

**ARTICULAÇÕES DE UMA EXPERIÊNCIA SUPRAMORAL A PARTIR DA
FILOSOFIA DA RELIGIÃO DE KANT**

*José Pedro Luchi**

Vitória (ES), vol. 1, n. 1
Agosto/Dezembro – 2012

SOFIA
Versão eletrônica

* UFES – luchi-jp@hotmail.com

Resumo: esse artigo se propõe a percorrer alguns passos do itinerário kantiano da filosofia da religião, desde os conceitos de Sumo Bem e Reino de Deus, avançando para uma interpretação racional-prática do perdão da culpa por parte de Deus. Delineiam-se três “linhas de fuga” para uma experiência supra-racional de tal modo que a religião não consegue ser contida nos limites da simples razão. A afirmação da possibilidade da conversão moral do homem mau e do perdão da culpa dificilmente se contentam com uma moralidade da justiça como “dar a cada um o que é seu”.

Palavras-chave: Sumo Bem; Reino dos fins; Reino de Deus; Entusiasmo; Revolução moral; Perdão.

Abstract: this paper proposes to follow some steps of Kant’s course of the philosophy of religion from the concepts of the highest good and God’s Kingdom and going on to a rational and practical interpretation of the forgiveness for the blame from God. We delineate three ways for a supra-rational experience inasmuch that the religion cannot be included in the limits of the simple reason. The affirmation of the possibility of moral conversion of the bad man and the forgiveness for the blame are hardly contented by a morality of justice as “to give to everyone what it belongs to him or her”.

Key-words: Supreme Good; Kingdom of purposes; Enthusiasm; Moral Revolution.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho apresenta uma reconstrução de conceitos fundamentais da teoria moral de Kant, que encaminham para sua filosofia da religião, com a ajuda de alguns textos de R. Wimmer, sobretudo: “A filosofia crítica da religião”, de Kant, e “A Religião pode ser racional? Para a metacrítica da filosofia crítica kantiana da religião”¹. A partir do conceito do “sumo bem”, já presente na *Crítica da Razão pura*, de seus desdobramentos e enriquecimentos, chegamos aos conceitos de “Reino dos fins” e “Reino de Deus”, em escritos posteriores. Desembocando nas argumentações prático-morais que Kant chama de “Prova moral da existência de Deus”, essa é analisada na sua consistência e adequação com o conjunto da conceitualidade ética kantiana e com seus propósitos. Uma questão importante: até onde a razão nos exige, no que diz respeito à existência e a atuação de Deus, considerando não apenas o aspecto pessoal da harmonia entre moralidade e felicidade mas também o aspecto coletivo da realização da totalidade do objeto da razão prática.

Não obstante todo rigor conceitual kantiano, é possível indicar algumas linhas de elaboração de uma experiência supramoral, como um desenho de inserções de conteúdos que excedem os limites da estrita racionalidade moral. Em primeiro lugar, quando Kant se refere à absoluta dignidade humana, como tomado de um entusiasmo

¹ WIMMER, R. Kants kritische Religionsphilosophie e Kann Religion vernuenftig sein? Zur Metakritik an Kants Religionsphilosophie In: WIMMER, R. *Religionsphilosophische Studien in lebenspraktischer Absicht*, Schweiz, Freiburg-Wien: Academic Press Fribourg/ Verlag Herder, 2005, p. 179-194 e 229-252

que podemos chamar de religioso e mesmo textualmente acena para a origem divina da lei moral e dos seus necessários desdobramentos. Segundo, a insatisfatória relação conceitual estabelecida por Kant entre conversão moral do homem e auxílio divino abre a Wimmer a oportunidade de uma nova reflexão e inovadora tomada de posição em relação ao pensamento dessa questão. Embora Kant se detenha diante da investigação da conversão do homem e tenda a equiparar indevidamente uma primeira situação de decisão moral com uma nova possibilidade de decisão, a partir de uma queda, aqui é preciso pensar uma coatuação de Deus compatível com a liberdade humana. Terceiro, a tentativa de conceituar a doutrina cristã da redenção como perdão da culpa conduz Kant a articular o conceito e o conteúdo de mistérios da fé, válidos mesmo no contexto da fé moral racional, a qual contém afirmações acessíveis à inteligibilidade da razão e afirmações místicas: é preciso acessar o “que” sem que se possa acessar o “como”, no âmbito antropológico-religioso. Para evitar o escândalo de um amor de Deus que perdoa e que pareceria imoral, porque injusto, Kant o interpreta como amor da qualificação moral do homem. Trata-se de uma temática relativamente pouco estudada, porém, indispensável para uma compreensão mais ampla do pensamento religioso de Kant.

A referência do estudo de Paul Ricoeur sobre a hermenêutica filosófica da religião ressalta, como um ponto de vista de leitura e não a partir de análise textual mais detalhada, a justificação racional da esperança de regeneração pessoal e também comunitária na obra kantiana, em três canais onde identidade e alteridade se entrelaçam mais simbólica do que conceitualmente.

Fica também claro que não pretendo aqui dar um tratamento exaustivo às complexas questões abordadas, mas apenas mostrar tensões entre moral e religião, entre justiça e perdão/amor, que Kant não consegue ocultar no seu texto, devendo mesmo admitir o conceito de “mistério”. Ulteriores investigações no texto kantiano se anunciam como necessárias também para acolher as contribuições de muitos pensadores que se debruçam sobre essa temática e seus desdobramentos.

1. Uma Razão autônoma

Uma consideração construtivista da filosofia kantiana parece esbarrar com uma implicação lógica inaceitável: petição de princípio. Podemos concordar que Kant baseia os princípios teóricos e práticos da Razão em capacidades racionais das quais é dotado o homem comum, na sua vida quotidiana, porém de modo ainda atemático e incompleto. São capacidades de discernimento, de relacionamento recíproco segundo certos critérios de tomadas de posição do mundo da vida em geral.

Surge, então, o questionamento: como julgar os resultados da construção kantiana como racionais a não ser se eles já foram tecidos a partir de uma concepção de razão? O julgamento da Razão e uma nova construção só poderiam ser considerados como “racionais” nos seus resultados se o processo já pressupusesse certa concepção de razão e teríamos caído precisamente numa “petição de princípio”. R. Wimmer refuta tal objeção alegando que o Princípio da Autonomia vale também para a própria Razão: ela não pode aceitar nenhuma autoridade exterior a ela. A “disciplina da Razão” significa que ela precisa de leis, não pode proceder arbitrariamente, porém essas leis ela mesma se dá, não são leis externas a ela.² Isso significa que o agir da Razão deve ter duas características: a. Deve ser compreendido por outros homens, que devem poder reconstruir tal agir; b. Deve ser organizado segundo princípios.

No âmbito da Razão prática essas duas exigências de racionalidade são expressas nas formulações do Imperativo categórico: “Age somente segundo aquelas máximas através das quais tu possas querer ao mesmo tempo em que ela se torne lei universal”³ e “Age de tal maneira que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo Princípio de uma legislação universal”.

A exigência de compreensibilidade se pode ver pelo fato de que a máxima da vontade individual deve poder se tornar lei, quer dizer, deve poder ser assumida por todos e então compreendida. A exigência de aceitabilidade enfatiza que uma lei, em princípio, poderia ser irracional se ela não pudesse ser aceita por todos como válida. Faltaria então legitimidade a tais regulamentações morais ou jurídicas. Então ela deve ser capaz de acolhimento por parte de todos que se posicionam diante dela como endereçados e autores, ao mesmo tempo. Por isso Kant explicita o adjetivo “universal” nas suas fórmulas.

² WIMMER, *Religionsphilosophische*, p. 231-235.

³ KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten – Fundamentação da metafísica dos Costumes* (BA 52).

