

Os dois prefácios de *A religião nos limites da simples razão* de Immanuel Kant: comentário e tradução

[*The two forewords of Immanuel Kant's Religion within the boundaries of mere reason: commentary and translation*]

Diego Carlos Zanella¹

Universidade Franciscana (Santa Maria, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v23i1.94017

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar uma discussão detalhada do conteúdo dos dois prefácios de *A religião nos limites da simples razão*, de Immanuel Kant, e, traduzi-los ao português brasileiro, dada a carência de boas traduções. Além disso, ainda que indiretamente, este artigo também pretende estimular os estudos sobre o tema da religião em Kant e da tão necessária crítica da religião. O estudo da religião em Kant exige a compreensão não só de uma parte apenas do escrito sobre a religião, mas de toda a obra. O mais essencial é a compreensão da estrutura metodológica, a qual está apresentada nos seus dois prefácios.

Palavras-chave: religião moral; analogia; esquematismo prático.

Abstract

The objective of this paper is to present a detailed discussion of the content of the two prefaces to *Religion within the boundaries of mere reason*, by Immanuel Kant, and to translate them into Brazilian Portuguese, given the lack of good translations. Furthermore, albeit indirectly, this article also intends to stimulate studies on the topic of religion in Kant and the much-needed critique of religion. The study of religion in Kant requires understanding not just part of what he wrote about religion, but the entire work. The most essential thing is understanding the methodological structure, which is presented in its two prefaces.

Keywords: moral religion; analogy; practical schematism.

¹ Doutor em Filosofia, Mestre em Filosofia e Bioética. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ensino de Humanidades e Linguagens (PPGEHL), docente do curso de Filosofia, membro do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEP) e da Comissão de Ética no Uso de Animais (CEUA), na Universidade Franciscana (UFN), Santa Maria, RS. Membro da Sociedade Brasileira de Bioética (SBB) e membro relator (suplente) da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP), período 2024-2027. E-mail: diego.zanella@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2180-4011>

Introdução

Immanuel Kant (1724-1804) é um filósofo alemão bem conhecido pela comunidade filosófica brasileira. Seu pensamento também já se encontra bem recepcionado no Brasil. Daniel Omar Perez demonstra isso no livro que organizou sobre *Kant no Brasil*, e que se encontra publicado em português (cf. Perez, 2005) e em inglês (cf. Rauscher; Perez, 2012). A edição em inglês é uma versão ampliada, tendo traduzido e republicado textos que procuram mostrar uma abrangência maior da recepção e interpretação de *Kant no Brasil*. “O conjunto resultante retém cerca de metade dos ensaios de *Kant no Brasil* e agora abrange vinte ensaios de dezoito diferentes pesquisadores. Uma continuidade substancial de conteúdo e propósito se reflete na manutenção do título original, *Kant no Brasil*” (Rauscher, 2012, p. 6). A edição brasileira procurou mapear as linhas interpretativas de *Kant no Brasil*: o trabalho filológico com Valerio Rohden (1937-2010), a interpretação política e sistemática com Ricardo Ribeiro Terra, a leitura analítica com Guido Antônio de Almeida, e a reconstrução semântica com Zeljko Loparic (cf. Perez, 2005, p. 3-4).

Uma análise dos sumários de ambas as obras demonstra a amplitude dos temas abordados da filosofia kantiana e comprova a sua ampla difusão no Brasil. O próprio Frederick Rauscher indica isso em sua introdução à edição inglesa, apesar de justificar certa ênfase temática:

Há uma inclinação para o trabalho em filosofia prática e estética nesta coleção. [...] Em parte, essa ênfase decorre da importância histórica das questões políticas na filosofia brasileira, em parte da disponibilidade em inglês de algum material que de outra forma poderia ter sido selecionado (Rauscher, 2012, p. 7).

O ponto em questão aqui é que a grande maioria dos temas da filosofia kantiana encontra-se muito bem disseminada no Brasil. No entanto, há outros temas que têm recebido menor atenção por parte dos pesquisadores da filosofia de Kant. O tema da religião é uma dessas áreas da filosofia de Kant que tem recebido pouca atenção dos pesquisadores brasileiros. Por quê? Há alguma razão para o pouco interesse no tema da religião em Kant?

Essa é uma questão difícil de ser respondida. Mas, parece que as razões para tal podem ser resumidas em três: i) ainda não há uma boa tradução para o português brasileiro de *A religião nos limites da simples razão*; ii) o argumento da senilidade de Kant ainda se faz presente e gera alguma dúvida sobre a precisão conceitual das obras da fase final da vida de Kant; e, iii) a complexa estrutura conceitual e interpretativa da religião empregada por Kant na obra.

O estudante brasileiro que deseja estudar o tema da religião em Kant certamente encontrará alguma dificuldade. O primeiro obstáculo é que ainda não há uma boa tradução ao português brasileiro dessa obra. Há uma tradução para o português europeu, de Portugal, realizada por Artur Morão, em 1992, e que apresenta erros que comprometem a compreensão adequada dessa obra. A recente tradução publicada pela Editora Vozes, em 2024, é melhor do que a tradução portuguesa, mas, mesmo assim, ainda há falhas significativas na tradução. Assim, o estudante brasileiro necessita recorrer ao texto original, em alemão, ou a outras traduções disponíveis. O conhecimento de outro idioma pode apresentar-se como uma barreira para o estudo do tema da religião em Kant.

O argumento da senilidade de Kant é bastante controverso, está presente em alguns textos e traz algumas dificuldades. Marco Antonio Zingano, em *Razão e história em Kant*, originalmente publicado em 1989, um livro muito influente para quem estuda os escritos tardios de Kant, afirma que “[...] a anedota de senilidade intelectual precoce foi levada a sério, o que leva a suspeitar de que, provavelmente, há aqui alguma coisa arredia ao pensar ou sobre a qual não queremos refletir” (Zingano, 2022, p. 21).

O argumento de Zingano aponta para o fato de que a própria senilidade de Kant seja algo que põe em dúvida a credibilidade dos textos da década de 1790, como se a senilidade fosse a

causa dos problemas de compreensão de tais textos. Entretanto, Zingano também aponta para outro lugar, a saber, haveria nesses textos algo “arredio” ao pensamento ou mesmo algo sobre o qual não se quer refletir, ou ainda, algo sobre o qual é melhor não refletir. Pessoalmente, não acredito que o argumento da senilidade deva ser levado a sério. Até porque existem estudos que mostram que os últimos escritos de Kant não devem ser descartados apressadamente como produto da senilidade e que Kant é muitas vezes mal interpretado porque ele ensina a filosofar, não filosofia (cf. Schepelmann, 2018, p. 80-84). O livro de Maja Schepelmann – *Der senile Kant: Zur Widerlegung einer populären These* – ajuda a convencer qualquer um que ainda afirme que Kant tenha se tornado senil em sua última década de vida e que, por isso, desconsidera seus escritos desse período (cf. Schepelmann, 2018).

Dessa forma, é a segunda suspeita de Zingano que deveria ser levada a sério, aquela sobre algo “arredio” ao pensamento, acrescido do fato que Kant queria filosofar sobre diferentes assuntos em sua obra filosófica, como indicado por Schepelmann, e que isso tenha sido motivo de má interpretação em muitos casos. Assim, o objetivo central desse artigo é o de apresentar detalhadamente o conteúdo dos dois prefácios de *A religião nos limites da simples razão*, de Immanuel Kant, e, ao final, apresentar a tradução ao português brasileiro de ambos os prefácios.

Parte I: Comentário

A organização metodológica da religião moral

Ao se analisar os dois prólogos de *A religião nos limites da simples razão*, observa-se a articulação dos conceitos de moralidade, religião e teologia em três momentos. No primeiro momento, Kant trata de questões entre moral e religião. Nele, a argumentação é a de que a moralidade se basta a si própria, mas que também dela promana um fim. No segundo momento, o argumento é acerca da relação do trabalho que cabe ao investigador filosófico da religião e ao teólogo bíblico, no sentido de que um não deve avançar sobre a área de atuação do outro. No terceiro momento, Kant se detém em explicar como compreende o título da obra – *A religião nos limites da simples razão* – a partir do experimento com círculos concêntricos no qual o elemento histórico-revelado fornece uma roupagem para o elemento moral puro.

