não culmina na apresentação da cristologia, mas na apresentação da pneumatologia; a grandeza intelectual do cristianismo não pode, portanto, consistir primordialmente na experiência de Cristo.” (HÖSLE, 1998, p.707). “No conceito do cristianismo, encontra-se necessariamente a ideia de um conhecimento racional de Deus – justamente por ser seu Deus concebido como revelação, comunicação, intersubjetividade.” (HÖSLE, 1998, p.718).

¹² Na visão de Kant, segundo Bruna Mirlene Ferreira: “a existência de Deus se dá em nível de postulado da seguinte forma: a virtude, exercício e concretização do dever é um bem. Contudo, ela ainda não representa o bem em seu caráter total e íntegro, sendo isso possível apenas se a virtude agregar também a felicidade que lhe compete por seu caráter de virtude.” (FERREIRA, 2002, p.108).

Deus, acima de nós, é o princípio do soberano bem; é um postulado da razão prática, exigido pela noção de liberdade [...]. O problema que imediatamente se ergue é saber se a teologia moralmente fundada não acaba por retroagir sobre sua pedra fundamental, instituindo uma moral teologicamente fundada. Kant insiste em que o postulado da existência de Deus decorre das exigências morais e não o contrário. (ZINGANO, 1989, p.96).

A partir desta argumentação de fundo antropológico, podemos compreender a proposta de Kant sobre a necessidade de uma religião moral.

Mas, em que, especificamente, consiste tal em religião? A tese kantiana toma como ponto de partida o fato de que a questão moral é sempre prioritária na religião, a ponto de Jesus¹³ ser considerado simplesmente como um mestre da moral. Para tanto ele faz a seguinte ponderação:

A fé viva no arquétipo da humanidade agradável a Deus (o Filho de Deus) se refere em si a uma ideia moral da razão enquanto essa nos serve não somente como linha de conduta, mas também como motivo, e pouco importa, por conseguinte, se parto dessa fé como racional ou do princípio da boa conduta. Ao contrário, a fé nesse mesmo arquétipo na área dos fenômenos (no Homem-Deus), enquanto fé empírica (histórica), não se confunde com o princípio da boa conduta. Desse modo haveria contradição entre as duas proposições mencionadas há pouco. Entretanto, na aparição do Homem-Deus, não é o que cai sob os sentidos, nem o que pode ser conhecido pela experiência, mas ao contrário o arquétipo que se encontra em nossa razão e que demos a esse Homem-Deus como fundamento (porque na medida em que se pode observá-lo por seu exemplo, constatasse que lhe é conforme) que é, propriamente falando, o objeto da fé santificadora, e essa fé se confunde com o princípio de uma conduta agradável a Deus. (KANT, 2006a, p.107s).

Este último quesito é fundamental, uma vez que o bem moral representa uma arma que vence toda a maldade, a perversão que está em todos. Nada pode vencer senão a ideia do bem moral. A legislação racional se coloca acima da autoridade da religião.

A religião moral, apregoada por Kant, ao mesmo tempo em que supera a chamada religião do culto, não se baseia em dogmas nem na simples observância de mandamentos, mas na intenção sincera de cumprir todos os deveres do homem, que são considerados mandamentos divinos, ou seja:

¹³ Caygill compreende que “Kant vê uma possível fusão das duas posições numa forma de cristologia onde Cristo é objeto de fé salvadora não porque existiu outrora e era filho de Deus, mas porque é um arquiteto exemplar existente em nossa razão.” (CAYGILL, 2000, p.146).

A moralidade não requer um *Ser Supremo* para ser válida, mas “conduz inevitavelmente à religião” na medida em que chega à ideia de um poderoso legislador moral, exterior à espécie humana, para cuja vontade é esse o fim terminal do homem. (CAYGILL, 2000, p.279).

O próprio Kant afirma que o amadurecimento da religião do culto deve provocar a transposição de uma linha imaginária a ponto de se “introduzir uma religião fundada no espírito e na verdade [...] (que deve) manter-se atualmente e a seguir por intermédio de meios racionais, ela que em sua época teve de ser introduzida por meios similares.” (KANT, 2006a, p.75).

A moral, considerada peça fundamental na religião kantiana, não se fundamenta em preceitos e mandamentos pré-estabelecidos, mas na razão. Esta é, por sua vez, portadora da legislação e da virtude. O autor apresenta os fundamentos necessários para a religião moral e justifica a sua proposta, nos seguintes termos:

A razão, legisladora moral, além das leis que prescreve a todo indivíduo, iça ainda uma bandeira da virtude, sinal de reunião para todos aqueles para os quais o bem é caro, a fim de que se reúnam em torno dele e o levem a vencer, acima de qualquer coisa, o mal que os ataca sem trégua. (KANT, 2006a, p.83).

Em termos concretos, a religião moral, promulgada por Kant, se encontra reunida na chamada comunidade ética¹⁴ ou sociedade ética, da qual toda a humanidade faria parte, pois ele mesmo a conceitua, afirmando que:

O conceito de uma comunidade ética se relaciona sempre com o ideal de uma totalidade de todos os homens e se distingue por isso daquele de uma sociedade política. Esse é o motivo pelo qual uma multidão de gente reunida nessa intenção não pode ainda ser chamada de comunidade ética, mas somente de uma associação particular que tende à unanimidade com todos os homens (mesmo com todos os seres definidos racionais) para edificar uma totalidade ética absoluta. (KANT, 2006a, p.86).

¹⁴ Juan Grondin, em seu argumento acerca da atualidade da *Religião nos limites da simples razão*, destaca que “la primera Crítica se presenta, abiertamente, como una defensa de la fé racional, de esa fé de la que hablaba Leibniz evocando el reino metafísico de la gracia. La única originalidad de Kant, quien em 1781 aún está muy cerca de Leibniz, consiste em anclaresa metafísica en la lógica de las leyes morales. Em todo caso, es claro que éste es el punto del legado el libro de 1781, a pesar de lo que pueda pensarse sobre el rigor o sobre la fuerza de convicción en los argumentos de Kant. Sí: es que una fuerte tradición neokantiana nos ha acostumbrado a ver, de manera bastante curiosa, el final de la obra em una de sus primeras secciones [...]” (GRONDIN, 2000, p.82s).

A sociedade ética pode ser definida de tal forma que se proclame como um conceito fundamental em Kant, com um destaque especial para as chamadas leis da virtude, como ele mesmo destaca. Isso proporciona um direcionamento bem seguro da argumentação proposta por ele, ao afirmar que:

Uma união entre os homens sob simples leis de virtude, seguindo as prescrições da ideia [...] na medida em que essas leis são de ordem pública [...] essa comunidade pode subsistir numa comunidade política ou até mesmo compreender todos os membros. Entretanto, a sociedade ética tem um princípio de união especial e que lhe é particular (a virtude) e, por conseguinte, também uma forma e uma constituição que se distinguem essencialmente daqueles da outra comunidade. (KANT, 2006a, p.83).

Vale lembrar, não obstante o que já se afirmou, que o modelo descrito por Kant na *Religião nos limites da simples razão* é totalmente vinculado a uma perspectiva da moral, e é nela que encontra o seu ponto de apoio. O crer e a religião encontram o seu sentido na possibilidade de sua aplicação prática como precursora do agir moral.

A união dos homens numa sociedade ética é indispensável para assegurar o predomínio do princípio bom. A religião (sociedade ética) leva em conta que suas leis visam à moralidade dos atos e não à sua legalidade, não tendo outro legislador além de Deus. A esta sociedade enquanto ideal é dado o nome de igreja invisível, enquanto naquilo que chega a realizar se dá o nome de igreja visível. Cabe lembrar as notas distintivas da verdadeira igreja. Uma comunidade ética enquanto igreja não tem uma constituição semelhante à política, pois, segundo o autor, é assim que ela se organiza:

Ela não é nem monárquica (sob a autoridade de um papa ou de um patriarca), nem aristocrática (sob aquela de bispos e prelados), nem democrática (como aquela de sectários iluminados). Poder-se-ia, melhor, compará-la com uma comunidade doméstica (família), sob a direção de um pai moral comum, embora invisível, enquanto seu santo filho que conhece sua vontade e se acha também ligado pelos laços do sangue a todos os membros dessa família, o representa para fazer com que conheçam melhor sua vontade. Eles, portanto, honram o pai em sua pessoa, formando assim entre si uma associação de corações, voluntária, universal e duradoura. (KANT, 2006a, p.84).

A igreja estatutária assume, na proposta de Kant, a função específica de fazer expandir pelo mundo a verdadeira religião. Nesse caso, há um sério risco de que as crenças da igreja estatutária acabem por tomar o lugar da verdadeira fé.

Esta, por sua vez, deve assumir a função de intérprete para bem orientar as crenças. Só assim ocorre, de forma gradativa, a passagem da fé eclesiástica à autoridade única da fé religiosa pura¹⁵.

1.3 A questão da crença em Kant

A questão do crer na obra de Kant, embora seja abordada de forma breve, está repleta de controversas delicadas e polêmicas, a ponto de muitos dos seus mais ilustres estudiosos e comentadores simplesmente se recusarem a abordá-la. José Luiz Berlanga, por exemplo, no tocante à questão da racionalidade crítica em Kant, afirma que não vale a pena discorrer a respeito do crer e que, em sua pesquisa, abordaria somente “os aspectos mais significativos da *práxis* humana; a cognoscitiva, a valorativa, ética, estética, política, jurídica, histórica cultural.” (BERLANGA, 1987, p.15, tradução nossa).¹⁶

Esta abordagem pretende demonstrar a inutilidade de se tratar a questão do crer no sistema filosófico de Kant. Entretanto, a questão torna-se relevante quando analisada em diálogo com o saber. Ela tem sua fundamentação exatamente neste aspecto, pois “é herdeira dos debates entre fé e saber.” (CAYGILL, 2000, p.144). Deste modo, para Kant, a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus são postulados da razão prática-pura, pois segundo Höffe:

A imortalidade da alma e Deus não possuem para Kant uma existência teórica, mas prática. Sua existência não é provada por uma possível intuição, mas pela realidade da lei moral, ele é coagido pela razão a crer na imortalidade da alma e na existência de Deus. Por isso seria falso considerar os postulados, no sentido de um pragmatismo, como ficções úteis. Para Kant, a imortalidade e Deus são objetos efetivos e, contudo, não do mundo empírico, mas do mundo moral. (HÖFFE, 2005, p.281).

¹⁵ Sobre a fé, Edmilson Menezes compreende que ela “responde a uma necessidade da razão de se superar, de sair dela própria, ou antes mesmo de se estender sobre um outro plano porque ela não pode encontrar nela própria, como razão especulativa, uma garantia suficiente para a realização de sua exigência, enquanto razão prática.” (MENEZES, 2001, p.120).

¹⁶los aspectos más significativos de la *práxis* humana, la cognitiva, la evaluación, ético, estético, político, jurídico, histórico, cultural.

Entretanto, os postulados representam os três objetos do crer sem os quais seria impossível pensar o sistema completo do pensamento kantiano.

É mediante a compreensão dessa trilogia, uma vez que o filósofo apresenta uma das suas afirmações basilares: “por isso tive que suprimir o saber para encontrar lugar para a crença.” (KANT, 2002, p.36). Assim, fica bastante claro que, para Kant, a questão do crer não é de todo irrelevante, sendo que ele próprio propõe revisar o dito conceito, ainda que lhe conferindo um sentido moral e específico, como se verá a seguir.

Um dos pontos críticos desta análise é o fato de que, tanto no que diz respeito a presente questão, assim como na abordagem de outros conceitos relevantes na sua obra, ele desentoa da compreensão clássica dos termos e cria um modo próprio de interpretação, atribuindo-lhes outro universo conceitual¹⁷. Kant repensa a função da própria filosofia, conforme afirma Almeida:

Kant propôs [...] a realização na Filosofia de uma “revolução no modo de pensar” comparável à que pôs a Matemática e a Física no caminho seguro da Ciência e capaz de dar uma chance de êxito às tentativas da Filosofia de “determinar algo *a priori* através de conceitos”. Essa revolução consiste, nas palavras de Kant, em partir da hipótese de que não é nosso conhecimento que se orienta pelos objetos, mas ao contrário são os objetos que se orientam por nosso conhecimento, ou por outras, consiste em considerar nossos conceitos, não como determinados pelos objetos, isto é, como representação de algo dado de antemão e identificável independentemente de conceitos, mas, ao contrário, como determinados pelos objetos mesmos de nosso conhecimento, vale dizer, como aquilo que torna primeiro possível dizer qual e o que é, em cada caso, o objeto de nosso conhecimento. (ALMEIDA, 1997, p.55).

No entanto, a inovação kantiana é ainda mais abrangente. Segundo Höffe, a filosofia de Kant revolucionou o modo tradicional de pensar e conseguiu colocar a filosofia sobre um fundamento definitivamente seguro. (HÖFFE, 2005).

Todavia, não pode haver dúvida razoável de que, no *Criticismo* kantiano, o crer se encontra entre essas inovações e promove a diferença em relação ao que era comum averiguar até o período kantiano. “Kant mostra que a alternativa

¹⁷ Vittorio Hösle afirma que “não pode haver dúvida razoável de que a filosofia prática de Kant representa um marco na história da filosofia e de que sua importância só pode ser comparada à de Sócrates. O pensamento de Kant constitui uma revolução copernicana não só em termos teóricos, mas também práticos. Todas as tentativas heterônomas de fundamentar a ética em algo externo, em tradições, na vontade de Deus, na revelação, em necessidades, são rejeitadas; a ética é fundamentada na autonomia do sujeito.” (HÖSLE, 2003, p. 99).

“autonomia ou fé em Deus” é falsa [...] em direção oposta à representação comum, ela (a fé) não forma a base, mas bem a consequência da moral.” (HÖFFE, 2005, p.280). O *Criticismo* comprova que o filósofo desenvolve um pensamento de vanguarda. Vale lembrar, contudo, que, para ele, “não há diversas religiões, mas diversas formas de fé na divina revelação e nas suas formas estatutárias, que não podem derivar da razão; em outras palavras, há diversas formas de representação sensível da vontade divina.” (GALEFFI, 1995, p.273).

Por outro lado, os fiéis devem prestar o verdadeiro culto como súditos e também como cidadãos do seu reino, vivendo sob leis da liberdade. Uma vez que o reino é invisível, o culto deve sê-lo também, constituindo aquilo que é nomeado como culto do coração.

Como precursor de uma série de inovações conceituais, Kant faz uma releitura do crer e proporciona uma revolução ao dar um novo sentido ao conceito. Uma vez que, segundo Barata-moura:

É evidente que toda a economia e dinâmica (no que diz respeito ao crer) se inscrevem, globalmente, naquela compreensão kantiana das Luzes, expressa uma dezena de anos antes, como saída do homem de sua menoridade culposa. (BARATA-MOURA, 1994, p.69).

A necessidade sistemática kantiana, que o levou a englobar, em última instância, a própria possibilidade do crer, o separa tanto do Iluminismo que o contrapunha a razão quanto da religião tradicional, que também executava esta cisão, mas por motivos diversos.

Logo após a publicação de *A religião nos limites da simples razão*, em 1793, “Kant recebeu uma ordem do gabinete de Frederico Guilherme II, na qual era repreendido por seu ‘mau uso da filosofia’ para distorcer e menosprezar muitos dos ensinamentos cardeais e básicos das Sagradas Escrituras e do Cristianismo”. (CAYGILL, 2000, p.20). Ordem acatada até a morte do imperador¹⁸.

O contexto histórico em que o filósofo viveu e elaborou a sua teoria filosófica – a Europa do século XVIII – estava, ainda, sob as influências religiosas do período

¹⁸ Em relação a essa repressão sofrida por Kant, Marco Antônio explica mais detalhadamente a questão: Kant teve problemas com a censura, ativa após a morte de Frederico II, rei da Prússia, a respeito da publicação de sua obra sobre a religião, cuja primeira parte versa sobre o mal radical. Essa primeira parte foi impressa, mas as partes seguintes serão censuradas. Kant, contudo, consegue publicar a obra, mas será advertido por decreto real assinado pelo ministro Wöllner, que o obrigava a abster-se de tratar publicamente destes assuntos. (ZINGANO, 1989, p.200).

medieval, onde se postulava a forte presença do protestantismo vigente que, por sua vez, se implantara na Alemanha do início da modernidade.

Entretanto, no prefácio da primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant mostrou que, mesmo mediante a forte presença do caráter religioso na cultura da sua época, aquele período não podia ser definido como uma época acrítica. Ao contrário, surgiam diversas considerações com posturas críticas e questionadoras à religião:

[...] a época em que vivemos é a época da crítica, à qual tudo tem de submeter-se. A religião, pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, querem da mesma forma desligar-se dela. Contra elas levantam então justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar. (KANT, 2002, p.17).

Esta posição demonstra o porquê de Kant ter encontrado tanta dificuldade, pois mesmo tratando seriamente a possibilidade do crer em sua filosofia, reivindica a autonomia das diferentes áreas à independência da religião.

A autonomia Kantiana é proposta tanto para a metafísica quanto para a crítica filosófica em geral. Nesta linha de reflexão, Caygill lembra que:

A época crítica requer uma filosofia crítica, a que pressupõe, na verdade exige a liberdade para examinar e criticar as instituições da Igreja e do Estado. Kant apresentou [...] em seu ensaio “Resposta à pergunta: ‘O que é Esclarecimento?’”, o que ele considerou serem as condições necessárias para tal filosofia. Aí, a “condição fundamental para a possibilidade” de uma época da crítica é descrita como a “liberdade para fazermos uso público da nossa razão em todos os assuntos.” (CAYGILL, 2000, p.20).

O pensamento crítico e as novas tendências filosóficas propuseram a reelaboração de conceitos e inauguraram uma nova perspectiva para o direcionamento do caminho a ser trilhado pela filosofia. Nesta nova proposta, ocorreu a incompatibilização do conceito de Deus da época medieval para que se criasse uma nova possibilidade de compreensão.

Ao tratar da religião¹⁹, Kant estabelece novos moldes que fogem aos paradigmas clássicos da compreensão. “A religião pode considerar-se – na

¹⁹ Segundo Galeffi, “do problema religioso Kant se ocupa, direta ou indiretamente, mesmo se nem sempre de maneira profunda e sistemática, em muitas das suas obras, nas pré-críticas e nas do período crítico, nas principais e nas secundárias; mas onde ele enfrentou profundamente a questão foi em *A religião dentro dos limites da pura razão*, de 1793.” (GALEFI, 1995, p.271).

especulação kantiana -, como parte integrante da filosofia prática, e acerca do seu valor prático, não pode, de fato, surgir dúvida, dada a estreita relação que tem com a moral.” (GALEFFI, 1995, p.271). A sua abordagem mais se aproxima dos filósofos deístas ingleses, principalmente pelo fato de estabelecer um exame racional da religião, mas se diferencia dos mesmos quando, por um lado, rejeita as instituições confessionais, mas, por outro, reconhece a função dos símbolos provisórios, mesmo que subordinados aos princípios racionais práticos. Estes últimos constituem a essência da religião.

1.4 O saber e sua extensão

No que diz respeito à extensão do saber²⁰, Kant elabora um tratado em constante expansão. Na *Crítica da razão pura*, por exemplo, ele afirma que “nosso conhecimento global começa pelos sentidos, passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga a mais alta unidade do pensamento.” (KANT, 2003, p.270). Entretanto, na mesma *Crítica da razão pura*, Kant introduz uma possibilidade para se ultrapassar esses limites numa extensão que se dilata até a *Crítica do juízo*. O que faz com que a definição da faculdade do saber na perspectiva kantiana nem sempre constitui uma tarefa tão simples. O próprio Kant apresenta certo impasse frente a esse propósito quando afirma que:

Para apresentar agora uma definição dessa faculdade de conhecer, encontro-me num certo embaraço. Como do entendimento, há um uso apenas formal da razão, ou seja, lógico, uma vez que a razão abstrai totalmente o conteúdo do conhecimento. Conquanto também haja um uso real, já que ela própria contém a origem de certos conceitos e princípios

²⁰ A melhor referência para o termo “saber”, em alemão, é *Wissen*. Enquanto que *Vernunft* se traduz por “razão”. Entretanto, ao longo da presente pesquisa, se utilizará do termo “saber” (*Wissen*) para indicar uma compreensão mais específica e restrita do conceito de “razão”, uma vez que esta é vista, na filosofia de Kant, como uma categoria de grande amplitude e que vai além do nosso propósito investigativo. Por um lado, Kant se refere a um “certo embaraço” ao discutir a questão do saber, mas, por outra parte, em 1787, no prefácio á segunda edição da *Crítica da razão pura*, ele lembra que “é possível decidir sem demora, pelo resultado, se a elaboração dos conhecimentos concernentes à razão segue ou não o caminho seguro da ciência.” (KANT, 2009, p.23).

que não vai buscar aos sentidos nem ao entendimento. (KANT, 2003, p.270).

Depois de apresentar uma série de explicações lógicas fundamentadas em conceitos bem concatenados e alguns exemplos esclarecedores²², Kant conclui que o saber, “sendo sintético, não se baseia em si mesmo, no simples pensamento, tampouco contém em si algo de universal por conceitos” (KANT, 2003, p.272), e continua: “caso o entendimento possa ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos por meio de regras, a razão é a faculdade de unificar as regras de entendimento por meio de princípios.” (KANT, 2003, p.272).

Para bem direcionar a presente pesquisa no campo da compreensão do crer e do saber, e encontrar a justa definição deste último, tomar-se-á como ponto de partida duas abordagens elencadas por Kant: o sentido amplo e o estrito do saber. Embora Kant mantenha muitas características da distinção, Caygill compreende a diferenciação entre razão em sentido amplo e estrito e aduz que:

É a razão que distingue os seres humanos dos animais, e consiste na faculdade fundamental de julgar. Essa faculdade de julgar é a “razão” *lato sensu*, mas, dentro dessa definição, Kant segue a distinção wolffiana entre entendimento e “razão” *stricto sensu*. Observa ele que “ambas consistem na capacidade de julgar”, mas descreve o entendimento como a faculdade de distinguir o conhecimento e servir de intermediário ao juízo, e a razão *stricto sensu* como “a faculdade de raciocínio silogístico”, por meio do qual “se deduz uma conclusão”. Essas distinções entre razão nos sentidos *lato* e *estrito* e entre razão e entendimento são incorporadas à Crítica da razão pura, como na noção de que cabe à razão definir o que é apropriado para os seres humanos. (CAYGILL, 2000, p.271).

O saber, do ponto de vista *lato sensu*, é a força unificadora de todas as demais faculdades e fatores humanos, no sentido de promover a verdadeira unidade e harmonia, semelhante a ideia religiosa. Em sua utilidade lógica, traz em si as possibilidades do uso lógico e a capacidade conclusiva, sendo, portanto, inerente a ele. O segundo aspecto diz respeito ao caráter restrito da razão, pois é ela “que tem a ver com as atividades ordenadoras de discursos concretos relativos a objetos dados.” (BERLANGA, 1987, p.120, tradução nossa).²¹ Vale lembrar que Kant não aborda a presente questão de maneira sistematizada e concentrada em um determinado ponto da sua obra, mas de modo difuso, porém relevante.

²¹ [...] que tiene que ver com la actividad ordenadoras de discursos concretos relativos a objetos dados.

A abordagem desta distinção indica uma via para a compreensão tanto acerca do crer quanto do saber, a partir da leitura do *Criticismo* de Kant. Posto isso, identifica-se o crer como a representação de uma realidade que, como tantas outras, deve se submeter à força do saber para atingir o seu termo, como revela o filósofo ao afirmar que: “[...] uma fé racional pura deveria ser considerada como uma fé livre.” (KANT, 1989, p.147).

Assim, o autor justifica o seu conceito de pura religião da razão, ou seja, aquela que está além dos elementos históricos, e revela a natureza do homem, enquanto ser livre, obrigado somente pela razão a leis incondicionais. Na perspectiva de Zingano:

Kant, em primeiro lugar, fez um esforço gigantesco, em suas obras críticas, para por a razão dentro dos limites que ela mesma dá a si, e seus escritos estão de tal modo impregnados de um cuidado crítico que, segundo o próprio Kant, estão fadados a um desfavor de popularidade, que poderia obter caso deixasse de lado necessidades conceituais em proveito de um estilo e escritura de filosofia popular. (ZINGANO, 1989, p.12).

É evidente que, ao falar do saber, Kant se cerca de todos os cuidados necessários para não reduzir o homem a ele. Ao mesmo tempo em que encontra na escola inglesa do *moral sensível* e na leitura do *Emílio* de Rousseau (1992) apoio necessário para uma análise equilibrada acerca do tema. Continua Zingano:

Por influência da teoria inglesa do sentimento moral, Kant separará o princípio da moralidade, que reside num sentimento irreduzível do bem, do princípio de conhecimento do verdadeiro, que repousa na discriminação das razões. (ZINGANO, 1989, p.30s).

Apesar de considerar a autoridade divina como um fator absoluto, Kant reconhece que as leis morais têm a primazia em relação às figuras de autoridade da religião. Considera, portanto, que é papel da razão investigar as doutrinas religiosas para que este seja o limite estabelecido segundo a razão. A filosofia, por sua vez, possui um papel fundamental no campo da religião, pois se ocupa da delimitação rigorosa do ponto onde termina o conhecimento e onde começa a fé. A razão tem uma função relevante na teologia no que se refere à moral e ao dever, campos que regulam a conduta humana. Kant dedica grande esforço no sentido de introduzir a religião no limite da razão e, para tanto, diz que:

Porém, algo diverso ocorre relativamente aos preceitos da moralidade. São comandos para todos, que desconsideram as inclinações, meramente porque e na medida em que todos são livres e dispõem da razão prática; cada um não extrai instrução nas suas leis a partir da observação de si mesmo e de sua natureza animal ou da percepção dos modos do mundo, o que acontece e como se comportam os homens. Em lugar disso, a razão ordena como cabe aos homens agir, mesmo que nenhum exemplo disso possa ser encontrado, e não leva em consideração as vantagens que pudéssemos com isso granjear, o que somente a experiência poderia nos ensinar, pois embora a razão nos permita buscar nossa vantagem de todas as formas possíveis a nós, e possa, inclusive, nos prometer, com o testemunho da experiência, que provavelmente nos será mais vantajoso no conjunto obedecer aos seus comandos do que transgredi-los, especialmente se a obediência for acompanhada de prudência. (KANT, 2008b, p.58s).

O surgimento da filosofia crítica, ou seja, a que se baseia na razão, representa, para Kant, o surgimento da filosofia como tal. Essa é uma manifestação da relevância dada ao saber crítico. Por outro lado, o que de fato é bom sem restrições é somente a vontade boa²², ou seja, a vontade racional, a serviço da qual a razão moral comum deve se colocar para atingir a virtude, como uma ideia religiosa. Dessa maneira, tanto a moral quanto a razão devem se inspirar e servir somente à vontade boa. Aqui há que se perceber um direcionamento moral e, ao mesmo tempo, uma utilidade prática para a razão. “Para a razão comum moral, o que é bom sem restrições é a vontade boa. A noção de vontade boa está contida na noção de dever; ela age por dever e não somente conforme o dever.” (ZINGANO, 1989, p.41).

O sujeito da razão comum moral kantiana age segundo a razão, e a sua vocação moral necessariamente envolve um reconhecimento recíproco. Zingano afirma que “o ponto de Kant é mostrar que se a vontade é racional, portanto moral, ela envolve necessariamente a humanidade como um fim em si.” (ZINGANO, 1989, p.60).

O chamado agente racional é protagonista, pois, no que diz respeito à utilização do saber, somente ele age segundo os critérios das leis morais, pois:

Só o agente racional age segundo a representação das leis, podendo referi-las, portanto essa propriedade é suficiente para permitir sua identificação enquanto agente racional, isto é, posto sob leis morais e não obrigatoriamente segundo leis morais. (ZINGANO, 1989, p.60).

²² A expressão explica o que a razão comum moral é capaz de captar naturalmente acerca do que é bom. Compreende aquilo que é bom em sua natureza, sem restrições, desde o ponto de vista moral. É superior até mesmo à felicidade, uma vez que constitui a condição para ser feliz.

Kant elabora a fundamentação para a compreensão do agente racional e mostra que ele é portador da razão, uma vez que esta é posta acima da espontaneidade do entendimento. O agente racional é aquele que leva a liberdade dentro de si, como algo suprassensível. A liberdade, por sua vez, é compreendida como o ponto alto, a chave do sistema da razão pura.

Ora, se, por um lado, Kant descreve o saber largo (*lato sensu*), por outro, fala do conhecimento estrito (*estrito sensu*). As duas formas de compreensão se intercalam na obra de Kant e, de outro modo, há uma clara diferença entre as duas possibilidades de visão do saber.

Mesmo afirmando que o primeiro conhecimento diz respeito às coisas simples, Kant não se alinha ao empirismo. Para tanto, propõe uma importante ressalva ao revelar que a experiência não está na sua origem e não é, portanto, a causa do mesmo. Ao que o autor explica:

Porém, se todo o conhecimento se principia com a experiência, isso não prova que todo ele deriva da experiência. Nosso próprio conhecimento experimental bem poderia ser um composto do que recebemos por meio das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer – apenas acionada por impressões sensíveis – produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos capacite a separá-los. (KANT, 2003, p.44).