Negativamente falando, a racionalidade como autonomia significa que um ser racional não pode se submeter, de um ponto de vista prático, a nada estranho à razão, seja interno como motivações egoístas seja externo como inclinações prazerosas. Uma vez que a finalidade é sempre condicionada pela utilidade ou prazer, e o agir moral é incondicionado, somente a partir do dever pelo dever, então a racionalidade prática implica também que o ser racional seja fim em si mesmo, “Selbstzwecklichkeit” e isso é expresso na terceira fórmula do Imperativo categórico: “Age de tal maneira que trates a humanidade tanto em tua pessoa como na pessoa de todo outro, sempre ao mesmo tempo como fim e nunca como meio”⁴.

A combinação da fórmula da universalidade da Legislação com essa última resulta no seguinte: “Age segundo máximas de um membro legislador universal no sentido de um Reino dos fins apenas possível”⁵.

A expressão “apenas possível” quer indicar que não está em nosso poder uma realização garantida do “Reino dos fins” porque isso implicaria, como veremos, um domínio sobre a natureza, em consonância com a moral, o que nós não temos. Porém *devemos* considerar como possível esse Reino dos fins e então *somos moralmente obrigados* a empregar todo nosso saber e querer para colaborar com sua realização: essa é uma prescrição da Razão.

2. Sumo Bem, Reino dos Fins, Reino de Deus

O conceito de “Sumo Bem” pode ser considerado como fio condutor da filosofia da religião de Kant e como precursor heurístico de outros conceitos como Mundo moral, Reino dos Céus, Comunidade ética e Reino dos fins.⁶ Algumas formulações do conceito de “sumo bem”, nas duas primeiras críticas, sugerem seu aspecto impessoal e individualístico, além do caráter sensível mundano: ele significa a adequação da felicidade à moralidade individual. Os outros conceitos como “Povo ou Reino de Deus”, “Reino dos fins”, “Corpo místico” ou “Comunidade ética” sugerem, sobretudo, um

⁴ KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten – Fundamentação da metafísica dos Costumes* (BA 67).

⁵ KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten – Fundamentação da metafísica dos Costumes* (BA 85).

⁶ Kant emprega o conceito de “sumo bem” também em outros âmbitos, por exemplo, em campo político e antropológico. No Apêndice do escrito *Para a Paz Perpétua*, na última parte do texto, ele fala do sumo bem político como harmonia entre política e moral. A Paz perpétua é o sumo bem político e ela consiste na união da justiça e da felicidade, ou de publicidade e bem estar. O sumo bem físico, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, é indicado como o repouso após o trabalho, ou seja, a maior fruição sensível que nada contém de repugnante. Na mesma obra o sumo bem físico-moral, como máxima união do bem-estar e da virtude, é situada numa boa refeição em boa companhia; o contentamento do corpo é veículo para o contentamento social.

caráter coletivo e ressaltam o aspecto pessoal do sumo bem, bem como sua dinâmica histórica e social.

Então o conceito de “sumo bem” (hoechsten Gut, summum bonum) tem um duplo componente: Moralidade e Felicidade, que não estão no mesmo nível e representam duas distintas totalidades. A moralidade é condição da felicidade enquanto essa última é condicionada. Aquela é originária, incondicionada, a nada subordinada. A Eiticidade por si só é a mais alta condição de uma felicidade com base moral, então ela é o bem supremo (das oberste Gut, bonum supremum), mas ainda não o bem total — bonum consumatum —; esse só pode ser a união de virtude e felicidade, o sumo bem (hoechsten Gut, summum bonum) ⁷. É claro que para Kant a virtude não é a felicidade e embora ela seja o bem supremo no âmbito moral, isso não quer dizer ainda que a natureza corresponda ao merecimento moral. Uma última harmonização será racionalmente postulada. Kant distingue ainda o Sumo bem originário: Deus mesmo, e Sumo bem derivado, a convergência proporcional entre o mundo moral e a natureza, à qual nos referimos antes ⁸.

O conceito de “sumo bem” concentra a “totalidade incondicionada do objeto da razão prática pura”, quer dizer, convoca cada homem a obedecer a lei moral, mas também a humanidade inteira e isso está assentado numa das fórmulas do Imperativo categórico “Age como se tua máxima devesse servir ao mesmo tempo como lei universal, para todos os seres racionais” ⁹.

Aqui se deve introduzir uma distinção que provém de Kant: cada homem e também a humanidade como um coletivo tem a obrigação moral de promover o sumo bem, com todo seu saber e poder. Porém o mesmo não se pode dizer quanto à

⁷ Na *Kritik der praktischen Vernunft – Crítica da razão prática* (A 198,199), diz Kant : “O conceito de soberano encerra já uma ambiguidade que, se não se lhe prestar atenção, pode ocasionar discussões inúteis. Soberano pode significar supremo (supremum) ou também perfeito (consummatum). O primeiro constitui aquela condição que é em si mesma incondicionada, quer dizer, a nenhuma outra sujeita (originarium); o segundo é aquele todo que não constitui parte alguma de um todo ainda maior da mesma espécie”. Em alemão: “Der Begriff des Hoechsten enthaelt eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnoetige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Hoechste kann das Oberste (supremum) oder auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. Das erstere ist diejenige Bedingung die selbst unbedingt, d. i. keiner andern untergeordnet ist (originarium); das zweite dasjenige Ganze, das kein Teil eines noch groesseren Ganzen von derselben Art ist (perfectissimum)”. O tradutor brasileiro da obra de Habermas *Entre Naturalismo e Religião*, na página 243, traduziu “hoechsten Gut” como “Bem supremo” mesmo quando o sentido é de “sumo bem”, “bem completo”; eu prefiro manter a semelhança com o original latino indicado por Kant, que traduz “hoechsten Gut” por “summum bonum”, para indicar a união entre moralidade e felicidade. “Bonum supremum” se refere ao que é mais alto no nível da totalidade ética e não inclui ainda a felicidade correspondente.

⁸ KANT, *Kritik der reinen Vernunft- Crítica da Razão pura* A 810/811⁸ = B 838/839.

⁹ KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten – Fundamentação da metafísica dos Costumes* (BA 84).

efetivação¹⁰ do sumo bem: não pode ser um dever também efetivá-lo porque isso pressuporia uma harmonização da relação entre virtude e felicidade para cada homem e também para todos os homens, o que está além das capacidades humanas e exige a existência de Deus.

No texto kantiano “Reino dos fins” tem um duplo significado:

1º. Uma vinculação moral de todos os seres racionais que colocam a lei moral como Princípio mais alto de seu querer e agir; o resultado dessa ligação é chamado de “Corpo místico de seres racionais”¹¹.

2º. Uma sistemática vinculação dos fins materiais de seres racionais que são também sensíveis e o resultado dessa ligação, de tal modo que haja uma harmonização das finalidades de todos e cada um, então de sua felicidade, em relação à correspondente “dignidade de ser feliz”, então da moralidade. A esse estado feliz de proporcionalidade moral Kant chama de “o bem sumo possível no mundo através da liberdade”.¹²

Com o termo “mundo moral”¹³, com o qual é também designado o “Reino dos fins”, Kant entende indicar que tal Reino não é uma realidade empírica, fenomenal, mas noumênica. Até porque o valor moral de cada um, se e até que ponto alguém agiu pelo dever, é desconhecido pelo próprio sujeito agente. O Reino dos fins é também chamado de “Reino de Deus sobre a terra” e a comunidade ética é designada como “povo de Deus”¹⁴. O adjunto “de Deus” se pode entender um dois sentidos:

1º. Enquanto Deus pode ser visto como o supremo legislador do mundo moral, a lei moral pode ser vista a comando de um supremo legislador. Só um legislador divino pode avaliar a qualidade moral de cada um, na comunidade ética, porque um legislador externo só vê o exterior e aqui estamos no âmbito moral. Wimmer considera tal argumentação de Kant compatível, sim, com a razão, mas não necessária epistemicamente, porque mesmo sem chegar a esse pressuposto a lei moral continuaria obrigatória. A admissão de um tal legislador soberano do mundo moral já satisfaz aos

¹⁰ Habermas, embora pareça concordar com as linhas gerais da leitura do texto kantiano por Wimmer, objeta que a promoção da ideia do sumo bem já implica na colaboração para sua realização. Ver nota 26 p. 226 da obra *Entre Naturalismo e Religião*. A meu ver, a questão depende do peso que se dê ao termo “promover”.