Isso leva, ademais, a acrescentar um quarto momento no intuito de explicar essa estrutura metodológica, a saber, como o elemento histórico-revelado veste sensivelmente o elemento moral puro? Esse momento será respondido na parte final desse artigo através do mecanismo do esquematismo da analogia, uma estrutura teórica para a ilustração analógica dos conceitos e princípios morais. Essa estrutura teórica não fornece nenhum tipo de conhecimento teórico-especulativo, mas apenas torna um conceito moral-puro compreensível através da analogia com alguma coisa sensível. Dito de outra forma, trata-se de analisar como os conceitos morais puros podem influenciar a disposição humana, isto é, sobre as máximas do arbítrio, ou nas palavras do próprio Kant: “como se pode fazer a razão objetivamente prática também **subjetivamente** prática” (*KpV*, AA 05: 151).

A articulação metodológica entre moralidade e religião

Kant abre o prefácio à primeira edição da *Religião* recuperando algumas conclusões de sua filosofia moral. Ele argumenta que

[A] moralidade, na medida em que se baseia na concepção de ser humano como um ser livre que, por isso mesmo, também está vinculado por sua razão a leis incondicionais, não precisa nem da ideia de outro ser superior [Deus] a ele [ser

humano] para reconhecer seu dever, nem qualquer outro incentivo [felicidade] que não seja a própria lei para observá-los (RGV, AA 06: 3).

Essa argumentação inicial tem como objetivo afirmar que a moralidade se satisfaz a si própria porque possui a condição necessária para a determinação do arbítrio humano. Tal condição necessária é a suscetibilidade humana para respeitar a lei moral como sendo ela mesma o único incentivo supremo para a determinação do arbítrio. No entanto, cabe lembrar que a vontade humana pode “não *querer* resistir às inclinações, quando elas encorajam à transgressão” (RGV, AA 06: 58n). Contudo, como bem argumenta Kant “é sua própria culpa se tal necessidade se encontra nele mesmo” (RGV, AA 06: 3). E, desse modo, não é necessário que exista nenhum ser superior que faça com que o ser humano reconheça a lei que o ordena a agir moralmente.

Enquanto fundada no conceito de dever, “[p]ortanto, de modo algum a moralidade precisa da religião (tanto objetivamente, no que diz respeito ao querer, quanto subjetivamente, no que diz respeito à capacidade)” (RGV, AA 06: 3) para fundamentar-se. Ela é autossuficiente porque o ser humano é dotado de uma vontade capaz de legislar para si mesma, e, desse modo, determinar-se; e por possuir essa capacidade é razão prática. Mesmo assim, Kant argumenta que da moralidade algum fim deve surgir.

Mas, embora a moralidade não necessite por si mesma da representação de um fim que deva preceder a determinação da vontade, pode bem ser que ela tenha uma relação necessária com tal fim, a saber, não quanto ao fundamento, mas quanto às consequências necessárias das máximas tomadas de acordo com elas (RGV, AA 06: 4).

Com isso, uma noção de finalismo aparece naquilo que diz respeito à religião. Contudo, quanto à moralidade, não há necessidade alguma de um fim para a determinação do correto agir, pois para tal “a lei, que contém a condição formal para o uso da liberdade em geral, basta para isso” (RGV, AA 06: 4-5). No entanto, quanto às questões sobre a religião, a referência a um fim – que tenha a sua origem na moralidade – é necessária. Essa noção de fim não pode vir como fundamento senão como consequência.

Segundo Stephen Richard Palmquist essas duas passagens de Kant expressam uma posição copernicana, pois elas “invertem a ordem de prioridade que a maioria das pessoas (se filósofos ou não) indicariam para religião e moralidade” (Palmquist, 2000, p. 191, tradução nossa). Assim como a revolução copernicana operou mudanças significativas no contexto epistemológico com a exclusão das ideias inatas e a afirmação de que “os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento” (*KrV*, B XVI), essa mesma revolução também operou alterações no campo da investigação moral com a mudança do terreno da autoridade. O ser humano pode usar sua razão, aplicá-la a qualquer problema e alterá-lo. O ambiente no qual o ser humano encontra-se vivendo, de certo modo, contribui para a sua formação, no entanto, ele detém a possibilidade de alterá-lo, e, portanto, de melhorá-lo, assim como, também, melhorar a si próprio.

Contudo, a revolução copernicana não ocorreu apenas no campo epistemológico e moral, mas também teológico. Para Kant, o sentido moral do ser humano torna-se a fonte da consciência moral. Na *Religião*, Kant está interessado em localizar os principais conceitos religiosos de pecado e salvação historicamente articulados pelo Cristianismo na estrutura de significado legitimada pelas três *Críticas*. Essa estrutura requer que rígidos limites sejam localizados sob as afirmações teóricas sobre Deus e a alma que estão encravadas em tais doutrinas. A localização de tais limites serve para apresentar o que Kant considera ser o autêntico significado religioso dessas doutrinas, isto é, o redirecionamento delas a partir da liberdade moral humana e o destino moral da espécie humana como a única convergência de liberdade e natureza. Nesse sentido, o significado humano da religião é visto como enraizado com o exercício da liberdade moral humana nas suas dimensões individual e social.

Dado que a razão, na filosofia kantiana, não pode provar nem negar a existência Deus, essa ideia deve ser removida do campo especulativo e localizada no campo da fé.

Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*, e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir, sem *Crítica da razão pura*, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e é sempre muito dogmática (KrV, B XXX).

Nesse sentido, a tentativa teórica de provar a existência de Deus conduz ao ceticismo e a incredulidade. No entanto, a partir da revolução copernicana operada no campo teológico, a religião não pode entrar em conflito com a razão por que a razão a partir de agora é detentora da autoridade. Dito de outra maneira, a razão é quem determina a origem, o conteúdo e o objetivo de toda e qualquer religião possível. O nome dessa determinação é moralidade. É através dessa redefinição do conceito de teologia que Kant justificou a possibilidade de uma passagem do conhecimento à moralidade e da moralidade à religião. Com a única diferença que a moralidade não fornece nenhum tipo de conhecimento, mas apenas coloca o agente moral diante do imperativo categórico do puro dever, e o “tu deves” nunca o levará a formular qualquer espécie de “eu sei”. A partir disso, o “conhecimento” que o ser humano tem de Deus e da religião permanecem em sua consciência moral. Essa consciência incita no ser humano o senso do dever, isto é, um comprometimento à virtude.

Disso segue-se que o redirecionamento da religião a partir da moralidade tem como objetivo fornecer um ponto particular de referência à ação humana. Esse ponto particular de referência é que todos devem adotar um compromisso público de lealdade comum. É isso que Kant quer afirmar quando diz no primeiro prólogo à *Religião* que “[a] chave para a solução desta tarefa, tanto quanto acredito compreendê-la, só posso indicar aqui sem realizá-la” (RGV, AA 06: 6n). Para tal desenvolvimento deve-se esperar, pelo menos, até o terceiro ensaio da *Religião*. No entanto, cabe aqui mostrar qual é a chave para a explicação dessa tarefa.

Portanto, é apenas a ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins que devemos ter (o dever) e ao mesmo tempo tudo o que está condicionado a todos os fins que temos (a felicidade apropriada à sua observação), isto é, a ideia de um bem supremo no mundo, para cuja possibilidade devemos assumir um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, que sozinho pode unir os dois elementos desse bem (RGV, AA 06: 5).

Esse é o argumento moral para a existência de Deus. No entanto, se a ideia de um sumo bem no mundo é para ser realizada, então Deus deve existir. E, a proposição “há um Deus, portanto, há um bem supremo no mundo” (RGV, AA 06: 6n) deve apenas ter significado como uma proposição de fé.