No prefácio da *Crítica da razão prática*, ao definir as faculdades do *anima* – faculdade de conhecer e faculdade de apetição –, Kant estabelece condições e limites para o uso das referidas faculdades. E, para tal, apresenta a seguinte ressalva:

[...] apenas dizemos que conhecemos algo pela razão se estamos conscientes de que também teríamos podido conhecê-lo, mesmo que não nos tivesse ocorrido assim na experiência; por conseguinte conhecimento da razão e conhecimento a priori são os mesmos. (KANT, 2002, p.23).

Uma vez que, para Kant, almejar “extorquir necessidade de uma proposição da experiência e querer obter com esta também verdadeira universalidade para um juízo [...] é uma franca contradição” (KANT, 2002, p.24), é como querer tirar água de pedra-pomes.

Kant apresenta ainda o desdobramento do seu raciocínio, afirmando que:

[...] costuma dizer-se de alguns conhecimentos, oriundos de vivências, que deles capazes ou os possuímos *a priori*, porque não se derivam imediatamente da experiência, mas de uma regra geral, que, todavia fomos buscar à experiência. (KANT, 2003, p.45).

A disposição explicativa *a priori* ou analítica é um critério importante para se fazer a distinção entre conhecimento puro e conhecimento empírico ou prático. É o próprio filósofo que conclui que “a experiência nos ensina verdadeiramente, que algo é constituído desta ou daquela maneira, mas não que não possa sê-lo diferentemente.” (KANT, 2002, p.45).

Alguns critérios básicos e necessários são elencados como princípios indispensáveis para que se possa identificar o conhecimento *a priori*:

Em primeiro lugar, se encontrarmos uma proposição que apenas se possa pensar como necessária, estamos em presença de um juízo *a priori*. Avançando, se essa proposição não for derivada de nenhuma outra, que por seu turno tenha o valor de uma proposição necessária, então é absolutamente *a priori*. Em segundo lugar, a experiência não concede nunca aos seus juízos uma universalidade verdadeira e rigorosa, mas apenas uma universalidade suposta e comparativa – por indução – de tal sorte que, mais adequadamente, se deveria dizer: tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra. Sendo assim, “se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, ou seja, de tal modo que, nenhuma exceção seja admitida, não é derivado da experiência, mas é totalmente válido *a priori*”. (KANT, 2003, p.45s).

O conhecimento *a priori* se justifica principalmente pelo fato de que o conhecimento empírico, *a posteriori*, apresenta certas fragilidades e limitações, somente superáveis com o juízo apriorístico. Kant justifica perfeitamente essa tese quando lembra que:

Todavia, como na prática algumas vezes é mais fácil mostrar a limitação empírica do que a contingência dos juízos e outras vezes é mais conveniente mostrar a universalidade ilimitada, que atribuímos a um juízo, do que a sua necessidade, aconselhável é servimo-nos, separadamente, dos dois critérios, já que são infalíveis por si mesmos, cada um deles. (KANT, 2003, p.46).

Todavia, na obra *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência*, o autor relaciona a ideia de conhecimento à de natureza²³:

O conhecimento da natureza das coisas em si mesmas seria também a posteriori impossível. Com efeito, se a experiência houvesse de ensinar-me as leis que retêm a existência das coisas, elas, enquanto concernem às próprias coisas em si, deveriam também regê-las necessariamente fora da minha experiência. Ora, a experiência ensina-me, certamente, o que existe e como existe, mas nunca que deve existir e como existe, mas nunca que isso deve existir necessariamente assim e não de outro modo. Por conseguinte, ela jamais pode fazer conhecer a natureza das coisas em si mesmas. (KANT, 1980, p.66).

Ao esvaziar de um corpo tudo o que é empírico, Kant lembra que “teríeis que admitir que sua sede a priori se encontra em nossa faculdade de adquirir conhecimento.” (KANT, 2003, p.47). Desta forma, o filósofo expressa a importância do conceito, uma vez que o considera superior à experiência. Os conceitos, na verdade, têm a sua origem no campo da experiência e se estabelecem no campo da natureza das coisas; por isso mesmo, se lançam “para além de todos os limites da experiência”, garante Kant. (2003, p.47).

Outro conceito elementar para a análise da questão do conhecimento em Kant é ‘intuição’, pois “sem a intuição os conceitos seriam vazios.” (FREITAG, 1990, p.57). A intuição permite estabelecer uma relação imediata com o objeto de um conhecimento possível. Ocorre no plano da sensibilidade, por onde nos é dada a matéria da intuição e a possibilidade do fenômeno. (FERRAZ, 2004). Em relação à relevância do presente conceito, o próprio filósofo avalia que:

Não importa o modo e os meios pelos quais um conhecimento se refira a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes. O fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento é a intuição. (KANT, 2003, p.65).

A relação intuitiva entre o sujeito do conhecimento e o objeto a ser conhecido é, para Kant, até certo ponto, inusitada. Ele a apresenta mediante ao que denomina

²³ Segundo Kant, “A natureza é a existência das coisas enquanto esta é determinada segundo leis universais. Se a natureza houvesse de designar a existência das coisas *em si*, nunca poderíamos conhecê-la, nem *a priori* nem *a posteriori*.” (KANT, 1980, p.65). E o autor acrescenta que “A palavra natureza assume ainda outro significado, que determina o objeto [...] a natureza é a totalidade de todos os objetos de uma experiência.” (KANT, 1980, p.67).

de efeito sobre a capacidade representativa do sujeito, ou seja, “um objeto produz um efeito sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afetados, que é a sensação, chama-se empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se fenômeno.” (KANT, 2003, p.65).

Deus, liberdade e imortalidade são três questões que representam ideias transcendentess²⁴, enquanto condição de possibilidade, e que, logo, não se encaixam no sistema investigativo da Matemática e da Física. São assuntos reservados à investigação da Metafísica, que lida com as três questões no *rol* das suas investigações. Por outro lado, a própria filosofia de Kant esclarece que transcendental tem um significado bem definido, ou seja, são problemas que não podem receber qualquer objeto na experiência e, por isso, não podem ser conhecidos como tal. Neste sentido, não podem ter um valor constitutivo pela razão, pois, na perspectiva do autor:

[...] nunca posso nem sequer para uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentess, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas aos objetos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a extensão prática da razão. (KANT, 2003, p.36).

Ao prefaciara primeira edição da *Crítica da razão prática*, Kant conceitua liberdade, que se vincula à lei moral, como única entre as ideias da razão especulativa. A lei moral rege todas as realidades. Ainda nesta linha de raciocínio, ele lembra que:

As ideias de Deus e de imortalidade, contudo, não são condições da lei moral, mas somente condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei, isto é, do uso meramente prático de nossa razão pura; portanto não podemos tampouco afirmar acerca daquelas ideias, não quero simplesmente dizer a efetividade, mas sequer a possibilidade de conhecê-las e ter perspicácia delas. Apesar disso, elas são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada a seu objeto, que lhe foi dado a priori (o sumo bem). (KANT, 2002, p.6).

²⁴ Usamos o conceito de transcendente como condição de possibilidade e levamos em conta a sua diferença em relação às suas especificidades e diferenças com o conceito de transcendente.

Desta forma, fica clara a compreensão de Kant em relação aos dois conceitos – Deus e imortalidade. Ele os considera, de algum modo, atrelados à lei moral através de sua utilidade prática e aponta para a necessidade de se refletir acerca do saber no seu sentido estrito.

1.4.1 O saber quanto à sua restrição

No *Criticismo* kantiano, o entendimento é o conceito fundamental para a compreensão da ideia de saber em sentido restrito. E, uma vez que ele pode ser identificado como juízo e não como faculdade, a ideia de religião encontra, nele, pouco respaldo.

Definido por Kant (2003) como uma espontaneidade do conhecimento, o entendimento também é apresentado como uma faculdade de juízos e de regras. Nesta última identidade, ele se ocupa da investigação das aparências com a intenção de lhes aplicar quaisquer regras. Ora, se tais regras derivam do próprio entendimento, elas o caracterizam como o legislador da natureza.

O filósofo parece sugerir que “o entendimento recebe da sensibilidade os materiais da experiência, os quais processa, então, mediante sua subsunção, numa lei.” (CAYGILL, 2000, p.113). Ao entendimento é conferida a dignidade plena como legislador da natureza. É, no entanto, capaz de proporcionar a conformidade entre as leis e as aparências, possibilitando a experiência.

O autor desvincula os conceitos de entendimento e de intuição, pois, para ele, tais apreciações referem-se, enquanto predicados de juízos, às representações de um objeto ainda indeterminado, como ele mesmo explica:

O entendimento não é uma faculdade de intuição. Fora da intuição, não há outro modo de conhecer senão por conceitos. Dessa maneira, o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e dos conceitos, por sua vez, em funções [...] Os conceitos fundam-se sobre a espontaneidade do pensamento tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. O entendimento não pode fazer outro uso desses conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos. Como nenhuma representação, exceto a intuição, se refere imediatamente ao objeto, um conceito nunca é referido imediatamente a um objeto, mas a

qualquer outra representação – seja intuição ou mesmo já conceito. (KANT, 2003, p.101).

Portanto, para discorrer a respeito do sentido restrito do saber, deve-se partir de outros conceitos senão o da compreensão e o de entendimento, pois, além do sentido amplo do saber, Kant também o compreende sob a perspectiva restrita. Mas, nesta concepção, a ideia de religião encontra pouco respaldo. A base de análise do *Criticismo* kantiano neste aspecto é o conceito de entendimento, tendo em vista que o filósofo abandona momentaneamente a ideia de razão para centrar-se na questão do entendimento. Este, por sua vez, oferece pouco respaldo para a ideia de religião. O entendimento é base de todo pensar. É um conhecimento imediato de um objeto ou a representação como intuição ou como conceito. Para Kant, os juízos são atos do entendimento, ou seja, manifestam certa decomposição da faculdade do próprio entendimento.

1.4.2 O alargamento do saber

O saber²⁵, vinculado aos conceitos puros, é considerado como uma categoria mais ampla em comparação aos demais campos de aplicação da razão. Esta concepção ocorre pelo fato de serem sempre percebidas de forma vinculada apenas as condições de possibilidades de aplicação dos objetos, uma vez que Kant a liga à necessidade teórica da razão, como explica Berlanga:

Integrem uma tendência de uso indefinido, abertos a perguntas sempre reiteradas e problemas continuamente elevados a teoria, mas que não possuem nenhum conteúdo nem concretização. Isto é o que Kant queria dizer ao designar aos conceitos puros, meras funções lógicas. (BERLANGA, 1987, p.120).

Não se pode, evidentemente, confundir o uso de conceitos puros, como se afirmou acima, com a aplicação da razão pura, mesmo estando bem próxima a sua

²⁵ Na *Lógica*, Kant classifica o conhecimento da seguinte maneira: “o conhecimento do universal *in abstracto* é um conhecimento *especulativo*; - o conhecimento do universal *in concreto*, um conhecimento *comum*. O conhecimento filosófico é um conhecimento *especulativo* da razão e ele começa, pois, quando o uso comum da razão começa a fazer tentativas no conhecimento do universal *in abstracto*.” (KANT, 2004, p.44. grifo do autor).

função. Kant esclarece que a razão compreendida nesta categoria se desvincula de toda aplicação concreta e que se direciona para a possibilidade de uso indefinido, uma vez que não estabelece relação imediata com as realidades concretas nem com a intuição, mas, por outro lado:

Estabelece relação direta somente com o entendimento e seus juízos, que se aplicam imediatamente aos sentidos e à sua intuição para lhes determinar o objeto. Nesse caso, a unidade da razão não é a unidade de uma experiência possível. Ao contrário, é essencialmente diferente, porque essa última é unidade do entendimento [...] Só pode converter-se em princípio da razão pura, esta máxima lógica, se se admitir que, dado o condicionado, é também dada – quer dizer, contida no objeto e na sua ligação – toda a série das condições subordinadas, série que é incondicionada. (KANT, 2003, p.275).

Dessa forma, ela possui caráter abstrato. Mas qual a possibilidade de a razão pura ser aplicada a realidades e objetos condicionados analiticamente e que se referem à condição, mas não ao incondicionado? Esta possibilidade existe exatamente pelo fato de que, dos princípios, devem derivar diversas proposições sintéticas, das quais o entendimento puro nada sabe, mas, por outro lado, os próprios princípios vinculam as proposições às realidades analíticas pelo conhecimento das mesmas, oferecendo, assim, matéria para diversas proposições sintéticas a priori, pois o entendimento pode ser compreendido da seguinte maneira:

É o caráter abstrato do entendimento o que força ao seu emprego indefinido; e que é o seu uso temporal o que dá corpo realmente a esta infinitude. Busca um sujeito ou uma causa para o que já conhece. Uma relação recíproca ulterior a que já possui [...] a capacidade que cumpre essas funções é a razão em seu sentido estrito: não como capacidade geral dos conhecimentos sintéticos a priori, mas sim como capacidade orientadora e reguladora do entendimento, do nosso trânsito pelo meio empírico. Esta função reguladora é firmemente solidária com outra: a sistematizadora. E esta, por sua vez, com uma ulterior: a função hipotética da razão. (ZINGANO, 1987, p.121).

O princípio lógico da indução representa um exemplo claro na sua perspectiva restrita, uma vez que estabelece, a partir de critérios lógicos, a passagem de uma verdade dada a uma nova possibilidade de conhecimento. O importante é perceber que a razão não pode trabalhar mais do que supondo proposições dadas. “A estratégia da razão é ir reduzindo suas leis a casos concretos de outras leis mais elevadas. Esta é a sua tarefa reguladora e

sistematizadora.” (ZINGANO, 1987, p.122). O que mais merece destaque é a compreensão apresentada por Kant a respeito da transição da realidade analítica para a sintética da razão. E assim se dá a relação da realidade *a priori* com a elaboração *a posteriori* do pensar, e oferece forma ao pensamento lógico, pois:

Kant denomina esta tese central de idealismo transcendental, o único, a seus olhos, capaz de estabelecer um realismo empírico, pois a ciência assim pensada “requer sempre ser repostada na atualidade global do homem que não domina o universo senão na medida em que se livra a um dado do qual ele não é senhor”. (ZINGANO, 1987, p.123).

A fonte deste saber, entretanto, está no uso restrito da razão, uma vez que a lei da causalidade afirma que todo efeito corresponde a uma causa. Apesar de ser *a posteriori*, o conhecimento da natureza nasce de uma realidade *a priori* e, portanto, restrita. Ele realiza, pela passagem da causa ao efeito, uma verdadeira transição, para assim atingir um novo nível, que Kant define como razão pura-prática. A superação da perspectiva empirista se dá pelo fato de Kant, apesar de admitir a transição do nível restrito para o nível amplo do saber, ressaltar que a relação de causalidade não se dá de forma espontânea, mas com a intervenção da razão lógica.

Essa função se vincula ao discurso transcendental e representa certa aplicação do saber em seu aspecto restrito à ordenação real da experiência. “Aqui encontramos os últimos fundamentos transcendentais: a realidade empírica como realidade exterior e a subjetividade com seus níveis de sentido, imaginação, entendimento e razão.” (ZINGANO, 1987, p.127). Esta abordagem está além do empírico, uma vez que, segundo a afirmação de Zingano:

Empírico não, posto que não podemos transferir as condições determinantes da existência da realidade externa para a realidade interna: não podemos conhecer objetivamente uma realidade externa sem pretendermos conhecê-la só no tempo, como não podemos pretender o conhecimento objetivo de uma consciência somente a partir de uma consideração do espaço. Ambas realidades se nos oferecem de maneira irreduzível, cada uma na sua própria condição. Tampouco cabe afirmar um monismo transcendental, porque o fundo último da realidade nos é desconhecido, ignorando se há um único ser ou vários seres determinantes. (ZINGANO, 1987, p.128).

É clara a correspondência entre crença e religião. Ora, se esta é “considerada subjetivamente o conhecimento de todos os nossos deveres como

mandamentos divinos” (HÖFFE, 2005, p.278), aquela, em sua forma moral, confere ao homem a certeza da liberdade, da imortalidade e de Deus. Na compreensão de Kaygill (2000), a crença racional, por sua vez, é resultante da certeza moral, e tem como fim a realização da unidade dos fins sob a égide da lei moral. E mesmo que o homem fosse indiferente às leis morais, a fé racional daria origem a uma fé negativa e formaria um *analogon* de bons sentimentos, a saber, um freio à erupção dos malévolos.

Kant contrapõe à fé moral uma fé moralmente doutrinal; em sequência à crítica de todas as provas especulativas de Deus, ele projeta um conhecimento filosófico de Deus que se funda no conceito de moralidade.

A compreensão do saber em sua realidade mais ampla contempla também outros conceitos, tais como, pensar, intuir, imaginar e, ainda mais: querer, desejar, temer e sofrer, dentre outros. A avaliação desses conceitos revela a manifestação de fenômenos internos. A partir dessa identificação, pode-se perceber o direcionamento da discussão para o campo das funções internas. Por outro lado, faz-se necessária certa atenção para não abandonar o discurso da psicologia transcendental e nos embrenharmos para o lado do estudo da alma e da psicologia empírica. A própria “ideia de alma é uma ideia transcendental, sim, porque ordena o pensamento da totalidade de nossas condições de conhecimento, isto é, o próprio discurso da *Crítica da razão*.” (ZINGANO, 1987, p.130), do mesmo modo que o crer e as ideias religiosas.

Para haver clareza na compreensão do presente aspecto do saber, é necessário identificar os fenômenos internos como representações lógicas, e não como sentimentos puramente. Assim, eles podem ser tomados como objetos a serem analisados pela razão, o que coloca a crença no seu devido lugar dentro do esquema crítico. Do mesmo modo, ao abordar a questão da alma, Kant defende a teoria do seu sentido transcendental e afirma que este é único modo possível de se deduzir conceitos a partir da experiência:

A aparência dialética na psicologia racional funda-se na confusão de uma ideia da razão – ideia de uma inteligência pura – com o conceito, a todos os títulos indeterminados, de um ser presente em geral. Penso-me a mim mesmo visando a uma experiência possível, dela abstraíndo a experiência real e daí concludo que também posso ter consciência da minha existência, fora da experiência e das condições empíricas dela. Consequentemente, confundo a abstração possível da minha existência, empiricamente

determinada, com a suposta consciência de uma existência possível do meu eu pensante isolado e julgo conhecer o que há em mim de substancial como sujeito transcendental, quando apenas tenho no pensamento a unidade da consciência, que é o fundamento de toda determinação, considerada como simples forma de conhecimento. (KANT, 2002, p.34s).

Contudo, Kant estabelece o conceito de aparência a fim de redimi-la da compreensão desvirtuada que recebeu na tradição filosófica. Mostra que ela é mais que uma ilusão. É a possibilidade de se alcançar a abstração da experiência real para se atingir a consciência da própria existência.

O sistema pensado por Kant leva à possibilidade de uma grande unidade presente no homem, possibilitando um conhecimento amplo, mas não perde a sua identidade reflexiva. O seu sentido se completa mediante as chamadas vias do alargamento da razão, ou seja, a história e o sublime, como se verá a seguir.

1.5 Vias do alargamento: a história e o sublime²⁶

Há, no *Criticismo* kantiano, uma hipotética relação entre o saber e a sua concepção da história. Ela só é viável porque os fenômenos são pontos limítrofes para o saber. Mas, por outro lado, “os princípios da razão não podem estender-se além da experiência possível ou dos fenômenos.” (HERRERO, 1991, p.16). Consequentemente, a razão será sempre compreendida como uma faculdade situada na história. A natureza é o delineador onde sempre ocorrerá a análise histórica que, por essa razão, é também particular. Desta feita pode-se dizer, segundo Mota, que:

A única coisa que a natureza nos dá é o particular, assim como a investigação histórica também não é autorizada a nos oferecer nada mais que o simples particular, por isso, a conformidade do que encontramos como sinal efetivo da representação no mundo natural ou histórico é

²⁶ O juízo estético, na concepção de Herrero, “através do gosto e do sublime, começa a superar a dualidade da sensível e inteligível. Com efeito, a partir do belo julgamos o mundo fenomênico como conformidade com nossas faculdades e a livre combinação de entendimento e imaginação; a partir do sublime, o fenômeno aparece como exposição imperfeita do supra-sensível.” (HERRERO, 2006, p.14).

sobrelevado à condição de universal, em conformidade com o conceito da natureza, fundado nos domínios do próprio sujeito. (MOTA, 2006, p.282).

A natureza, interpretada e revelada pela história²⁷, representa, portanto, uma limitação para a razão e, conseqüentemente, “a consciência filosófica é necessariamente adversária da história, ou de qualquer outra ciência que se baseie na realidade particular e despreze a busca de um fundamento para interligar a quantidade de todas elas numa representação universal.” (MOTA, 2006, p.281). Na perspectiva de Kant (2002), não obstante indique uma forma de saber, o conceito de história²⁸, revela um padrão de informação sobre os eventos naturais e humanos. O campo de interesse para a presente pesquisa é a primeira vertente de pensamento, pois é a partir dela que se estabelece a distinção interna da questão do saber. Para tanto, o autor distingue o conhecimento racional do histórico. Ele concentra maior atenção ao saber da razão, enquanto se limita a mostrar que o segundo é restritivo, vinculado à natureza e que o sujeito da história é a própria natureza.

Como ponto de partida para a sua filosofia da história³¹, o autor a conceitua e, para tanto, leva em consideração a participação do homem como construtor da mesma, que conseqüentemente lhe imprime um caráter político. Desta feita o filósofo afirma que:

[...] pode-se considerar a história da espécie humana em seu conjunto como a realização de um plano escondido na natureza para produzir uma

²⁷ A questão do reino da natureza e da liberdade, segundo Zingano, se explica da seguinte maneira: “alguns pontos (do conceito de história) parecem estar em contradição com o sistema crítico que Kant publicou entre os anos de 1781 e 1790 [...] Kant, por outro lado, distinguiu fortemente, em seu sistema crítico, entre o reino da natureza e o da liberdade, de tal modo que o fosso a ser preenchido por uma doutrina da história, que ligaria ambos os reinos, está mais próximo de ser realizado mediante um salto moral do que por um caminho conceitual seguro.” (ZINGANO, 1989, p.11s).

²⁸ Segundo Cezar Seibt, “a princípio, temos que em Kant o conceito de história não permanece sempre com uma significação unívoca. Os diferentes momentos do seu pensamento na filosofia da história. Kant não é um historiador e não escreve história. Ele é um filósofo e, como tal, pensa a história em si mesma, não simplesmente enquanto descrição de fatos que se sucedem no tempo [...] Kant está essencialmente preocupado com as condições de possibilidade da história [...] está voltado para a crítica do conhecimento, como condição de possibilidade de um conhecimento a priori que de garantia e segurança. Primeiramente, antes de qualquer conhecimento fático, real, é preciso investigar em que condições ele se dá e como posso saber que ele é confiável.” (SEIBT, 2006, p.9s). Segundo Herrero, “se Hegel concebeu a história como ‘o progresso na consciência da liberdade’, foi porque Kant havia aberto o caminho com sua concepção de história como a progressiva realização do fim dado antecipadamente na ideia pela razão ou, em outras palavras, como a progressiva conquista da liberdade.” (HERRERO, 1991, p.7).

constituição política perfeita no interior e, nessa direção, igualmente perfeita no exterior. (KANT, 2005, p.56).

Todavia, história e natureza, como se analisou anteriormente, estabelecem um vínculo entre si e são inseparáveis na sua manifestação e compreensão. Conseqüentemente, o mesmo ocorre com os conceitos de saber e história. Os dois primeiros conceitos – história e natureza – nunca extrapolam os fenômenos, enquanto o último – saber – está submisso à história.

Religião e autonomia do saber são conceitos complementares, pois o papel principal da religião é moral, apesar de não negar a liberdade e a razão como valores igualmente importantes para a edificação da questão ética, uma vez que:

Quem observa o papel da Religião na ética de Kant inclina-se ou a reconhecer o princípio ético da autonomia e rejeitar a fé em Deus, ou, porém, devido à fé em Deus, a rejeitar a ética da autonomia. Kant mostra que a alternativa “autonomia ou fé em Deus” é falsa. Ela assenta sobre o pressuposto errôneo de que a Religião ou forma a base moral, ou, porém, é para ela supérflua, até mesmo prejudicial. De fato, diz Kant, a moral verdadeiramente se funda sobre o conceito de um ente livre, que se compromete ele mesmo com leis incondicionadas. (HÖFFE, 2005, p.281).

O que se observa na análise de Höffe é um condicionamento moral da religião kantiana. Por outro lado, há uma perspectiva voltada para a liberdade e para a questão do agir moral. Na religião pensada por Kant não há lugar para o dualismo prático-fideísta, mas é uma ideia que integra fé e agir moral. Pois, neste sentido:

O primado da crítica racional, kantianamente entendida, coaduna, deste modo, no plano teórico, ao desvanecimento de todas as ilusões de um conhecimento de seres putativamente transcendentais, e, no plano prático, a um concomitante reconhecimento da fundamentalidade e autonomia da ordem moral, que alegadamente reintroduz, em termos transformados, todo um repensar (legitimador) da esfera do religioso. (BARATA-MOURA, 1994, p.80).

Kant, porém, estabelece um novo paradigma para a crença. Ele acaba por excluir dessa nova possibilidade religiosa todos os que não têm condições intelectuais para o acesso às formas superiores de religiosidade.

Crer e saber são, à primeira vista, incompatíveis no contexto do *Criticismo*, mas o autor considera pertinente que se investigue a ambos, além de se analisar também as chamadas doutrinas religiosas. Embora não substitua a teologia, o

pensamento filosófico ocupa um papel relevante no campo religioso. O saber não está a serviço do crer, mas, ao contrário, é este que presta o seu auxílio àquele. Assim, estabelece-se a reflexão que conduz o homem a uma religião moral, porquanto o saber goza de soberania e de supremacia no que se refere aos assuntos ligados ao crer.

Kant explica a compreensão do sublime²⁹ por meio do contraste com o belo. Para ele, enquanto ambos aprazem, o belo encanta, mas, por outro lado, o sublime comove. O sublime se manifesta de forma simples, o belo, por sua vez, é adornado e ornamentado. Antes do *Criticismo*, Kant utiliza o conceito com o propósito de caracterizar objetos e tipos humanos; já na *Crítica do juízo* “ampliou o conceito para incluir também o sentimento despertado pelo fracasso da imaginação para compreender o ‘absolutamente’ grande, quer em termos de medida (sublime matemática) ou de poder (dinamicamente sublime).” (CAYGILL, 2000, p.298).

A faculdade do juízo comporta uma adequação entre o sublime e o belo, complacência e objeto, poder e grandeza, percepção e sentimento. Para Kant, o sublime não se submete a nenhuma forma sensível, mas o objeto apresenta somente uma sublimidade encontrada no ânimo. Ao que o autor mostra que:

O objeto é apto à apresentação de uma sublimidade que pode ser encontrada no ânimo; pois o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente a ideias da razão, que, embora não possibilitem nenhuma apresentação adequada a elas, são avivadas e evocadas ao ânimo precisamente por essa inadequação, que se deixa apresentar sensivelmente. (KANT, 2008a, p.76s).

O conceito de sublime³⁰ é, por sua vez, relevante para a análise do crer no *Criticismo* kantiano. Por um lado, ele evoca a ideia de elevação da alma e, por conseguinte, faz referência à elevação do homem, assim compreendido por Höffe:

²⁹ Diferentemente de Kant, outros pensadores, como Burke, citado por Ângela Medeiros Santi, afirmam que “a experiência sublime significaria um rompimento de segunda ordem com relação aos cânones da estética clássica [...] isto caracterizará uma estética não mais pautada na obra de arte e nas regras, mas na recepção, que deverá ser agradável e prazerosa [...] Tudo que seja de algum modo capaz de incitar as ideias de dor e de perigo, isto é, tudo que seja de alguma maneira terrível ou relacionado a objetos terríveis ou atua de modo análogo ao terror, constitui uma fonte do sublime, isto é, produz a mais forte emoção de que o espírito é capaz.” (SANTI, 2001, p.94s).

³⁰ Para Caygill, o ponto “central na definição de sublime é o modo como ele parece ‘transgredir os fins de nossa faculdade de julgamento, adaptar-se mal à nossa faculdade de apresentação e construir, por assim dizer, uma afronta à imaginação’. Entretanto, embora o sublime seja, com efeito, um entrave (*Hermmung*) para as forças vitais, ele é ‘seguido imediatamente por uma descarga por isso

Em grego o sublime (*hypsos*) significa uma elevação da alma, que se alça pateticamente, uma auto-elevação do homem, que é ensejada por uma poesia apresentada entusiasticamente e se completa na catarse (purificação) do afeto de medo e compaixão. (HÖFFE, 2005, p.305).

Verifica-se, portanto, que o conceito de sublime está em íntima relação com o saber kantiano, pois ambos aprazem ao *Criticismo*. Enquanto este encanta e deve ser sempre adornado e ornamentado, aquele comove e deve ser simples. A utilização do conceito é anterior ao *Criticismo* e sempre unida à ideia de espaço e de tempo, aos sentimentos de belo e de repugnante. É no *Criticismo*, porém, que Kant mostra que o conceito não pode ser identificado no objeto. Ele resulta da disposição da pessoa que, por sua vez, pode ser induzida pelo sublime ao prazer ou à dor. Até então, o conceito de sublime havia sido utilizado somente para identificar objetos e tipos humanos, mas é na terceira *Crítica* que Kant o aplica à ideia de grandeza, tanto em termos de medida quanto de poder, dado que:

O belo concorda com o sublime no fato de que ambos aprazem por si próprios; ulteriormente, no fato de que ambos não pressupõem nenhum juízo dos sentidos, nem um juízo lógico-determinante, mas um juízo de reflexão. (KANT, 2008a, p.74).