¹¹ KANT, *Kritik der reinen Vernunft- Crítica da Razão pura* A808= B836 e na *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, 93ss, “um Povo de Deus”.

¹² A separação que Wimmer faz dos dois aspectos, chamando o primeiro de “pessoal comunitário” e o segundo de “sensível-mundano” não me parece muito adequada porque o segundo aspecto do reino dos fins não deixa de ser comunitário.

¹³ KANT, *Kritik der reinen Vernunft- Crítica da Razão pura* A808=B836.

¹⁴ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 140, 141.

requisitos da fé racional de Kant, mas como é um conceito pobre do ponto de vista dos pressupostos, trata-se de uma admissão fraca da existência de Deus. O conceito de lei moral implica então que alguém seja capaz de avaliar a qualidade de seu cumprimento por parte de cada pessoa e de remunerá-la proporcionalmente com felicidade, embora a moralidade não seja condicionada por interesses a ela exteriores.

2°. De outro lado, nem o sumo bem nem a comunidade ética podem ser realizados sem a participação divina. A efetivação plena e comunitária do Reino dos fins precisa, portanto, da atuação de Deus, que então se torna no sentido forte “Reino de Deus”. Porque aqui existe uma necessidade, sempre moral-prática, da fé em Deus. Estamos diante de um segundo acesso à religião verdadeira, então de uma admissão forte da existência de Deus, como veremos a seguir.

2.1 Em torno da prova moral da Existência de Deus

O conceito de Sumo Bem significa a realização total do objeto da razão pura prática, inclusive no seu conteúdo material, porque inclui um curso e organização da própria natureza em correspondência com a lei moral, então com a felicidade. Se o conceito de sumo bem é considerado apenas uma possibilidade racional, então é um Ideal da Razão prática. Quer dizer, o agente moral precisa considerar não impossível que ultimamente ocorra uma conjugação justa entre moralidade e felicidade e, como ela está além de suas possibilidades de conhecimento e ação, então é preciso poder admitir a existência de um Deus onipotente, além de santo, capaz de realizá-lo. A existência de Deus continua não sendo pressuposto para a ação moral, para o cumprimento do dever, porém não é irracional aceitar a existência de Deus, como aquele somente capaz de realizar a totalidade do objeto da razão prática, na medida em que esse conceito de unificação deve ser pensado.

Se agora esse conceito não for apenas pensado como possível, então a articulação moral das pessoas que compõem o Reino dos fins se realiza de fato e não representa apenas um horizonte motivacional, com a consequência que a existência de Deus é necessária racionalmente, porque nós não seríamos capazes de tal articulação. Até onde a Razão conduz o homem? Em se tratando do âmbito prático-moral, os ganhos epistêmicos implicam a participação da liberdade de cada um em relação às pressuposições que deve admitir, abertas às possibilidades racionais não contraditórias.

Kant fala em um interesse prático da Razão na realização da totalidade de seu objeto. Para o homem esse interesse não é imediatamente prático porque o homem é finito e não tem nem inteligência nem poder para realizá-lo, o que somente é faculdade de uma vontade divina onipotente. Então o homem está racionalmente autorizado a crer e esperar na ação de um Deus incondicionalmente bom, onipotente e onisciente. A fé e esperança efetivas, porém, passam sempre pela decisão de cada pessoa. É tanto lógica como prático-moralmente permitido tomar a decisão da fé e dizer: eu quero que exista um Deus, que minha existência seja infinita.

Embora para o estrito cumprimento do dever moral não seja necessário para a admissão da existência de Deus, a consequencialidade da comunidade de seres morais e sua vinculação à natureza conduzem à fé e à esperança em Deus, em dependência da decisão logicamente possível e mesmo recomendável, mas não necessária, de cada um. Nas palavras de Wimmer: “Somente a necessidade racionalmente gerada ou o Interesse na efetividade do Ideal da Razão pura prática tem como consequência transcendental-pragmática a fé na existência de Deus; nessa medida a abstenção da fé ou a falta de fé seriam incompatíveis com a admissão da realidade do ideal e apresentariam por isso um ‘absurdo prático’”¹⁵.

Na seção que trata da doutrina do método da Faculdade de juízo teleológico Kant deixa claro que o interesse da Razão pura prática ao qual se refere não é eudemônico¹⁶. Quer dizer, não é a própria felicidade que conduz a vontade a querer que o mundo seja organizado segundo a lei moral; mas a possibilidade da vitória da moralidade, também vista coletivamente, estimula a motivação para a observância da lei moral.

Em que sentido emprega Kant a expressão “Prova moral da existência de Deus”¹⁷? A fé na existência de Deus não tem seu fundamento nem na razão especulativa, por intuição intelectual ou prova especulativa nem na razão prática, como comando moral, porque esse é autônomo; mas somente está fundada na realização da totalidade do objeto da razão prática, que decorre como consequência desdobrada da própria razão prática. Essa fé contém, conforme fica claro acima, os aspectos de Deus como criador onipotente e legislador santo, Mantenedor bondoso e provedor moral do mundo, Administrador das leis santas e justo Juiz.

¹⁵ WIMMER, *Religionsphilosophische*, p. 237.

¹⁶ KANT, *Kritik der Urteilskraft – Crítica da faculdade de julgar* § 87-88 e 91.

¹⁷ KANT, *Kritik der Urteilskraft – Crítica da faculdade de julgar* § 87.

Esse tipo de afirmação de Deus, na qual ele permanece distante da condução cotidiana da vida e situado como horizonte pessoal último de justiça coletiva que inclui a Natureza, não seria desvantagem ou enfraquecedor da moral? Pelo contrário, responde Kant. Se Deus estivesse sempre presente a nós em sua majestade, então “a maioria das ações conforme à lei aconteceria por temor, algumas por esperança e nenhuma por dever; um valor moral das ações não existiria e somente disso depende o valor da Pessoa e mesmo do mundo, aos olhos da Suma Sabedoria” .

Isso quer dizer que uma certa tomada de distância de Deus, com sua presença gloriosa e imponente, é necessária para que o homem abra seu espaço de moralidade e então afirme sua própria dignidade. Tem-se a impressão de que Kant entende Deus sob o modelo de pai educador do filho, que se retira para que o filho, mesmo entre quedas e sofrimentos, afirme autonomamente, a partir da presença moral do pai, sua própria liberdade.

Não pode haver uma obrigação moral de realização do sumo bem, é claro, porque isso ultrapassa as capacidades humanas. Porém o interesse moral-religioso na realização do sumo bem é inarredável, como uma exigência não em benefício próprio, mas que diz respeito a todos os homens. Wimmer cita Scholz: “Nós sentimos como ferida do interesse peculiar que temos no ético quando vemos um homem bom infeliz. E nós o sentimos mais ainda como uma relação deformada que perturba a consciência ética, quando encontramos homens de pouco valor em situação feliz” ¹⁸, sobretudo se essa felicidade provém precisamente da imoralidade. Se uma resposta especulativa às questões do juízo divino sobre o mundo é impossível, a Teoria kantiana do Reino de Deus pode valer como resposta, num outro nível, ao problema da Teodicéia.