Ela seria uma proposição analítica, se da bondade de Deus fosse possível derivar o sumo bem no mundo. No entanto, a relação entre o dever moral e a ideia de Deus é analítica porque as leis da moralidade são as únicas que estão de acordo com a ideia de uma suprema perfeição, isto é, a santidade. A proposição citada é sintética *a priori* porque procede da moral: enquanto, por um lado, deve-se assumir a existência de Deus como postulado, por outro lado, o sumo bem no mundo deve ser realização da vontade racional humana determinada unicamente pela lei moral. A proposição citada é sintética *a priori* porque ela “vai, no entanto, além do conceito de dever, que a moralidade contém (e que não pressupõe nenhum conteúdo do arbítrio, mas apenas suas leis formais)” (RGV, AA 06: 6n). Isso não significa afirmar a real existência de Deus, mas apenas aceitá-lo como o postulado de um legislador supremo. “Mas a aceitação da existência desse legislador diz mais do que a mera possibilidade de tal objeto” (RGV, AA 06: 6n). O que na proposição sintética *a priori* excede o conceito de dever? O que está contido no conceito de dever? Para o conceito de dever que a moralidade contém apenas a lei formal do dever é suficiente para a determinação do arbítrio. No entanto, o que excede o conceito de dever é a suposição de um fim, uma vez que não há necessidade alguma de assumir um fim para a determinação do correto agir na moral, pois para tal “a lei, que contém a condição formal para o uso da liberdade em geral, basta para isso” (RGV, AA 06: 4-5).

No entanto, o sumo bem é a ideia prática que une em si todos os fins porque representa

uma totalidade, a saber, “a totalidade incondicionada do **objeto** da razão prática pura” (KpV, AA 05: 108). É nesse sentido que o sumo bem deve ser entendido. O conceito de sumo bem é definido na *Crítica da razão prática* como a relação proporcional entre felicidade e virtude (cf. KpV, AA 05: 110). Então, o que é felicidade e o que é virtude? Na *Crítica da razão pura*, Kant define a felicidade como a “satisfação de todas as nossas inclinações (tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração)” (KrV, A 806/B 834); ou seja, “para a ideia de felicidade se exige um todo absoluto, um máximo de bem-estar, em meu estado presente e em todo estado futuro” (GMS, AA 04: 418). Não obstante, embora a felicidade seja desejada por todos os seres humanos, e, a partir dessa concepção de felicidade, conclui-se que ter a ideia exata da felicidade é algo impossível para qualquer ser humano racional, pois para tal “seria preciso omnisciência” (GMS, AA 04: 418). Na *Religião*, Kant define virtude como “a disposição firmemente estabelecida para cumprir estritamente o seu dever” (RGV, AA 06: 22n). Dadas essas caracterizações, observa-se que o conceito de sumo bem é uma síntese entre felicidade e virtude. Contudo, cabe analisar em que sentido o sumo bem estabelece uma síntese *a priori*. Tendo em vista a filosofia moral de Kant, afirmar que a tendência à felicidade é o que produz uma disposição virtuosa, isso seria o mesmo que fundar o princípio moral em um dado empírico. O problema da felicidade como princípio moral é sua determinação por um elemento empírico, e por isso ela é formalmente indeterminada e indeterminável, pois o agente não tem as condições necessárias para delimitar precisamente o conjunto das condições necessárias para a sua perfeita felicidade. A felicidade não é a causa da moralidade para Kant, mas uma das suas consequências. Portanto, a moralidade não pode ser deduzida de qualquer princípio empírico, como a felicidade, mas deve ter como fundamento determinante da vontade a representação da lei como motivo suficiente.

Do contrário, afirmar que a disposição virtuosa produz a felicidade supõe-se ser um argumento mais coerente. Relacionado a isso, na primeira *Crítica*, Kant afirmou que a “felicidade, isoladamente, está longe de ser para a nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral” (KrV, A 813/B 841). Ao que parece, a ideia de uma moralidade recompensadora está presente nesse argumento para o sumo bem, no entanto, isso é precisamente o que a teoria moral de Kant não aceita. Já na segunda *Crítica*, semelhante argumentação também é encontrada: “não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexos, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na natureza) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial” (KpV, AA 05: 115). Esse argumento retoma a relação entre Deus e o sumo bem encontrada nas páginas do primeiro prólogo da *Religião*. Nessas páginas, observa-se que o conceito do sumo bem contém alguma coisa a mais do que contém o mero conceito do dever.

Nesse sentido, entende-se que a religião é necessária porque é um modo de apresentar a realização do destino moral da humanidade como a convergência de liberdade e natureza. Nessa instância, Kant está interessado com o sentido prático em que os seres humanos poderiam comprometer-se na busca pelo sumo bem moral, “de tal modo que a disposição moral é a condição que, antes de mais, torna possível a participação na felicidade” (Kant, 2001, p. 645; B 841). A religião tem como função ensinar como estabelecer uma boa disposição moral. Esse argumento tem como pressuposto que o ser humano “é afetado ele próprio por tantas inclinações, é certamente capaz da ideia de uma razão pura prática, mas não consegue tão facilmente torná-la eficaz *in concreto* no modo de vida que é o seu” (GMS, AA 04: 389). Nesse sentido, segundo Allen W. Wood, “Kant entende a religião não como uma matéria de conhecimento teórico, mas como uma matéria de disposição subjetiva prática” (Wood, 1991, p. 7, tradução nossa) e a fonte da autêntica religião continua sendo a consciência da obrigação moral.

A religião não se diferencia em parte alguma da moral quanto à matéria, isto é, quanto ao objeto, pois esta lida com os deveres em geral; antes, sua diferença em relação a esta é meramente formal, isto é, é uma legislação da razão, para que a moral, através da ideia de Deus por ela mesma produzida, exerça influência sobre a

vontade dos homens para o cumprimento de todos os seus deveres (SF, AA 07: 36).

Essa passagem deixa claro que quanto à matéria de ambas — moralidade e religião — é uma e a mesma, como Kant afirma, deveres. No entanto, cabe observar em que sentido se orienta o conceito de dever na moralidade e na religião. A principal diferença é justamente a linguagem utilizada para expressar esses deveres. Tanto a religião quanto a moralidade expressam esse conteúdo, cada uma com sua própria linguagem. Esse conteúdo é o mesmo, do mesmo modo que a lei moral só é essencialmente uma e a mesma, por muitas que sejam as formas e os símbolos sob os quais se pretenda expressá-la. A moralidade kantiana usa uma linguagem formal para expressar o dever. Segundo essa teoria, o dever é expresso na forma de um imperativo categórico. Desse modo, a lei sempre é a forma ou o princípio orientador da ação. Ao invés de conceber o dever simplesmente como aquilo que ordena, de acordo com a moral, na religião o conteúdo do dever aparece resumido na ideia de um ser supremo, considerado como autor da lei moral.

A partir dessa consideração, problemas começam a surgir. Por que a ideia de Deus é produzida a partir da moral? E, que tipo de influência é essa sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres? E, se o conceito de dever está resumido na ideia de Deus, isso não está colocando em risco o conceito de autonomia da teoria moral de Kant? Contudo, essas questões são recolocadas por Allen W. Wood ao afirmar que aquilo que é “requisito para a religião é que (1) temos deveres, (2) temos um conceito de Deus, e (3) somos capazes de relacionar nossos deveres como alguma coisa que Deus deseja que façamos” (Wood, 1991, p. 7, tradução nossa).