Acerca da presente questão, Kant reitera que “denominamos sublime o que é absolutamente grande.” (KANT, 2008a, p.80), e ainda: “que somente pelo fato de poder também pensá-lo prova uma faculdade do ânimo que ultrapassa todo padrão de medida dos sentidos.” (KANT, 2008a, p.85).

No entanto, o autor propõe uma analogia entre a ideia de sublime e de belo e, para tanto, afirma que:

O belo reclama a representação de uma certa qualidade do objeto. O sublime consiste simplesmente na relação em que o sensível na representação da natureza é ajuizado como apto a um possível uso suprasensível do mesmo. (KANT, 2008a, p.113s).

mesmo ainda mais poderosa’. Esse movimento ocorre porque ao entrave à faculdade do juízo segue-se uma concretização do poder e extensão das ideias de razão. O sublime na natureza nada mais é que um reflexo das ideias da razão que lemos nela por meio de sub-repção, ou a ‘confusão de um respeito pelo objeto com o respeito pela ideia de humanidade em nosso sujeito’. Esse aspecto não representável do sublime tornou-se a ‘Analítica do sublime’.” (CYGILL, 2000, p.298).

Há, por outro lado, uma diferença perceptível entre o belo e o sublime. Enquanto o belo é perceptível no objeto, o sublime pode se manifestar em objetos sem formas. O autor oferece a sua contribuição, ao aduzir que:

Entretanto, saltam também aos olhos consideráveis diferenças entre ambos. O belo da natureza concerne à forma do objeto, que consiste na limitação; o sublime, contrariamente, pode também ser encontrado em um objeto sem forma, na medida em que seja representada ou que o objeto enseje representar nele uma ilimitação, pensada, além disso, em sua totalidade; de modo que o belo parece ser considerado como apresentação de um conceito indeterminado do entendimento, o sublime, porém, como apresentação de um conceito semelhante da razão. Portanto, a complacência lá é ligada à representação da qualidade, aqui, porém, à da quantidade. (KANT, 2008a, p.75).

Observe que o sublime pode ser aplicado a objetos da natureza, o belo, por sua vez, se aplica à arte e é sempre superior às condições da natureza. A beleza da natureza inclui, entretanto, uma conformidade com os fins em sua forma. A ideia do sublime é mais ampla do que a consciência que se tem dele.

Kant elabora uma explicação plausível para a questão: para ele, o verdadeiro sublime não pode estar contido em formas sensíveis, mas está no nível das “ideias da razão”. Isso se dá exatamente pelo fato de a sua identificação passar obrigatoriamente pelo uso do juízo e, por isso, revela-se somente na arte. Ao que é mostrado no *Criticismo*, nos seguintes termos:

Em geral nos expressamos incorretamente quando denominamos sublime qualquer objeto da natureza, embora na verdade possamos de modo inteiramente correto denominar belos [...]. A beleza auto-subsistente da natureza revela-nos uma técnica da natureza, que a torna representável como um sistema segundo leis, cujo princípio não é encontrado em nossa inteira faculdade do entendimento, ou seja, segundo uma conformidade a fins respectivamente ao uso da faculdade do juízo com vistas aos fenômenos, de modo que estes têm de ser ajuizados como pertencentes não simplesmente à natureza em seu mecanismo sem fim, mas também à analogia com a arte. (KANT, 2008a, p.76s).

O conceito em questão é compreendido pelo “ajuizamento estético” em sua divisão e segue a mesma analítica adotada pelo juízo de gosto. Pois, na perspectiva kantiana:

Enquanto o juízo da faculdade de juízo estético-reflexiva, a complacência no sublime, tanto como no belo, tem que representar segundo a quantidade, de modo universalmente válido; segundo a qualidade, sem

interesse; segundo a relação, uma conformidade a fins subjetiva; e, segundo a modalidade, como necessária. (KANT, 2008a, p.79).

A avaliação da grandeza do sublime se dá através de conceitos numéricos – matemáticos, mas a sua avaliação passa pelos critérios da estética, ou seja, da intuição – de medida ocular. Por outro lado, “o sentimento do sublime é, portanto, um sentimento do desprazer a partir da inadequação da faculdade da imaginação, na avaliação estética da grandeza, à avaliação pela razão e, neste caso, ao mesmo tempo um prazer despertado a partir da concordância.” (KANT, 2008a, p.97).

Ao concluir sua argumentação acerca do sublime, Kant esclarece que a sua identidade não está contida na natureza, nem em seus objetos, mas em quem a observa. Está diretamente vinculada à faculdade dos juízos estéticos, pois:

A sublimidade não está contida em nenhuma coisa da natureza, mas só em nosso ânimo, na medida em que podemos ser conscientes de serem superiores à natureza em nós e através disso também à natureza fora de nós (na medida em que ela influi sobre nós). Tudo o que suscita este sentimento em nós, a que pertence o poder da natureza que desafia nossas forças, chama-se então sublime; e somente sob a pressuposição desta ideia em nós e em referência a ela somos capazes de chegar à ideia da sublimidade daquele ente, que provoca respeito interno em nós [...] através da faculdade, que se situa em nós, de ajuizar sem medo esse poder e pensar nossa destinação como sublime para além dele. (KANT, 2008a, p.81).

O sentimento religioso, que só é possível devido à abertura ao desejo de unidade e de sentido por parte de quem observa, torna-se passivo de compreensão quando se refere à ideia de sublimidade. Ora, a religiosidade é fruto do sentimento do homem, como explica o filósofo:

[...] a dedução do conceito de religião em geral nos tem mostrado sua dependência necessária das faculdades do espírito humano: por um lado, da razão prática que contém os conceitos fundamentais de dever e virtude, assim como os derivados da felicidade e de Deus; por outro lado, o Juízo reflexivo que organiza aqueles conceitos em uma relação final e permite assim conduzir a pura abstração da moral aos interesses últimos da razão. (TURRÓ, 1996, p.275, tradução nossa).³¹

³¹ [...] la deducción del concepto de religión en general nos ha mostrado su dependencia necesaria de las facultades del espíritu humano: por un lado, de la razón práctica que aporta los conceptos fundamentales de deber y virtud, así como los derivados de felicidad y Dios; por otro lado, el Juicio reflexionante que organiza aquellos conceptos en una relación final y permite así conducir la pura abstracción de la moral a los intereses últimos de la razón.

O conceito de religião, para Kant, passa pela questão do agir moral. A introdução da ideia de juízo reflexivo estético promove a superação do nível de compreensão da razão. “Deus é a garantia da felicidade pela prática da virtude”. E ainda mais: “Esta operação, por sua vez, tem seu assento no Juízo reflexivo estético: mediante o proceder simbólico e as ideias estéticas podemos sensibilizar o inteligível”. Por fim, se compreende a crítica veemente às religiões históricas, que só podem expressar seu núcleo racional (moral) através das revelações, narrações e ritos. Utilizam-se, portanto, somente da razão prática, e não do juízo reflexivo estético, como queria o filósofo.

Com o objetivo de elaborar uma explicação convincente acerca da origem e a aplicação tanto do crer quanto do saber se propõe, no tópico que se segue, discutir a questão da liberdade e da esperança, conceitos relevantes na crítica kantiana.

Segundo Capítulo

LIBERDADE E ESPERANÇA

2.1 Liberdade e lei prática

Liberdade³² e lei prática consistem em dois conceitos, que, no *Criticismo*, são compreendidos numa relação de complementaridade, sem, no entanto, representar prejuízo para nenhum deles. Para Kant, “liberdade e lei práticas incondicionadas referem-se reciprocamente.” (KANT, 2002 p.52). Ao se discutir, por exemplo, a respeito da origem do conhecimento do incondicionado prático, o autor afirma que ele não surge dos dois conceitos acima mencionados, nasce, porém, da lei moral, “da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece primeiramente a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como fundamento.” (KANT, 2002, p.53).

Todavia, adquirir a consciência da lei incondicionada é, ao mesmo tempo, tomar posse da causalidade incondicional, é ser efetivamente livre, uma vez que “o significado que a razão lhe proporciona pela lei moral é meramente prático, já que a própria ideia da lei de uma causalidade (da vontade) tem causalidade ou é seu fundamento determinado.” (KANT, 2002, p.87). A ideia de liberdade recebe objetividade e, por conseguinte, legitimação a partir do conceito de lei moral. Do contrário, nunca se poderia afirmá-la em seu sentido amplo e completo.

Assim, Kant aduz que tal conceito, por ser extremamente dinâmico, tem a existência humana como lugar de realização, uma vez que esta é marcadamente direcionada pela liberdade. Desta feita, toda moralidade se fundamenta sobre duas

³² Michael Murrmann-kahl compreende que o conceito de liberdade no *Criticismo* kantiano corresponde a uma chave de leitura para a modernidade, “[...] porque por um lado existe liberdade apenas em atos livres. Somente se pode falar em liberdade quando a liberdade é praticada. Liberdade sem tais atos realizados não existe. Logo, o exercício de liberdade está constitutivamente vinculado à atividade individual. Por outro lado, porém, nem toda ação individual já é expressão de liberdade [...] a filosofia de Immanuel Kant é eminentemente uma filosofia da liberdade. Contudo, não apenas nesse sentido formal, mas igualmente no conteúdo a filosofia, particularmente a filosofia prática, gira em torno do tema da liberdade. Isso se tornou palpável por meio de um termo condutor da filosofia kantiana.” (MURRMANN-KAHL, 2010, p.253s).

determinações básicas: a universalidade e a imputabilidade. A primeira está intimamente vinculada à razão, que representa, por excelência, o lugar da universalidade, sem o empecilho de nenhuma particularidade. A segunda determinação básica retoma a certeza de que a lei se impõe a todo ser de razão, incondicionalmente. Por um lado, não se entende a lei sem a liberdade, por outro lado, toda ação da liberdade está sob o cajado da lei, assim, conclui-se que toda ação é imputável. Segundo Kant:

Ao introduzir-se assim pelo pensamento em um mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa os seus limites; mas ultrapassa-os quando quer entrar nesse mundo por intuição, quando quer sentir-se nesse mundo. O primeiro é somente um pensamento negativo acerca do mundo sensível, o qual não dá leis à razão na determinação da vontade; só é positivo neste ponto: em que essa liberdade, como determinação negativa, une-se ao mesmo tempo a uma faculdade (positiva) e até a uma causalidade da razão a que denominamos vontade e que é a faculdade de agir de tal modo que o princípio das ações resulte conforme a propriedade essencial de uma causa racional, isto é, à condição da validade universal da máxima tomada como lei. (KANT, 2002, p.90).

O entendimento é, segundo Kant, a única faculdade do conhecimento que o medeia e, sobretudo, proporciona a sua aplicação a objetos da natureza. A determinação da vontade pela lei moral exclui, por sua vez, qualquer outra determinação vinda da natureza que não seja a da faculdade acima mencionada. A lei moral passa, assim, a exercer papel fundamental nesta relação, exatamente por ter função proporcional a tal praticidade.

Além disso, através do imperativo categórico, Kant sintetiza a segunda *Crítica* e elabora um raciocínio que expressa a sua concepção de lei moral e de liberdade.

Ao que Herrero explica, nos seguintes termos:

No esforço procurando encontrar o princípio fundamental da moralidade, abstraímos totalmente do homem como ser concreto, isto é, como ser dotado de razão e de sensibilidade. Por ser um fato da razão, a lei moral reside no “mundo inteligível”, mas como tal se dirige ao homem concreto total. E da mesma forma a liberdade deve reger-se pela lei moral, mas como tal é a liberdade do homem concreto, que pertence ao mundo inteligível e ao mundo sensível da natureza. E a tarefa moral consiste em que uma lei da razão pura (a lei da liberdade), que como tal pertence ao mundo inteligível, deve ser aplicada “a ações como dados que acontecem no mundo sensível, e, portanto enquanto pertencem à natureza. (HERRERO, 1991, p.26).

O *Criticismo* destaca sobremaneira a questão da lei moral, a ponto de, na questão do imperativo categórico, ela ser aplicada não somente aos humanos, mas até mesmo aos demais seres razoáveis. Aos homens, contudo, cabe sempre decidir por si mesmos e assim agirão com o uso da liberdade em sua ação. Isso significa que a escolha expressa a sua natureza enquanto ser dotado de razão é sempre livre.

Kant afirma que “a lei dessa autonomia é a lei moral, que é, portanto, a lei fundamental da natureza suprassensível e de um mundo inteligível”; e acrescenta: “a lei moral efetivamente nos transporta, em ideia, a uma natureza em que a razão pura, se fosse acompanhada de sua correspondente faculdade física, produziria o sumo bem” (KANT, 2003, p.74s). Além do mérito da autonomia, outro grande valor da lei moral tem o poder de coagir para a veracidade. Por outro lado, “a vontade livre não é, porém, determinada espontaneamente àquelas máximas que por si mesmas pudessem fundar uma natureza segundo leis universais, ou que também por si conviessem a uma natureza ordenada de acordo com elas.” (KANT, 2003, p.77).

Todavia, o autor aduz constantemente, em sua *Crítica*, a deferência à lei moral. Mas, por outro lado, este respeito não é proposto como fundamento apregoador da lei moral. O que se pretende com tal intento é, na verdade, destacar o valor intrínseco da lei moral, que por si mesma produz tal respeito e se impõe naturalmente por sua força. Ora, se a lei moral é auto afirmativa, então isso implicaria em uma dispensa de qualquer esforço, em sua defesa ou promoção, para que ela fosse contemplada. Logo, o questionamento: como se dá esta autoafirmação da lei moral? Em primeiro lugar, ela tem a capacidade de determinar a vontade agindo diretamente sobre o indivíduo, uma vez que há uma profunda conformidade entre a lei moral e o sujeito, ao que Kant define como “conformidade universal à lei” ou a conformidade à lei como tal, sem sequer se basear em determinações particulares. A maior expressão desta afirmação se dá no imperativo categórico. Vale lembrar, à guisa de exemplo, o questionamento de Kant: “é-me lícito, quando me acho em apuros, fazer uma promessa com a intenção de não a cumprir?” (KANT, 2002, p.30).

A argumentação do autor tem como base a linha de reflexão do imperativo categórico, mas oferece também elementos para a compreensão da maneira em

que se dá a autoafirmação da lei moral. Assim se dá a argumentação do filósofo, que é elaborada em duas vertentes: a da prudência e a da conformidade com a lei. Na primeira, a conclusão é que a falta de confiança, gerada a partir da falsa promessa, é um prejuízo maior do que qualquer apuro; a segunda é a que mais nos interessa, uma vez que toca a questão da lei moral. Nela, o autor lembra que ser verdadeiro é um dever, o que é diferente de sê-lo somente como caminho para se livrar de circunstâncias embaraçosas. “Entretanto, para resolver da maneira mais breve e inequívoca o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, bastar-me-á perguntar a mim mesmo: - ficaria eu satisfeito em ver a minha máxima adquirir o valor de lei universal?” (KANT, 2002, p.30), questiona o filósofo. E ainda: “Todas as pessoas podem fazer promessas mentirosas quando se acharem em uma dificuldade de que não podem sair de outra maneira?” (KANT, 2002, p.30). Nesse caso, adotar a lei moral que apregoa a verdade é, ao mesmo tempo, negar a possibilidade de uma lei universal de mentir, até porque, aqui, não poderia haver promessa alguma, uma vez que seria inútil a afirmação da vontade sem seu futuro cumprimento. A conclusão de tal raciocínio é lógico: a lei, pautada na intenção de fugir de apuros, transformada em lei universal, seria, necessariamente, autodestrutiva. E Kant continua:

A razão, todavia, cobra-me respeito por essa legislação universal, da qual certamente ainda não conheço o fundamento; mas pelo menos compreendo se tratar de uma apreciação do valor que excede em muito o valor de tudo o que a inclinação louva, e compreende também que a necessidade de minhas ações, por puro respeito à lei prática, é o que constitui o dever perante o qual tem de se inclinar qualquer outro fundamento determinante, pois ele é a condição de uma vontade boa em si, cujo valor a tudo supera. (KANT, 2002, p.31).

Na filosofia kantiana, a lei tem total supremacia em relação à vontade. Não é, portanto, a vontade que determina a lei, como se tende a compreender, mas é, ao contrário, a lei que determina a vontade. E, ao determiná-la, põe fim a toda pretensão humana de edificar seu princípio para determinar a ação. Ao sentimento de dor provocado por essa supremacia da lei em relação à vontade, Kant denomina “humilhação”, ao que reconhece como efeito negativo da lei.

Não obstante tenha um aspecto negativo, a lei moral é, em si, positiva. Ela exerce, assim, influência positiva em relação ao sujeito, mesmo que esse processo

passa pela vida negativa, ou seja, pela humilhação, conforme discutimos acima. Isso se dá pelo fato de que, ao humilhar, a lei moral provoca no sujeito um sentimento que, por sua vez, promove um ato que funciona como uma ação positiva de causalidade.

A filosofia da liberdade³³, discutida na primeira *Crítica*, tem uma missão significativa no desdobramento da questão da lei moral. Essa perspectiva filosófica tem como missão a tarefa de promover a investigação acerca das condições de possibilidade da realização da liberdade do homem, como um “dever-ser” no mundo. O ponto de partida não se dá na identificação do mundo que nos circunda, mas da relação de liberdade do homem no mundo, pois a liberdade se afirma independentemente do mundo, sem interferir nas leis do mundo; se assim o fosse, no entanto, se estabeleceria um verdadeiro contra censo. Desta feita:

Sob o aspecto teórico, a liberdade constitui um conceito que transcende a esfera da experiência possível, em decorrência do que não é possível em juízo sintético, ampliador do conhecimento, acerca da realidade da liberdade, porque juízos sintéticos dependem da experiência em consonância com o princípio da consonância de receptividade e espontaneidade como condição de possibilidade do conhecimento. (WENDEL, 2010, p.16).

O próprio Kant define liberdade levando em consideração o seu aspecto cosmológico e a sua condição de realidade cuja causalidade não é subordinada a outra causa. O próprio autor afirma que:

[...] entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. Nesse sentido a liberdade é uma ideia transcendental pura que, inicialmente, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral. (KANT, 2003, p.417s).

Ainda em relação ao uso do conceito de liberdade, vale lembrar a sua adequação para o contexto da *Crítica da faculdade do juízo*, uma vez que:

³³ Segundo Calvet, a emergência filosófica do conceito de liberdade está ligada, como se sabe, pela primeira vez com Kant, a uma situação aporética da filosofia especulativa. Na *Crítica da Razão Pura*, a formulação do problema das relações entre determinismo e liberdade tem, na segunda divisão da *Lógica Transcendental* (na *Dialética Transcendental*), o aspecto de um conflito (*Widerstreit*) da razão consigo mesma – ou uma antinomia da razão pura (a terceira antinomia da razão pura) –, um conflito no qual a razão cai inevitavelmente, ou seja, uma antitética natural. (CALVET, 2007, p. 131).

A mudança no conceito de liberdade parece-me ser a seguinte: a liberdade moral consistia na submissão do arbítrio às leis da liberdade, ou ao imperativo do dever; ela se tornava prática na finalidade do bem, isto é, a causalidade que a impelia era teleológica. (SANTOS, 1997, p.82).

Em uma primeira abordagem, Kant vincula os dois conceitos – liberdade e natureza -, uma vez que os considera como ideias, diretamente ligadas à implicação da arte e, conseqüentemente, vinculadas ao conceito de belo e de sublime. O primeiro é compreendido como uma realidade livre em relação ao jogo das faculdades. O espírito se manifesta distintamente da natureza (ou livre) e como um objeto não-diferente, mas existe fora de si, ou seja, na obra.

A questão referente aos conceitos de liberdade e de natureza possui forte apelo epistemológico e antropológico. Por outro lado, os conceitos, além de significativos para a compreensão da terceira *Crítica*, ainda possuem uma incidência direta na discussão levantada e refletida por Kant: o que me é permitido esperar? A terceira *Crítica* discute diretamente o recorte da análise antropológica e oferece caminhos para a questão “quem é o homem?”. Entretanto:

Se perguntarmos, com Kant, “quem é o homem?” – podemos responder agora de modo bem complexo: como ser natural, está ele submetido às leis da natureza física e biológica, como qualquer outro ser vivo; como ser racional, ocupa um reino à parte, fora da ordem fenomenal, mas precisa da natureza para manifestar sua liberdade, torná-la real. Nesse dualismo, temos duas ordens distintas. Trata-se agora de pensar um ponto de encontro entre ambas, de tal sorte que cada qual passe pela outra e as duas se tornem um e o mesmo. (SANTOS, 1997, p.83).

Para não reduzir os conceitos de fenômeno e *noumeno* a um mero dualismo, Kant, em seu *Criticismo* cerca-os de cuidados especiais. Para tanto, o filósofo adverte que o uso indiscriminado e desprovido de critérios desencadearia numa postura pouco fundamentada e simplesmente teórica. Transparece a clara necessidade de uma elaboração criteriosa, uma vez que se está lidando com questões conceituais que são, ao mesmo tempo, bases insubstituíveis para o universo conceitual do sistema kantiano.

Kant proporciona uma linha de pensamento que faz a passagem do dualismo a certo monismo sem, no entanto, destruir ou temer o jogo das definições contrapostas. O que Kant propõe é a chamada “síntese dos contrários”, que é fruto

da sua nova determinação e expressa a preciosidade da terceira *Crítica*. Cria-se, assim, a possibilidade da síntese harmoniosa entre liberdade e natureza na contemplação do sublime, conforme se verá abaixo.

Teríamos aqui, talvez, o ponto nodal da Crítica da Faculdade do Juízo, a pacificação do conflito entre natureza e liberdade. A explicação desse encontro reside no equilíbrio instável. Nem a liberdade aparece como determinante da natureza, nem a natureza como determinante da liberdade, cada qual agindo de maneira isolada e absoluta. O juízo estético, enquanto reflexivo, é expressão desse equilíbrio de contrários, no qual cada um dos extremos se reflete e se duplica no outro, sem separação e abstração de momentos, mas como totalidade substancial [...] a escultura que contemplamos deixa de ser um pedaço de pedra e se torna algo vivo, habitado por uma alma [...] na passagem do belo para o sublime, passamos também da arte para a natureza. Mas ao fazê-lo, colocamos a natureza sob o domínio da faculdade da imaginação. (SANTOS, 1997, p.89).

A pergunta kantiana acerca do que me é lícito esperar toma novos contornos e se esclarece no instante em que a natureza já não representa mais um elemento carregado de estranheza, hostilidade e indiferentismo para o homem. Quando ocorrerá essa interação? Na perspectiva da filosofia kantiana, isso é o exato momento em que “a natureza externa e a liberdade interna se dão as mãos no homem.” (SANTOS, 1997, p.90). A natureza é, por sua vez, incapaz de sua própria teleologia. Por isso, então, ela encontra no homem, enquanto ser dotado de liberdade e de moralidade, um sentido real de ser e a sua justificativa última de ser.

2.1.1 Da liberdade ao agir moral

A análise das questões da moralidade e da liberdade³⁴, que na filosofia crítica de Kant são apresentadas como elementos confluentes, se dará mediante a sua proximidade com a questão do crer. Contudo, segundo Herrero, o filósofo considera que “a lei moral é o único fundamento de toda determinação da liberdade. O homem, como sujeito dessa lei, tem em si mesmo um valor incondicionado.”

³⁴ O conceito transcendental de liberdade, segundo Wendel, “não é apenas um conceito teórico, mas também prático [...]. Essa liberdade prática tem seu fundamento na liberdade transcendental, ou seja, na possibilidade de espontaneidade absoluta, porque também a liberdade prática como liberdade da vontade se contrapõe à causalidade da natureza e dessa maneira à determinação por leis naturais, buscando iniciar uma ação totalmente por si mesma.” (WENDEL, 2010, p.21).

(HERRERO, 1991, p.35). O sentido da sua existência é dado pelo sujeito moral, ou seja, pelo homem. Nenhum outro valor se compara ao do praticante da lei. Assim, “a liberdade prática que gera essas ações pertence ao âmbito da moralidade e, por conseguinte, ao âmbito da razão prática.” (WENDEL, 2010, p.21).

O saber em seu aspecto regulativo-prático é, todavia, uma faculdade indispensável para a lei, tanto que é pensada como sua categoria afirmadora e fundante, dando-lhe caráter de moralidade e liberdade. Para tanto, Kant assim descreve a sua função:

A razão ocupa-se dos princípios determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de se determinar a si mesma à produção dos mesmos, isto é, de determinar sua causalidade. Com efeito, a razão pode aqui pelo menos bastar para a determinação da vontade e possui sempre realidade objetiva quando unicamente se trata do querer. Aqui se põe, pois, a primeira questão: se a razão se basta a si mesma para determinar a vontade ou se ela pode ser um princípio de determinação apenas enquanto empiricamente condicionada. (KANT, 2002, p.23).

Assim, o autor indica o caminho da reflexão para uma indagação igualmente antiga e complexa. Supera, contudo, uma discussão relevante desde a antiguidade grega quando coloca a questão da razão em lugar de destaque na sua reflexão ética. Abre espaço para a indagação, a saber, quais os critérios para se considerar uma ação moralmente legítima? A postura de toda a teoria kantiana salienta que a ação moral é determinável pela aplicabilidade da razão. A lei moral, por seu turno, é determinante para o agir.

Ao abordar o conceito de liberdade, Kant esclarece a questão da moralidade, pois rompe com o perigo de se compreender a lei moral como uma imposição externa que tolhe e aprisiona o sujeito. Para o filósofo alemão, a adesão livre à lei estabelece uma nova compreensão antropológica que, por sua vez, cria condições práticas para a liberdade moral. Segundo Herrero, essa possibilidade existe porque “a liberdade interna se refere única e exclusivamente à moralidade.” (HERRERO, 1991, p.37).

A questão da moralidade, contudo, é contemplada na obra *A religião nos limites da simples razão*, onde Kant a indica como um dos principais objetivos da chamada “religião racional” que, por sua vez, deve substituir a “religião do culto” ou histórica. Esta, na sua concepção original, é morta, uma vez que em nada contribui

para o aperfeiçoamento do ser humano, mesmo que possa ser útil em outros aspectos. Ela não passa de “uma ilusão religiosa e conformar-se a ela constitui um falso culto, ou seja, uma pretensa adoração a Deus que é, na realidade, um ato contrário ao culto verdadeiro exigido pelo próprio Deus.” (KANT, 2006a, p.151). Na perspectiva kantiana, esse paradigma religioso não possui o menor valor, pois “não sabemos o que Deus fez, sabemos apenas o que devemos nós fazer.” (GONÇALVES, 1998, p.14). Deus é importante, mas somente na qualidade de legislador.

Indubitavelmente, se pode compreender que os conceitos de liberdade e, conseqüentemente, de moralidade são significativos para se chegar às ideias de religião e de Deus. Por outro lado, são estas que necessitam daquelas para serem alcançadas pela razão e atingirem o entendimento humano.

Entretanto, pensar uma relação de proximidade pessoal com Deus baseada na submissão é algo inaceitável, pois, além de se basear numa concepção ilusória, é ainda uma construção mental totalmente insustentável e corruptível, pois:

Disso decorre que esse modo de proceder é uma pura ilusão religiosa que pode revestir-se de toda espécie de formas. Pode ocorrer que numa pareça mais moral que em outra, em todas essas formas, contudo, não se trata somente de uma simples ilusão não premeditada, mas encontra-se, ao contrário, a máxima que atribui ao meio e não ao fim um valor intrínseco. Em virtude dessa máxima, essa ilusão, sob todas as suas formas, é igualmente absurda e condenável como tendência secreta à fraude. (KANT, 2006a, p.153).

A sustentabilidade da ideia de Deus e da religião só pode residir no chamado sentimento moral, ou seja, naquilo que aponta para a mais alta esfera do espírito humano. Segundo Gonçalves Cerqueira, ela proporciona a edificação da questão da moralidade kantiana. Para melhor explicar essa linha de raciocínio, Gonçalves afirma que:

A entidade divina não entra no círculo da experiência pessoal, constituindo apenas uma ideia [...]. Deus não é a referência fundamental da religião, mas está em função da lei, é o autor moral, não sendo necessário conhecê-Lo, tornando-se suficiente a Sua hipótese. Deus é legislador, ordenado por leis. (GONÇALVES, 1998, p.17).

Com efeito, o papel de Deus é o de orientador da vida moral. A abordagem possui caráter jurídico e proporciona a identificação e o nivelamento entre o foro

religioso e o moral da vida humana. Kant proporciona uma reflexão que aborda o que parece ser, na atualidade, a maior carência para as religiões, principalmente a cristã, a saber, a possibilidade de uma inspiração religiosa para a vida moral.