3. Linhas de uma experiência supramoral

A existência de Deus é então uma pretensão de validade resgatada racionalmente de um ponto de vista prático-moral, a partir de dois acessos, conforme visto acima:

1º) A consideração da lei moral como mandamento divino; 2º) o conhecimento do Sumo Bem como realizável somente por Deus e por isso se toma a decisão de crer na realidade de Deus.

A religião em Kant tem assim seu âmbito específico, ela não é simplesmente confundida com a moralidade, porém ela perde, em certo sentido, sua autonomia,

¹⁸ SCHOLZ, H. *Religionsphilosophie*, Berlin, 1921, p. 137; apud WIMMER, *Religionsphilosophische*, p. 239.

tornando-se consequência da ética. Ela não cresce num terreno próprio, que seria o de uma revelação, para a qual simplesmente não se vê espaço na teoria kantiana. Então o preço da racionalidade da Religião é o sacrifício de sua autonomia. “Ela permanece e cai com a reflexão sobre o significado cósmico absoluto do ético”.¹⁹ Aspectos específicos e autônomos da Religião, como a festa, a celebração, a beleza, parecem não poder ser racionalmente aferrados. Aqui certamente se coloca um limite à concepção de religião em Kant. Porém talvez se encontre aí também uma transgressão não proposital. Wimmer destaca alguns pontos de lançamento de uma experiência supra-moral que podem ser colhidos no texto kantiano e que parecem ultrapassar os “limites da simples razão”: o entusiasmo moral-religioso, as implicações lógicas da conversão como transporte para uma nova condição de neutralidade e então possibilidade de nova escolha; os pressupostos do perdão da culpa por parte de Deus.

3.1 O estupor religioso

O auto-conhecimento que Kant promove não é tanto a certificação da própria qualidade moral, o que aliás não é possível para ele, mas o tornar clara a natureza moral do homem, isto é, a presença nele de um comando moral que o eleva acima da natureza física e constitui sua dignidade.

Tal ideia da dignidade do homem ligada com o conceito de liberdade resulta na afirmação de que a obediência à lei moral não é submissão a algo estranho mas obediência a uma lei que ele mesmo se dá e portanto autonomia. Kant distingue, na Doutrina da Virtude, diversos tipos de valorização possível para o homem: seu valor comum como ser da natureza, entre os outros animais; seu valor de utilidade, pelos objetivos estratégicos que é capaz de projetar e realizar, um valor exterior, mas acrescenta:

“somente o homem considerado como Pessoa, quer dizer, como sujeito de uma Razão moral-prática, é superior a qualquer preço. Pois como tal ele deve ser valorizado não mais como meio para os fins de outros, mas como fim em si mesmo, isto é, ele possui uma dignidade (um valor interno absoluto) pelo que ele requer para si respeito por parte

¹⁹ SCHOLZ, H. *Religionsphilosophie*, Berlin, 1921, p. 144; apud WIMMER, *Religionsphilosophische*, p. 239.

de todos os outros homens, pode se comparar com todo outro dessa espécie e se colocar no mesmo pé de igualdade”²⁰.

Podemos então lançar uma luz sobre a fórmula do imperativo categórico: “Age de tal maneira que trates a humanidade tanto em tua pessoa como na pessoa do outro sempre ao mesmo tempo com Fim e nunca como meio apenas”²¹. Kant não nega que o homem possa ter um valor de utilidade e que socialmente seja necessário usá-lo, porém somente sob a pressuposição de que ao mesmo tempo seja valorizado de modo absoluto. Ele está convencido da dignidade absoluta do homem e essa convicção se manifesta como o movente profundo, constante e inesgotável do seu próprio filosofar.

Precisamente em momentos em que Kant comenta a dignidade do homem, seu valor absoluto acima de qualquer utilitarismo, as expressões do Filósofo adquirem emocionalidade, criando uma atmosfera de tal respeito que se poderia chamar de “entusiasmo moral-religioso”. São famosos seus três clamores maravilhados pela: a) obrigação moral²²; b) cosmos natural²³; c) comando da sinceridade²⁴. Vale a pena, entretanto, nos determos num texto de seu escrito sobre a Religião:

Há, todavia, em nossa alma, uma coisa que não poderíamos, se a fitarmos com os olhos, como convém, cessar de contemplar com a maior estupefação e certamente a admiração aqui é legítima, ao mesmo tempo que eleva a alma; essa é simplesmente a originária disposição moral, ínsita em nós enquanto tal. Que há, pois, em nós, pode-se perguntar, que nos eleva, nós que somos seres constantemente dependentes de tantas necessidades da natureza, tão acima dessas necessidades, na ideia de uma disposição originária em nós, que as consideremos em seu conjunto como nada e nós próprios como indignos de existência, se, para a satisfação de tais necessidades __ que porém é a única coisa que pode tornar a vida desejável __ devêssemos ir contra uma lei para a qual nossa razão comanda potentemente, sem usar ao mesmo tempo, promessas ou

²⁰ KANT, *Die Metaphysik der Sitten. Tugendlehre – Metafísica dos Costumes. Doutrina da Virtude* § 11 A 94.

²¹ KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten – Fundamentação da metafísica dos Costumes* (BA 67).

²² KANT, *Kritik der praktischen Vernunft – Crítica da razão prática* (A 236, 237).

²³ KANT, *Kritik der praktischen Vernunft – Crítica da razão prática* (A 289).

²⁴ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 296.

*ameaças? Todo homem, dotado da capacidade mais comum, ao qual foi ensinada de antemão a santidade incluída na ideia do dever, mas que não se eleva até o estudo do conceito de liberdade, derivado antes de tudo dessa lei, deve captar da maneira mais profunda a importância dessa questão. Mesmo a incompreensibilidade dessa disposição, que anuncia uma origem divina, deve agir na alma até o entusiasmo e encorajá-la a enfrentar os sacrifícios que o respeito do dever pode lhe impor. Deve-se recomendar, como um excelente meio para despertar os sentimentos morais, excitar muitas vezes no homem o sentimento da sublimidade de seu destino moral, porque se opõe diretamente à tendência inata que tende a inverter os motivos nas máximas do nosso arbítrio a fim de restabelecer a ordem moral originária dos motivos e ao mesmo tempo recolocar a disposição ao bem na sua pureza no coração humano; mediante o respeito incondicionado pela lei, suprema condição de todas as máximas a adotar*²⁵.

A disposição moral do homem é inaferrável porque originária e não derivada da natureza sensível do homem. Ela acena para uma natureza moral que contém a ideia de Deus. Essa disposição moral, em todos os seus desdobramentos, que constitui o núcleo de sua personalidade e o critério do julgamento de sua vida, na sua indisponibilidade e incondicionalidade, fazem como que Kant pressinta sua origem divina, manifestando então uma sensibilidade moral-religiosa.

3.2 Revolução moral e sua possibilidade

Na quinta seção da primeira parte de seu escrito sobre a Religião, Kant coloca a questão do conceito e possibilidade da conversão moral ao Bem. A mudança da decisão fundamental do homem, que não é observável empiricamente, Kant chama de “revolução”; é uma transformação radical do modo de pensar e se dá no âmbito noumenal da liberdade. O termo “revolução” traduz termos bíblicos como “mudança do

²⁵ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 57, 58, 59.

coração”, “novo nascimento”. Em contraposição, o termo “reforma” se refere à mudança gradual da condução da vida, observável empiricamente ²⁶.