Quanto ao primeiro ponto não restam dúvidas, tanto a moralidade quanto a religião têm a ver com deveres. Os outros dois — sobre o conceito de Deus — são os mais controversos. Segundo a passagem de *O conflito das faculdades*, a ideia de Deus que deve ser esclarecida é aquela produzida a partir da moralidade para exercer influência sobre a vontade humana. No entanto, na *Fundamentação*, Kant pergunta “[d]e onde, porém, temos o conceito de Deus, enquanto o sumo bem?” (GMS, AA 04: 408-409), ou seja, um conceito de Deus que seja capaz de exercer influência sobre a vontade humana; e na sequência ele mesmo responde: “[u]nicamente da ideia de perfeição moral que a razão projeta *a priori* e vincula inseparavelmente ao conceito de uma vontade livre” (GMS, AA 04: 409). De acordo com essa passagem, a ideia de Deus como bem supremo que surge da moralidade é uma ideia que a razão estrutura a partir da perfeição moral, isto é, da ideia de santidade. “O conceito de Deus e até a convicção da sua existência só podem encontrar-se na razão, só dela promanam e não nos advêm nem por inspiração, nem ainda por uma notícia dada mesmo pela maior autoridade” (WDO, AA 08: 142). Na *Religião*, Deus é reconhecido como ser moral, isso significa que conhecemos Deus enquanto ele é para nós e não em si, o que Kant chamará de conhecimento por analogia. Ou melhor, não se trata mais de dizer o que é Deus, mas de pensar como se pode falar sobre ele. No entanto, cabe ainda perguntar, que tipo de influência esse conceito de Deus é capaz de exercer? Essa influência somente pode ser explicada por meio de uma ilustração analógica dos conceitos e princípios morais, uma vez que a definição desse conceito de Deus é uma ideia que a razão estrutura a partir da perfeição moral, isto é, da ideia de santidade. Contudo, o que significa afirmar Deus como um ser moral? A incognoscibilidade das profundezas do coração humano por parte dos seres humanos é o que permite Kant, na *Religião*, postular Deus como o perscrutador dos corações. Obviamente, uma vez que é admitida a existência de Deus é possível conferir a esse ser a competência de examinar o coração humano. Na *Religião*, Kant afirma que Deus é “quem conhece o fundamento inteligível do coração” (RGV, AA 06: 48).

Considerada dentro dos limites da razão, a religião não compreende nenhum dever para com Deus, pois Deus somente é uma ideia da razão. Na religião, os deveres somente podem ser deveres dos homens para com eles mesmos. Dado isso, a definição de religião deve ser revisada. Na passagem citada do *Conflito*, a religião é definida como uma legislação da razão com a função de adequar para a moralidade um alcance sobre a vontade humana para o cumprimento de

todos os seus deveres. No entanto, na *Religião*, Kant entende que a “*religião* (subjettivamente considerada) é o reconhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos” (RGV, AA 06: 153). Com isso, observa-se que a religião é definida ao nível da subjetividade, isto é, religião é uma instância de reconhecimento ou o nível da consciência. Desse modo, a definição de religião é entendida como uma legislação da razão para proporcionar à moralidade uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres. Isso quer dizer que a religião é uma atitude pessoal por considerar a lei moral como se fosse um mandamento divino. Dado que a religião é definida ao nível da subjetividade, isto é, a religião é uma instância de reconhecimento ou o nível da consciência do dever. A religião é o reconhecimento pelo ser humano de um princípio superior, um destino comum do qual depende o destino de todo o ser humano. A religião como reconhecimento de um princípio superior não sugere nenhum tipo de heteronomia, porque Kant está interessado com o significado prático pelo qual os seres humanos poderiam melhor comprometer sua busca de seu supremo fim moral. Desse modo, a religião como uma instância de reconhecimento é uma atitude pessoal – intelectual e moral – para com o destino humano.

A articulação metodológica entre filosofia e teologia

A relação entre filosofia e teologia guarda uma estreita relação com o tópico anterior sobre a relação entre moralidade e religião. Kant apresenta a relação entre filosofia e teologia na forma de um conflito entre as faculdades de filosofia e de teologia (cf. SF, AA 07: 36-38). Nesse sentido, a problemática gerada sobre a obra kantiana sobre a religião se reporta, ao menos, a dois pontos: o direito de o filósofo se pronunciar sobre assuntos de religião, e, o lugar da revelação na obra. No contexto da segunda metade do primeiro prefácio, essa problemática consiste em uma mudança no conteúdo, embora permaneça em relação com o anterior. A partir disso, no que toca ao primeiro ponto, Kant está interessado em apresentar a relação do trabalho que cabe tanto ao investigador filosófico da religião quanto ao teólogo bíblico, no sentido de que um não deve avançar sobre a área de atuação do outro, mas que o primeiro pode pronunciar-se sobre assuntos de religião.

No entanto, apesar de ser uma passagem enigmática, o parágrafo de abertura da segunda metade do primeiro prefácio ou o que constitui o segundo momento, ressalta a importância da crítica. Parafrazeando as palavras de Kant (cf. RGV, AA 06: 7), se a moralidade reconhece um objeto digno de ser respeitado por causa da santidade da sua lei, ao nível da religião, a moralidade representa um objeto de adoração na causa suprema que traz essa lei para realizar, e por causa disso, a moralidade aparece na sua majestade. No entanto, esse objeto de adoração que a moralidade apresenta na religião como digno de respeito é degradado pelos seres humanos quando eles aproveitam tal ideia para seu próprio uso. Contudo, o respeito somente pode ser motivado na medida em que o ser humano é livre. A degradação e a tutela religiosa tornam o ser humano em um ser dependente e supersticioso porque corrompem sua disposição à liberdade e à autonomia, e, desse modo, o que deveria ser – sinceramente – adorado de modo livre resulta degradado. Essa degradação é culpa do próprio ser humano porque é “tão cômodo ser menor” (WA, AA 08: 35), e, desse modo, é o próprio ser humano quem se submete à sujeição pela dependência das leis coercitivas da Igreja e do Estado.

Desse modo, o debate sobre o direito de o filósofo se pronunciar sobre assuntos de religião foi um elemento chave para Kant, de modo que projeta o ponto principal do Iluminismo, a emancipação do uso público da razão de qualquer dependência ou qualquer relação com algo além de si mesma, principalmente com coisas da religião. No entanto, cabe perguntar, por que principalmente com coisas da religião? Para Kant, a religião pode ser um instrumento de opressão e controle social quando mal conduzida.

[A] liberdade de pensar toma-se também no sentido de que se opõe à *pressão sobre a consciência moral*; quando, sem qualquer poder em matéria de religião, há cidadãos

que se constituem tutores dos outros e, em vez de argumentos, sabem banir todo o exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os ânimos, através de fórmulas de fé prescritas e acompanhadas pelo angustiante temor do *perigo de uma inquirição pessoal* (WDO, AA 08: 145).

A religião, como uma fonte eminente para a interpretação do sentido da vida humana e como um fator importante na sociedade, também foi pensada por Kant para tornar-se sujeito da argumentação pública e crítica. No prefácio da *Crítica da razão pura* Kant já anunciava que na época do criticismo – o modo que ele viu o seu século – a religião e a política poderiam afirmar uma validade futura na medida em que elas passassem por um exame em um debate livre e público.

Com respeito aos problemas que tem uma influência sobre a vida humana em sociedade, a razão deve ser entendida como a capacidade do pensamento humano para levantar e responder as questões não apenas sobre a realidade e a causalidade no mundo físico – a qual é uma tarefa da ciência – mas também sobre a veracidade das normas morais e a legitimidade de instituições sociais e políticas. De qualquer modo, ao centrar um de seus focos na questão da possibilidade da liberdade, na possibilidade de uma nova instância transcendental que fornece um critério para a avaliação das ações do sujeito racional no mundo, a *Crítica da razão pura* inicia a abertura de um novo leque de investigação no campo prático, em que temas como a política, o direito, a história, a religião tornam-se novos objetos da apreciação crítica.

Desse modo, no debate sobre o direito de o filósofo também poder se pronunciar sobre assuntos de religião, aquilo que cabe como tarefa do filósofo com a religião não é uma intromissão no campo de atuação do teólogo bíblico, mas apenas um uso para sua teoria, pois, “entre a razão e a Escritura não se encontra somente compatibilidade, mas também concórdia” (RGV, AA 06: 13). Com isso, a pretensão kantiana no texto sobre a religião é que “essa associação ou a tentativa dela é uma tarefa conveniente ao pesquisador filosófico da religião com pleno direito e não uma intervenção no direito exclusivo do teólogo bíblico” (RGV, AA 06: 13). A tentativa dessa união se dá em virtude da relação entre filosofia moral e teologia bíblica que Kant está propondo. Essa relação é uma tarefa que cabe ao investigador filosófico da religião.