Para Kant, lei moral é uma das qualidades fundamentais para o homem, pois imprime nele valor inconfundível e diferenciador. O indivíduo, quanto direcionado pela moralidade, se configura como sujeito das suas ações, ou seja, ele realiza o fim-término da criação. Nesta perspectiva, Herrero lembra que:

O homem é o fim-término da criação enquanto submetido à lei moral. Mas o homem, como sujeito da lei moral, deve obrigatoriamente realizar o seu fim-término: o Soberano Bem no mundo, que é consequência imposta pela lei moral. E nesse Soberano Bem está necessariamente incluída a concordância da natureza com a moralidade. Assim, enquanto um fim-término nos remete ao outro, vemo-nos na obrigação de ver como efeito dessa causa supra-sensível a concordância da natureza com a moralidade. Portanto, a causa supra-sensível criou o mundo em vista do fim-término do homem, em vista do Soberano bem do homem no mundo. (HERRERO, 1991, p.66).

A moralidade tem como objetivo possibilitar ao homem a conformidade entre as suas atitudes e a lei moral. Ela não só pode ser alcançada como também é algo necessário, pois é um instrumento para se atingir o Supremo Bem. O dever incondicional da lei oferece fundamento ao agir humano, de forma que ele não apareça como uma exigência infundada e absurda.

Como se afirmou anteriormente, a religião, na perspectiva kantiana, assume um caráter de ordenamento racional – religião da razão –, superando a ideia da religião de culto ou inspirada. Para tanto, é necessário superar toda e qualquer concepção histórica ou de revelação. O filósofo propõe o rompimento com as ideias inerentes ao modelo de religião histórica que prevaleceu no período medieval. Em substituição àquela proposta, apresenta a ideia de religião racional. Um modelo essencial para a consumação da liberdade, pois, ao assumir este parâmetro religioso, o homem assume a condição de sujeito promotor do bem e construtor de um novo progresso histórico. De posse disso, fica claro que:

O homem deverá realizar na história o Soberano Bem Comunitário. Este, como última determinação do homem na terra, deverá dar um sentido profundo à história humana e possibilitar assim sua progressiva realização nela. (HERRERO, 1991, p.37).

Todavia, a religião kantiana possui uma função extremamente significativa. Ela é direcionadora da vida humana sobre a terra. Ora, se a realização progressiva do homem passa pela prática da lei moral, a religião, que se ocupa dessa função, é um instrumento insubstituível para o bom êxito do convívio social da humanidade.

O Soberano Bem é fruto da liberdade: “Ele consiste da união de moralidade e felicidade [...] união necessária, independentemente de a natureza possibilitar ou não a união.” (HERRERO, 1991, p.65).

O agir moral é o ponto de chegada de toda a caminhada a que ele se propõe. Para tanto, segundo Kant, “duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim”. A explicação apresentada pelo próprio autor consiste em afirmar que: “vejo-as ante mim e conecto-as imediatamente com a consciência de minha existência”. E, ao concluir, acrescenta: “a primeira começa no lugar que ocupo no mundo sensorial externo [...]. A segunda começa em meu si-mesmo (*selbst*) invisível, em minha personalidade.” (KANT, 2002, p.288). A lei moral proporciona uma identidade própria ao homem, pois eleva o valor humano enquanto inteligência e, ainda na perspectiva kantiana, “revela-me uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensorial, pelo menos o quanto se deixa depreender da determinação conforme a fins de minha existência.” (KANT, 2002, p.289).

A lei moral é, todavia, um dos conceitos mais relevantes e recorrentes na segunda *Crítica*. O conceito está acima da obrigatoriedade, da honra e até mesmo do amor próprio. Vai além de princípios importantes para o indivíduo, como, por exemplo, o da família. “A máxima do amor de si (prudência) apenas aconselha; a lei da moralidade ordena. Há, porém, uma grande diferença entre aquilo que se nos aconselha e aquilo para o qual somos obrigados.” (KANT, 2003, p.64). Esta é a máxima de sustentação da chamada “doutrina do método da razão prática pura.” (KANT, 2002, p.269). E, para melhor esclarecer a questão, citando³⁵ Juvenal, Kant “considera um sumo crime preferir a vida à honra e por causa da vida perder a razão de viver.” (KANT, 2002, p.283). A justificativa para se dizer da objetividade e da necessidade da lei moral possuir tanto prestígio está na questão da

³⁵ Kant se refere às *Sátiras* de Juvenal, um poeta romano do fim do primeiro século. À primeira vista as *Sátiras* poderiam ser entendidas como uma crítica ao paganismo de Roma, talvez tentando garantir sua sobrevivência dentro da realidade monástica cristã. As obras inspiraram muitos autores, incluindo Kant.

universalidade e na plausibilidade da razão, pois ela “só é pensada como objetiva e necessária, porque deve valer para qualquer um que tem razão e vontade.” (KANT, 2003, p.64).

A lei moral é vista, entretanto, como expressão clara da razão pura e não pode ser deduzida nem pela teoria nem empiricamente. Para tanto o autor ressalta a imanência da lei moral e que dela o homem é consciente através da razão pura, nos seguintes termos:

Também a lei moral é dada quase como um *factum* da razão pura, do qual somos conscientes a priori e que é apodicticamente certo, na suposição de que também na experiência não se podia descobrir nenhum exemplo em que ela fosse exatamente seguida. Logo a realidade objetiva da lei moral não pode ser provada por nenhuma dedução, por nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou empiricamente apoiada, e, pois, ainda que se quisesse renunciar à certeza apodictica [...]. (KANT, 2003, p.81s).

A lei moral aparece sempre vinculada a outro conceito extremamente relevante na *Crítica* kantiana, a saber, a liberdade. “De fato a lei moral é uma lei da causalidade mediante liberdade e, portanto, da possibilidade de uma natureza supra-sensível, assim como a lei metafísica dos eventos no mundo sensorial era uma lei da causalidade da natureza sensível.” (KANT, 2003, p.82). O autor, no entanto, se aproveita da terminologia da moral cristã, levando em consideração o conceito de santidade e Sumo bem. “A lei moral é santa (inflexível) e exige santidade moral, embora toda a perfeição moral que o homem pode alcançar seja sempre somente virtude.” (KANT, 2003, p.321).

Não obstante seja um entrave para os empiristas e uma luz para os pensadores que adotam a ideia de razão crítica, o conceito de liberdade é relevante para a moral kantiana, como ele mesmo diz:

O conceito de liberdade é a pedra de escândalo para todos os empiristas, mas também a chave das mais sublimes propostas fundamentais práticas para moralistas críticos, que com isso tem a perspicácia de que precisam proceder de modo necessariamente racional. (KANT, 2003, p.13).

O argumento da moral kantiana, porém, se sustenta a partir do momento em que ele se utiliza do recurso do imperativo categórico: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.” (KANT, 2002, p.54). Para explicar a questão, o autor

indica a chamada “forma legislativa universal”, conforme a justificativa do próprio filósofo:

Nenhum outro fundamento determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal, pode servir a esta como lei, então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas. (KANT, 2002, p.56).

O agir moral é, portanto, fruto da liberdade, definido pelo filósofo como vontade livre. Vendo por este ângulo, pode-se afirmar que a lei moral é consequência de um propósito livre. Mesmo quando faz parte de regras práticas, ela é sempre um ato de liberdade, pois, conforme o próprio autor:

A minha vontade está sob a lei prática, então não posso apresentar minha inclinação como fundamento determinante de minha vontade apto a uma lei prática universal; pois essa inclinação é completamente equivocada no sentido de que devesse prestar-se a uma legislação universal. (KANT, 2003, p.49s).

O conceito de liberdade, segundo Duran, é um elemento indispensável para se compreender a questão ética de Kant:

[...] para entrar no reino da natureza se requer um elemento imprescindível sem o qual, para Kant, toda ética é vã e não passa de uma mera ilusão: a liberdade. A fronteira entre o reino da necessidade natural e o reino da moral não deixa de ser fronteira que pode ser cruzada. (DURAN CASAS, 2002, p.102).

A ideia de liberdade ocupa lugar de destaque na filosofia de Kant. Somente a partir da segunda *Crítica* ela passa a ser compreendida como realidade separada das questões ontológicas. A inserção do conceito se dá mediante a busca de soluções para a terceira antinomia, ou seja, a relacional. Nesta, a causalidade está de acordo com as leis da natureza e da liberdade. Por outro lado, pensa-se que não existe liberdade, mas que tudo acontece no mundo somente em concordância com leis da natureza.

Kant assume o propósito de elaborar um novo argumento. Para tanto, se utiliza do mero conceito comparativo; enquanto considera a causalidade psicológica, não oferece saída para o determinismo natural. O caminho de superação da referida antinomia vê-se quando afirma não haver liberdade no tempo, ou seja, ela não pode

ser verificada no mundo fenomenal. O conceito de liberdade proporciona a demonstração que as antíteses são compatibilizáveis tanto em si quanto na relação de causalidade natural: sua aplicação mostra que a ideia oposta não passa de um falso conflito. “A liberdade é uma implicação analítica da razão prática, se transmuta em fato.” (MOTA, 2004, p.427). Por isso, ela possui um caráter diferenciado em relação às demais ideias transcendentais – Deus e imortalidade da alma – que, por sua vez, são meras condições do *Sumo bem*.

As ideias fundamentadas em afirmações empíricas não conduzem a nenhuma máxima universal. Consequentemente, por esta via, não se atinge uma perspectiva consistente para a ação humana. “Fundamentos determinantes empíricos não se prestam a nenhuma legislação externa universal, tampouco à interna; pois cada um funda a inclinação sobre seu sujeito, mas um outro indivíduo funda-a sobre outro sujeito.” (KANT, 2003, p.50s). Pelo caminho do empirismo seria impossível encontrar uma lei com condições globais e que gozasse de unanimidade para todas as partes. “Em Kant nega-se que um objeto tenha que ser doado à vontade para que esta se torne moralmente boa. A lei moral não se fundamenta na intuição de um objeto, ela se institui por si só: é o que chama *Faktum* da razão.” (ARRAIS, 2000, p.121s).

Todavia, o conceito de lei moral se constitui como ponto de partida fundamental para a construção da *Crítica* kantiana. A racionalidade proporciona o embasamento necessário para a moralidade.

A moralidade, no entanto, se vincula ao livre-arbítrio. A lei moral só é válida como resultado de escolhas pessoais e livres: construção mental traduzida no imperativo categórico, como se viu acima. E, por fim, o raciocínio kantiano se propõe a pensar o conceito mediante a universalização do agir humano. Por isso, elabora uma argumentação pautada pela razão.

Enquanto a maioria dos filósofos modernos fragiliza seus sistemas por ignorar algumas questões vinculadas à moralidade humana, Kant encontra nelas fundamentos significativos e necessários para se fortalecer o seu sistema. “A grandeza da filosofia prática de Kant baseia-se no fato de ela ser desenvolvida no marco de uma crítica da razão e de estar estreitamente associada à sua filosofia teórica, sua filosofia da religião e sua filosofia da história.” (HÖSLE, 2003, p.100).

Não obstante a grandeza e a fundamentação consistente que são marcas claras e importantes da razão prática de Kant, Höslle denuncia possíveis limitações na moral kantiana e afirma não crer “que a filosofia moral de Kant seja perfeita, embora não conheça nenhuma tentativa posterior que alcance a profundidade e intensidade de seu pensamento.” (HÖSLE, 2003, p.100).

Desta feita, a moral kantiana é pautada por valores imprescindíveis e marcantes, dando a tal elaboração grande relevância e prevalecendo como grande impulso para a reflexão moral. Por isso faz-se necessário que se reflita acerca da elaboração normativa e a liberdade na teoria *Crítica* de Kant.

2.2 A elaboração normativa e a liberdade

Em contrapartida, Kant aborda a questão do conhecimento enquanto legalidade. Nega, porém, o caráter aplicativo da razão pura. A compreensão da ética e da elaboração normativa só são possíveis a partir da razão prática.

Uma das conclusões mais interessantes e surpreendentes que cabe obter do estudo dessa maravilhosa e incomparável construção conceitual que é a *Crítica da razão pura* é que, com ela, não é possível fundamentar nenhum juízo moral, é dizer, normativo. Esta pode parecer uma conclusão banal ou insignificante. Mas, visto da maior importância e atualidade. Se bem que na analítica transcendental Kant estabeleceu de forma bastante convincente “a validade do princípio que afirma a completa interdependência de todos os eventos do mundo sensível conforme as leis naturais imutáveis”, princípio que, segundo Kant, “não permite infração nenhuma”, para ele resulta claro que através do mundo natural, e através das diferentes ciências, o entendimento humano só pode chegar a conhecer “o que é, foi ou será”. É impossível e impensável, afirma Kant. (DURAN, 2002, p.99s, *tradução nossa*).³⁶

³⁶ Una de las conclusiones más interesantes y sorprendentes que se trata de un estudio más de esta maravillosa y única construcción conceptual que es la *Crítica de la razón pura* es que con ella no se puede justificar cualquier juicio moral, es decir, normativo. Esta conclusión puede parecer trivial o insignificante. Pero a causa de la mayor importancia y actualidad. Aunque trascendental conjunto de análisis de Kant en bastante convincente "la validez del principio que afirma la interdependencia completa de todos los eventos del mundo sensible como las leyes inmutables natural", un principio que, según Kant, "no permite ninguna violación", a es evidente que a través del mundo natural, ya través de diferentes ciencias, el entendimiento humano sólo puede llegar a conocer "lo que es, fue o será." Es imposible e impensable, dice Kant.

O entendimento, por sua vez, se encarrega do uso formal do saber. É elemento indispensável no edifício do conhecimento pelo fado de sistematizá-lo e proporcionar-lhe o raciocínio lógico. Entretanto, a sua função é lidar com as impressões e fornecer conceitos que dão a forma aos conteúdos. A razão é denominada “faculdade dos princípios”. Kant usa o silogismo lógico para compreender que o “conhecimento por princípios” é aquele que tem como ponto de partida o universal e, a partir dele, chega ao particular.

Denominarei de “conhecimento por princípios” àquele em que conheço o particular no universal por meio de conceitos. Dessa forma, qualquer raciocínio é uma forma de dedução de um conhecimento de um princípio. Efetivamente, a premissa maior apresenta sempre um conceito que faz com que tudo o que está concebido na condição desse conceito seja conhecido, a partir deste, segundo um princípio. (KANT, 2003, p.271).

Em comparação de funções como do entendimento torna-se mais fácil a identificação real do que, de fato, Kant quer dizer com o conceito de razão, uma vez que, se a primeira faculdade tem a função de unificar os fenômenos, a segunda, a partir de outro nível mais profundo de conhecimento, unifica as regras do entendimento. A explicação dada por Kant a essa diferenciação é bastante clara:

Caso o entendimento possa ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos por meio de regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento por meio de princípios. Portanto, nunca se dirige imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas apenas ao entendimento, para conferir à diversidade dos conhecimentos desta faculdade uma unidade a priori, mercê de conceitos. Esta unidade pode chamar-se unidade de razão. (KANT, 2003, p.271).

Os conceitos são frutos do entendimento ou da razão, conforme exposto acima. A razão pura, por sua vez, proporciona que se elaborem conceitos que são abstraídos mesmo na ausência de um modelo empírico de conhecimento. Ela se direciona, porém, para a construção de conclusões.

Quanto à possibilidade dos conceitos extraídos da razão pura, de qualquer forma não são estes conceitos obtidos por simples reflexão, mas por conclusão. Os conceitos do entendimento são também pensados a priori, anteriormente à experiência e com vista a ela. (KANT, 2003, p.271).

É evidente que o crer não se encontra na mesma condição do saber, mas é sempre perceptível na *Crítica* kantiana. Preservadas as devidas restrições, o

conceito transita bem no *Criticismo*, pois Kant reconhece sua relevância para o edifício do saber humano. A principal deficiência apontada é exatamente o fato de residir somente no sujeito que se utiliza dele. De fato, o crer, na perspectiva assumida por esta obra, não está no âmbito do saber determinativo, próprio das ciências e limite da experiência possível, mas no âmbito do saber reflexivo. Não é, portanto, cientificamente comprovado.

A discussão kantiana acerca da razão pura possibilita conhecer o mundo da natureza através da ciência da natureza - *physica*. Para tanto, parte da certeza de que a física “contém em si, como princípios, juízos sintéticos a priori.” (KANT, 2003, p.54). As suas proposições possuem necessidade e origem apriorísticas, uma vez que ao se discutir o conceito de matéria, não se pensa em permanência, mas somente em massa que ocupa um espaço. Daí se identifica o ponto crucial na teoria de Kant: a compreensão da matéria no seu estado conceitual e lógico.

A primeira *Crítica* aponta para a descoberta de um novo sentido para o pensamento metafísico e uma reavaliação de tal campo do conhecimento. A grande inovação se dá mediante a certeza de que:

[...] o que pretendemos é alargar o nosso conhecimento a priori. Necessitamos, para isso, de nos servir de princípios capazes de acrescentar ao conceito dado alguma coisa que nele não estava contida e, mediante juízos sintéticos a priori, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar. Isso ocorre, por exemplo, na expressão: o mundo há de ter um começo primário etc. A metafísica, dessa forma, pelo menos em relação a seus objetivos, funda-se em puras proposições sintéticas a priori. (KANT, 2003, p.54s).

Kant, entretanto, elabora uma avaliação crítica em relação à metafísica clássica nos seguintes termos:

[...] se até hoje a metafísica se manteve em estado vacilante entre incertezas e contradições é simplesmente devido a não se ter pensado mais cedo nesse problema, nem provavelmente na distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos. (KANT, 2003, p.56).

A compreensão do conceito de juízo é fundamental para a elaboração da nova metafísica, ou seja, da dialética transcendental. Esse é um legado importante da Crítica de Kant e um divisor de águas na história da filosofia.

Por analogia, reportar-se-á à afirmação basilar inspiradora da presente pesquisa e que afirma ser necessário suprimir o saber para encontrar lugar para a crença. Agora, porém, no que diz respeito ao conceito de Deus, de liberdade e de imortalidade, Kant parece se suprimir do conhecimento matemático e físico para, no nível da transcendência, poder encontrar espaço para a discussão acerca de tais problemas. O que transparece é que o problema de Deus, dentre outros, está acima da compreensão das duas ciências ou que lhes foge ao campo de abordagem. O que mais interessa à presente pesquisa no momento pode ser externado através do seguinte questionamento: mediante a questão de Deus, Kant afirmaria ser necessário suprimir a Matemática e a Física, como identifica a necessidade de se fazer o mesmo em relação ao saber para dar lugar à crença? O *Criticismo* kantiano revela, na verdade que tais discussões ocorrem em níveis diferenciados e, portanto, se estabelece outra situação de análise. Não obstante neste caso, as questões acerca de Deus, da liberdade e da imortalidade constituírem-se como problemas reservados ao campo da investigação metafísica, é a faculdade do conhecimento que se encarrega de abordar com êxito tais conceitos.

Tal discussão é proeminente para a presente pesquisa pelo fato de nos remeter diretamente ao seu ponto focal. Os conceitos que revelam o lugar da questão de Deus na Crítica Kantiana são contemplados na dialética transcendental e vinculam o saber na perspectiva desenvolvida pelo filósofo ao conceito de crer, pois se abre à possibilidade de iluminar o último com a luz do primeiro. Kant elabora, portanto, uma investigação metafísica; levando em consideração a questão: “o que posso conhecer?”, destaca a possibilidade da reflexão acerca da questão de Deus no seu pensamento.

Todavia, ao abordar o problema de Deus em sua construção metafísica, Kant extrapola os limites da *Crítica da razão prática*. O conceito aparece ainda na *Crítica da razão pura* e em outros escritos, como, por exemplo, na *Dialética transcendental*.

Não se dá apenas na *Crítica da razão prática*, mas já na *Crítica da razão pura*, principalmente a partir do terceiro capítulo até o apêndice à *Dialética transcendental* o tema de Deus parece estar imanente, no cerne da própria razão, evitando, assim, o seu abandono ou superação. (MOTA, 2004, p.420).

A ideia de razão pura, contudo, permanece no nível do método apriorístico. Por isso mesmo, ela se vê diante de barreiras decorrentes da sua atuação, mediante ao esforço para lidar com realidades que independem da vontade do homem. A necessidade de elaborar a segunda e a terceira *Críticas* transparece desde o início do *Criticismo*. A terceira *Crítica*, por sua vez, é indispensável, pois tem a função de promover a unidade do edifício intelectual do filósofo.

A primeira *Crítica*, entretanto, tem como objetivo primeiro estabelecer a fundamentação do conhecimento científico. A base teórica adotada como princípio direcionador é a chamada razão pura.

A visão científica do universo continua sendo, no entanto, a única resposta válida à pergunta sobre o que podemos saber [...] o conhecimento científico continua como a única instância segura à qual temos de retornar sempre que se faz sentir a necessidade crítica. (SANTOS, 1997, p.90).

Como se vê, o *Criticismo* kantiano se inspira no saber e em seus fundamentos científicos para construir suas respostas acerca das questões que se apresentam no contexto do seu *Criticismo*. Aqui também reside uma das grandes contribuições do filósofo para o entendimento do conceito de crer, uma vez que ele estará ainda mais fortemente embasado quando contar com a contribuição do conhecimento cientificamente comprovado.

2.3 Da moralidade ao crer

Na *Crítica da razão prática*, a religião e o crer kantianos atingem a sua maturidade. Para tanto, Kant apresenta uma nova compreensão da moralidade³⁷ e mostra que o religioso garante o agir moralmente correto. Os conceitos de Deus e

³⁷ “Agir moralmente é agir de acordo com o que realmente somos, agentes morais/racionais. A lei da moralidade, em outras palavras, não é imposta de fora. É ditada pela própria natureza da razão. Ser um agente racional é agir por razões. Por sua própria natureza, as razões são de aplicação geral. Uma coisa não pode ser uma razão para mim agora sem ser uma razão para todos os agentes numa situação relevantemente semelhante. Assim, o agente de fato racional age com base em princípios, razões que são entendidas como gerais em sua aplicação. É isso que Kant quer dizer por agir de acordo com a lei.” (TAYLOR, 1997, p.465).

de religião assumem caráter puramente moral. A liberdade e o saber são conceitos importantes, pois suas prerrogativas se delineiam e se revelam como fio condutor da mesma obra citada acima. A questão “o que devo fazer?”. Inspira uma nova discussão:

Desta maneira a lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha e, sim, enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas que apesar disso têm que ser consideradas mandamentos do *Ser Supremo*, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade. (KANT, 2002, p.233).

O sujeito epistêmico, por sua vez, é compreendido como sede gerenciadora e ponto de unidade entre a razão pura e a prática. Aliás, seria impossível imaginar a razão sem o ente que a exercita. O saber é agora discutido a partir dos seus paradigmas práticos puros. Assim como revolucionou o conceito de metafísica, Kant contribui grandemente para a reelaboração da questão da moralidade moderna. Tendo em vista os elementos apresentados, a abordagem acerca do dever de agir e da ideia de religião se dará a partir de três níveis de análise, a saber: primeiramente, se analisará a relação entre lei moral e liberdade; depois, se discutirá a complementaridade entre a ideia de religião e dever de agir; por fim, se poderá ponderar a questão da ética e da esperança.

A razão prática é criticada principalmente pelos idealizadores dos novos modelos éticos. Dentre eles, podemos citar Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Moore, Scheler, Habermas, Apel e Hans Jonas. (ARRAIS, 2000). Tais pensadores analisam a ética kantiana com ressalvas e olhar crítico.

Assim, por exemplo, Heidegger opõe à separação cognitiva entre sujeito e objeto a unidade prática do ser-no-mundo; Freud descobre no inconsciente uma esfera representacional à qual não há o acesso privilegiado do *Cogito*; Nietzsche reduz este *Cogito* a uma metáfora cristalizada, a uma mera função da linguagem; Wittgenstein esvazia o *Eu*, fazendo dele o mero ponto de fuga da unidade da linguagem, irrepresentável nela própria. (ARRAIS, 2000, p.108).

Entretanto, os críticos da moral kantiana se excedem ao avaliar certas teorias propostas pelo filósofo alemão. Entre reconhecimento e críticas, no entanto, se manifesta a relevância da elaboração kantiana, que constitui um divisor de águas na história da ética no ocidente.

A moral kantiana serviria, posteriormente, de inspiração para muitas teorias: além de ser utilizada por moralistas e pensadores do campo da ética, ela foi tomada como base para tantas outras discussões. Ao passo que, para Reinhard Hesse, ela “recebeu dois tipos de resposta: em termos formais, indicando procedimentos ou em termos de conteúdo, indicando valores.” (HESSE, 1997, p.44). Seja como for, as disposições favoráveis ou contrárias a uma destas probabilidades, bem como a decisão influenciada, seja pelo primeiro ou pelo segundo procedimento, está apontada pela adoção de uma determinada cosmovisão, ou influenciada por uma determinada postura frente ao que Kant propôs. O que não se nega é o fato de que a filosofia prática de Kant representa um referencial para a história da ética e que a sua relevância e influência no pensamento de uma época só pode ser comparada à de Sócrates, uma vez que, como este influenciou o pensamento clássico, aquele, além de revolucionar, deixou sua marca na moral moderna.

Diferentemente de outras iniciativas que se constituíram ao longo da história, a moral proposta por Kant não fundamenta a questão do agir ético em fatores externos, em tradições, na vontade ou na revelação divinas, mas na autonomia do sujeito. Agora, não se aceitam mais pretensões de validades externas, pois a sua justificativa é a razão, já que esta possui em si mesma o *dínamos* que alimenta a nova ética e tem a força de validade com caráter universalizador. Desta forma, o autor protege sua argumentação da possibilidade de fundamentações meramente subjetivas.

O autor aponta para uma dimensão fundamental no seu pensar ético: o agir. Este é o grande mérito da moral kantiana, uma vez que se constitui um balizamento da história da reflexão ética do ocidente. “Poucos filósofos usaram palavras mais duras do que (Kant) contra a destruição da crença em deveres morais absolutos.” (HÖSLE, 2003, p. 100). Ora, “a ética de Kant parece confirmar todo o retrato que fez da modernidade, ao instituir, radicalmente, como ponto de apoio de toda moralidade a autonomia da vontade.” (ARRAIS, 2000, p.125). A argumentação consistente em propor uma “reflexão ética adequada para o nosso tempo terá, necessariamente, de

levar em consideração a fundamentação metafísica da ética defendida por Kant.” (HÖSLE, 2003, p.99). O filósofo inaugura um sistema ético que associa a ideia de autonomia à de deveres incondicionais e, conseqüentemente, absolutos. Ai está o ponto de equilíbrio que marca a moral kantiana.

Kant ressalta sempre a finitude do sujeito, mantendo, ao mesmo tempo, suas pretensões de autonomia e universalidade na ordem prática. Desde o ponto de vista do conhecimento, esta autonomia readquire novo significado. A razão toma uma dimensão regulatória sem, no entanto, cair na ontologia fichteana do “eu” nem na ânsia de transparência e de sistema total de Hegel. O risco de subjetividade pessoal e da autoclausura do indivíduo cai por terra quando Kant estabelece a proposta de estrutura *a priori* do sujeito cognoscível, cuja autonomia o mantém na autoposição da causalidade intencional no terreno prático. A sua capacidade de autodeterminação para seguir a lei moral é o que constitui a autonomia como finalidade que se dá ao sujeito na ordem prática; daí surge de dignidade humana, pois o homem é visto a partir da ótica de um valor absoluto como fim em si mesmo e as coisas são meros meios. (ESTRADA, 2003).

A ação moral, sempre analisada em virtude do sujeito finito, é compreendida também submetida ao chamado reino dos fins, ou seja, ao valor intrínseco do indivíduo racional, pois cada um é um fim em si mesmo.

Kant submete a ação moral do indivíduo aos “reinos dos fins”, em que cada ser racional é um fim em si. Ao assumir o fim como um valor absoluto, não só subjetivo, estabelece-se uma meta objetiva em que se enraíza o bem supremo, convergem o deontológico e o teleológico, o imperativo categórico formal e o bem supremo como fim último material que torna possível a felicidade. Busca articular o convencimento e a intencionalidade autônomos com a intersubjetividade universal que se transforma em critério para o fazer moral do indivíduo. (ESTRADA, 2003, p.102).

A compreensão kantiana acerca do reino dos fins³⁸ é determinante, pois se revela como um marco através do qual se estabelece “a diferença com a teologia clássica, entretanto, vem acentuada, nesta nova forma de pensar Deus, como relação ao reino dos fins. A ideia de Kant é considerar a moral como um possível reino dos fins.” (MOTA, 2004, p.427). Desta feita, o autor aponta mais uma vez para

³⁸ O reino dos fins, segundo Caygill, “serve como um importante elo na prova ético-teológica da existência de Deus. Deus é ‘o soberano legislador num reino moral dos fins’ e daí podem ser derivadas tais qualidades transcendentais como onisciência, onipotência, eternidade e onipresença.” (CAYGILL, 2000, p.278).

a centralidade do sujeito que se utiliza do saber e que possui as condições necessárias para o crer.

2.4 Da natureza a liberdade transcendental

Um dos méritos kantianos constitui-se pelo equilíbrio dado por ele à abordagem da “liberdade” e da “liberdade pura” de modo a superar a dualidade entre ambas. Elaborando, para tanto, o conceito de “liberdade transcendental”. A crítica tem como objetivo formular uma compreensão madura do conceito de liberdade.