Podemos dizer que uma revolução conduz a uma reforma dos costumes; ultrapassa nossos conceitos, porém, aferrar como um homem mau poderia se tornar bom. A verdade da mudança da razão pela qual o homem admite suas máximas e passa a agir segundo máximas morais não é constatável nem pelo próprio sujeito agente. O homem bem intencionado não pode ter absoluta certeza sobre sua fundamental decisão, mas precisa poder esperar agir moralmente, entretanto com suas próprias forças.

Wimmer vê aqui um conjunto não bem resolvido de posições, da parte de Kant. Ele afirma, sim, uma esperança de melhora moral, porém somente com as próprias forças do homem. Kant não nega que Deus possa ajudar o homem, na sua melhora moral, mas só é permitido contar com tal ajuda depois que o homem fez tudo que estava em seu poder para isso. Essa ajuda divina é então apenas uma hipótese, para cuja plausibilidade o Filósofo nada argumenta e mesmo contesta a possibilidade de tal argumentação teórica ou prática ²⁷.

Como se poderia pensar então a atuação auxiliadora de Deus na mudança de coração do homem? Kant conclui a possibilidade da revolução do mal para o bem a partir da possibilidade contrária da queda do bem no mal, que é fato. O problema não é que a “mudança de coração” exista e sim como ela seja possível: isso, entretanto, “seria para nós inaferrável” porque nasce da liberdade ²⁸.

Ora, visto que isto leva somente a uma progressão, que se continua até ao infinito, do mal para o melhor, segue-se que a transformação da disposição de ânimo do homem mau na de um homem melhor se deve colocar na mudança do supremo fundamento interior da adoção de todas as suas máximas segundo a lei moral, na medida em que esse novo fundamento (o coração novo) é agora imutável. Mas sem dúvida o homem não pode chegar a convencer-se disso de modo natural, nem por consciência imediata nem mediante a prova de sua conduta de vida levada até então; pois a profundidade do coração (o fundamento primeiro subjetivo de suas máximas) é a ele impenetrável; mas,

²⁶ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 54, 55.

²⁷ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 64, nota final à primeira parte, acrescentada na segunda edição

²⁸ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 50-51.

*mediante o emprego das suas próprias forças ele deve poder esperar chegar ao caminho que a tal conduz e que lhe é indicado por uma disposição de ânimo melhorada no seu fundamento: pois deve tornar-se um homem bom, mas só deve ser julgado como moralmente bom quanto ao que lhe pode ser imputado como por ele próprio feito*²⁹.

Porém, reflete Wimmer³⁰, não se pode equiparar a situação da primeira decisão do homem com a situação de um homem já determinado por uma orientação anterior, para o bem ou para o mal. A primeira queda do homem se dá a partir de um estado moralmente neutro: é sua primeira autodeterminação. Porém a única decisão desse tipo é tão fundamentalmente determinante de todos os atos posteriores e, sobretudo, da sua orientação, tem um caráter tão único e definitivo, que a situação não se pode comparar com uma primeira neutralidade posterior, na qual o homem estaria de novo em condições de uma decisão, regeneradora, por exemplo.

A dificuldade de afirmar tal mudança radical com as simples forças humanas é clara: como é possível que um homem que já tomou uma decisão radical para o mal, isto é, que determina suas ações segundo máximas não morais, possa se transformar e cambiar o tipo de máximas que orientam seu agir? Uma vez que ele está fundamentalmente orientado para o mal, de onde pode provir tal mudança? Isso é o que Kant se recusa a investigar. Além do mais ele faz uma equiparação não permitida entre situação originária moralmente neutra e condição humana já moralmente determinada, para o bem ou para o mal.

A resolução proposta por Wimmer para compatibilizar a possibilidade da transformação do homem do mal para o bem, com a ajuda divina, é a seguinte: a coatuação de Deus deve ser entendida no sentido de que “o homem recupere sua liberdade de decisão enquanto ele é recolocado na situação neutra da decisão fundamental, na qual ele recebe de novo a chance de se orientar para o Bem ou para o Mal”³¹. Essa solução permite entender a doutrina cristã da redenção sem enfraquecer a própria responsabilidade e a liberdade moral do homem, perigo que a história da igreja demonstra nem sempre ter sido evitado. O título da última secção da primeira parte do escrito sobre a Religião “Sobre o restabelecimento da disposição originária para o Bem

²⁹ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 61-62.

³⁰ WIMMER, *Religionsphilosophische*, p. 243ss.

³¹ WIMMER, *Religionsphilosophische*, p. 244.

e sua força” poderia ser entendido ao pé da letra e nessa possibilidade de revolução moral para o bem se poderia abrir mais um acesso à afirmação de Deus, então à religião.

Certamente a insistência de Kant numa transformação moral do homem por suas próprias forças contradiz a doutrina cristã da redenção, como ela é geralmente compreendida: o homem tem necessidade indispensável da graça de Deus para sua conversão. Certa linha da tradição cristã, que passa por expressões de Paulo, Agostinho, Lutero e Calvino, parece também não reconhecer a vontade livre do homem em relação ao bem e ao mal moral. A posição de mediação conciliadora entre a liberdade do homem e a atuação de Deus aqui sugerida poderia então contribuir para a resolução de uma questão que permanece controversa ao interno do cristianismo e também harmoniza a posição de Kant com a doutrina cristã: decidindo-se pelo mal o homem se torna não livre e precisa de ajuda externa, e de uma ajuda divina, para ser recolocado numa condição de neutralidade moral e poder então se decidir.³²

Kant preferiu não perscrutar como se poderia dar a transformação do homem no âmbito de sua liberdade, mas afirmou a força da moralidade e a responsabilidade dos homens em quererem transformar-se. Temeu um enfraquecimento da ética pela expectativa passiva da graça de Deus. Mas deixou aberta a questão do salto mesmo da liberdade do mal para o bem. Uma leitura cristã que coloque todo peso da conversão na iniciativa de Deus e não afirme a decisão livre do homem poderia favorecer de fato o amolecimento moral, chegando até a afirmação da predestinação para o Bem somente de alguns. A solução proposta por Wimmer não diminui a força de atuação divina porque recolocar o homem já decaído no mal em uma situação de neutralidade moral, na qual possa reescolher não é algo dentro das capacidades humanas. Só um Senhor bondoso, onipotente e que também respeite a liberdade do homem pode fazê-lo. De outro lado, o homem não é anulado na sua liberdade, nem riscado da sua dignidade, a ele compete a livre decisão.

3.3 Moral e auxílio divino: mistérios racionais

A pressuposição da tradição cristã e de Kant, de que o homem é corruptível e de fato sempre já corrompido, pela confirmação de sua própria vontade, podendo alcançar a mudança de coração somente com a ajuda de Deus mesmo, parece contradizer a ideia da justiça, que nós colocamos como base do agir divino. Não seria injusto e então

³² WIMMER, *Religionsphilosophische*, p. 189-191.

imoral, perdoar, isto é, dar uma segunda ou terceira chance a um homem que se autodeterminou para o mal, apagar sua culpa e livrá-lo do castigo correspondente?

A afirmação de uma culpa infinita e por si mesma inapagável por parte de Deus parece estar em contradição com a ideia de justiça que nós atribuímos ao agir de Deus, inclusive com a representação da retribuição do Bem e do Mal embutida na Ideia do Sumo Bem. Mencionarei uma entre outras estratégias conceituais através das quais Kant tenta resolver essa dificuldade.³³ A pena conexa com a ideia de justiça é colocada na própria passagem do mal ao Bem.