A intromissão do investigador filosófico da religião na área de atuação do teólogo, para Kant não ocorre, uma vez que a desordem só tem lugar quando o investigador filosófico da religião “introduz algo na teologia bíblica, e, assim, deseja direcioná-la para fins diferentes daqueles permitidos pelo seu estabelecimento” (RGV, AA 06: 10). Mas, segundo a proposta de Kant, não há intromissão do investigador filosófico da religião na teologia bíblica porque ele deve permanecer dentro dos limites da simples razão.

Esse aspecto já está inscrito no próprio título da obra – *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* – uma vez que a palavra *Grenzen* sugere uma limitação à investigação sobre a religião.

O uso de *Grenzen* indica que ele [Kant] tem em mente um *limite* (como uma cerca dividindo duas porções de terra), em qualquer um dos lados, nos quais encontramos aspectos legítimos (embora diferentes) de um e mesmo território (a saber, a religião). Em um dos lados encontramos o que é racionalmente necessário, e no outro o que é empiricamente real (Palmquist, 2000, p. 118, tradução nossa).

A imagem sugerida por Stephen R. Palmquist deixa mais evidente a disputa entre o que é tarefa do filósofo e o que é tarefa do teólogo. Na proposta, “o que é racionalmente necessário” – a filosofia moral – é tarefa do filósofo, e “o que é empiricamente real” – a religião revelada – é tarefa do teólogo. Com isso, pode-se afirmar que o filósofo também poder pronunciar-se sobre assuntos de religião, uma vez que ele se pronuncia a partir de um determinado ponto de vista, a saber, o da moralidade; e também, não é uma intromissão naquilo que é específico do teólogo bíblico, porque “o filósofo *toma* algo emprestado da teologia bíblica para usá-lo em seu próprio propósito” (RGV, AA 06: 9) e não introduz nada à teologia, a fim de que vá conduzi-la a outros

fins que não são adequados a sua própria organização. Além do mais, o uso de Kant da palavra *Grenzen* tem a pretensão de implicar limites territoriais, pois se Kant não tivesse desejado dar indício de tal imagem, ele poderia, certamente, ter usado um outro termo mais técnico, como, por exemplo, *reinen* (puro), para referir-se ao aspecto interno ou invisível da verdadeira religião.

A estrutura metodológica da religião moral

No segundo prefácio da *Religião*, Kant se detém em explicar como compreende o título da obra — *A religião nos limites da simples razão* — a partir do experimento com círculos concêntricos, no qual o elemento histórico-revelado veste sensivelmente o elemento moral puro, ou seja, o segundo elemento da problemática gerada sobre a obra: o lugar da revelação. A imagem kantiana de círculos concêntricos é a marcação do limite entre o que é essencial e o que é supérfluo em matéria religiosa. Isso quer dizer que ao definir os limites nos quais poderá desenvolver uma religião racional, Kant apresenta uma preocupação metodológica para a fixação dos critérios da determinação de uma relação entre a razão e a revelação, isto é, entre a crítica e a história. Kant propõe esse experimento explicando a compreensão do título de sua obra. Tal explicação consiste em que

A revelação pode pelo menos compreender também em si a pura *religião da razão*, mas não o contrário, isto é, a pura religião da razão não pode conter o histórico da revelação, assim, posso considerar a revelação como uma esfera *maior* da fé que contém em si a religião da razão como uma esfera *menor* (não como dois círculos externos um em relação ao outro, mas como círculos concêntricos) (RGV, AA 06: 12).

Para Kant, o aspecto revelado da religião contém algo de puro em seu interior, as ideias morais suprassensíveis que são “vestidas” através da linguagem simbólica da religião revelada, unicamente, para torná-las mais compreensíveis à humanidade sensível. A religião racional pura é a “*essência verdadeira e racional*” (Wood, 1970, p. 193, tradução nossa) da revelação. A revelação, enquanto tal constitui uma religião empírica, histórica. Essa condiciona a fé eclesial por suas circunstâncias históricas e afirmações baseadas na revelação divina. A religião racional pura, enquanto estrutura da pura fé religiosa (fé moral), contém a parte mais importante, pois é o núcleo da revelação.

O experimento kantiano com círculos concêntricos reportar-se à pura religião da razão — na esfera mais estreita, e aponta para a avaliação de alguma religião empírica particular — na esfera mais ampla, por “considerar a revelação como sistema histórico em conceitos morais meramente fragmentário e ver se este não conduz de volta ao mesmo sistema racional puro da religião” (RGV, AA 06: 12). Para a religião pura, um desígnio moral-prático de investigação é suficiente, uma vez que o conceito racional *a priori* apenas tem lugar em uma tal conexão (entre religião racional e religião revelada). E, como entre ambas existe certa harmonia, quem — *obedecendo aos conceitos morais* — seguir uma, coincidirá com a outra.

Para o experimento kantiano, o culto não é um fim em si, pois isso é um sinal de que ele serve apenas como meio para transmitir as ideias morais que a religião histórico-revelada possui em seu núcleo. Nesse intuito, essa seção tem como objetivo mostrar como essas ideias morais são transmitidas à humanidade em um processo histórico, isto é, como a religião histórica é o veículo da religião moral. Ou ainda, é uma investigação para averiguar se o experimento kantiano de círculos concêntricos funciona. Desse modo, a religião moral tem como principal tarefa a formação moral do indivíduo porque torna “sensível” a percepção da lei moral para o ser humano.

O que significa, então, tal conexão, se o conhecimento do suprassensível não é possível? Ou melhor, qual a “utilidade” dessa conexão (entre religião racional e religião revelada)? Segundo a afirmação de Gordon E. Michaelson, “o lado empírico, histórico e representativo da religião, longe de ser automaticamente ilícito é um importante mediador da pura religião moral

para uma humanidade finita e sensitiva” (Michaelson, 1979, p. 10, tradução nossa). Nesse contexto, o que significa que a religião histórica ou revelada seja mediadora da religião moral pura? Esse é o significado do que Kant propõe com o experimento de círculos concêntricos. Esse experimento consiste em abordar questões de religião dentro dos limites da simples razão.

Na *Religião*, como já afirmado, o que é suprassensível e não está submetido às condições da sensibilidade, o espaço e o tempo, deve adquirir um aspecto sensível, e desse modo, a narrativa bíblica permite representar, por analogia, o que não comporta espaço e tempo, no espaço e tempo. Desse modo, é possível afirmar que a religião histórica é o veículo da religião moral. Isso se dá, dada à definição do experimento kantiano de círculos concêntricos, pois a religião histórica é o veículo da religião moral uma vez que aquela contém os elementos morais dessa em seu núcleo.

[A] a história prova que nenhuma fé fundada nas Escrituras poderia ter sido destruída [...], quando tal livro [a Bíblia] que chegou às mãos dos seres humanos, além de seus estatutos como leis de fé, também contém o mais puro ensinamento religioso moral com integridade, que pode ser harmonizado da melhor forma com esses estatutos (como veículos de sua introdução) (RGV, AA 06: 107).

Através dos elementos da narrativa bíblica Kant pode simbolizar as ideias morais, isto é, uma forma de fornecer uma explicação das ideias morais de modo que seja mais acessível à vida humana. Esse processo de simbolização dos conceitos morais se dá em um contexto bem delimitado, desse modo, Kant pode ilustrar o modo em que esses conceitos morais puros podem ser representados por exemplos históricos contingentes. Na *Religião*, Kant apresenta esse argumento afirmando que “é claramente uma limitação da razão humana, sempre inseparável dela, que não se pode pensar em qualquer valor moral significativa nas ações de uma pessoa sem, ao mesmo tempo, representar essa pessoa ou a sua expressão sob uma forma humana” (RGV, AA 06: 64-65n). Isso quer dizer que há uma necessidade natural na humanidade de que essas ideias morais suprassensíveis possam ser amparadas sensivelmente, isto é, uma confirmação experiencial qualquer. Desse modo, todo objeto suprassensível – no ser humano – necessita ser representado por algo visível, isto é, sensível. De acordo com isso, esse procedimento somente tem sentido para o âmbito prático da razão, uma vez que ele não possibilita nenhum tipo de conhecimento do objeto em questão, senão que “em uma representação simbólica em que apenas o prático é compreensível para nós” (RGV, AA 06: 171), isto é, a possibilidade de fazer com que uma ideia da razão seja intuitiva apenas segundo certa analogia. Ou seja, a analogia “é propriamente uma linguagem para o indizível, uma linguagem que não recua diante das formas onde a experiência humana se dá” (Marty, 1997, p. 224, tradução nossa).