Kant compreende que o conceito de liberdade e o de moralidade, são relevantes e fundamentais, pois conduzem a uma conclusão madura que é adotada na *Crítica*. Por isso, deixa claro que “considerações dessa espécie, entre outras aquelas que foram novamente dirigidas ao conceito de liberdade, mas no uso prático da razão [...] só devem servir pra preencher lacunas do sistema crítico da razão especulativa.” (KANT, 2002, p.12). Aqui, aborda-se a dimensão psicológica da razão e, a esta, se compreende quando se considera a sua expressão prática, como explica o próprio Kant, ao dizer:

Se digo acerca de um homem que comete um furto: este ato é um resultado necessário segundo a lei natural da causalidade a partir dos fundamentos determinantes do tempo precedente, neste caso era impossível que ele deixasse de realizar-se, porque a lei diz que ele deveria ter sido evitado, isto é, como pode aquele, no mesmo momento e com vistas à mesma ação, denominar-se totalmente livre, se naquele momento e com vistas à mesma ação ele, contudo, encontra-se submetido a uma inevitável necessidade natural? (KANT, 2002, p.171).

Mediante tal exemplo e conseqüente interrogação, o autor se dedica a explicar o seu conceito de liberdade, agora compreendido como representações internas. E, para isso, acrescenta que “é um mísero subterfúgio procurar uma evasiva numa simples adaptação do modo dos fundamentos determinantes de suas causalidades, segundo a lei natural, a um conceito comparativo de liberdade” (KANT, 2002, p.171).

A esta ideia, Kant a nomeia de efeito livre, uma vez que se pode comparar ao movimento do pêndulo do relógio e a compara às ações humanas que, para o filósofo:

Embora sejam necessárias pelos seus fundamentos determinantes que as precedem no tempo, são chamadas livres porque se trata de representações internas produzidas por nossas próprias faculdades, mediante cujas representações elas são apetites gerados segundo situações que os ensejam e, por conseguinte, são ações produzidas segundo nosso próprio arbítrio. (KANT, 2002, p.172).

O argumento kantiano acima citado apresenta claramente o seu raciocínio, uma vez que desvincula o conceito de efeito livre como um movimento físico, adequado, por exemplo, para explicar a queda livre dos corpos e o movimento do relógio, da ideia de liberdade humana, usada para analisar a ação humana; para isso, utiliza o conceito de arbítrio, que gozará de grande relevância na teoria crítica de Kant. Desta forma, rechaça-se qualquer possibilidade de subterfúgio que se proponha a resolver, através de verbalismos vazios, a complexa questão da liberdade. Kant argumenta que, em relação à busca de solução para tal questão, “[...] milênios trabalharam em vão e que, por isso, dificilmente poderia ser encontrado tão na superfície.” (KANT, 2002, p.172).

O autor percebe que, entre a liberdade do movimento, que se fundamenta sobre a compreensão de lei natural, e a liberdade humana, há uma diferença básica, que é a questão da fundamentação. Em primeiro lugar, o filósofo reconhece que a liberdade é apresentada como fundamento essencial de todas as leis morais, pois, sem ela “nenhuma lei moral e nenhuma imputação segundo a mesma é possível”. A elaboração do fundamento racional não pode prescindir de tal conceito. Por outro lado, no entanto, reconhece que:

[...] não se trata de se a causalidade determinada segundo uma lei natural seja necessária por fundamentos determinantes que jazem no sujeito ou fora dele [...] uma vez que produzem uma ação mediante representações e não mediante movimento corporal, trata-se sempre de fundamentos determinantes da causalidade de um ente enquanto sua existência é determinável no tempo, por conseguinte sob condições necessitantes do tempo passado, as quais, quando o sujeito deve agir, não estão mais em seu poder, que pois, em verdade comportam liberdade psicológica [...] e, contudo, necessidade natural. (KANT, 2002, p.173).

Outro, porém, é o nível de compreensão da chama liberdade transcendental, uma vez que as concepções até aqui apresentadas de liberdade não “dão margem a nenhuma liberdade transcendental.” (KANT, 2002, p.173). A explicação para tal diferenciação é dada pelo autor ao afirmar que esta forma de compreensão de liberdade deve ser pensada como independência de todo o empírico e, portanto, da natureza em geral; que ela seja considerada objeto de sentido interno simplesmente no tempo ou, também, simultaneamente do sentido externo no espaço e no tempo.

Mesmo ciente de que “a doutrina da liberdade só seria necessária como condição negativa para a filosofia prática” (KANT, 2008a, p.465), Kant reconhece, na *Crítica da faculdade do juízo*, que, desta forma tal doutrina estaria fadadas ao fracasso, pois, explica o autor:

É que a partir de meros conceitos ontológicos de coisas em geral ou da existência de um ser necessário não se torna de modo nenhum possível fazer um conceito determinado de um ser originário, através de predicados que se dão na experiência e que por isso poderiam servir como conhecimentos. Contudo o conceito que seria fundado na experiência da conformidade a fins física pertencente à natureza não poderia por sua vez fornecer qualquer demonstração suficiente para a moral, por conseguinte para o conhecimento de um Deus. (KANT, 2008a, p.465).

Não obstante indique a razão especulativa como meio para se conhecer a liberdade, “porque o respectivo conceito é transcendente para todas as nossas faculdades de conhecimento, não podem constituir-se mediante dados e predicados” (KANT, 2008a, p.465), sendo alcançado somente a partir de um fundamento suprasensível, Kant admite que o conceito de liberdade do homem sob as leis morais se encontra na razão humana.

O autor explica a sua construção acerca da liberdade mediante a seguinte argumentação:

[...] neste caso o supra-sensível que serve que serve de fundamento (a liberdade) fornece, mediante uma lei particular da causalidade que dele nasce, não só matéria para o conhecimento do outro supra-sensível (do fim terminal moral e das condições da sua exequibilidade), mas também prova, enquanto tal, a sua realidade em ações. Todavia, precisamente por isso também não pode dar qualquer outro argumento válido senão unicamente numa intenção prática. (KANT, 2008a, p.467).

A peculiaridade da liberdade em relação aos demais conceitos suprassensíveis, a saber, Deus e imortalidade, é a sua realidade objetiva na natureza. O efeito dessa sua identidade é a conexão entre as demais ideias com a natureza e das três entre si e com a religião. Consequentemente o conceito de liberdade amplia a ideia de razão para além dos seus próprios limites.

2. 5 Do crer à esperança

Baseando-se nesta mesma discussão acerca da esperança, o autor, em sua terceira *Crítica*, empreende uma busca por maior esclarecimento acerca da questão “o que me é permitido esperar”³⁹ e, para tanto, revela o ápice da reflexão acerca da possibilidade do conhecimento por parte do sujeito epistêmico. Posto isso, oferece reflexões que expressam a maturidade intelectual, alcançada ao longo da sua elaboração filosófica. A referida *Crítica* revela, contudo, a singular capacidade de síntese do autor. Há, por exemplo, uma unidade entre arte e natureza sem, contudo, perder de vista o fato de que ambas são iluminadas pelos juízos estético e teleológico. As “breves e agudas” observações retratados pelo autor são relevantes para a presente discussão, pois expressam abertura à discussão acerca da questão crer e saber.

A faculdade do juízo, ou seja, o potencial para julgar exerce um papel relevante na filosofia crítica, pois possui uma função mediadora entre razão teórica – situada no entendimento – e razão prática – vinculada à vontade. Desta forma é relevante considerar que “o próprio Kant concebe a terceira Crítica como termo médio entre as duas primeiras.” (SANTOS, 1995, p.74).

Além do seu papel mediador, o juízo supera os limites da racionalidade humana, tanto diante da razão prática quanto da razão pura. É exatamente por ser

³⁹ “Segundo Immanuel Kant, a religião responde à última das três questões humanas fundamentais – que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar? Kant situa esta terceira questão no âmbito da segunda, ou seja, na dimensão moral, pois, ‘na constituição da nossa razão, o fim último da natureza sábia e providente consiste somente no que é moral’.” (SPLETT, 1995, p.25).

uma das faculdades do conhecimento que o juízo é compreendido como conceito diretamente vinculado aos sentimentos de prazer e desprazer.

Kant, em sua elaboração sistemática, dividiu a *Crítica da faculdade de juízo* em duas grandes partes⁴⁰: *Crítica da faculdade de juízo estético* e *Crítica da faculdade de juízo teleológico*. Estas questões, no entanto, estão subjacentes em toda a arquitetura do *Criticismo*⁴¹ como uma tônica direcionadora da reflexão kantiana. Entretanto, no início desta terceira *Crítica*, o filósofo concentra maior esforço em função de tal propósito, pois é aqui que ele propõe a distinção entre as faculdades da alma e a do conhecimento. Aquelas abrangem uma tríplice e fundamental “ordem das faculdades de representação”, a saber, conhecimento, sentimento, prazer, desprazer e apetecer. Estes conceitos correspondem às três faculdades que, por sua vez, formam uma verdadeira transição entre o teórico e o prático.

Todavia, a discussão acerca do juízo estético é relevante no contexto da presente pesquisa, pois medeia, a partir dos conceitos do belo e do sublime, a concepção da ideia de esperança e, conseqüentemente, do conceito de crer. Por outro lado, o juízo teleológico é significativo, pois, em meio a análise de argumentos preexistentes na metafísica tradicional e na elaboração de novas teorias, o autor discorre acerca da possibilidade da prova da existência de Deus a partir da chamada “teologia física” e “teologia ética”. Desta forma, ele se inspira na questão moral com o intuito de construir seus mais expressivos argumentos.

Contudo, ao estabelecer a hierarquia de valores, o filósofo se propõe a organizar as faculdades cognitivas, pois, exatamente porque formem uma ordem de valores, são dotadas de poderes cognitivos e, conseqüentemente, divididas em superiores e inferiores. As primeiras são as faculdades da sensibilidade, enquanto

⁴⁰ A terceira *Crítica* é, na visão de Caygill, “o texto que reúne os domínios, sob outros aspectos opostos, da natureza e da liberdade, tal como foram discutidos na filosofia teórica da primeira crítica e na filosofia prática da segunda. Ou pode ser o texto que remata a discussão da faculdade do entendimento na primeira crítica e da razão na segunda com uma análise da faculdade do juízo; ou, alternativamente, a faculdade de prazer e desprazer [...] compreende duas críticas, cada uma completa com sua própria analítica e dialética: a primeira é uma crítica do juízo estético do gosto, a segunda uma crítica do juízo teleológico.” (CAYGILL, 2000, p.81).

⁴¹ Kant sugere que “o juízo seja considerado que como mera capacidade de refletir, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, quer como a faculdade de determinar conceitos mediante uma representação empírica. O primeiro ‘compara e combina dadas representações, seja com outras representações, seja com a faculdade de conhecimento do sujeito [...]’, enquanto o segundo esquematiza conceitos dados.” (CAYGILL, 2000, p.210).

que as demais são as da razão, dos juízos e do entendimento. Esta última, por sua vez, se alinha à faculdade da apetição e do juízo que diz respeito ao sentimento de prazer e desprazer. Os conjuntos de faculdades são supridos por princípios *a priori* e se referem a objetos de aplicação. A conformidade às leis é o princípio *a priori* do entendimento e da faculdade do conhecimento, enquanto que a sua aplicabilidade prática se dá em relação à natureza. À faculdade do juízo e ao sentimento de prazer e desprazer é concedido o princípio *a priori* da conformidade a fins, sendo que esta faculdade está vinculada à arte. Por fim, à faculdade da razão e à da apetição é concedido o princípio *a priori* do fim terminal, e sua aplicação é teleológica e se dá no campo da liberdade.

É evidente que para Kant as faculdades formam ordens internamente articuladas que são análogas entre si. Entretanto, apesar da importância do termo faculdade para todo o projeto crítico, ele nunca o discute ou analisa totalmente – a menos, é claro, que a filosofia crítica inteira seja vista como tal. A falta de precisão em torno desse termo provou ser extremamente fecunda, dando origem à forma psicológica e outras formas de kantismo. (CAYGILL, 2000, p.143).

Para Kant, as faculdades superiores são integradas e complementares. Dentre elas, do juízo ocupa papel especial, pelo fato de que “[...] na família das faculdades de conhecimento superiores existe ainda um termo médio entre o entendimento e a razão. Este é a faculdade do juízo.” (KANT, 2008a, p.21). E ainda, o sentimento de prazer medeia o conhecimento e a apetição pelo fato de que “[...] entre a faculdade de conhecimento e a de apetição está o sentimento de prazer, assim como a faculdade do juízo está contida entre o entendimento e a razão.” (KANT, 2008a, p.23).

Kant assegura a argumentação constitutiva do *Criticismo* de forma a superar qualquer possibilidade dualista ou compreensão seccionada. Apresenta, todavia, numa relação de causalidade, o conceito de *fenômeno* (mundo sensível) e *noumeno* (mundo inteligível), considerando que há, entre tais conceitos, uma contraposição fixa e insuperável como forma eficiente para não se contagiar pelo conflito das antinomias.

A partir de tal relação e de posse da razão e da moral, o homem torna-se senhor da totalidade da autonomia moral e a lei não lhe é mais uma ilustre desconhecida, mas se dá a conhecer na experiência do imperativo.

A irredutível autonomia do ser moral consiste em dar-se a si mesmo a lei, em ser criatura de si, não arbitrariamente, mas conforme com o imperativo do dever. Deste modo, podemos vislumbrar aqui o movimento de reconciliação entre liberdade e necessidade que Hegel transformará, mais tarde, na dialética do espírito: é preciso unir ambos os conceitos, sem que um expulse o outro para fora de si, em outras palavras, trata-se de fazer um conceito se refletir no outro, em perfeita reciprocidade. (SANTOS, 1997, p. 80).

Os conceitos de natureza e de liberdade são, porém, retomados numa tentativa de se promover uma releitura de seu significado. Para tanto, eles são compreendidos como fundamentos básicos para as duas partes da filosofia, a saber, a filosofia da natureza e a filosofia da moral, respectivamente. A inovação básica consiste em imprimir-lhes contornos teleológicos.

Todavia, existem somente duas espécies de conceitos [...] referimo-nos aos conceitos de natureza e ao de liberdade. Ora, como os primeiros tornam possível um conhecimento teórico segundo princípios a priori, e o segundo em relação a estes comporta já em si mesmo somente um princípio negativo (de simples oposição) e, todavia em contrapartida institui para a determinação da vontade princípios que lhe conferem uma maior extensão, então a Filosofia é corretamente dividida em duas partes completamente diferentes segundo os princípios, isto é, em teórica, como filosofia da natureza, e em prática, como filosofia da moral. (KANT, 2008a, XII).

No campo do conhecimento, os dois conceitos estão mediados pela faculdade do conhecimento que legisla acerca deles, como o próprio filósofo faz alusão, afirmando que: “toda a nossa faculdade de conhecimento possui dois domínios, o dos conceitos de natureza e o do conceito de liberdade; na verdade, nos dois, ela é legisladora a priori.” (KANT, 2008a, p.17).

Tais inovações conceituais são, contudo, adequadas, pois delineiam a questão antropológico do *Criticismo* de kantiano, além de se pautar por uma lógica clara e reveladora da intenção do autor de apresentar as ideias direcionadoras da terceira *Crítica*.

Se considerarmos, finalmente, os resultados obtidos por essa terceira *Crítica* com os logrados nas outras, torna-se visível que a hierarquia dos fins subsumiu a necessidade da natureza e lhe conferiu um sentido teleológico na ordem da criação. Por outras palavras, a *Crítica da Faculdade do Juízo* pensa o homem e a natureza como síntese da dupla submissão [...] no primeiro momento o homem é um objeto entre outros no mecanismo da natureza (mundo formal); no segundo, é sujeito moral fora da natureza (ordem *noumenal*), e no terceiro momento, síntese dos dois

primeiros, ele como que volta à natureza, mas para dar-lhe o sentido teleológico que a ciência não lhe poderia reconhecer, integrando-a, finalmente, na concepção moral do universo. (SANTOS, 1997, p.81).

Outro ponto relevante para a presente discussão é a o conceito de natureza, reelaborado e compreendido por Kant com base na ideia de fenômenos de organismos vivos que, “embora sigam leis determinísticas, não podem ser deduzidos ao mecanismo da física, e necessitam ser tratados como se guiados por uma finalidade.” (SANTOS, 1997, p.81).

A introdução deste novo significado para o conceito de natureza destaca-se pelo fato de revelar a grande contribuição da terceira *Crítica*, a saber, a discussão acerca da teleologia, quando o autor promove uma análise acurada do princípio *a priori* da conformidade a fins. O lugar da compreensão teleológica é ocupado em consequência do fato de que “a teleologia, expulsa da natureza física pela ciência da *Crítica da razão pura*, retorna agora, se bem que com o significado problemático de um conceito apenas ‘reflexivo’.” (SANTOS, 1997, p.81).

A discussão da questão da natureza aponta para outra igualmente relevante, a esperança, que, apesar de constituir conceito central no pensamento de Kant, não é, no entanto, abordada de forma explícita, em parte alguma do *Criticismo*. Contudo, o fascínio do autor pela temática se revela ao longo das suas obras – algumas delas até mesmo anteriores ao *Criticismo* – e, principalmente, quando ele “introduz uma “propensão da razão” na balança para pesar argumentos, afirmando que o prato com a inscrição “esperanças futuras” pesa sempre mais do que o mercado “especulação”. (COAYGIL, 2000, p.124). As esperanças futuras superam, para o autor, o juízo do presente. Há, portanto, uma propensão natural do saber para a esperança que revela a teleologia do pensamento kantiano. Ao interrogar, por exemplo, pelo que lhe é permitido esperar, o filósofo descortina o seu interesse pela questão da esperança.

Ao discutir a questão “o que me é permitido esperar” (KANT, 2003, p.570), o autor destaca que o que está em jogo, além da esperança, é a felicidade, ou seja:

[...] ‘se faço o que devo fazer, que me é permitido esperar?’ é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal sorte que a ordem prática somente serve de fio condutor à questão teórica e, quando esta se eleva, para a resposta à questão especulativa. certamente toda esperança tende para a felicidade e está para a ordem prática e para a lei moral precisamente da mesma forma que o saber e a lei natural estão para o conhecimento teórico das coisas.

Finalmente a esperança leva à conclusão que alguma coisa é – que determina o fim ultimo possível –, porque alguma coisa deve acontecer. (KANT, 2003, p.571).

Certeza propriamente dita, somente se identifica no âmbito determinativo. No que tange à esperança cabe ao rigor da razão reflexiva determinar, pois enquanto aquela determina o fim ultimo e transmite a certeza de que alguma coisa é ou deve acontecer, o saber constrói conclusões acerca das mesmas coisas, ou seja, propicia a certeza de que alguma coisa de fato existe.

Para melhor compreender a explicar a aplicação e a relevância da questão do crer e do saber em Kant se abordará a seguir, a relação entre o ser e o dever ser no contexto do *Criticismo*, para tanto levará em consideração a necessidade de uma ação livre do homem sobre a influência do imperativo categórico.

Terceiro Capítulo

SER E DEVER SER

Mesmo não requerendo nenhum conceito que ocupe a função de legitimador externo, a moral kantiana conta com a razão. Enquanto o dever ser é a “necessidade geral de uma ação livre sobre a égide de um imperativo categórico” (KANT, 2005, p. 63), ao passo que “dever” é a “ação à qual alguém está obrigado” (KANT, 2005, p.64), daí dizer que “embora haja somente um dever para desempenhar uma ação, existem numerosas formas possíveis de obrigação” (KANT, 2005, p.63).

O *Criticismo* proporciona, especialmente por meio da segunda *Crítica*, o conhecimento da questão que se refere à religião, ao mesmo tempo em que se chega à ideia de Deus,⁴² entendido como causa suprema da natureza. Desta forma, o postulado da possibilidade do bem supremo derivado, ou seja, do mundo, é igualmente o postulado da realidade de um bem supremo original, nomeadamente da existência de Deus. Logo, há no homem a necessidade de se conectar ao pressuposto do *Ser Supremo*, inseparavelmente da consciência do dever. Para tanto, é moralmente necessário pressupor a existência de Deus.⁴³

Temos, portanto uma necessidade que designa uma ação pura da razão, princípio determinante da ação. A liberdade que surge aqui está inteira em relação com esse dever. Sem ele não teríamos uma liberdade real. No máximo poderíamos falar de uma liberdade ideal, teórica, ou falar sobre a liberdade, mas jamais chegaríamos à liberdade moral. O dever como tal não expressa uma realidade acabada, e sim algo que tem de ser realizado. Seu sentido é eminentemente dinâmico. E a liberdade se torna consciente de si mesma à medida que realiza esse dever. (HERRERO, 1991, p.21).

⁴² Na compreensão de Hegel, “o filósofo de Königsberg teria conseguido compreender corretamente que a crença em Deus deve provir da razão prática; todavia, exatamente por tratar-se de uma crença e não de um saber, a existência de Deus é ‘rebaixada’ a um postulado, a um dever-ser, objeto de um assentimento apenas subjetivamente válido.” (BORGES, 1998, p.216).

⁴³ Segundo Vialatoux, “ces deux der niere postulats transcendants – l’âme mortelle et Dieu – viennent prolongement du premier postulat transcendantal implique par l’impératif catégorique: la liberté. Liberté de la volonté, immortalité de l’âme, existence de Dieu: tels sont donc les trois ‘postulats de la Raison pratique.’” (VIALATOUX, 1968, p.75).

A condição de liberdade, por sua vez, é vista como uma categoria dada ao homem, que, no entanto, é como se fosse imposta à espécie humana de forma que passa a ser um elemento vinculado a ele e faz parte da sua natureza, por analogia esta mesma linha de raciocínio é usada para explicar a racionalidade. O homem é, portanto, forçado a ser livre de forma absoluta, mas não tem a autonomia necessária para dispor dessa condição, por isso necessita da razão. Estes conceitos estão muito próximos, ao ponto de o autor aduzir que vontade e razão prática pura participam da mesma condição. Pois, para ele:

[...] a diferença entre as leis de uma natureza à qual a vontade está submetida, e as de uma natureza que está submetida a uma vontade (com vistas ao que dela tem relação com ações livres), depende de que naquela os objetos têm que ser causas das representações que determinam a vontade, enquanto nesta a vontade deve ser causa dos objetos, de modo que a sua causalidade colocou o seu fundamento determinante meramente na faculdade racional pura, a qual por isso também pode ser chamada de razão prática pura. (KANT, 2002, p.77).

Para melhor compreender tais conceitos, empreende-se aqui uma discussão que os contempla e, para tanto, levar-se-á em consideração que o homem é um fim em si mesmo porque é sujeito da lei moral e que, por isso, não precisa procurar fora de si a motivação para o seu agir moral.

3.1 Ser e moralidade

Moralidade e ser, na filosofia crítica de Kant, são conceitos compreendidos numa relação de proximidade e de complementaridade. No propósito da presente discussão, contudo, além de serem naturalmente relevantes, eles merecem destaque porque estão relacionados à ideia de religião.⁴⁴ A análise dos conceitos

⁴⁴ Segundo a compreensão de Herrero, a “moral de Kant é uma moral da razão pura prática, porque é só pela razão que o homem consegue autarquia e se torna autônomo, porque a razão prática é o seu ‘Selbst’ mais próprio (‘eigentlich Selbst’) e com isso se torna independente de todas as forças ‘externas’ de motivação. O ser humano é essencialmente autônomo, não por pertencer a uma determinada tradição, mas por ser sujeito da razão incondicional. É isto que Kant sublinha, é isto que o torna incondicionalmente contemporâneo. Porque se a moral é uma moral da razão pura prática, então seu alcance é inusitado. Primeiro, porque é unicamente a razão que torna o homem

acima mencionados abre caminho para uma melhor percepção acerca da religião em Kant, pelo fato de se referirem diretamente a ela, tanto que, para ele, a religião “se torna em primeiro lugar um culto livre, portanto, moral. Afastar-se dele é impor ao homem, em lugar da liberdade dos filhos de Deus, o jugo de uma lei (estatutária) que [...] não poderia [...] convencer a todos.” (KANT, 2006a, p.161). A esse ponto é prudente perguntar-se em que consiste tal moralidade, para Kant?

A moralidade consiste, pois, na relação de toda a ação com a legislação, somente mediante a qual é possível um reino dos fins. Essa legislação deve se encontrar em todo ser racional, podendo mesmo brotar de sua vontade cujo princípio é: jamais praticar uma ação senão em acordo com a máxima que se saiba poder se tornar uma lei universal, isto é, só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma, ao mesmo tempo, universalmente legisladora. (KANT, 2002, p.64).

Três conceitos são apresentados como fatores relevantes na definição kantiana de moralidade: razão, vontade e liberdade. A respeito desta última se abordará a seguir as considerações que a identificam com o tema em questão. É perceptível, portanto, de antemão, a proximidade de tais elementos na elaboração da filosofia de Kant. Seria impossível pensar a moralidade sem a ideia de racionalidade e de liberdade. Por isso mesmo, torna-se imprescindível a análise dessa relação entre os conceitos.

Analogamente abre-se o patamar de uma compreensão integrada acerca da relevância dos conceitos de *crer e saber* no *Criticismo* kantiano. Aqui, encontra-se o vínculo com a tese principal da presente pesquisa. Logo, os conceitos de moralidade e racionalidade são analisados e, para tanto se considera a sua conectividade e complementaridade. A esse respeito, o filósofo afirma que:

[...] a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos seres racionais; e como não pode se derivar senão da propriedade da liberdade, a liberdade tem de ser demonstrada como propriedade da vontade de todos os seres racionais. (KANT, 2002, p.80).

incondicionalmente auto-legislador. Segundo, porque se a razão é incondicionalmente legisladora, então nenhuma concepção da prudência ou do egoísmo generalizado poderá suplantar o lugar insubstituível da razão.” (HERRERO, 2001, p.21).

Com o objetivo de explicar a possibilidade de complementaridade⁴⁵ entre os três conceitos – moralidade, racionalidade e liberdade – o filósofo alemão acrescenta:

Temos de demonstrá-la (*a moralidade*) como pertencente à atividade de seres racionais em geral, e dotados de uma vontade. Digo, pois: todo ser que não pode agir senão sob a ideia de liberdade é, por isso mesmo, verdadeiramente livre em sentido prático. (KANT, 2002, p.81).

Todavia, só é possível compreender os três conceitos de forma integrada. Eles se complementam em todos os sentidos:

Mas é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma direção a respeito de seus juízos, pois que então o sujeito atribuiria não à sua razão, mas a um impulso, a determinação da faculdade de julgar. Ela deve considerar-se a si mesmo como autora de seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, deve considerar-se a si mesma como livre; isto significa que a vontade desse ser não pode ser a vontade própria senão sob a ideia de liberdade, e, portanto, tal vontade é preciso atribuir, em sentido prático, a todos os seres racionais. (KANT, 2002, p.81).

O conceito de razão se vincula à ideia de moralidade porque o conhecimento moral, ou seja, a razão prática possui características que fazem dela um elemento indispensável e constitutivo na elaboração do edifício da *Crítica*. “Trata-se de um saber que é conhecimento, mas totalmente diverso do saber teórico, porque a necessidade implicada no dever moral é absoluta, sem condições [...]. No dever moral, manifesta-se uma necessidade totalmente absoluta.” (HERRERO, 1991, p.18). Kant explica que “para considerar esta lei – objetivamente fundamentada – como inequivocamente dada, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico, mas o único *factum* da razão pura, que deste modo se proclama como originariamente legislativa.” (KANT, 2002, p.56).

Como se referiu acima, outro conceito vinculante à questão da moralidade é a liberdade, que, para ser compreendida, será analisada a partir de dois pontos de vista: a) um conceito que revela a superação de todo tipo de dependência, a que nomeamos de liberdade pura, e b) o poder do ente de legislar para si mesmo, aqui

⁴⁵ “La libertad y La ley práctica incondicionada se implican mutuamente [...] La libertad es la *ratio essendi* de la ley moral pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad.” (MARECHAL, 1946, p.296).

entendida como liberdade moral. Assim, é possível, de antemão, identificar a proximidade entre os conceitos de moralidade e de liberdade. Kant adota, a partir daí, o uso equilibrado dessas duas vertentes da liberdade ao propor, como objeto implícito da sua reflexão, a busca desse ponto encontro.

O conceito de liberdade, por sua vez, se identifica com a espontaneidade. Kant avalia a liberdade inteligível que se baseia na autonomia da vontade, vinculando-a à faculdade de apetição. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*,⁴⁶ Kant define liberdade do ponto de vista negativo e positivo:

A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade dessa causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, não obstante as causas estranhas que possam determiná-la; assim como a necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas. (KANT, 2005, p.79).

A primeira definição, por ser negativa, é também estéril como caminho para se conhecer a essência da razão. Kant, no entanto, adota-a como referência para, a partir dela, elaborar uma segunda definição com fundamentos positivos. O método a ser utilizado para tal elaboração é a relação de causalidade, uma vez que esta categoria, por ser dinâmica, não exige homogeneidade entre as partes, chamadas de condicionado e incondicionado. Por isso, tornam-se possíveis as formas de causalidade sem, no entanto, incorrer em contradições. O *Criticismo* passa a entender a vontade segundo a ordem da natureza e segundo a ordem inteligível, conforme é o caso da vontade e da razão. Sem a aplicação da categoria de causa e de efeito, a ideia de liberdade seria um absurdo. Deste modo, segundo o filósofo, é desta relação que “resulta a liberdade, ainda que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, nem por isso é desprovida de lei, sendo antes uma causalidade segundo leis imutáveis” (KANT, 2005, p.79). E conclui com o seguinte questionamento: “que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão a autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma?” (KANT, 2005, p.79).