O problema se configura da maneira seguinte. A culpa do homem consistia no seu querer mau, antes de se ter convertido. Quem resgatará tal culpa? Nem o próprio homem porque ele não pode fazer um “excesso” de bem, mas somente cada vez o melhor que deve fazer. Nem alguém outro pode pagar por ele porque se trata da mais pessoal das tarefas, originada da transgressão da lei moral, uma transgressão “infinita”. De outro lado, a culpa permanece porque a mudança é moral, não física, e o homem continua merecendo condenação. De outro ponto de vista, a culpa não pode ser resgatada antes da conversão porque o homem é mau nem depois porque agora ele é agradável a Deus, que não o considera mais como culpado. Kant pretende resolver tal antinomia entendendo a satisfação da pena na própria passagem do mal para o bem; no processo de conversão moral, com suas exigências e sofrimentos, já estaria embutida a pena que pode satisfazer a justiça divina.

Tal solução contém ambiguidades, objeta Wimmer. A responsabilidade pela decisão para o mal foi tomada pelo homem enquanto ser inteligível e não simplesmente num nível físico-sensível, em que se coloca o sofrimento mencionado. “A culpa indicada somente pode ser atribuída ao portador do modo do pensamento, a pena, porém, como Kant a descreve, a saber, como sofrimento físico e psíquico, somente atingirá a parte sensível do homem”³⁴, a qual, entretanto, não é a sede da decisão, e a culpa permaneceria.

A questão do perdão da culpa volta a ser tratada na Observação Geral do Terceiro Capítulo, onde Kant admite a existência de mistérios no quadro de uma fé moral racional. “Somente aquilo que se pode entender e compreender bem sob o aspecto prático, porém, do ponto de vista teórico (para a determinação da natureza do objeto

³³ Essa reflexão se encontra na Primeira parte do segundo livro da *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft*, na letra “c” e especificamente na terceira dificuldade estudada nesta obra em B 84ss.

³⁴ WIMMER, R., *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York, 1990, p. 161-162.

em si) ultrapassa todos os nossos conceitos, é mistério (de um ponto de vista) e pode ser, todavia, revelado (de um outro ponto de vista)”³⁵.

Pelo fato de ser algo santo, o conteúdo do mistério é racional, de um ponto de vista prático, e então pode ser conhecido por cada um individualmente; pelo fato de ser mistério não pode ser conhecido teoreticamente e então não pode ser comunicado universalmente; é um conhecimento interno, que não pode ser externamente conhecido por todos.³⁶ A Liberdade, por exemplo, conhecida a partir da determinabilidade da vontade pela lei moral, não é mistério porque seu conhecimento pode se comunicado a todos os homens; já o fundamento da liberdade é um mistério, porque não nos é dado a conhecer.

A fé nos mistérios poderia ser afirmada a partir de uma revelação divina ou também da própria razão; essa última perspectiva será aquela que Kant usualmente assumirá. Ele deixa claro que sentimentos não são mistérios, que esses últimos se referem a conhecimentos e então, conhecimentos acessíveis a partir de uma investigação da própria razão. Ora, pensa Kant, a liberdade aplicada à Ideia de um fim moral supremo nos conduz a Mistérios sagrados.

No âmbito da Natureza, não conhecemos a causa da gravitação universal, mas sim sua lei, que pode ser conhecida por todos os homens e não é um mistério. No âmbito da política, conhecemos o dever de reunião dos seres racionais num estado ético, mas não a “possibilidade do efeito desejado”³⁷. Arcanos da natureza e segredos da política apoiam-se sobre causas empíricas e, por isso, embora “não devam ser conhecidos publicamente... podem, porém, tornar-se conhecidos”. Agora, em relação ao que é dever moral universal para os homens, não pode haver mistério; “porém, em relação àquilo que só Deus pode fazer e o nosso agir para isso ultrapassa nossa capacidade e então nosso dever, somente aqui pode haver um verdadeiro e próprio mistério sagrado da religião, em torno ao qual poderia ser útil para nós somente saber e compreender que tal mistério existe, mas não inteli-lo”³⁸.

Então, a fé na validade da vida segundo a lei moral como mandamento divino é central, um conhecimento prático racional acessível a todos; a fé no mistério da

³⁵ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 215.

³⁶ “von jeder einzelnen gekannt aber doch nicht oeffentlich bekannt” (KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 206, 207).

³⁷ KANT, B 210.

³⁸ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 210, 211/A 198, 199.

harmonização entre Natureza e Moral, por exemplo, é periférica; mistérios não estão no centro da fé, mas na periferia, interpreta Wimmer. Se nós não conhecemos como a natureza pode se harmonizar à moral, não temos o dever de agir propositalmente nessa direção, mas por que seria útil para nós conhecer tal mistério? Nossa resposta poderia ser no sentido de um incremento de motivação, isto é, termos motivos racionais para não cedermos ao derrotismo moral porque é conforme à razão que esperemos tal harmonização, isto é, podemos esperar que ao justo seja proporcionada correspondente felicidade.³⁹

A fé em a) Deus criador/legislador santo; b) Deus governador e sustentador moral do gênero humano e c) justo juiz é então universalmente acessível à razão humana e não contém nenhum mistério⁴⁰. De outro lado, são objetos da fé e não conteúdo do saber teórico porque a razão prática precisa se decidir por essa fé. Trata-se de uma decisão racional, como necessidade para a realização do Ideal da razão prática.

Porém Kant, além disso, não pode deixar de reconhecer a existência de Mistérios da Fé, cujo núcleo é indicado como a necessidade e ao mesmo tempo impossibilidade de pensar interligadas a liberdade humana e a atuação divina. Com efeito, a intenção moral, para o homem, é inseparável da Ideia do Sumo Bem que, porém, ele não pode realizar, nem quanto à concessão de felicidade proporcional à moralidade nem quanto à cooperação dos homens para a Meta integral. Não obstante, ele experimenta o dever de cooperar para esse Ideal somente realizável por um Senhor moral do mundo. Como Deus atua e qual a participação do agir humano em conjunto com o divino, aqui “abre-se o abismo de um Mistério”⁴¹.

Aplicando-se agora o conceito de tal cooperação entre Deus e o homem à história moral da vida de cada um, emerge o mistério do perdão da culpa, cujo núcleo se pode expressar assim: quanto ao pecador “até onde a razão entende outro não pode representá-lo através do excesso de sua boa conduta e de seus méritos; ou, se isso é

³⁹ Essa é uma das principais chaves de leitura do texto de Habermas sobre a filosofia da Religião de Kant. HABERMAS, J. A fronteira entre fé e saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia da religião de Kant In: HABERMAS, J *Entre Naturalismo e Religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, 235-278.

⁴⁰ O soberano da Comunidade ética enfeixa, como um só Ser, as três qualidades que, no Estado jurídico-civil, são distribuídas para três sujeitos diferentes.

⁴¹ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 210, 211/ A 198/199.

admitido, então só pode ser necessário admiti-lo de um ponto de vista moral; pois para o raciocinar isso é um inalcançável mistério”⁴².

Kant desdobra tal mistério fundamental em três: chamado a agir com liberdade, satisfação pela culpa, eleição. Somos criados como seres corporais, inseridos no mundo da necessidade, mas ao mesmo tempo chamados à liberdade; sempre já corrompidos pelo mal, entretanto capazes de fazer o bem; esse salto para o bem acontece, entretanto, para alguns; para outros, não. Sobre tais mistérios essenciais “Deus nada nos revelou e também nada pode nos revelar porque não o compreenderíamos”. São então mistérios que nos são revelados por nossa própria razão, sua explicação teórica, porém, permanece inacessível.

3.4 Perdão e Razão

Coloca-se a questão: será que o cristianismo, com sua doutrina do perdão da culpa moral por parte de Deus, não ultrapassa os limites da razão moral? Paulo fala da “loucura de Deus” (1 Cor 1, 18) e da “imperscrutabilidade de suas decisões” (Rom 11, 33), chegando quase a atribuir algo como qualificação humana arbitrária ao querer de Deus. “De modo que Ele faz misericórdia a quem quer e endurece o coração de quem quer” (Rom 9,18) o que, para Kant, tomado ao pé da letra, seria “o salto mortal da razão”⁴³. Um Amor de Deus que perdoa gratuitamente o pecado, isto é, contra as normas da moral, pareceria se situar além da razão, ou até mesmo contra ela.