O mecanismo do esquematismo da analogia é o procedimento desenvolvido por Kant para tornar compreensível como uma religião histórica pode concretizar e representar ideias morais. Esse procedimento ajuda a compreender a mediação entre o que é sensível e o que é suprassensível. Essa discussão kantiana se resume principalmente, senão exclusivamente a dois pontos: o papel que a figura de Cristo tem como o símbolo de um princípio metafísico-moral e como o fundador histórico de uma religião; o outro ponto, a religião histórica fundada por Cristo é o veículo da religião moral proposta por Kant porque contém em seu núcleo os elementos morais dessa.

O papel da figura de Cristo como a representação do arquétipo da disposição moral agradável a Deus, na *Religião*, tem sua raiz na discussão do *ideal da razão pura* na *Crítica da razão pura*. Na primeira seção, *do ideal em geral*, Kant argumenta que

[e]mbora não indo tão longe, temos de confessar que a razão humana contém não só ideias, mas também ideais que [...], têm no entanto força *prática* (como princípios reguladores) e sobre eles se funda a possibilidade de perfeição de certas *ações* (K_rV, A 569/B 597).

Nesse contexto, o ideal é a possibilidade do arquétipo, pois é a ideia *a priori* de tal arquétipo

aquilo que possibilita a determinação do ideal. A representação do ser mais real — o ideal — não é para ser entendida como existência, mas apenas como a representação transcendental de um ideal. Para que o arquétipo seja visto como um ideal é necessário que seja determinado *a priori* pela ideia, que no caso da moralidade é a ideia da perfeição em si mesma, isto é, a ideia de santidade. Esse arquétipo não se torna um modelo necessário para a vida moral humana por força da imagem pessoal em que se exprime — a figura de Cristo —, mas, enquanto essa figura representa a ideia de santidade. É referindo-se a essa ideia de santidade entendida como ideal que Kant na *Fundamentação* argumenta que “[m]esmo o Santo do Evangelho tem de ser comparado primeiro com o nosso ideal de perfeição moral antes de ser reconhecido como tal” (GMS, AA 04: 408). Isso significa que a ideia de perfeição moral somente é delineada *a priori* pela razão e somente nela reside.

Esta santidade da vontade é, todavia, uma ideia prática que necessariamente tem de servir como **arquétipo**, cuja aproximação infinita é a única coisa que compete a todos os entes racionais finitos e que a lei moral pura, que por isso mesmo se chama santa, lhes mantém constantemente e corretamente ante os olhos (*KpV*, AA 05: 32).

Cabe aqui ressaltar que o aspecto inteligível para Kant é considerado sempre como um ideal, isto é, um modelo <*Urbild*> perfeito a ser imitado. É esse modelo de santidade da vontade que a figura de Cristo representa e que a constante aproximação a ele é o que compete à vontade humana, desse modo, “a virtude, é a coisa mais elevada que uma razão prática finita [- humana -] pode conseguir” (*KpV*, AA 05: 33). No entanto, o máximo de perfectibilidade que um ser humano pode alcançar nunca se igualará ao modelo perfeito. O máximo de perfeição humana pode — adequadamente — ser apresentado como virtude, isto é, a virtude humana é uma imitação imperfeita (de natureza *ectypa*) do aspecto inteligível que o arquétipo ou o modelo de disposição moral agradável a Deus (santidade da vontade) representa. De acordo com isso, pode-se afirmar que o ser humano não deve imitar a representação visível de tal arquétipo, mas a intenção moral da boa vontade que tal arquétipo representa. Para Kant, um exemplo serve apenas para o encorajamento moral. Ainda na *Fundamentação*, encontra-se a afirmação que a

Imitação não tem lugar de modo algum no domínio moral, e os exemplos servem apenas de incentivo, isto é, põem fora de dúvida a factibilidade daquilo que a lei manda; eles tornam intuitivo [*anschaulich*, visível, concreto] aquilo que a regra prática exprime de maneira mais geral, mas nunca podem autorizar a pôr de lado o seu verdadeiro original, que está na razão, e a regular-se por exemplos (GMS, AA 04: 409).

De acordo com a passagem, para a moralidade não pode existir exemplos a serem seguidos porque de um exemplo existiria apenas a imitação de seu comportamento empírico, ou seja, somente aquilo que está ao alcance do “conhecimento” moral-empírico humano. A figura de Cristo representa o ideal da disposição moral agradável a Deus, isto é, de uma boa disposição moral. Ou ainda, a figura de Cristo representa aquilo que não é apenas legalmente bom, mas também moralmente bom.

Jesus é o símbolo do arquétipo moral que torna evidente analogicamente a possibilidade e a necessidade de imitar esse arquétipo. Os diversos fatos sobre a história pessoal do Mestre do Evangelho esquematizam, em primeiro lugar, a intenção moral originária da humanidade em geral e, em segundo lugar, os obstáculos que se apresentam para a realização dessa intenção moral ao bem (Lema-Hincapié, 2006, p. 136, tradução nossa).

De acordo com isso, pode-se perguntar: o que a figura de Cristo representa para a humanidade sensível? A figura de Cristo representa para a humanidade um exemplo de vida moral agradável a Deus. Desse modo, o Cristo não pode ser visto como o Salvador do mundo como ensina a doutrina do Cristianismo. Aquele que exige um modelo sensível de imitação não passa de um incrédulo moral, isto é, alguém que não acredita na virtude humana, mas que espera algum tipo de assistência sobrenatural sem tornar-se digno dela.

Se uma religião moral (para não ser projetada nos dogmas e observância, mas na

disposição do coração para observar todos os deveres humanos como mandamentos divinos) deve ser estabelecida, eventualmente todos os *milagres* que a história conecta com sua fundação devem eles mesmos tornar a fé nos milagres em geral dispensável. Pois, traímos um grau culpável de incredulidade moral se não concedemos autoridade suficiente para os preceitos do dever, como originalmente inscritos no coração pela razão, a não ser que eles estejam autenticados em adição através de milagres: “Exceto que você veja sinais e maravilhas, você não acreditará” (RGV, AA 06: 84).

Segundo a proposta kantiana de uma religião moral, todos devem reconhecer que as prescrições do dever se encontram na razão mesma. Desse modo, essas prescrições não devem buscar justificação fora da razão, pois isso é o que qualifica a fé na revelação. Uma autêntica religião moral estabelece-se na pura intenção do coração em cumprir todos os deveres humanos como mandamentos divinos. O fundador de uma autêntica religião moral somente pode ser alguém que possui uma pura intenção do coração, e por causa disso, ensina aos outros homens como assim viver.

Não podemos pensar o ideal da humanidade agradável a Deus (portanto, de tal perfeição moral como é possível para um ser pertencente a esse mundo e dependente de necessidades e inclinações) exceto na ideia de um ser humano solícito não apenas para executar, em pessoa, todos os deveres humanos, e, ao mesmo tempo propagar a bondade sobre ele tão longe quanto possível através do ensino e exemplo, mas também, ainda que provocado pela maior tentação para tomar sobre ele mesmo todos os sofrimentos, até a morte mais vergonhosa para o bem do mundo e mesmo de seus inimigos (RGV, AA 06: 61).