⁴⁶ A argumentação kantiana na *Fundamentação da Metafísica da Razão*, segundo Aguinaldo Pavão, “nos permite aceitar tranquilamente a liberdade como condição da lei moral. Nesta obra Kant parte da consciência da liberdade para a justificação da moralidade. Aliás, a liberdade é afirmada, tomando a distinção da *Segunda Crítica*, como *ratiocognoscendi* da lei moral.” (KANT apud PAVÃO, 2004, p.107).

A relação de causalidade só pode ser aplicada à discussão acerca da vontade “em um caso efetivo, como que através de um *factum*, que certas ações, quer elas sejam efetivas ou também só ordenadas, isto é, praticamente necessárias, pressupõe uma causalidade.” (KANT, 2003, p.187). E, em relação ao papel da liberdade nesta mesma relação, acrescenta que não é possível identificar essa conexão “em ações efetivamente dadas na experiência como eventos do mundo sensorial, porque a causalidade por liberdade sempre tem que ser procurada fora do mundo sensorial, no inteligível.” (KANT, 2002, p.188).

A vontade não pode, contudo, se submeter ou depender da lei, uma vez que ela, iluminada pela razão, é a legisladora por excelência. Consequentemente, ela é legisladora suprema e não depende, enquanto tal, de interesses escusos.

A vontade não está, pois, simplesmente submetida à lei (de que ela mesma se pode considerar como autora). [...] Mas, meditando sobre tal vontade, veremos que uma vontade subordinada a leis pode estar ainda ligada a essas leis por meio de um interesse; no entanto não é possível que a vontade, que é ela própria legisladora suprema, dependa, enquanto tal, de um interesse qualquer; pois que tal vontade dependente precisaria ainda de outra lei que restringisse o interesse de seu amor-próprio à condição de validade como lei universal. (KANT, 2002, p.62).

Todavia, Kant encontra nas definições de vontade livre e, portanto, de liberdade, fundamentos para toda a argumentação posterior acerca do imperativo categórico, uma vez que, para ele:

[...] se há um imperativo categórico, ele só pode mandar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que ao mesmo tempo se possa ter a si mesma como universalmente legisladora acerca do objeto. (KANT, 2005, p.63).

O que dá autonomia à vontade livre e, consequentemente, ao imperativo categórico – para o qual ela oferece fundamento – é a sua isenção em relação a qualquer interesse que pudesse direcioná-la ou promover qualquer espécie de manipulação da razão. Do contrário, o imperativo categórico não passaria de uma afirmação condicionada. “O imperativo tinha sempre de resultar condicionado e não podia servir como mandamento moral. A esse princípio chamarei, pois, princípio da autonomia da vontade [...]” (KANT, 2005, p.63).

A liberdade é ainda considerada como instrumento essencial na relação que se estabelece no sujeito entre razão e liberdade na sua participação no reino dos fins. Assim, Kant explica essa relação:

Todos os seres racionais estão, pois, submetidos a essa lei que ordena que cada um deles jamais se trate a si mesmo ou aos outros simplesmente como meios, mas sempre simultaneamente com fins em si. Decorre daí, contudo, uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns [...] Um ser racional pertence ao reino dos fins na condição de membro quando nele é legislador universal, ainda que igualmente submetido a essas leis. Pertence-lhe na condição de chefe quando, como legislador, não está submetido à vontade, seja como membro, seja como chefe. (KANT, 2005, p.64).

O ser humano não pode agir a não ser sob a ideia de liberdade. Admitir isso é decisivo para poder provar definitivamente o valor da liberdade. Sempre que atribuímos saber e vontade a um ser pensamos a sua razão como prática; isto é, como causalidade em relação aos seus objetos. Mas a razão não pode tirar os princípios nela envolvidos de nenhuma outra parte senão de si mesma, pois, do contrário, o sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar não à sua razão, mas a um impulso. Seja como prática, seja como vontade de um ser racional, ela tem de considerar-se a si mesma como livre. Todavia, a todo ser racional que tem uma vontade, é justo que lhe atribua também a ideia de liberdade.

A ideia de liberdade encontra respaldo quando Kant, na busca de compreensão do saber puro, diferencia os conceitos de “ideia” e de “ideal” nos seguintes termos: “a razão humana contém não apenas ideias como também ideais que [...] têm a força prática como princípios reguladores.” (KANT, 2003, p.438). A função da ideia é proporcionar a regra. O ideal, por sua vez, é um paradigma do chamado homem divino, criado pelo sujeito do conhecimento que, segundo o autor:

[...] serve de protótipo para a determinação completa da cópia e não temos outra medida das nossas ações que não seja o comportamento do homem divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos aperfeiçoamos. (KANT, 2003, p.438).

Não obstante se reconheça que o homem é considerado um protótipo do chamado *Serdivino* que isso infere no seu comportamento humano, Kant mostra que o acesso a esse comportamento paradigmático só é possível pelo fato de ser adquirido pela via da razão. Para tanto afirma que:

A razão que se propõe com seu ideal é a determinação completa segundo regras a priori. Desta forma, pensa um objeto que deverá ser inteiramente determinável segundo princípios, embora para tanto faltem condições suficientes na experiência e o próprio conceito seja, portanto, transcendente. (KANT, 2003, p.441).

Ao admitir o conceito de ideal, como contraponto ao real, o autor aponta para o aspecto transcendental da razão e permite a introdução de novos conceitos, tal como o crer, na condição de disposição moral e fática ou como a realização de uma humanidade idealizada.

O crer tem o seu espaço quando Kant aborda a questão dos predicados do ideal e afirma que “para conhecer inteiramente uma coisa, é necessário conhecer todas as possibilidades e desse modo determiná-la, seja afirmativa seja negativamente.” (KANT, 2003, p.440). Não seria a crença uma das vias possíveis para a leitura da realidade? Ele concorda que se estabeleçam pontos de vista variados para uma compreensão completa. Ora, um dos conceitos ilustrativos do campo do ideal é o crer. Isto se torna claro quando se elabora “argumentos da razão especulativa favoráveis à existência de um *Ser Supremo*” (KANT, 2003, p.446) e, imediatamente, aponta caminhos que fundamentam tais argumentos.

O objeto do ideal, segundo Kant (2003), reside na razão e está vinculado à multiplicidade das coisas, ou seja, ao modo variado de limitar a realidade suprema que, conseqüentemente, se apresenta de diversas maneiras:

Por isso que o objeto do seu ideal, que apenas reside na razão, se denomina também ser originário (*ensoriginarium*). À medida que não há nenhum outro acima dele é o *Ser Supremo* (*enssummum*). À medida que tudo lhe está subordinado, como condicionado, denomina-se-lhe o ser dos seres (*ensetium*). (KANT, 2003, p.443).

A compreensão desse conceito possibilita a abertura do ser pensante àquele que é pleno de compreensão, denominado de *Ser Supremo*, que não poderia ser compreendido no âmbito da sensibilidade fenomênica, mas somente do ideal. Ele é a totalidade, ou seja, a realidade plena, como o autor explica abaixo:

A realidade suprema não seria o conjunto, antes o fundamento em que se assenta a possibilidade das coisas, e a diversidade destas não se fundaria sobre a limitação do próprio ser originário, mas sobre o seu desenvolvimento completo, de que faria também parte toda a nossa

sensibilidade, compreendendo toda a sensibilidade no fenômeno, apesar da sensibilidade não poder pertencer, como ingrediente, à ideia do *Ser Supremo*. (KANT, 2003, p.443).

Para Kant, a metafísica tradicional não pode definir, nem tampouco compreender Deus, pelo fato de que ela pode apenas identificar “o conceito de qualquer realidade, sem pretender que toda esta realidade seja dada objetivamente e constitua, ela própria, uma coisa.” (KANT, 2003, p.444). Todavia, os argumentos da razão, na perspectiva de definir e conhecer o Ser originário, são insuficientes.

3.2 Autonomia e dever

A ideia de obrigação só surge ante a uma vontade autônoma que não é puramente racional, como também empírica. Tal é o caso dos seres humanos, nos quais as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, sendo subjetivamente contingentes, ou seja, a vontade não obedece necessariamente aos princípios da razão. O conceito de dever contém implicitamente o conceito de uma boa vontade, e não o contrário, como se poderia supor. Uma vontade boa (puramente racional) não poderia ser concebida como obrigada a ações conforme a lei. Desta feita, o querer coincidiria necessariamente com a lei⁴⁷.

O lugar do dever no *Criticismo* representa um enaltecimento da condição humana. Desta feita, delineia-se um caminho que desembocará, naturalmente, no campo da religião e do crer. Analogamente, mesmo que de forma indireta, a presente questão consuma o diálogo com o saber kantiano.

Por conseguinte, o conceito é empregado de forma que o valor moral de uma ação se vincula à motivação subjetiva e à lei *a priori* objetivada ou à sua necessidade. Todavia, isso pressupõe critérios que dêem sentido a essas duas condições. Para que a lei seja um fator determinante é necessário que o respeito a

⁴⁷ Ítalo Ishikawa diz: “a ação moral, finalmente, é aquela assumida simplesmente por dever, sem motivação externa ou inclinação subjetiva. Para a ética de Kant, o valor da ação moral não está na meta a que se possa pretender, mas somente na motivação, na máxima que o determina.” (ISHIKAWA, 2008, p.72).

ela se torne motivação subjetiva da ação. Tendo em vista estes postulados, Kant define o dever como a necessidade de um agir que leve em consideração a lei. Logo, para se compreender o conceito de dever, pressupõe também o conhecimento dos seus fundamentos, a saber, o princípio da lei *a priori* e o respeito a ela. Assim, ela se torna o fator determinante da ação e pressupõe boa vontade determinada objetiva e subjetivamente pelo puro respeito a esta lei prática.

Com o intuito de conceituar sabedoria moral, Kant, na *Metafísica dos costumes*, edifica, a partir da filosofia prática, as balizas das faculdades morais. Não obstante, infere-se que a liberdade não é limitada por nenhum imperativo oposto a ela.

[...] a filosofia prática não pode ser outra coisa senão sabedoria moral. Qualquer coisa que é prática é possível de acordo com as leis da natureza [...] somente aquilo que é prático de acordo com as leis da natureza pode conter princípios independentes de qualquer teoria. (KANT, 2008a, p.60).

A sabedoria moral, outra coisa não é senão o aspecto pragmático da filosofia e não se dedica à investigação de uma doutrina técnica, mas moralmente prática.

Para tanto, o autor ressalta o conceito de liberdade ao aduzir que:

A filosofia não pode compreender mediante sua parte prática (enquanto cotejada com sua parte teórica) doutrina tecnicamente prática alguma, mas somente uma doutrina moralmente prática; e se chamarmos também aqui de arte a competência da escolha em harmonia com as leis da liberdade, em contraste com as leis da natureza, por esta palavra será necessário entender um tipo de arte que possibilita um sistema de liberdade como um sistema de natureza, verdadeiramente uma arte divina se estivéssemos numa posição também de realizar plenamente por meio dela o que é prescrito pela razão e transformar a sua ideia em atos. (KANT, 2008b, p.60).

O dever é um ponto fulcral na filosofia prática e constitui base para si mesmo. É considerado moralidade essencial. O seu papel consiste no fato de que ele “eleva o homem acima de si mesmo, como uma parte do mundo dos sentidos.” (KANT, 2002, p.130). Por outro lado, é “a personalidade, isto é, a liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza, (promovendo a participação) ‘no mundo inteligível’, se sujeitando apenas às „leis práticas puras dadas por sua própria razão’.” (KANT, 2002, p.130). O empenho do filósofo sublinha a sua preocupação com o modo correto de ser no mundo.

No entanto, somente o homem é possuidor da capacidade de experimentar a sujeição na forma de um imperativo que, por sua origem incondicional, é categórico. A sujeição ocorre exatamente porque os seres humanos são dotados de vontade pura que, ao mesmo tempo, conflita com suas “carências e motivos sensíveis”. O dever é, contudo, um fator peculiar aos seres humanos.

Duas funções essenciais estão inerentes à ideia de dever: demanda objetivamente em concordância com a lei e “reclama subjetivamente da máxima da ação o respeito para com a lei como o único modo de determinação da vontade pela lei” (KANT, 2002, p.84). A moralidade tem como base a intenção, posto que, embora seja possível agir de acordo com o dever com máximas determinadas por inclinação, a ação moral resulta unicamente do dever, isto é, de acordo com máximas em harmonia com a lei.

No nosso caso específico, a vertente do dever que mais nos interessa é a segunda, pelo fato de identificar subjetivamente o sujeito moral com a lei. É exatamente este aspecto que marca o indivíduo religioso, uma vez que se pode afirmar que o ser religioso é aquele que se deixa cativar subjetivamente pelo dado do crer, já que, para Kant, o sentir respeito pela lei moral é uma aptidão, além do fato de que o homem “foi criado para o bem e que a disposição original do homem é boa.” (KANT, 2006a, p.41). O homem bom, neste caso, torna-se uma realidade na qual:

Não é necessário transformar seu coração, basta transformar seus costumes. O homem é virtuoso quando se sente firme nas máximas que levam a cumprir o dever, embora esse resultado não provenha do princípio supremo de todas as máximas, ou seja, do dever. (KANT, 2006a, p.42).

O filósofo se propõe elaborar a ideia de dever na sua condição de lei moral, que conseqüentemente leva o homem à consciência da lei moral e à posse da liberdade. Isto não constitui, porém, uma dedução lógica. Ora, não se trata da análise da razão especulativa que levaria a simples conclusões ilusórias. O que Kant propõe, com essa elaboração, é, na verdade, apresentar o dever como lei moral que, na sua síntese, já é uma lei da causalidade por liberdade.

Kant afirma ainda que “o dever moral é, pois, um querer próprio necessário seu como membro de um mundo inteligível, só sendo pensado por ele como dever à

medida que ele se considera, simultaneamente, membro do mundo sensível.” (KANT, 2006a, p.87).

O imperativo categórico “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal, ” (KANT, 2002, p.54) revela uma linha tênue da universalização. Ressalta um elemento essencial para se superar a argumentação a partir de critérios simplesmente formais como base para a ação humana. Para tanto, lembra que, ao agir, o homem deve fazer da sua ação um modelo válido para todos e em todos os momentos. Desta feita, o autor dá ao que aparentemente não passa de uma simples obrigação moral, um caráter *a posteriori*, uma vez que a universalidade lhe é intrínseca. O entendimento, por sua vez, é apresentado, no imperativo categórico kantiano, como o elemento diferenciador, pois é adotado como mediador que proporciona à lei o diferencial da vontade⁴⁸.

A racionalidade universal e de procedimento, compreendida como lei essencial da liberdade, assume a figura de imperativo categórico. Na condição de princípio moral, no entanto, o imperativo categórico pode ser identificado como motivo interno da liberdade. “O homem deve agir unicamente motivado pela forma da sua razão, isto é, pelo dever incondicional.” (HERRERO, 2001, p.32). Aqui a liberdade racional assume a condição de princípio do direito.

Absolutamente boa é a **vontade** que não pode ser má, portanto quando sua máxima, ao transformar-se em lei universal, não pode nunca se contradizer. Querer que a máxima se torne ao mesmo tempo lei universal, ‘é a única condição para que uma vontade nunca possa estar em contradição consigo mesma’. (HERRERO, 2001, p.26, grifo do autor).

⁴⁸ Acerca do imperativo categórico, Herrero afirma que: “representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação a qualquer outra finalidade. Enquanto o imperativo hipotético expressa um princípio condicionado e contingente da vontade, porque sua obrigação depende de um outro propósito querido de antemão, o princípio da obrigação, que se dirige à vontade no imperativo categórico, contém uma **necessidade incondicional**, objetiva e, por isso, universalmente válida. Por isso, diz Kant, ‘só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática’. Isso significa: quando eu penso um imperativo hipotético, não sei de antemão o que ele poderá conter, mas quando penso um imperativo categórico, aí sim sei de antemão o que ele contém. Ele contém exatamente a necessidade incondicional da máxima de ser conforme a essa lei, e como a lei não contém nenhuma condição que a limite, então o que resta é a „universalidade de uma lei geral, à qual a máxima da ação deve conformar-se“. Por isso o imperativo categórico é só **um**, e o único que este imperativo representa como necessário é propriamente essa conformidade da máxima com a lei.” (HERRERO, 2001, p.26, grifo do autor).

A razão prática, por sua vez, como se aludiu acima, pressupõe o dever. Essa relação ocorre porque a que a ação pressupõe as leis ou as representações das leis. Somente o ser racional tem a faculdade de agir segundo a representação das leis, pois, para derivar as ações das leis, é exigida a razão. Assim, poder agir segundo a representação das leis significa ter uma vontade boa. O ser racional é, por sua vez, o único possuidor de tal vontade, ou seja, da faculdade positiva da razão prática.

3.3 Da razão especulativa às provas da razão transcendental

Do ponto de vista da razão especulativa, há a tentativa de se comprovar a existência de Deus pela utilização de três provas, a saber: “a primeira prova é a prova físico-teológica, a segunda a cosmológica e a terceira a ontológica.” (KANT, 2003, p.450). E, neste nível, outras são impossíveis.

Kant, porém, apresenta o argumento de refutação com o objetivo de derrubar todas elas e comprovar que são impraticáveis e não se sustentam. Mas, em contrapartida, reafirma o caminho transcendental, pois os argumentos desta natureza se fundamentam em ideias e conceitos *a priori*, que não podem se apoiar em propostas empíricas e conclui que:

[...] as questões transcendentais só permitem respostas transcendentais, isto é, fundamentadas em puros conceitos *a priori*, sem a menor interferência empírica. Nesse sentido, o problema aqui é positivamente sintético e requer um alargamento do nosso conhecimento para além de todos os limites da experiência, isto é, até à existência de um ser que deve corresponder à simples ideia que dele temos, e à qual nenhuma experiência pode jamais ser adequada. (KANT, 2003, p.475).

O único caminho, segundo Kant, capaz de corresponder com plausibilidade à questão de Deus é aquele que se refere à utilização do conceito transcendental. O autor nega definitivamente outras possibilidades e, com argumentos vigorosos, refuta as demais tentativas de se comprovar um Ser absoluto. Para ele, “o conceito transcendental é o único determinado, que nos dá de Deus a razão puramente especulativa, é deísta na mais rigorosa acepção.” (KANT, 2003, p.497). Kant aponta

a razão transcendental como instrumento necessário para se abordar a ideia de Deus. Não se fala propriamente em conhecê-lo, mas em discutir questões referentes à ideia dele, mediante a possibilidade de se analisar conceitos dessa natureza, ou seja, que a ele se vinculam, dentre eles, o crer.

Todavia, o campo da filosofia responsável pela especulação do saber teórico é denominado de filosofia transcendental crítica. Assim apresentada para que a sua compreensão seja diferenciada da simples filosofia transcendental medieval. A razão teórica ou especulativa se ocupa da análise da faculdade do conhecimento. Transcendental é o enfoque que procura determinar e analisar as condições de plausibilidade *a priori* de qualquer experiência. Constituiu-se, portanto, em uma inovação no método filosófico. Antes, no empirismo, admitia-se que o conhecimento se regulava pelo objeto. Esta nova abordagem, contudo, mostra que "o objeto dos sentidos se regula pela nossa faculdade de intuição" (KANT, 2002, p.17), já que "a própria experiência é um modo de conhecimento que requer entendimento." (KANT, 2002, p.17). Este impõe conceitos *a priori* aos objetos.

Kant chama de transcendental a investigação com a qual ele responde à tríplice pergunta sobre a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* [...] pretende desvendar as condições prévias da experiência. No lugar do conhecimento de um outro mundo, aparece o conhecimento originário de nosso mundo e de nosso saber objetivo. Kant investiga a estrutura profunda, pré-empiricamente válida de toda experiência, estrutura que ele – conforme ao experimento de razão da revolução copernicana – presume no sujeito [...]. Com Kant, o conceito do transcendental adquiriu uma naturalidade que faz com que não se coloque mais a pergunta pela sua origem. (HÖFFE, 2005, p.58s).

A razão, para Kant, ou seja, a faculdade do conhecimento é uma relevante colaboração para compreender o *Criticismo*. É um instrumento necessário para a construção do pensamento filosófico. Mas, para diferenciá-la da razão prática, o autor mostra que todo conhecimento é transcendental. Daí dizer que ele supera tanto o empirismo quanto o racionalismo. Em seu lugar introduz a ideia da transcendentalidade do conhecimento. Implanta, assim, uma verdadeira transformação e promove a reconciliação da razão consigo mesma. A partir desse avanço, o experimento pode ser considerado bem-sucedido, e a proposta da crítica, verdadeira e fundada.

A questão em pauta abre espaço para a abordagem que interessa à presente pesquisa, a saber, o crer. Ora, “uma interpretação que ignore esta dupla tarefa da investigação transcendental não faria jus à ideia fundamental da *Crítica*; um pensamento sistemático que não a conheça não pode se chamar transcendental no sentido de Kant.” (HÖFFE, 2005, p.61).

Todavia, a dialética transcendental, como continuação imprescindível da fundamentação da experiência, é um referencial importante na crítica kantiana. Nela, o autor retoma o problema central da primeira *Crítica*, ou seja, a consciência do significado e do espaço da metafísica, mas não nos termos medievais, com o objetivo de produzir uma verdade aparente.

Na dialética transcendental Kant mostra que as tentativas da razão pura de conhecer um mundo além dos fenômenos, no sentido de ser este mundo verdadeiro, têm de falhar inevitavelmente. Todos os esforços da filosofia tradicional para obter conhecimentos na esfera da metafísica (especulativa) estão, em princípio, condenados ao fracasso. A razão não pode demonstrar que a alma é imortal, nem que a vontade é livre, nem que Deus existe. Tudo aquilo pelo qual a metafísica tradicional se ocupa tão apaixonadamente perde seu fundamento filosófico. Mas, esse é o consolo de Kant, também o contrário, a saber, que Deus não existe, não pode ser demonstrado. Sobre Deus, a liberdade e a imortalidade, a razão (especulativa) não pode pronunciar-se nem positiva, nem negativamente. (HÖFFE, 2005, p.141).

É evidente, por outro lado, que não se conhecem essas realidades pelas vias triviais do racionalismo ou do empirismo clássicos. Por isso mesmo, o problema é avaliado pela dialética transcendental.

O entendimento filosófico de Deus por Kant permaneceu constante ao longo de toda a sua obra. Está claramente comprovado na frase final de *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, onde ele concluiu uma recapitulação crítica das provas da existência de Deus com a negação: “É absolutamente necessário que cada um se convença de que Deus existe, que sua existência deve ser demonstrada não é tão necessário” (p. 163, 201). [...] Seus escritos sobre o assunto de Deus estão todos imbuídos de tensão entre a crença em Deus e o saber demonstrativo de sua existência [...] do ponto de vista de sua crítica da teologia filosófica, Kant restringiu o conhecimento de Deus à analogia e o seu uso como ideia reguladora. (CAYGILL, 2000, p.95).

O uso do saber transcendental conduz naturalmente à ideia da existência de Deus, por isso o autor afirma ser necessário que cada um se convença, pelo uso da própria razão. Com efeito, Kant não se fecha à possibilidade da crença, mas, após

de identificar, pela razão, a existência de um Ser divino, abre espaço para que nela se encontre uma via possível para a vida moral.

Outro mérito da identificação da ideia de Deus é a percepção da chamada unidade sistemática. Para tanto, ela supera toda a capacidade da experiência.

A razão apenas pode conceber esta unidade sistemática, dando ao mesmo tempo à sua ideia um objeto, que não pode, entretanto, ser dado por experiência alguma, porque a experiência nunca dá um exemplo de perfeita unidade sistemática. (KANT, 2003, p.500).

Entretanto, tal unidade não admite uma compreensão do objeto no nível da intuição. Esta se dá em função dos objetos, que são acessíveis empiricamente. Em relação à ideia de Deus, por seu turno, só se pode ter uma opinião, ou seja:

[...] a razão nem sequer nos dá o valor objetivo de tal conceito, concedendo-nos só a ideia de algo sobre que se funda a suprema e necessária unidade de toda realidade empírica e que só podemos pensar por analogia com uma substância real que, segundo as leis da razão, seria a causa de todas as coisas. (KANT, 2003, p.497).

O conceito de um ser divino, mesmo que estabelecido somente no âmbito da ideia, revela um grande avanço da crítica, principalmente porque se dá no âmbito da dialética transcendental. Por outro lado, ele possibilita a admissão de outras realidades vinculantes, dentre elas, o crer. Indica, ainda, mesmo que por analogia, caminhos de respostas satisfatórias para outros problemas do campo da filosofia da religião.

Quando admito um ser divino [...] posso, entretanto, dar respostas satisfatórias a todos os outros problemas que se referem ao contingente e dar inteira satisfação à razão, quando à máxima unidade que pode obter no seu uso empírico. (KANT, 2003, p.497).

Mediante a identificação da ideia de Deus, o *Criticismo* kantiano promove uma nova abordagem especulativa que vai além do simples conhecimento. A partir de um ponto de vista posto acima da sua própria capacidade, a razão contempla novos objetos e, para tanto, adota uma totalidade completa. (KANT, 2003). A possibilidade da ideia de Deus medeia a relação do esforço da razão com o novo significado do crer. Logo, não é possível, para Kant, compreender o Ser divino na mesma perspectiva dos conceitos empíricos, uma vez que se trata de uma

realidade transcendental. Para tanto, se deve adotar o princípio da sistemática universal.

Se atentarmos para o objeto transcendental da nossa ideia, vemos que não podemos pressupor a sua realidade em si, com base nos conceitos de realidade, substância, causalidade etc., porque estes conceitos não têm a menor aplicação da razão a respeito de um *Ser Supremo*, como causa primeira, é só relativa e pensada com vista à unidade sistemática do mundo dos sentidos, é um simples algo na ideia a respeito do qual não possuímos nenhum conceito dobre o que seja em si. (KANT, 2003, p.499).

Não obstante seja necessário, o conceito de ser originário é uma realidade inacessível para certas formas da razão, ou seja, ele não pode ser conhecido por meio da razão especulativa, mas somente pelo seu caráter transcendental. Kant vê, no entanto, a necessidade de refletir sobre as chamadas ideias reguladoras da razão meramente especulativa, como busca da unidade essencial da razão. Para tanto, apresenta o conceito de alma como possibilidade comprobatória. Posteriormente, fala da tentativa de compreensão do mundo, amparado pela análise da natureza, como único objeto dado, em relação ao qual a natureza necessita de princípios reguladores. E, por fim, avalia o conceito racional de Deus. Assim, ao mesmo tempo em que aborda a questão do absoluto, o autor admite a possibilidade do crer, iluminado, evidentemente, pelo saber e pela identificação da suprema perfeição do mundo. “O que nos dará o poder ou sequer o direito de acreditar num ser de suprema perfeição e absolutamente necessário por sua natureza, ou de afirmá-lo em si através do seu puro conceito, senão o mundo?” (KANT, 2003, p.503).

Contudo, o ápice da análise da questão de Deus ocorre mediante a afirmação kantiana do seu caráter necessário e indispensável para a composição da arquitetura do seu *Criticismo*. Desta forma, admite que “o interesse especulativo da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema.” (KANT, 2003, p.503). E acrescenta que “o pressuposto de uma inteligência suprema, como causa absolutamente única do universo, conquanto simplesmente na ideia, pode sempre ser benéfica à razão e nunca lhe seria prejudicial.” (KANT, 2003, p.503). Portanto, além de ser indispensável, a ideia do Ser divino é sempre imbuída de carga positiva, pois proporciona unidade e perfeição ao saber.

Da mesma forma que a razão transcendente é capaz de alcançar a ideia de *Ser Supremo*, a teologia moral constrói o conceito de um ser 'único', perfeito e racional. Este empreendimento, entretanto, supera a capacidade da teologia especulativa, cuja utilidade Kant desconsidera.

A teologia moral tem a vantagem particular sobre a teologia especulativa de conduzir infalivelmente ao conceito de um ser primeiro único, soberanamente perfeito e racional, conceito que a teologia especulativa não nos indica, mesmo partindo de princípios objetivos, e da existência do qual, por mais forte razão, não nos podia convencer. (KANT, 2003, p.576).

Por isso mesmo, Kant conclui que somente a razão pura, no seu uso prático, tem “o mérito de ligar ao nosso interesse supremo um conhecimento que a simples especulação pode apenas imaginar.” (KANT, 2003, p.576).

O saber prático, entretanto, possibilita que se atinja o conceito de sublime e se compreenda a ideia de *Ser Supremo*, como será demonstrado abaixo. Por outro lado, é este mesmo saber que imputa a lei moral no homem; onde,

Por mais longe que a razão prática tenha o direito de nos conduzir, não consideramos as ações obrigatórias por serem mandamentos de Deus. Ao contrário, considerá-las-emos mandamentos divinos porque nos sentimos interiormente obrigados a elas. (KANT, 2003, p.576).

O escopo da razão pura-prática aponta sempre a questão moral⁴⁹ e, neste caso, indica até mais que isso, ou seja, é apontada como fonte que dá ao homem a identificação natural com a lei. Segundo Kant, ela não é uma realidade extrínseca, mas faz parte da natureza humana.

A abertura ao crer não se caracteriza pela compreensão de um conceito baseado na realidade espiritualizada ou de cunho religioso, pois Kant não admitiria tal possibilidade. Os argumentos que garantem essa leitura se baseiam na certeza de que “o homem deve ser livre”. E ainda mais, o fato de que “o homem deve realizar a sua liberdade [...] sua natureza está igualmente submetida ao mandamento absoluto.” (HERRERO, 1991, p.149). Ora, se o homem deve edificar sua própria liberdade, então ela implica também na plausibilidade do crer.