O perdão das culpas morais graves, por parte do homem, não contradiz a moral somente se pressupuser, da parte do culpado, conversão e arrependimento, pedido de perdão e reparação. O arrependimento manifestado e o perdão dado não tornam não-ocorrida a má vontade e má ação, mas permitem de considerá-la como não acontecida. O convertido permanece aquele que se tornou culpado, porém, graças àquele que o perdoa, é agora um outro, digno novamente de confiança.

Entretanto, no caso do perdão de Deus, essas pressuposições não parecem se dar porque Deus não perdoa a partir daquelas condições, mas Sua Graça precedente transporta o pecador para aquela situação de liberdade que lhe permite nova decisão fundamental, isso é o que significa o perdão de Deus. “Seu perdão é aqui a pré-condição para a possibilidade da conversão ___ e não ao contrário a conversão efetiva a

⁴² KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 217, 218/A 205.

⁴³ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft* B 178.

precondição do perdão. Segundo o que foi dito, tal perdão divino incondicional não se deixa fundar ou justificar moralmente; ele parece estar até mesmo em contradição com a lógica da moral racional humana”.⁴⁴

Embora não possamos prová-lo, se com o cristianismo e com Kant, supomos, de um lado a corruptibilidade moral de todo homem e de outro, a possibilidade, mostrada até mesmo por experiência, da conversão, de um ponto de vista religioso podemos apreender o fato da liberdade do homem para uma nova decisão a favor ou contra o bem, como prova do Amor de Deus, amor incondicional, supra-humano e supramoral. Tal dedicação de Deus ao homem pecador parece contradizer a razão moral ou ao menos estar além de seu âmbito e então precisaria de uma Revelação.

Com efeito, na sequência desses pensamentos, Kant menciona o Amor de Deus, porém, ao modo de Amor à Lei, o qual aliás deve ser a meta suprema da perfeição moral proposta regulativamente para todos os homens. Ele interpreta a palavra “Deus é Amor” (1 Jo 4, 16) como “amor de complacência moral que lhe proporcionam os homens na medida em que se conformam à sua santa Lei”⁴⁵.

Com tal determinação do Amor de Deus, Kant acaba ocultando as consequências de suas próprias admissões da radical corruptibilidade do homem e de sua liberdade de decisão, naquilo que elas poderiam ter de chocante. Ficam também ocultos o anúncio e a práxis de Jesus, que não perdoa somente ou principalmente ao pecador arrependido, embora apresente Deus como interessado na conversão (Lc 15), pois somente assim o pecador se apropria do seu Amor.

A razão moral como que percebe os estragos que tal posição religiosa poderia causar-lhe e tenta neutralizar tal potencial explosivo, como se vê em Kant, por uma interpretação do Amor de Deus que evita o escândalo, identificando-o com o amor da qualificação moral do homem.⁴⁶ A razão contesta aqui uma auto-revelação de Deus como Amor que perdoa porque tal amor: a) estaria em interna contradição com a Justiça divina; b) aprofundaria assim a cisão na própria criação, equiparando malfeitores e vítimas; c) ameaçaria de dissolução o Ideal do Sumo bem porque a compatibilidade entre Justiça, Dignidade moral e Felicidade é exigida por tal ideia.

⁴⁴ WIMMER, *Religionsphilosophische*, p. 247-248.

⁴⁵ KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft – A religião nos limites da simples razão*, B 220/A 206, 207.

⁴⁶ O jovem Hegel e Kierkegaard ousaram mais do que Kant na tematização do amor.

4. Uma justificação filosófica da esperança

O estudo de Ricoeur⁴⁷ sobre a filosofia kantiana da Religião não consiste em uma exegese detalhada do texto, mas em uma proposta de enfoque: Kant não fez propriamente uma filosofia da religião com a ideia de Deus como centro, mas uma hermenêutica filosófica do fato histórico da religião. O desafio histórico-existencial do mal, ponto de partida, tem uma resposta: a religião como esperança de regeneração. Estaríamos então diante de uma “justificação filosófica da esperança”.

A articulação teórica da obra *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft* se daria então em torno da restauração do poder perdido da vontade livre do homem, processo paradoxal para a razão filosófica: como um homem mau por natureza pode passar por uma revolução moral e tornar-se bom. A filosofia não apresenta uma compreensão dessa passagem, mas somente sua “operação”. A religião oferece os canais dessa regeneração, embora a religião histórica ela mesma precise ser resgatada do mal. Tais canais são a representação, a fé e a instituição, os dois primeiros dizendo mais respeito ao nosso tema.

O conflito entre os poderes do bem e do mal não é diretamente acessível ao homem, mas somente através da representação de um conflito sobre-humano, como uma gigantomaquia que dá margem à justificação pela fé. Grandezas hipostatizadas em conflito configuram o campo religioso como o outro da filosofia e irreduzível à política e à estética. A filosofia tentará uma interpretação desse processo, sem que ele possa ser derivado da reflexão. O outro da filosofia é representado pela figura de Cristo, como símbolo do bom princípio, “a ideia da humanidade agradável a Deus”: um homem que cumpre o dever ensina e difunde tal atitude e está disposto a sofrer até a morte pelo mundo e pela salvação dos próprios inimigos. Entretanto, do ponto de vista crítico, a ideia de um homem agradável a Deus não vem de fora de nós, mas já se encontra em nossa razão.

Tal ideia, ao mesmo tempo imanente e transcendente, do ponto de vista de sua capacidade de regenerar a liberdade cativa, liga-se à temática do sumo bem. “Há necessidade do simbolismo religioso para designar a mediação entre o reconhecimento do mal radical e a confiança no triunfo do bom princípio. A figura crística representa

⁴⁷ RICOEUR, Uma hermenêutica filosófica da religião: Kant In: RICOEUR, *Nas Fronteiras da Filosofia*, São Paulo: Loyola, 1996, p. 19-40.

mais que um simples herói do dever, menos que uma *kênosis* do absoluto, mas nos estritos limites da teoria da analogia, um autêntico esquematismo da esperança”⁴⁸.

O paradoxo teológico da incapacidade para o bem dos homens corrompidos e, de outro lado, sua possibilidade de conversão, é assumido pela filosofia da religião. No âmbito teológico tal regeneração é atribuída à eficácia da expiação substitutiva do sacrifício de Cristo, para Kant, a culpa é o que há de mais pessoal e não pode ser resgatada por um terceiro. Passa-se da representação da ideia do homem agradável a Deus para a eficácia libertadora da fé. A agonística da representação dramática desemboca na efetiva libertação do homem, escravo do mal, num processo em que a fé confere poder regenerador à representação.

Ao falar da dedução da ideia da justificação do homem, Ricoeur aponta aí uma antinomia fundamental: se o mal no homem é radical, como é que ele tem capacidade de fazer o que deve? A tese teológica da justificação forense, a saber, que tal capacidade venha de outro que pode devolvê-la ao homem porque já pagou pelos seus pecados, opõe-se diametralmente ao credo moral: podes porque deves. Kant procura interpretar filosoficamente a antinomia, pensa Ricoeur, transformando-a em paradoxo do esforço e do dom: dom sem esforço corromperia os motivos morais, esforço sem dom, sem um “socorro insondável”, permaneceria impotente. Esse paradoxo tem a estrutura da esperança: o acolhimento do dom mobiliza recursos da disposição para o bem enquanto que tal mobilização, aguçada pelo reconhecimento do próprio mal, dispõe a acolher o dom, “como se, em um nível insondável de profundidade, não se pudesse mais distinguir, no próprio coração da disposição pra o bem, o que é identidade de esforço e alteridade do dom”⁴⁹.