Segundo essa passagem, Kant vê a figura de Cristo como o fundador de uma religião universal que se denomina Cristianismo, que como “primeiro propósito verdadeiro tinha nenhum outro senão a introdução de uma pura fé religiosa” (RGV, AA 06: 131). A partir disso, o Cristianismo é visto como uma religião universal porque nele as leis não são vistas como as leis coercitivas que constituem um Estado senão como as leis morais que dizem respeito à intenção moral. E ainda, o Cristianismo tem a pretensão de universalidade, o que, para Kant, possui as condições adequadas para servir de meio “instrumental para fins morais” (Michaelson, 1979, p. 12, tradução nossa). A partir disso, a religião histórica “será amada e cultivada como simples meio, embora o mais precioso, para dar significado, difusão e continuidade à religião natural — mesmo entre os ignorantes” (RGV, AA 06: 165).

A partir disso, o terceiro ensaio da *Religião – o triunfo do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus na terra* — é desenvolvido dentro de um projeto histórico. Kant utiliza-se de um procedimento analógico para mostrar como o princípio bom triunfa sobre o princípio mau, ou melhor, o triunfo do princípio bom sobre o mal ocorre mediante a fundação de um reino de Deus na terra. O reino de Deus representa um reino de santidade, isto é, um ideal de reino moral. Sob o ponto de vista da organização humana de tal reino, isto é, o aspecto sensível da humanidade, esse reino de Deus somente pode ser realizado na forma de uma Igreja. “A verdadeira Igreja (visível) é aquela que exhibe o reino (moral) de Deus na terra, na medida em que o último pode ser realizado através dos homens” (RGV, AA 06: 101). Segundo Kant, existe uma verdadeira Igreja visível que representa o reino moral de Deus, e suas notas características são: *a universalidade*: a pretensão da união de toda a humanidade; *a qualidade*: a pureza da união sob leis morais; *a relação*: somente sob o princípio da liberdade; e, *a modalidade*: a imutabilidade da sua constituição (cf. RGV, AA 06: 101-102). Essa verdadeira Igreja visível é a religião histórica fundada por Cristo e que se denomina Cristianismo.

A Igreja visível representa uma comunidade ética sob a legislação moral divina, isto é, o reino de Deus organizado na forma humana. No entanto, o reino de Deus como um ideal de reino moral é uma Igreja invisível, isto é, “uma mera ideia da união de todos os homens honestos sob o governo divino direto, ainda moral, do mundo, como serve de arquétipo para qualquer tal governo a ser fundado por homens” (RGV, AA 06: 101). A Igreja fundada pelos homens é a Igreja visível, isto é, “a união real dos homens em um todo que concorda com esse ideal” (RGV, AA 06: 101). Um reino de Deus é um reino onde as disposições devem ser boas.

O processo de instituição de uma comunidade ética – organizado na forma humana como uma Igreja – é o lugar onde a religião realiza a sua função de cultivar e disciplinar no homem a boa disposição moral, desse modo, prepara o homem para o seu fim final, isto é, a moralização. Para Kant, a Igreja é um lugar de “reunião para a instrução e a inspiração [estimulação] das disposições morais” (RGV, AA 06: 106). De acordo com isso, a ideia de reino de Deus é o símbolo para uma comunidade ética na forma de uma Igreja.

No que toca a parte humana do desenvolvimento dessa ideia, “ao homem não é permitido sob sua conta permanecer ocioso no empreendimento e deixar a Providência ter rédeas livres, como se cada um pudesse ir depois de seus assuntos morais privados”, mas o ser humano deve “conduzir-se como se tudo dependesse dele. Apenas sob essa condição ele poderia esperar que uma sabedoria suprema aprovisionasse a realização de seu esforço bem-intencionado” (RGV, AA 06: 100-101).

Kant apresenta o reino de Deus como um arquétipo, isto é, um modelo ideal de comunidade onde os seres humanos vivem sob leis morais, a saber, a comunidade ética porque entende que o ser humano é um ser que pode aperfeiçoar-se. No entanto, Kant nunca deixa de chamar a atenção para a responsabilidade individual que o sujeito agente deve ter como membro do domínio de uma comunidade ética, pois o âmbito social no qual ele vive e age está progressivamente adquirindo forma e estrutura no tempo. Desse modo, a reflexão sobre a comunidade ética é uma “reflexão sustentada sobre a ideia de agentes morais legislando universalmente por eles mesmos e um ao outro [de modo que] constroem uma comunidade de virtude que é diferente em tipo de uma comunidade política tradicional, porque suas leis são geradas autonomamente de “dentro”, em vez de impostas heteronomamente de fora” (Michalson, 1999, p. 100). Isso se dá desse modo por causa da natureza voluntária a associação na Igreja, em contraste ao mecanismo coercitivo associado com a aplicação das leis no território político.

Além do mais, é importante salientar como Kant testa seu experimento examinando um “modelo” de religião empírica para “ver se este não conduzirá de volta ao mesmo sistema racional puro da religião” (RGV, AA 06: 12). De acordo com isso, no esquema kantiano, a religião histórica é o veículo da religião moral, “a expressão histórica das verdades morais é pedagogicamente necessária” (Michaelson, 1979, p. 116-117, tradução nossa), pois ensina como o ser humano deve construir uma vida moral. O desenvolvimento religioso do ser humano traduz-se como o desenvolvimento de suas capacidades racionais, ou melhor, a função pedagógica a ser desenvolvida pela religião é o ensino de como estabelecer uma vida moral. A religião moral consiste na melhoria moral do ser humano. No entanto, dada à natureza sensitiva da humanidade, para tal ensino é necessária uma ajuda heurística que é provida pelo aspecto histórico-revelado. Desse modo, a metáfora kantiana de círculos concêntricos que marca o limite entre o que é essencial e o que é supérfluo em matéria religiosa significa o que afirma. De acordo com isso, a conclusão do experimento de Kant é que o Cristianismo pode justificadamente ser considerado como a primeira e ainda a melhor manifestação histórica do que ele chama de religião universal da humanidade.

Como já afirmado, a relação entre moral e religião, além de ser um elemento essencial e estrutural da razão pura, é a consideração progressiva de um plano universal segundo o qual, a despeito de todos os abusos da liberdade por parte dos seres humanos, alcançará no final o mais alto grau possível de perfeição do gênero humano. A pura religião moral, para Kant, não pôde instituir-se historicamente, justamente devido à sua pureza, e, todavia, o seu destino puramente racional – moral – realiza-se somente na perspectiva de um progresso moral-histórico em que as ideias suprassensíveis da moralidade são comunicadas à humanidade sensível. “Uma religião histórica, precisamente porque ela afeta o ser humano sensível onde ele é mais ‘receptivo’, assume o papel de uma força maiêutica no esquema de Kant” (Michaelson, 1979, p. 73, tradução nossa). Nesse processo evolutivo, em que uma religião histórica é o veículo para as ideias de uma pura religião moral, processo em que a religião realiza a sua função, a religião

histórica ou revelada é necessária porque provê uma ajuda heurística. Sem essa ajuda heurística, a pura religião moral não poderia constituir-se. Por causa disso, a instituição de uma religião moral ocorre somente na forma de um progresso moral-histórico, pois o que é transmitido à humanidade sensível são as ideias morais apenas.

Como já afirmado, a religião histórica tem utilidade apenas como meio de transmissão das ideias morais. Essa religião histórica analisada por Kant como um exemplar de religião empírica é o Cristianismo. No entanto, o Cristianismo é visto por Kant como a verdadeira Igreja visível, desse modo, com pretensão de universalidade e condições adequadas para servir como o meio mais precioso para os fins morais porque as características do Cristianismo preenchem os requisitos de uma religião moral.

Com isso, o principal problema da religião histórica que serve apenas de meio, em vez de promover o autêntico encorajamento para uma conduta de vida moralmente boa, faz mal uso de seus mecanismos internos, porque a religião

Tem sujeitado a consciência [moralmente sã] dos indivíduos à hierarquia de padres, solapando a liberdade individual de consciência que é a essência própria da religião racional, escravizando a alma mesmo, onde a apropriada função da verdadeira religião é precisamente liberá-la (Wood, 1991, p. 5, tradução nossa).