⁴⁹ As leis morais, Segundo Caygill, “são prescritas à natureza e são universal e necessariamente válidas. [...] A lei fundamental da moralidade e fonte da obrigação moral é uma só e está anunciada no princípio automaticamente fundado do imperativo categórico.” (CAYGILL, 2000, p.215).

A questão da moral é critério relevante para entender o processo de abertura ao crer como o retorno à possibilidade de se pensar Deus. Em primeiro lugar, porque Kant introduz a investigação acerca do “ideal transcendental”. Por outro lado, mostra que o saber aponta para a abordagem de conceitos até então intangíveis ao conhecimento.

O crer, por seu turno, é definido como “fato do entendimento”, estabelece uma relação direta com o saber e encontra suas causas primeiras na subjetividade humana. Por outro lado, ele só pode existir no ser dotado de razão.

A crença – o considerar algo verdadeiro – é um fato do nosso entendimento que pode repousar sobre princípios objetivos, mas que também exige causas subjetivas no espírito do que julga. Sendo válida para todos aqueles que sejam dotados de razão. (KANT, 2003, p.577).

Imaginá-lo a partir de um ser incapaz de utilizar-se da razão é impossível. Nessas condições, seria uma realidade alienante e descabida.

No entanto, se o crer é suficiente do ponto de vista da subjetividade – pode ser compreendido como convicção – então, a princípio, ele corresponde às exigências do saber. Por outro lado, no âmbito da objetividade, ele não é capaz de sustentar respostas e não é, portanto, suficiente.

Não obstante não se encontre no nível do saber, o crer encontra certo espaço na *Crítica*. Guardadas as restrições, o conceito transita bem no *Criticismo*, que até reconhece a sua relevância para o edifício do saber humano. A principal deficiência apontada por Kant é exatamente o fato de residir “tão-somente no sujeito”.

O crivo de comprovação do crer é apontado pelo saber objetivo e universal. Este proporciona a interação com os juízos, ou seja, garante-lhe a veracidade.

A pedra de toque para decidir se a crença é convicção ou mera persuasão será, portanto, externamente, a possibilidade de a comunicar e de a encontrar válida para a razão de todo homem, porque então é pelo menos de presumir que a concordância de todos juízos, apesar da diversidade dos sujeitos, repousará sobre um princípio comum, que é o objeto com o qual, por conseguinte, todos os sujeitos concordarão e assim será demonstrada a verdade do juízo. (KANT, 2003, p.577).

Através da aplicação do saber, como pedra de toque para a comprovação do crer, Kant se utiliza dos critérios do imperativo categórico e aponta para uma realidade convincente e universalmente aceita, assim como faria com o agir moral, no caso comparativo do imperativo.

O saber, para Kant constitui um critério de fundamentação para toda espécie de crença, a partir da qual não se corre o risco de reduzi-la a uma mera convicção subjetiva ou a um instrumento de persuasão sobre a razão alheia. Por isso afirma que:

A persuasão pode, subjetivamente, não ser distinta da convicção, se o sujeito tiver presente a crença apenas como fenômeno do seu próprio espírito. No entanto, a tentativa que se faz sobre o entendimento dos outros com os princípios que são válidos para nós, a fim de ver se produzem sobre a razão alheia os mesmos efeitos que produzem sobre a nossa, é um meio que, conquanto só subjetivo, serve, não para produzir a convicção, mas para descobrir a simples validade privada do juízo, ou seja, o que nele é simples persuasão. (KANT, 2003, p.578).

Não obstante reconheça o valor intrínseco do crer, Kant está convencido de que ele se limita ao nível da persuasão e, portanto, sem o auxílio do saber, não será capaz de atingir a convicção objetiva. De posse de tal informação, aduz que: “posso manter-me na persuasão, se nela me sentir bem, mas não posso nem devo querer torná-la válida fora de mim”, (pois) “jamais posso presumir ter uma opinião sem ao menos presumir qualquer saber, por meio do qual, o juízo [...] consegue uma ligação com a verdade, a qual, sem ser completa, é algo mais do que ficção arbitrária.” (KANT, 2003, p.578).

O saber, como um instrumento especulativo na busca do conhecimento, toma forma gnosiológica e ocupa um papel singular como norteador da primeira *Crítica*⁵⁰. Este primeiro nível é uma busca de resposta para a questão; para isso, abre a sua reflexão à possibilidade do saber universal e necessário. Por outro lado, é fruto da certeza de que o saber não pode provir da experiência. É imperioso, porém, que os objetos do conhecimento se determinem na natureza do sujeito pensante, e não o

⁵⁰ Segundo a análise de Almeida, “se Kant pergunta: ‘o que posso saber?’ é porque ele quer chegar a uma certeza se existe um conhecimento racional puro, não-empírico, acerca do que existe em geral (tema da Ontologia ou dessa *Metaphysica generalis* da tradição filosófica com que rompeu) ou acerca de objetos não-empíricos, como Deus, a alma, a liberdade e o mundo com totalidade do existente (temas da *Metaphysica specialis*, ou da Teologia, da Psicologia e da Cosmologia racional). Ora, esclarecer a possibilidade de um conhecimento racional puro é resolver uma questão de justificação, não uma simples questão de elucidação conceptual.” (ALMEIDA, 1997, p.52).

contrário. A *Crítica da razão pura* mostra como o entendimento exerce a função de legislador sobre a sensibilidade e a imaginação, além de viabilizar a possibilidade do saber *a priori*. Logo, o autor leva a bom termo o início da evolução interna do *Criticismo*.

3.4 Do dever de agir à necessidade da religião

O trânsito estabelecido por Kant entre a religião e a moral⁵¹ toma como ponto de partida a compreensão de Deus como legislador. Contudo, o filósofo vai além dos horizontes da teologia em parâmetros transcendental e natural porque a define como “o sistema de nosso conhecimento acerca do *Sumo Bem*.” (KRASSUSKI, 2005, p.64). Na perspectiva do *Criticismo*, o dever de agir leva à necessidade da religião. Os parâmetros utilizados para estabelecer o ideal da moral têm a razão como referencial. Não obstante, filósofo reconheça que, mesmo mediante o uso do saber, o homem não é capaz por si só de alcançar o *Sumo Bem*, daí a necessidade da religião moral para mantê-lo longe do mal. São, portanto, as leis morais que conduzem o homem ao *Sumo Bem*⁵².

⁵¹ A obrigação moral, segundo Albert Plé, “é um dado imediato da consciência, um imperativo categórico necessário objetiva e universalmente. A fórmula é conhecida: ‘age unicamente de acordo com a máxima que faz com que possas querer, ao mesmo tempo, que esta se torne uma lei universal’.” (PLÉ, 1984, p. 103).

⁵² A questão do Sumo Bem, na perspectiva de Perez, “si la realización del bien supremo incluye no solo la santidad, si no también la felicidad adecuada a aquella moralidad, entonces debemos presuponer ‘una causa adecuada a este efecto, esto es, postular la existencia de Dios como necesariamente perteneciente a la posibilidad del bien supremo’ (1788 A 223). Se postula la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza y que encierra el fundamento de la conexión entre moralidad y felicidad (1788 A 225). A partir de aquí podemos decir que siendo un deber moral para nosotros fomentar el bien supremo, y este solo es posible bajo la condición de la existencia de Dios, entonces es moralmente necesario admitir la existencia de Dios. En este caso también podemos decir que introducimos un concepto teórico (Dios como causa de la naturaleza y que puede llamarse ‘hipótesis’ [1788, A 227]) que no es demostrable como tal, pero es necesaria en sentido práctico: Dios tiene una existencia práctica (como necesidad moral subjetiva, [1788 A 226] y puede llamarse de fe racional *Vernunft glaube*[1788, A 227]) que liga moralidad a felicidad.” (PEREZ, 2007, p.96). Segundo Salvi Turró, a filosofía moral “en su esencia la filosofía moral no contiene más que el imperativo categórico que obliga a la universalización de las máximas conductuales con independencia de cualquier circunstancia ajena a la propia ley [...] la moralidade, por tanto, excluye

Entretanto, para conciliar com uma fé empírica desse gênero que não devemos, ao que parece, senão ao acaso, o fundamento de uma fé moral (que seja simplesmente fim ou meio), é necessária uma análise da revelação que no chegou, ou seja, uma explicação geral dessa, de modo que seu sentido esteja em harmonia com as regras práticas gerais de uma pura religião da razão. De fato, o que a fé da igreja tem de teórico não poderia nos interessar moralmente se não contribuir para o cumprimento de todos os deveres humanos enquanto mandamentos de Deus (o que constitui o essencial em toda religião). (KANT, 2006a, p.99).

A moral é descrita, na segunda *Crítica*, como uma tarefa puramente prática que necessita somente da noção não contraditória, ou seja, inteligível, da liberdade enquanto determinação do arbítrio pela lei ética⁵⁶.

Não obstante, não seja automaticamente equivalente à moralidade, mas uma formação espiritual mais complexa, postada entre dois mundos, a religião⁵⁷ é compreendida em função de um conceito de Deus. É plausível concluir que o valor da moral kantiana se vincula à identidade do que o autor define como supremo legislador, uma vez que:

Para Kant, Deus é o supremo legislador: chegamos a ele como essência moral para nós e lhe damos atributos pessoais (razão e vontade) em analogia com a nossa atividade moral. Postulamos, assim, a convergência entre o criador e o legislador, entre o princípio regulativo da razão teórica e o dos fins em si em conexão com a exigência da lei moral, é o que permite passar do dever (obrigação) ao poder (possibilidade) do *sollem* ao *Können*, e o que faz racional a obrigatoriedade do imperativo categórico, já que nos permite conseguir felicidade (assegurada por Deus) ao contribuir na construção de uma sociedade justa. (KANT apud ESTRADA, 2003, p.112).

Propõe-se a investigar a relação entre a moralidade kantiana – fruto da liberdade interna – e a religião, sem, contudo, perder de vista a relevância do saber e do crer na presente relação. Vêem-se como estes elementos são fundamentais, principalmente para a religião que, por sua vez, possui forte apelo moral. Abordamos as questões inerentes ao conceito de religião proposto por Kant e a relação desta compreensão para a moralidade.

qualquier consideración teleológica respecto de las consecuencias efectivas de la acción.” (TURRÓ, 1996, p. 272). Já, para Rubem Alves, a religião se constitui como uma realidade que proporciona o apontamento de uma realidade transcendental e a certeza de que “não importa que o mundo zombe de nós. A verdadeira realidade está além.” (ALVES, 1984, p.11).

O estudo da religião⁵³, feito por Kant, promove a elaboração de um conceito bastante significativo, destacando alguns aspectos e modelos religiosos, tais como, “religião considerada subjetivamente”, “religião revelada” e “natural”. O *Criticismo*, porém, imprime pouca ênfase e relevância em relação ao tema em questão. Quando abordou o assunto, imprimiu as marcas das suas próprias convicções. Pode-se dizer que a reflexão acerca da religião não ocupa o mesmo espaço na sua filosofia que outros conceitos como, por exemplo, a razão moral.

A religião (considerada subjetivamente) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos. Aquela em que devo saber de antemão que alguma coisa é um mandamento divino, para conhecê-la como meu dever, é a religião revelada (ou que exige uma revelação). Ao contrário, aquela em que devo saber de antemão que alguma coisa é um dever antes que a pessoa conhecê-lo como mandamento de Deus, é a religião natural. (KANT, 2006a, p.137).

A definição de religião⁵⁴ contempla as ideias de subjetividade, de revelação e de natureza, para tanto, o autor destaca seu caráter prático-moral, ao falar de religião da razão, como veremos a seguir. Contudo, “Kant opõe claramente fé religiosa e fé moral, para acolher exclusivamente a religião moral, que é única, embora com multiplicidade de formas” (GONÇALVES, 1994, p.13). “A religião kantiana apoia-se mais na imortalidade do que em Deus, sem qualquer alcance para vida presente.” (GONÇALVES, 1994, p.15).

⁵³ Vale ressaltar a análise de Turró acerca da religião kantiana: “la religión no es sino la concreción de la moralidad en el espíritu humano, encuanto este tiene que representarse necesariamente las consecuencias de su acción y así dotar a lo puramente moral de una estructuración teleológica que corresponda a su constitución subjetiva: desde el momento en que nuestros deberes éticos son considerados teleológicamente para safacer el tercer interés de la razón, la moral deviene religión a través de la representación del *Ser Supremo*.” (TURRÓ. 1996, p.275).

⁵⁴ Toda compreensão da religião, analisada sob o ponto de vista empírico, possui características básicas que merecem destaque: “dado que la razón prácticas ministra los conceptos esenciales a la religión, es claro que esta tiene siempre, por debajo de sus editamentos histórico-condicionados, un sustrato o intención concordante con los principios racionales de la moralidad. Hay, pues, una racionalidad inherente a los distintos credos religiosos particulares y con total independencia de que sus creyentes lo reconozcan o no, pues tal racionalidad deriva directamente de la estructura interna del hecho religioso por su inserción en las facultades del espíritu. Dado que la reflexión estructura los conceptos prácticos según de medios e fines, donde Dios es garante de la felicidad por la práctica de la virtud, toda religión empíricamente dada trata de representarse las ideas de la moralidad según los intereses del espíritu humano, con lo cual necesariamente intenta referirse a lo suprasensible desde lo sensible. Esta operación, a su vez, tiene su asiento en el juicio reflexionarte estético: mediante el proceder simbolizado y las ideas estéticas podemos sensibilizar lo inteligible. Por ello, toda religión históricamente existente solo puede expresar su núcleo racional (moral) a través de revelaciones, narraciones, ritos, etc., que tienen por función hacer sensible a un pueblo y a una época los conceptos puramente abstractos de la rasión práctica.” (TURRÓ. 1996, p.275).

Kant distingue “religião histórica”, por ele denominada “religião do culto”, e “religião racional”. Mas o que na verdade transparece é, por um lado, um conhecimento pobre em relação ao fenômeno religioso, mesmo do cristianismo, que mereceu da sua parte um tratamento a parte, a ponto de considerar a única religião moral; por outro lado, há pouco interesse em propor uma crítica que colaborasse com a purificação e o aperfeiçoamento das práticas existentes. A análise kantiana deixa transparecer uma ótica determinada pela filosofia especulativa e prática. É exatamente essa postura o fator que distorce a função da religião, fazendo dela um instrumento normatizador de caráter moral. A ponto de mutilar a ideia de religião, pelo fato de lhe subtrair valores e princípios que lhe são inerentes ou aplicar-lhe moldes jurídicos.

O conceito de Deus, na elaboração religiosa de Kant, é visto pelos críticos como uma interpretação direcionada para a questão moral ou, no mínimo, como uma interpretação reducionista e empobrecida: “Deus não parece ocupar referência determinante, pelo menos prioritária [...] não entra no círculo da experiência possível, constituindo apenas uma ideia [...] (ele) é o autor moral [...] é legislador.” (GONÇALVES, 1994, p.17).

A postura adotada revela a compreensão de uma religião numa ótica da lei moral. Esta escolha é, no entanto, coerente com a crítica kantiana em geral e seria, no mínimo, uma disparidade se ele adotasse uma postura diferente.

Na obra *A religião nos limites da simples razão*, Kant promove uma discussão sobre a natureza moral do homem e vê um novo sentido para a religião. Identifica o dogma cristão, na sua origem e função, um sentido meramente moral. A palavra de Deus é interpretada como personificação do bem moral. O crer, que se desenrola ao longo da história, é visto como um mero instrumento para a edificação do verdadeiro crer, aquele que recebe o amparo da razão. Por outro lado, o filósofo nega o valor da Igreja, que é substituída por uma espécie de comunidade moral ou comunidade ética, composta por homens de boa vontade e com o intuito de promover uma vida eticamente correta.

A essa comunidade ética Kant propõe algumas orientações que dão a entender o modelo e os fundamentos por ela concebidos:

Só pode ser concebido como legislador supremo de uma comunidade ética aquele com relação ao qual todos os verdadeiros deveres éticos devem ser

representados como sendo ao mesmo tempo seus mandamentos. Esse deve, por conseguinte, conhecer também os corações para penetrar até mesmo no mais profundo íntimo das intenções de cada um e para levar cada um a obter, como deve ocorrer em toda comunidade, o que merecem suas obras. Ora, esse é o conceito de Deus enquanto soberano moral do universo. Desse modo, não se pode conceber uma comunidade ética senão como um povo regido por leis divinas, ou seja, como um povo de Deus que obedece a leis morais. (KANT, 2006a, p.89).

Kant, no entanto, determina que a comunidade ética seja regida pelo chamado “governo aristocrático”, através das seguintes leis regenciais:

Um povo de Deus regido segundo leis estatutárias, ou seja, leis cuja observância comporta não a moralidade, mas unicamente a legalidade dos atos. Ter-se-ia então uma sociedade jurídica em que Deus seria, na verdade, o legislador (sua constituição seria, pois, teocrática), mas seriam homens que, enquanto sacerdotes, recebendo imediatamente dele suas ordens, dirigiriam um governo aristocrático [...] uma constituição cuja legislação é puramente interior, uma república submetida a leis de virtude [...]. (KANT, 2006a, p. 89).

Acerca do papel de Deus como fundador da verdadeira religião da razão e dos homens como cidadãos e legítimos membros do reino, o filósofo acrescenta que:

O próprio Deus deve ser como fundador será o autor da constituição dessa Igreja, mas os homens, na qualidade de membros e de cidadãos livres desse reino, são, em qualquer caso, os autores de sua organização. (KANT, 2006a, p.135).

Posto isso, o autor destaca o valor individual da chamada fé moral, pois ainda, que “aquele que possui a fé moral não parou na crença histórica, na medida em que a julga própria para vivificar sua pura intenção religiosa.” (KANT, 2006a, p.164).

Uma igreja, contudo, enquanto comunidade a ser edificada, segundo leis religiosas, parece exigir mais sabedoria (tanto sob o ponto de vista da inteligência como da boa intenção) do que se pode sem dúvida atribuir aos homens; já o bem moral que se propõe atingir por semelhante instituição parece a esse respeito já ser pressuposta neles [...]. Como uma pura religião da razão, enquanto fé religiosa pública, não admite senão a única ideia de uma igreja (a saber, invisível) e que a igreja visível, fundada em dogmas, não é suscetível senão de uma organização estabelecida pelos homens. (KANT, 2006a, p.135).

Barata-Moura se refere a alguns elementos relevantes que são discutidos por Kant e que, na realidade, identificam a comunidade ética com uma proposta de fato religiosa:

A reflexão kantiana desemboca, a jusante, num programa (ideal, isto é, de aproximação prática em termos de tarefa) de edificação de uma comunidade ética – um sistema de homens bem-intencionados (*ein System wohlgesinnter Menschen*), empenhado na implementação de uma república universal segundo leis de virtude. (BARATA-MOURA, 1994, p.67).

Enquanto em outros termos pode-se afirmar que: “Kant mostra um certo entusiasmo com a ideia de igreja [...] não é uma igreja histórica, institucionalizada, pretendendo Kant que seja uma igreja religiosa, em contraste com a igreja política [...] cada um dá as leis a si próprio, igreja invisível.” (GONÇALVES, 1994, p.21). O direcionamento da reflexão kantiana, principalmente no que diz respeito à *Religião nos limites da simples razão*, deixa transparecer, porém, que a sua concepção de igreja não passa de uma ideia reguladora, uma proposta que atinja a dimensão da universalidade, que contemple a legislação e o direito dos seus integrantes, remetendo-os ao bem supremo. Nada mais é que a utopia de um “Estado ético”, norteado por uma “religião racional.” Esta conclusão não é gratuita, mas é baseada na perspectiva kantiana, ao sugerir que “o fim da criação é a humanidade, que deve viver a perfeição moral total. Os princípios da sua moral aí estão, apontando para a universalidade.” (GONÇALVES, 1994, p.21).

Todavia, mediante uma análise mais acurada, não há como não identificar concepção religiosa e, em específico, no seu conceito de igreja, a influência ou, no mínimo, uma relação com os ideais iluministas de uma sociedade cosmopolitista e uma república universal: “mais que uma expressão religiosa, trata-se, aqui, de um horizonte iluminista, tendendo para um cosmopolitismo, uma república universal, caracterizada pela comunidade ética.” (GONÇALVES, 1994, p.22).

Assim como outros críticos pós-kantianos, Barata-Moura considera que as afirmações de Kant acerca da religião e da fé não passam de um “ensaio éticoteológico-político”. O português, Joaquim Gonçalves chega a afirmar que o filósofo “vê-se perante os espinhos do mal, tentando apurar a forma da sua superação.” (GONÇALVES, 1994, p.12). Certo é que o caminho apresentado por Kant para a superação do mal não passa pela lógica das religiões da revelação, que

apresentam a teologia da justificação. Não ser, porém, a via do perdão, mas, ao contrário, a da justiça no processo da dissipação do mal. O instrumento da justificação não é o dom, mas o mérito. A obra de Kant assume uma crítica sutil à teologia da justificação, até porque tal teoria não se encaixa nos moldes do sistema kantiano, uma vez que irreleva conceitos relevantes para a crítica – tais como razão, moral e juízo.

Kant vê na religião um instrumento para a efetivação do sumo bem, então ela é fundamental para a progressiva realização do homem. Dentre alguns pontos comuns que podem ser identificados entre a moralidade kantiana e a sua concepção de religião, vale destacar a maneira através da qual o filósofo compreende a função das duas. Do ponto de vista da praticidade moral, é dado grande mérito à religião como um caminho que leva ao Bem Supremo – virtude –, ao exercer sobre o homem uma força moral que lhe proporciona superar as inclinações contrárias à lei e resignar-se e resistir, mediante as suas inclinações naturais. Kant parece fazer confluir a função da ação moral com a da religião, mesmo dando maior destaque à primeira, a ponto de transparecer a subordinação da religião à moral. As leis morais têm a primazia sobre as figuras da autoridade da religião revelada.

O filósofo se propõe, todavia, a orientar a análise da questão pelo viés do agir moral. O que transparece na sua filosofia da religião não é uma indagação prioritária sobre Deus, mas evidencia-se a sua quarta grande questão: “o que é o homem?”. Mas, na verdade, busca-se refletir acerca do que se é permitido esperar, uma vez que o próprio Kant “declara expressamente que o seu *Religions schrift* se inscreve no âmbito da terceira questão.” (BARATA-MOURA, 1994, p.66). Para se atingir tal objetivo, apresenta sua argumentação a partir do conceito de Sumo Bem – um “fim/término” –, determinado *a priori* pela lei moral e possibilitado pela liberdade. Segundo o filósofo, o objeto da verdade é o bem, que consiste na relação do querer com a vontade, amparada pela lei da razão. Conseqüentemente, o fim que resultará da ação, pautada por esses princípios, será necessariamente bom. Esse caminho terá ainda como teleologia o Bem Supremo que, por sua vez, proporcionará a realização humana.

A revelação é vista por Kant como um elemento cuja presença ou ausência na religião identifica-a como verdadeira ou falsa, respectivamente. Kant estabelece

a revelação como um divisor de águas ou um marco que define, por um lado, a chamada religião revelada e histórica e, por outro, a religião moral, baseada na razão moral.

Confere-se de forma excelente o designativo de fé (*fides sacra*) à admissão dos princípios de uma religião. Devemos, portanto, considerar a fé cristã de um lado como pura fé da razão e, de outro, como fé revelada (*fides statutaria*). Ora, a primeira pode ser considerada como aceita livremente por cada um (*fides elícita*), a segunda como uma fé imposta (*fides imperata*). A doutrina cristã da revelação não pode iniciar pela fé incondicional em dogmas revelados (ocultos à própria razão) [...] não seria, nesse caso, senão uma espécie de proteção contra um inimigo que atacasse pela retaguarda. O verdadeiro culto da igreja sob o domínio do princípio do bom, mas o culto, sempre que a fé revelada deve preceder a religião, é designado falso culto, pelo qual a ordem moral se acha invertida. (KANT, 2006a, p.146s).

Assim como o saber não depende do crer, o contrário não pode ser afirmado; a moral não depende da religião, mas a religião está submetida e a serviço da moral. Como Kant confirma no prefácio da primeira edição da *Religião nos limites da simples Razão*:

A moral que é baseada no conceito de homem, enquanto ser livre que por isso mesmo se obriga, por sua razão, a leis incondicionais, não tem necessidade nem da ideia de um ser diferente, superior a ele para conhecer seu dever, nem de outro móvel a não ser a lei pela qual o observa [...] a moral não tem necessidade alguma da religião, mas basta-se a si mesma, graças à razão pura prática. (KANT, 2006a, p.06, prefácio).

Uma religião moral não inclui na sua doutrina, a crença em milagres. A sua lógica torna-os dispensáveis, uma vez que não há necessidade deles. Por outro lado, a Bíblia e a religião, não passam de um instrumento da moral, pois esta é paradigma para aquela. O único modo de servir a Deus, segundo a perspectiva kantiana, do ponto de vista da religião e da ética, é através do cumprimento dos deveres para consigo mesmo, para com o outro e para com a humanidade.

A tentativa humana de servir a Deus necessita, por outro lado, do crer, que contribui em dois sentidos: no modo de interpretação moral da razão e no direcionamento da confiança necessária para se alcançar um objetivo.

A fé (como *habitus*, não como *actus*) é o modo de interpretação moral da razão no assentimento daquilo que para o conhecimento teórico é inacessível. Ela é por isso o princípio permanente do ânimo que consiste

em admitir como verdadeiro aquilo que é necessário pressupor como condição da possibilidade do supremo fim terminal moral, por causa da obrigatoriedade relativamente àquilo e ainda que tanto a sua possibilidade como também certamente a sua impossibilidade não possa ser por nós descortinada. A fé é uma confiança em relação ao alcançar de um propósito, cuja promoção é dever, mas cuja possibilidade de realização não é descortinável para nós. (KANT, 2008a, p.462).

Por fim, a ética de Kant não é baseada somente no imperativo categórico, pois este é apenas o princípio supremo da moralidade. O que direciona o agir ético é a concepção da autonomia da razão, segundo a qual é possível fundamentar o conhecimento normativo sobre o princípio da universalização. A razão prática dispõe de princípios norteadores para a moral e para o direito. Eles procedem da razão e têm a forma da razão.

3. 5 A ideia de um *Ser Supremo*

A indagação kantiana em torno do uso do conceito de *Ser Supremo* e a sua possível resposta mostra que ele tem espaço no edifício da *Crítica*. Kant interroga: “posso eu, desse modo, fazer uso do conceito e do pressuposto de um *Ser Supremo* na consideração racional do mundo?” (KANT, 2003, p.509). Ao que ele mesmo analisa e responde: “sim e é propriamente para isso que essa ideia foi posta como fundamento pela razão.” (KANT, 2003, p.510). E acrescenta: “[...] esse princípio não tinha outra função que não fosse procurar a unidade necessária e a maior possível, da natureza.” (KANT, 2003, p.510).

Ao aduzir que o saber é levado a ultrapassar a perspectiva empírica e aventurar-se num uso puro, Kant (2003) lembra que o seu fim último, na sua condição de transcendentalidade, possui três objetivos, a saber: analisar a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. O autor completa dizendo que “estes mesmos têm, por sua vez, um fim mais remoto [...], se há um Deus e uma vida futura [...] nossa conduta relativamente ao fim supremo, o fim último da natureza sábia e previdente.” (KANT, 2003, p.568).

Ainda que no primeiro capítulo da referida *Crítica* se tenha abordado a questão do saber em âmbito mais geral, agora se propõe a discuti-lo como conceito

que emerge do *Criticismo* e como um processo que não nega, mas, ao longo da sua dinâmica de maturação, concede abertura ao crer até atingir o ponto culminante na ideia de *Ser Supremo* e apontar para a esperança.

Já, na *Crítica da faculdade do juízo*, o autor parte da ideia de um ser originário que corrobora por um argumento ontológico da existência de Deus. Ele mesmo afirma que:

A demonstração ontológica da existência de Deus a partir do conceito de um ser originário é então aquela que infere a partir de predicados ontológicos [...] a existência necessária e absoluta, ou que infere a partir da necessidade absoluta da existência de qualquer coisa, qualquer que esta seja, os predicados do ser originário pertence – para que ele próprio não seja derivado – a necessidade incondicionada da sua existência e (para representar essa necessidade) a determinação completa mediante o seu conceito. (KANT, 2008a, p.469).

A gênese desta discussão fundamenta-se na certeza de que quanto mais a razão kantiana se processa, passando da percepção pura à dimensão prática, tanto maior se torna a possibilidade de diálogo com outros conceitos, dentre eles os pertencentes ao âmbito da religião.

Deste modo, o crer emerge do *Criticismo* como consequência de um processo lógico. Concomitantemente, Kant promove o resgate do sentido do saber, que se encontrava desgastado pela influência da metafísica medieval e, para tanto, propõe uma reavaliação do próprio conhecimento, respaldando, assim, a discussão do sentido do *Ser Supremo*.