Afinal, para Ricoeur, Kant, mesmo sem assumi-lo explicitamente, concede um lugar à alteridade no processo de regeneração do homem, o que já ocorria também na própria ideia da humanidade agradável a Deus. Se ele não explicita essa alteridade, isso pode ter duas explicações. Primeiro, sua hostilidade em relação à fé eclesial porque alteridade se vincula a estatutos onde o acento é colocado sobre os acontecimentos da Paixão de Jesus. E a polêmica contra a instituição eclesial é forte, chegando a detectar a infiltração do mal na própria igreja visível e a apelar para a institucionalidade ética da igreja invisível. Em segundo lugar, falta a Kant uma filosofia da imaginação religiosa, apenas sinalizada pela analogia no contexto da presença do arquétipo do bem na própria

⁴⁸ RICOEUR, *Nas Fronteiras da Filosofia*, p. 31.

⁴⁹ RICOEUR, *Nas Fronteiras da Filosofia*, p. 34.

constituição da razão. Esse arquétipo se refere tanto à representação quanto à eficácia da fé.

Ficam claros os limites de uma abordagem racional da religião, que devem ser ampliados pela mitopoiese simbólica, capaz de acenar para realidade não acessíveis ao puro conceito mas também não irracionais. Kant pôde se furtar a tais admissões porque não quis violar um pacto de conveniência mútua entre filosofia e religião, pacto cuja transgressão foi posteriormente perpetrada.

5. Considerações finais

Afinal, Ricoeur interpreta a filosofia da religião de Kant como um “*intelectus spei*”, isto é, uma justificativa racional da esperança de regeneração de cada homem, a partir de sua radical corruptibilidade. Quanto às tensões e mesmo obscuridades conceituais tratadas nesse trabalho, ela são mais comentadas e indicadas do que propriamente resolvidas, por apelo a um mergulho na profundidade insondável onde se entrecruzam o esforço e o dom, a autodeterminação e a alteridade. As possíveis motivações, ainda que tácitas, para tais limites, são indicadas na resistência kantiana à instituição eclesial, vista ele mesma como corrompida e necessitada de regeneração bem como na carência de tematização de uma mitopoiese da imaginação.

Entretanto, do que se disse fica também claro que, apesar de Deus ter a iniciativa do perdão, o efeito total da regeneração somente se efetiva se o pecador aceitar o dom de Deus, se ele se converter. Nesse sentido a iniciativa do Amor divino que perdoa não anula, mas solicita a resposta da liberdade do homem e então não é irracional. Além disso, a reparação é sempre exigida; quando maior for a corrupção anterior do homem, maior e mais exigente deverá ser também seu processo de purificação e reorientação. Uma afirmação da ahistoricidade da liberdade não consegue suprimir a exigência da justiça na história de vida de cada um, exigência à qual o próprio Kant foi sensível.⁵⁰ Aquelas correntes teológicas cristãs que interpretam a Escritura no sentido de que Deus dá a todos a graça suficiente para a salvação estão muito mais próximas da compatibilidade entre Amor e Razão.

Como vimos, Wimmer aponta ambiguidades na abordagem kantiana da mudança da qualidade moral do homem. Antes da conversão o homem tem má intenção

⁵⁰ Pode-se questionar as posições de HERRERO (*Religião e História em Kant*, p. 87ss) quanto a esse problema. Do ponto de vista da antropologia filosófica, me parece, é preciso estabelecer mediação entre o nível transcendental e o histórico. O homem real se movimenta em ambos.

e não pode satisfazer pela sua culpa. Depois, torna-se agradável a Deus e é moralmente outro, é bom, e não faz sentido que Deus o considere como mau. Então o processo mesmo de conversão, as dores e sofrimentos aí inseridos, devem ser visto como lugares de satisfação da culpa, pensa Kant. Mas assim a conversão seria vista de dois modos: como revolução instantânea, de caráter inteligível e como gradual mudança empírica; somente nessa segunda perspectiva se pode falar com mais propriedade em dores e sofrimentos.⁵¹ É como se a pena devesse ser aplicada ao mesmo âmbito onde ela foi originada, isto é ao âmbito inteligível da tomada de decisão e não ao sensível, porque nesse caso a culpa permaneceria. Tem-se a impressão de que o homem é cindido em duas partes, uma transcendental e outra empírica, sem suficiente integração. Mesmo que Wimmer tenha alguma razão na sua crítica quanto à duplicidade de sentido da conceitualidade kantiana, penso que se deve reter como válida a afirmação de que o processo de conversão implica em sofrimento pela percepção do próprio mal e de suas consequências, bom como pela dificuldade de vencer resistências para assumir um novo modo de conduta. E que o peso de tais exigências já faz parte da satisfação. O que faz problema aqui é a cisão kantiana e uma cisão ainda maior de alguns de seus discípulos entre inteligível e sensível, para a consideração da realidade humana. Nessa perspectiva cindida é difícil pensar uma interação ou conjugação entre o nível empírico e o nível “intelectual” no homem. Tão logo seja admitida tal inter-relação veremos o processo de conversão como processo onde o empírico também tem lugar e tais dificuldades serão amenizadas.

Se uma expressão como “o ato de liberdade é ahistórico”⁵² deve ser interpretada no sentido absoluto, então vale a crítica de Habermas:

A caracterização do agir moral e do dever categórico favoreceu um conceito inflacionado de liberdade sem origem e inteligível, que é cortado de todas as conexões empíricas e nesse sentido ‘absoluto’.

A fenomenologia da autoria responsável, em contrapartida, nos conduziu a um conceito de liberdade condicionada, enraizada no Organismo e na História de Vida, a qual não é compatível nem com a

⁵¹ Porque pretende permanecer na perspectiva transcendental Herrero considera essa afirmação de Kant da satisfação da culpa no próprio processo de conversão como “rebuscada” e expressão do desejo exacerbado de “introduzir nos limites da simples razão a ideia crista da justificação” (HERRERO, *Religião e História em Kant*, São Paulo: Loyola, 1991, 92).

⁵² HERRERO, *Religião e História em Kant*, São Paulo: Loyola, 1991, p. 87.

*doutrina cartesiana das duas substâncias nem com a doutrina kantiana dos dois mundos.*⁵³

REFERÊNCIAS

Escritos de Kant

GMS – *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Berlin: Akademie Textausgabe, 1968

KrV - *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Akademie Textausgabe, 1968

KpV – *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin: Akademie Textausgabe, 1968

KU - *Kritik der Urteilskraft*, Berlin: Akademie Textausgabe, 1968

MST – *Die Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, Berlin: Akademie Textausgabe, 1968

RGV- *Die Religion innerhalb der Grenzen blosser Vernunft*, Berlin: Akademie Textausgabe, 1968

ZEF – *Zum ewigen Frieden*, Berlin: Akademie Textausgabe, 1968.

Outros escritos:

J. Habermas, *Entre Naturalismo e religião*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

F. J. Herrero, *Religião e História em Kant*, São Paulo: Loyola, 1991.

P. Ricoeur, *Nas Fronteiras da Filosofia*, São Paulo: Loyola, 1996.

⁵³ Cf. HABERMAS, J. Liberdade e Determinismo In: HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, 180-181

H. Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlin, 1921.

R. Wimmer, *Religionsphilosophische Studien in lebenspraktischer Absicht*, Freiburg Schweiz, Freiburg, Wien: Academic Press Fribourg/ Verlag Herder, 2005.

R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York, 1990.