A razão é que tudo o existente tem que ser completamente determinado, enquanto que o simplesmente necessário (a saber aquilo que nós devemos conhecer como tal, por conseguinte a priori) terá que ser determinado completamente através do seu conceito, o que porém só é possível acontecer no conceito de uma coisa maximamente real [...] essa demonstração tem a possibilidade de fornecer, a partir dos mesmos dados, este conceito de um *Ser Supremo*, isto é, independente e inteligente, enquanto conceito de um Deus, isto é, de um autor de um mundo sob leis morais, por conseguinte suficientemente determinado para a ideia de um fim terminal da existência do mundo, tal é a questão para a qual todo o mais remete, quer nós possamos exigir um conceito teórico suficiente do ser originário em favor do conhecimento da natureza na sua globalidade, quer um conceito prático para a religião. (KANT, 2008a, p.470).

O indicativo de um novo direcionamento interno do *Criticismo* ocorre mediante a identificação da precariedade da metafísica medieval. Por isso, “Kant

nos confronta com a condição precária da metafísica, a qual aparece como necessária e ao mesmo tempo impossível.” (HÖFFE, 2005, p.34).

Repensar o saber significa, mesmo que indiretamente, indicar a abertura para a análise da questão do crer. Mesmo que isso ocorra em circunstâncias adversas, há sinais visíveis que se referem às proposições pertinentes aos “argumentos da razão especulativa favoráveis à existência de um *Ser Supremo*.” (KANT, 2003, p.446). Não obstante Kant assuma, por exemplo, a “impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus” (KANT, 2003, p.450), ele elabora argumentos que possibilitam os conceitos que se relacionam diretamente com a questão do crer. Entretanto, a faculdade do conhecimento⁵⁵ é instrumento necessário para a construção do pensamento filosófico e uma relevante colaboração para compreender o *Criticismo*. Daí dizer que ele supera tanto o empirismo quanto o racionalismo ser uma realidade. A partir desta fundamentação inovadora, a proposta kantiana pode ser considerada bem-sucedida.

Kant aponta exatamente para a discussão da tese central da presente obra. Ora, “uma interpretação que ignore esta dupla tarefa da investigação transcendental não faria jus à ideia fundamental da *Crítica*; um pensamento sistemático que não a conheça não pode se chamar transcendental no sentido de Kant.” (HÖFFE, 2005, p.61).

[...] Kant mostra que as tentativas da razão pura de conhecer um mundo além dos fenômenos, no sentido de ser este mundo verdadeiro, têm que falhar inevitavelmente. Todos os esforços da filosofia tradicional para obter conhecimentos na esfera da metafísica (especulativa) estão, em princípio, condenados ao fracasso. A razão não pode demonstrar que a alma é imortal, nem que a vontade é livre, nem que Deus existe. Tudo aquilo pelo qual a metafísica tradicional se ocupa tão apaixonadamente perde seu fundamento filosófico. Mas, esse é o consolo de Kant, também o contrário, a saber, que Deus não existe, não pode ser demonstrado. Sobre Deus, a liberdade e a imortalidade, a razão (especulativa) não pode pronunciar-se nem positiva, nem negativamente. (HÖFFE, 2005, p.141).

Não obstante a razão seja discutida pelo autor como um instrumento necessário para se abordar os problemas acerca de Deus, estas ideias são

⁵⁵ Vale a ressalva que identifica a verificação de que Kant percebe certa evolução da razão ao longo dos seus escritos. “A razão rejeita o racionalismo porque o pensamento puro não é capaz de conhecer a realidade. Porém, a razão rejeita também o empirismo. É verdade que Kant admite que todo conhecimento começa com a experiência; mas não resulta disso, como supõe o empirismo, que o conhecimento provenha exclusivamente da experiência. Pelo contrário, mesmo o conhecimento empírico se mostra impossível sem fontes independentes da experiência. (HÖFFE, 2005, p.39).

abordadas no âmbito das representações, ou seja, a partir da consciência das restrições ao conhecimento do Ser divino. Ora, de qualquer forma, abrem-se possibilidades importantes para a análise do conceito da divindade e assuntos afins. É evidente, por outro lado, que não se conhecem essas realidades através das vias triviais do racionalismo, da análise conceitual ou do empirismo. Daí a importância significativa dada à dialética transcendental.

Ao mostrar que está convencido da existência de Deus e que é necessário que cada um também o faça, o filósofo não deixa dúvidas acerca dessa realidade, o que não pressupõe a o fato de que ela possa ser demonstrada pela via da razão. Por outro lado, Kant não se fecha à possibilidade da crença, mas, ao contrário, a vê como um espaço e uma via possível de convencimento acerca do Ser divino.

3.6 A crença na existência de Deus

Ao mesmo tempo em que inquire sobre a incapacidade da razão, Kant ressalta alguns argumentos que seriam por ele desenvolvidos ao longo da nova dialética, pois, para ele, o pensar ocupa-se da supressão da limitação da compreensão a partir do princípio empírico dos conceitos, no intuito de convertê-la em realidade transcendental.

A inteligibilidade do conceito de crer encontra espaço na primeira *Crítica*, a partir da ideia de *noumenon*, ou seja, daquilo que não é objeto da intuição sensível.

Para tanto, o autor afirma: “denomino inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno.” (KANT, 2003, p.420). Trata-se de conhecer um conceito que não possui objeto e que, por conseguinte, não está acessível à intuição. O problema se vincula, inevitavelmente, à problemática da limitação da sensibilidade intuitiva.

Entretanto, no tocante a presente questão, o caminho não é atribuir objetividade pela simples transposição da barreira do modo de determinar o objeto, utilizando-se apenas do pensamento, ou seja, da sua forma lógica, mas sem conteúdo para se atingir um modo de existência a priori em si, sem a

participação da intuição. (CAYGILL, 2000, p.241s). Ora, esta lógica do entendimento é aplicável somente aos objetos fenomênicos. O autor adota, contudo, a abordagem transcendental, ou seja, aquela que está além da intuição sensível, como princípio ordenador do entendimento.

Consequentemente, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenômeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objeto da intuição sensível, mas devido à qual pode ser, todavia, a causa de fenômenos. (KANT, 2003, p.420).

O crer kantiano refere-se a um conceito *noumênico* e, por conseguinte, aponta o caminho para que ele ocorra. Entretanto, não é pela intuição que se alcança tal realidade, mas por duas outras vias, a saber: pela causalidade da sua ação e pelos seus efeitos refletidos no mundo sensível. “Podemos considerar então de dois pontos de vista a causalidade deste ser: „como inteligível, quanto à sua ação, considerada a de uma coisa em si, e como sensível pelos seus efeitos, enquanto fenômeno no mundo sensível. ”” (KANT, 2003, p.421).

Mesmo parecendo impraticável, este nível de compreensão é passível, pois, para o autor, há uma relação entre o objeto da intuição – fenômeno – e a experiência em âmbito transcendental.

Esta dupla maneira de pensar a faculdade de um objeto dos sentidos não contradiz nenhum dos conceitos que devemos formar dos fenômenos e de uma experiência possível. Ora, tendo estes fenômenos que têm por fundamento um objeto transcendental que os determine como simples representações, por não serem coisas em si, nada impede de atribuir a este objeto transcendental, além da faculdade que tem de aparecer, também uma causalidade, que não é fenômeno, conquanto o seu efeito se encontre, ainda assim, no fenômeno. (KANT, 2003, p.421).

É possível, para Kant, compreender os conceitos transcendentais, mesmo que se encontrem além da intuição. Esta compreensão pode ser aplicada à questão do crer. Admite-se, portanto, a passagem do conhecimento das realidades do mundo dos sentidos para aquelas que se encontram no âmbito da intelecção. Este se refere ao objeto que “não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno.” (KANT, 2003, p.421). Este objeto do conhecimento se constitui de duas condições: “poder-se-ia denominar ao primeiro

caráter, o caráter da coisa no fenômeno, e ao segundo, o caráter da coisa em si mesma.” (KANT, 2003, p.421).

O conceito de transcendental possibilita a passagem do nível da intuição para a inteligibilidade, pois, do contrário, não seria possível o conhecimento imediato de uma realidade que não fosse passível de apreensão intuitiva.

Nunca se poderia conhecer imediatamente este caráter inteligível, porque só podemos perceber uma coisa na medida em que aparece. Porém, teria de se conceber de acordo com o caráter empírico, da mesma maneira que, em geral, temos sempre de dar ao pensamento um objeto transcendental por fundamento aos fenômenos, conquanto nada saibamos daquilo que ele é em si. (KANT, 2003, p.422).

O conhecimento em seu caráter científico, até mesmo no que diz respeito a um objeto sensível e, portanto, pautado na intuição, é marcado pela transcendentalidade. Ora, sendo assim, pode-se pensar que a intuição é iluminada pelo entendimento. Este conceito possibilita a existência daquele. Kant atenta para não perder a perspectiva cosmológica como referência constante ao mundo sensível, mesmo quando assinala para outros níveis do conhecimento.

Com os nossos conceitos da razão só temos por objeto a totalidade das condições no mundo sensível e o que, referente a este mundo, pode favorecer a razão, pois as nossas ideias são transcendentais, é verdade, mas cosmológicas. Não obstante, assim que pomos o incondicionado – que é aquilo que realmente está em causa – no que se encontra totalmente fora do mundo dos sentidos, fora, portanto, de qualquer experiência possível, as ideias tornam-se transcendentais. (KANT, 2003, p.435).

Embora discuta a questão do conhecimento sensível, Kant lembra que as ideias transcendentais superam-no e podem ser conhecidas ao seu modo próprio. Ora, pode-se admitir, assim, a crença como ideia transcendental, todavia, não perde, sua referência com o mundo sensível. Por outro lado, o crer, na perspectiva kantiana, se refere aos fenômenos pela sua aplicabilidade prática e moral. De posse disso, pode-se afirmar que ele é tomado nesta condição, pois “apenas fenômenos contêm o mundo sensível, porém estes são simples representações, por sua vez sempre condicionados de maneira sensível.” (KANT, 2003, p.434).

O fato de se admitir as realidades transcendentais faz com que Kant veja a possibilidade de passar do conhecimento do contingente, no dado da experiência, para o nível do necessário em si, a partir de conceitos puros. O primeiro passo

nesta nova possibilidade é a investigação acerca do “ser totalmente necessário” e de tudo o que dele deriva. Para tanto, Kant afirma: “o primeiro passo que damos fora do mundo sensível nos obriga a iniciar novos conhecimentos pela investigação do ser totalmente necessário e a derivar dos conceitos deste ser os conceitos de todas as coisas.” (KANT, 2003, p.434).

O conceito de ser necessário é tomado como referencial para dele derivarem outros igualmente relevantes, os quais serão adotados como realidades inteligíveis, e não como possibilidades de serem totalmente conhecidos pela razão, como ocorre com as realidades empíricas. Sendo assim, Kant afirma que o instrumento indispensável para elaborar os argumentos acerca das realidades do ser é a razão especulativa.

Existindo algo, seja o que for, tem de admitir-se também que algo existe necessariamente. Já que o contingente existe apenas sob condição de uma outra coisa que seja sua causa e o mesmo raciocínio se aplica, sucessivamente, até chegar a uma causa que já não seja contingente e que, portanto, exista necessariamente sem condição. A razão funda o seu progresso para o Ser originário sobre este argumento. (KANT, 2003, p.446).

Mesmo mediante a impossibilidade de provas ontológicas e cosmológicas da existência de Deus, há um caminho natural da razão na perspectiva de estabelecer a fundamentação da existência de um ser originário. Por conseguinte, Kant reconhece ser possível a passagem do conceito de contingente ao de necessário.

A razão procura o conceito de um ser a que convenha uma prerrogativa de existência, como a necessidade incondicionada, não tanto para concluir a priori do seu conceito para a sua existência [...], mas simplesmente para encontrar, entre todos os conceitos de coisas possíveis, aquele que não implica nada que repugne à necessidade absoluta, já que, por meio do primeiro raciocínio, é certo e seguro para a razão que deve existir algo absolutamente necessário. (KANT, 2003, p.447).

O saber, segundo o autor, indica, em seu curso natural, o caminho que leva ao encontro com a ideia do absolutamente necessário, embora não parta de conceitos, mas da experiência comum. O seu fundamento também é sempre algo de existente. Ele “contém em si a resposta para todo o porquê, uma razão das coisas que não falta em nenhum caso nem de nenhuma opinião e que basta por toda parte como condição.” (KANT, 2003, p.447).

Outra característica própria do conceito é a sua possibilidade de prestar apoio aos demais, ou seja:

O conceito de um ser dotado de realidade suprema seria aquele que, entre todos os conceitos de coisas possíveis, melhor conviria ao conceito de um ser incondicionalmente necessário e, conquanto não satisfaça plenamente a esse conceito, não podemos escolher, vemo-nos obrigados a apoiar-nos nele, porque não podemos lançar ao vento a existência de um ser necessário. (KANT, 2003, p.447).

Kant conclui desse modo que “o *Ser Supremo*, como fundamento originário de todas as coisas, existe de modo absolutamente necessário.” (KANT, 2003, p.448).

No intuito de construir a comprovação da existência de um *Ser Supremo*, Kant retoma o argumento da causalidade. Para tanto, inspira-se em Aristóteles e Tomás de Aquino e afirma que:

Mesmo sendo este argumento transcendental, na medida em que assenta sobre a insuficiência intrínseca do contingente, é dessa forma tão simples e natural que é adequado ao mais comum entendimento humano, uma vez que lhe seja apresentado. Vemos coisas mudar, nascer e perecer. Mas elas, ou pelo menos o seu estado, têm de ter uma causa. Porém, toda causa, que alguma vez pôde ser dada na experiência, põe, por seu turno, a mesma questão. Porém, onde será mais legítimo colocar a causalidade suprema senão onde está também a mais alta causalidade, ou seja, no Ser que contém originariamente em si a razão suficiente de todo efeito possível e cujo conceito é também muito facilmente caracterizado por intermédio do traço único de uma perfeição que tudo abrange? (KANT, 2003, p.449).

A causa transcendental, apresentada como argumento comprobatório da existência de um *Ser Supremo*, é necessária e soberana. É “necessário ascender até ela e não temos nenhuma razão para nos elevarmos ainda acima dela.” (KANT, 2003, p.449). Ora, Kant, na identificação do argumento da relação de causalidade, percebe a necessidade de se utilizar do argumento que, por seu turno, põe o ser pensante em contato com o próprio Ser em questão. Portanto, além de elaborar um argumento consistente para comprovar racionalmente sua existência, o filósofo ressalta a possibilidade de se atingir a perfeição, para isso, se utiliza do dado da razão.

Por outro lado, é lícito pensar em outras vias possíveis para se estabelecer uma relação de proximidade com o *Ser Supremo*? O dado do crer pode consistir num desses caminhos?

Kant aponta caminhos para a comprovação da existência do Ser a partir da própria natureza e da experiência. O crer é uma das vias, pois revela o conhecimento e a aproximação do *Ser Supremo*. Não se pode negar, entretanto, a razão, apresentada como faculdade mais plausível, seja pautada por argumentos transcendentais ou especulativos. Contudo, o próprio autor compreende ser lícito aduzir que “todos os caminhos que se possam trilhar neste intuito [...] ascendem, segundo leis da causalidade, até a causa suprema, residente fora do mundo.” (KANT, 2003, p.450).

Assim se identifica a partir da análise do *Criticismo* que, ao objetivar as ideias transcendentais e afirmar a unidade de Deus, mesmo sem poder conhecê-lo, Kant conclui que ele coincide com a ideia da natureza ordenada em conformidade com os fins e não pode ser de fato conhecido por via de nenhuma intuição, mas orienta o homem racional, mas que, ao mesmo tempo é dotado de crença, para o progresso infinito da busca pelo saber.

CONCLUSÃO

Certificou-se, pela presente obra, que o *Criticismo* kantiano, ao promover, uma abertura gradual do saber ao crer reconhece, conseqüentemente, o espaço e a importância da crença na construção de outros conceitos, tais como: o agir moral, a compreensão transcendental do homem, a religião da razão e Deus. Logo, a famosa afirmação “tive que suprimir o saber para encontrar lugar para a crença” prova que o verdadeiro sentido do crer é proporcionado pela abertura da razão, pois somente desta forma ele é embasado e passa e sua existência para ter sentido. Os conceitos, contudo, não se negam, nem tampouco se excluem, mas são consideradas como duas autonomias complementares.

Esta obra promoveu uma abordagem diferenciada acerca do referido *Criticismo* e, para tanto, se utilizou da ótica da razão como instrumento descortinador do conceito em questão, pois, ao contrário do que se compreende mediante a leitura desinteressada da *Crítica*, o crer é contemplado pelo autor como um recurso importante para a recuperação da religião moral. Mas a presente análise tomou como referência a busca do verdadeiro significado do crer na sua relação com o saber à luz do *Criticismo*. Assim se propôs a conduzir a pesquisa no sentido de identificar a presença sempre crescente e a abertura da razão ao crer. Acredita-se, portanto, que houve comprovação da hipótese de que o crer emerge da razão *Crítica* kantiana.

A temática abordada não representou, evidentemente, uma novidade no campo acadêmico. O saber é uma questão discutida longamente por vários pesquisadores do *Criticismo*. A crença, no entanto, apesar de menos abordado, é um dos elementos estruturadores do pensamento crítico do autor. Nem por isso a pesquisa deixa de ser significativa, pois evidencia a grandeza do pensamento kantiano que, como se vê, proporciona várias abordagens e se revela como fonte para as mais diversas leituras.

A alteração acerca do crer é legatária dos fundamentos provenientes do saber e apresenta-se em momentos diferentes na obra de Kant. Não se pode, conseqüentemente, concebê-lo sem a luz da razão, pois esta oferece elementos

para não reduzi-lo a um conceito inviável e restrito à ideia de um fideísmo doutrinal ou pautado simplesmente na revelação. Pensando nestes termos, ele não teria fundamentos necessários para uma afirmação objetivamente válida.

Tendo levado em consideração o conceito de crer racional, que assume uma aplicação moral e confere ao indivíduo a certeza da liberdade, esta obra propõe um argumento que emerge por via negativa, ou seja, surge da incapacidade humana de elaborar argumentos para confirmar seus postulados, o que seria um absurdo. Aqui há uma oposição entre o sentido religioso ao sentido moral do crer. Em consequência, se enaltece exclusivamente um significado da única religião da razão, embora possua formas múltiplas.

Consequentemente, mesmo sem requerer um *Ser Supremo* para a sua validade, a moralidade kantiana conduz, inevitavelmente, o homem à religião, à medida que reconhece a ideia de um poderoso legislador moral, exterior à espécie humana. Este é o fim da criação que pode e deve ser também a teleologia humana. A moral confere, da mesma forma, a certeza da liberdade e a praticidade ao crer, além de lhe proporcionar a condição de pureza e de ser instrumento de salvação. O valor moral a que se referiu pode ser edificado em conformidade com a religião da razão e, segundo se analisou ao longo da obra, se baseia na virtude. Seus fundamentos não são concebidos como dons, mas como méritos, pois é uma moralidade que se alimenta da intenção do coração. A razão proporciona-lhe que se conheçam os mandamentos antes mesmo de se admitir a ideia do próprio Deus.

A religião da razão, portanto, não possui dogmas, nem tampouco se baseia na revelação, mas medeia entre os deveres morais e a reta intenção, entre o universal e a promoção do respeito pelo dever. Foi considerada, segundo argumentos válidos, sagrada. Ela é sempre compreendida como objeto do saber e instrumento moral. A religião histórica é, entretanto, contingente, pois necessita recorrer a Deus para libertar o homem. Em nada contribui para o aperfeiçoamento da humanidade, por isso, parece morta. Não é racionalmente pura, ou seja, não se baseia unicamente na razão, está, portanto, cercada da universalidade. Assim, se identificou a necessidade de uma abertura gradual ao crer no interior do *Criticismo*. O alargamento da problemática do conhecimento estabelece um processo de expansão em relação a si mesmo. Tendo tomado como ponto de partida o saber prático e, portanto, restrito, se atingiu, ao longo da discussão, uma abrangência

notadamente mais ampla. Isto se fez ver mediante a introdução de um fator iluminador de uma perspectiva moral, ou seja, da faculdade do saber transcendental. Isso manifestou elementos essenciais para a elaboração desta obra, a saber, a liberdade, a história, o sublime e a esperança. Posto isto, percebeu-se que o conhecimento em sua concepção ampla medeia todas as demais ideias que a ele se vinculam. Tal processo mostrou que o conceito em questão é uma espécie de força unificadora e mola propulsora para todas as demais faculdades e fatores humanos. Esta análise proporcionou a percepção dessa unidade e harmonia, pois confluíu para a certeza de que o saber é o verdadeiro fio condutor e chave de leitura para se entender qualquer problemática kantiana; foi, portanto, essencial para a análise do *crer*.

A liberdade transcendental se constitui como a pedra fundamental de toda a razão especulativa. A demonstração da sua concepção sob o aspecto prático, ou seja, sob a condição moral, implica nas demais ideias transcendentais, dentre elas a de Deus. A partir da transcendentalidade da liberdade se identificou a possibilidade de se considerar o *Ser Supremo* como objetividade válida. Ora, o que não foi possível para o saber puro, é factível para a razão prática, porque com o caráter factual da lei moral tornou-se evidente também o fato da liberdade da vontade. Posto isso, se conclui que Kant, não obstante tenha estabelecido uma relação de continuidade em torno do debate *crer* e *saber*, inovou e abriu possibilidades de leituras a partir do método crítico de análise para as referidas problemáticas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Antônio Guido. Kant e o “escândalo” da filosofia. In: **Kriterion**, Belo Horizonte v.38, n.95, p.49-72, jan./jun. 1997.

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Campinas: Papyrus, 1984.

AMEAL, João. **São Tomás de Aquino**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961.

ANSELMO, Santo. Proslogio. In: **Obras completas**. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 1952, p.353-437.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. v.3. São Paulo: Loyola, 2003.

ARISTÓTELES. **Da alma**. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.

ARRAIAS, Leonardo Antônio Cisneiros. A ética e a questão da identidade do sujeito na modernidade. In: **Studium Revista de Filosofia**, Recife, n.5-6, p.107-141, 2000.

BERLANGA, José Luis Villacañas. **Racionalidade crítica**, introdución a la filosofia de Kant. Madrid: Tecnos, 1987.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. **História da metafísica em Hegel**, sobre a noção de espírito do mundo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção filosofia).

CALVET MAGALHÃES, Theresa, Os dois caminhos da liberdade em Kant: Ricoeur leitor de Kant, in: **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, v. 10, n. 20, pp.129-154. 2007.

DURAN CASAS, Vicent. La actualidad del pensamiento moral de Kant. In: **Hypnos**, São Paulo, ano 7, n.9, p.99-119, jul./dez. 2002.

CASSIRER, Ernst. **Kant, vida y doctrina**. Mexico: Fondo de cultura Econômica, 1948.

DELEUZE, Gilles. **A filosofía crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1963.

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas**, da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003.

FERRAZ, Carlos Adriano. Da passagem de um juízo de percepção a um juízo de experiência: considerações sobre a objetividade do conhecimento em Kant. In: **Conjectura**, Caxias do Sul, v.9, n.1/2, p.73-92, jan./dez. 2004.

FERREIRA, Bruna Milene. Lei moral, virtude e felicidade em Kant. In: **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v.12, especial, p.99-110, outubro. 2002.

FREITAG, Bárbara. Razão teórica e razão prática: Kant e Piaget. São Paulo: **Ande**, n. 15, p.55-68, jan./jun. 1990.

GRONDIN, Jean. La actualidad de la religión dentro de los límites de la mera razón de Kant. In: **Ideas Y Valores: Revista Colombiana de Filosofía**, Bogotá, Colômbia, n.113, p.80-85, agosto. 2000.

GUIMARÃES, Waldir. O conceito de dever em Kant. In: **Fragmentos de Cultura**. Goiânia, vol.12, especial, p.133-138, março. 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fé e Saber**. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2007.

HERRERO, Francisco Javier. "O Übergang" da liberdade à natureza na filosofia da história em Kant. In: **Síntese**, v.33, n.105. Belo Horizonte: p.5-21, 2006.

HERRERO, Francisco Javier. A ética de Kant, **Síntese Revista de Filosofia**. Belo Horizonte, v. 28, n. 90, p.17-35, jan./abr. 2001.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. São Paulo: Loyola, 1991. (Coleção filosofia).

HESSE, Reinhard. Os Riscos globais e os fundamentos da ética. In: **Ethica: Cadernos Acadêmicos**, Rio de Janeiro, v.4, n.1, p.43-64, 1997.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖSLE, Vittorio. Grandeza e limites da filosofia prática de Kant. In: **Veritas**, Porto Alegre, n.1, p.99-119, março. 2003.

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel**, o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade. Tradução de Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Loyola, 2007.

ISHIKAWA, Ítalo Kiyomi. A ética kantiana e o primado da autonomia. In: **São Boaventura Revista Filosófica**, Curitiba, v.1, n.1, p.69-80, jul./dez. 2008.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. 2. ed., São Paulo: Edipro, 2008b.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Tradução de Jacó Guinsburg. São Paulo: L&PM, 1989 (Coleção ciência política).

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala educacional, 2006a. (Coleção série filosofar).

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Célia A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006b.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valério Rohden. 2. ed. São Paulo: Brasil Editora, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

KANT, Immanuel. **Fundamentos da metafísica dos costumes**. Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005.

KANT, Immanuel. **Lógica**. Tradução de Guido A. de Almeida. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

KANT, Immanuel. **Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência**. Tradução de Tânia Bernkopf. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Coleção elogio da filosofia).

KANT, Immanuel. Prefácio à segunda edição da Crítica da razão pura (1787). In: KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Tradução de Floriano de S. Fernandes. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p.23-45.

KRASSUSKI, Jair Antônio. **Crítica da religião e sistema em Kant**: um modelo de reconstrução racional do cristianismo. Porto Alegre: EIPUCRS, 2005.

LEIBNIZ. **A monadologia e outros textos**. Organização e Tradução de Fernando Luiz B. G. e Souza. São Paulo: Editora Hedra. 2009.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

MARECHAL, Joseph. **La crítica de Kant**. Buenos Aires: Ediciones Penca, 1946.

MENEZES, Edmilson. Acerca da ideia de Providência na filosofia da história kantiana, In: **Philosophica Revista de Filosofia da História e Modernidade**. São Cristóvão - SE, n.2, p.117-136, março. 2001.

MENEZES, Edmilson. Teologia e progresso em Kant: apontamentos acerca de suas bases transcendentais. In: SANTOS, Antônio Carlos (Org.). **História, pensamento e ação**. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2006, p.293-306.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Crença. In: MORA, J. Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1994, p.604.

MOTA, Lindomar Rocha. Deus: um argumento impossível que a razão não consegue se livrar, a teologia-filosófica entre Espinosa e Kant. In: **Communio**, v. 22, n.2-3, 2004, p.419-435.

MOTA, Lindomar Rocha. O juízo reflexivo e a fundação crítica da filosofia da história e da religião. In: SANTOS, Antônio Carlos dos (Org.). **História, pensamento e ação**. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2006, p.281-291.

MURRMANN-KAHL, Michael. A doutrina de Immanuel Kant sobre o reino de Deus: entre fé histórica na revelação e fé na razão prática. In: ESSEN, Georg; STRIET, Magnus (Eds.). **Kant e a teologia**. Tradução de Wener Fuchs. São Paulo: Loyola, 2010, p.253-277.

PAVÃO, Aguinaldo. Liberdade e fato da razão em Kant. In: **Boletim Letras Ciências Humanas**. Londrina: UEL, n.47, p.101-143, jul./dez. 2004.

PEREZ, Daniel Omar. **Política, religión y medicina en Kant Cinta de Moebio**. 2007, nº 28: p.91-103. Disponível em: www.moebio.uchile.cl/28/perez.html. Acesso em 04 de junho. 2008.

PLATÃO. **Eutífron**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

PLÉ, Albert. **Por dever ou por prazer?** Tradução de Jean Briant. São Paulo: Paulinas, 1984.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. v. 5, São Paulo: Loyola, 1995.

ROHDEN, Valério. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Editora Ática, 1981.

ROMEO, Sérgio Rábade. **Kant, Problemas gnoseológicos de la crítica de larazón pura**. Lorena: Ed. Gregos, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Emílio ou da educação**. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

SANTI, Ângela Medeiros. Estética de sublime: vestígios do absoluto. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 103, p.93-102, Junho. 2001.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução de José Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SANTOS, José Henrique. O lugar da Crítica da Faculdade do Juízo na filosofia de Kant. In: **Kriterion**, Belo Horizonte, vol.38, n.95, p.74-90, jan./jun. 1997.

SEIBT, Cezar Luís. Filosofia da História em Kant. In: **Revista Consciência**, Palmas/PR, v.20, n.1, p.9-19, jan./jun. 2006.

SPLETT, Jörg, Serviço racional e serviço da razão sobre religião no pensamento de Immanuel Kant e Emmanuel Lévinas. In: **Revista Portuguesa de filosofia**, n.51, p.25-42. 1995.

TURRÓ, Salvi. **Tránsito de la naturaleza e la historia em la filosofía de Kant.** Barcelona: Anthropos, 1996.

VIALATOUX, Joseph. **La morale de Kant.** 5.ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

WENDEL, Saskia. Não naturalizável: o conceito de liberdade em Kant. In: ESSEN, Georg; STRIET, Magnus (Eds.). **Kant e a teologia.** Tradução de Wener Fuchs. São Paulo: Loyola, 2010, p.13-44.

ZINGANO, Marco Antônio. **Razão e história em Kant.** São Paulo: Brasiliense, 1989.