Essa discussão apresenta-se como a crítica kantiana da religião. Essa crítica tem como objetivo examinar a origem, o método, e os limites da pretensão de validade de tal religião. Segundo Jair A. Krassuski, “nos limites da simples razão, a religião encontra as condições de possibilidade de sua verdadeira constituição” (Krassuski, 2005, p. 171). No entanto, não cabe aqui desenvolver a crítica – nos moldes kantianos – da religião, mas, sobretudo, indicá-la. A crítica da religião somente é possível pelo fato de Kant analisar uma religião histórica. Essa religião histórica é – precisamente – o veículo imperfeito da religião moral. Por isso, a crítica da religião constitui-se em mostrar os princípios morais que conduzem o agir humano contra toda pretensão de ilusão e opressão religiosa.

A proposta de uma religião – que se opõe contra todo tipo de ilusão e opressão religiosa – deve ser pensada dentro dos moldes racionais, em que apenas a razão tem “o privilégio de ser a derradeira pedra de toque da verdade” (WDO, AA 08: 146). O princípio de pensar por si mesmo é um caso especial do princípio kantiano da autonomia aplicado à conduta intelectual humana. O teste moral consiste em perguntar para si mesmo se o fundamento sob o qual considera a sua própria crença poderia servir como um princípio universalmente válido da razão.

Exigir *universalidade* para uma fé eclesial (*catholicismus hierarchicus*) é uma contradição, porque universalidade incondicionada pressupõe necessidade, o que só pode ocorrer quando a própria razão fundamenta suficientemente as proposições da fé, por isso estas não são meros estatutos. Ao contrário, a fé religiosa pura tem uma pretensão legítima à validade universal (*catholicismus rationalis*) (SF, AA 07: 49-50).

Dessa passagem duas coisas são importantes: primeiro, a experiência nunca fornece universalidade em seus juízos e isso já estava afirmado na *Crítica da razão pura*; segundo, e consequência do anterior, essa falsa universalidade nunca pode ser comunicada, pois não repousa sob fundamentos racionais, o que também já estava afirmado na primeira *Crítica*. O critério para que algo possa ser comunicado é que a “verdade repousa na concordância com o objeto e, por conseguinte, em relação a esse objeto, os juízos de todos os entendimentos devem encontrar-se de acordo” (KrV, A 820/B 848).

Nesse contexto, Kant localiza o Cristianismo por referência à construção conceitual dominante no Iluminismo de “religião natural”. Ele observa que como um resultado dos obstáculos que surgem do caráter finito e sensível que constitui a natureza humana, uma religião puramente natural é incapaz por si própria de comandar o assentimento a ela devido. Por causa disso, existe uma necessidade histórica para a revelação ser adicionada à religião da razão. O propósito da revelação não é adicionar alguma coisa de essencial da qual a religião

da razão carece, mas servir como um veículo para o assentimento livre. “A única fé que pode fundar uma Igreja universal é a *fé religiosa pura*, pois ela é uma simples fé racional que pode ser convincentemente comunicada a cada um, enquanto a fé histórica, fundada meramente sob fatos, pode estender sua influência até onde conseguem chegar às notícias relevantes aos juízos de sua credibilidade” (RGV, AA 06: 103).

O que estabelece a crucial diferença na análise concreta da fé histórica e da fé racional é que, por um lado, o Cristianismo é considerado como uma pura fé racional, e por outro lado, ele também é considerado como uma fé eclesial, isto é, na revelação. Além do mais, esse é o motivo pelo qual Kant considera o Cristianismo afim com a filosofia crítica, e, em meio às religiões existentes, a mais completa. Justamente por não se tratar de argumentos teóricos que produzem razões objetivas, a fé moral que também pode ser chamada de convicção prática é o assentimento completo por fundamentos subjetivos. “Se as verdades da religião são descobertas pela simples razão, sem a ajuda de uma comunicação divina, então a religião deve ser uma matéria de que todos os homens sensatos são capazes de conhecer” (Michaelson, 1979, p. 56, tradução nossa). É no seio dessa discussão que Kant define a religião como o reconhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos. Essa discussão é o debate entre religião natural e religião revelada.

A *religião revelada* é aquela em que primeiro reconhece-se que algo é um mandamento divino para depois reconhecê-lo como dever. A *religião natural* é aquela em que primeiro sabe-se que algo é um dever antes de poder reconhecê-lo como um mandamento divino (cf. RGV, AA 06: 154-155). Nesse mesmo contexto, Kant ainda marca diferentes posições que podem ser assumidas em matéria religiosa. Nesse sentido, o *racionalista* é alguém que declara que a religião natural é moralmente necessária, ou seja, um dever; o *naturalista* é alguém que nega a realidade de qualquer revelação natural divina; o *racionalista puro* é alguém que segue a revelação, no entanto, afirma que não é moralmente necessário para uma religião tomar o conhecimento dessa revelação e aceitá-la como real; o *supranaturalista* é alguém que considera a fé na revelação divina ser necessária para a religião universal. Nesse debate, no quarto ensaio da *Religião*,

A posição de Kant é que poderia existir uma coisa como a revelação sobrenatural, mas, se existe, no entanto, nenhum ser humano poderia conhecer tal coisa e nenhuma afirmação particular para a revelação sobrenatural poderia ser digna de nosso assentimento racional” (Wood, 1991, p. 11, tradução nossa).

Nesse sentido, a posição de Kant é a de um racionalista, alguém que considera que a religião natural é apenas moralmente necessária. Desse modo, divide a religião (quanto a sua origem primeira e a sua possibilidade interna) em religião revelada e religião natural. No que toca a qualidade da religião, isto é, a suscetibilidade de comunicação externa, Kant a divide em religião natural e religião erudita. A estratégia kantiana é que aquilo que deve ser a marca da verdadeira religião é a sua comunicabilidade, portanto, universalidade. Com essa estratégia, Kant quer fazer duas coisas ao mesmo tempo: manter o critério de universalidade sem eliminar o potencial eficaz da religião revelada. O que lhe permite fazer isso é a distinção entre classificações de religião segundo a origem e a classificação de religião segundo a qualidade. Desse modo, e como consequência, aquela religião que deve obrigar todo ser humano

Pode ser *natural*, ainda que também *revelada*, se ela é assim constituída que os seres humanos *poderiam e deveriam ter* chegado à ela sob seu próprio uso da razão, mesmo que eles não *tivessem* que vir a ela tão cedo ou tão frequentemente como é requerido, portanto uma revelação dela em um dado tempo e um dado lugar poderia ser sensata e muito vantajosa para a raça humana, pois então, uma vez que desse modo introduzida, a religião está à mão, e, uma vez que tem se tornou publicamente conhecida, cada um pode convencer-se de suas verdades por si próprio e sua própria razão (RGV, AA 06: 155-6).

Uma religião revelada, situada em circunstâncias particulares de um povo, ensina o ser humano ao que ele poderia e deveria ter chegado e descoberto pelo próprio uso da razão. Desse modo, torna-se evidente a eficácia que a religião histórico-revelada tem como um importante

instrumento mediador para fins morais. Como afirmado, o Cristianismo fundamenta-se sobre a fé racional e a fé revelada. Para explicar como uma religião histórica contém um núcleo racional, Kant considera que a “religião é *objetivamente* uma religião natural, embora uma religião *subjetivamente* revelada” (RGV, AA 06: 156).

Para Kant, existe apenas uma verdadeira religião que é objetivamente natural, no entanto podem existir vários tipos de fé. Como existem inúmeras manifestações de religiões históricas, isto é, vários tipos de fé histórica, Kant considera a possibilidade de que essas manifestações contenham um núcleo racional rodeado de elementos empíricos e contingentes. Segundo Kant, “toda a religião, em parte ao menos, mesmo que revelada, deve também conter certos princípios da religião natural” (RGV, AA 06: 156).

Nesse âmbito, o interesse de Kant em considerar um exemplo de religião é em encontrá-lo como objetivamente natural e subjetivamente revelado. Uma religião objetivamente natural é derivada da razão prática, pois para ela os deveres são morais antes de serem divinos. Essa definição expressa a posição de Kant como um racionalista, alguém que considera a religião natural moralmente necessária, isto é, um dever. Como a religião histórica encontra-se manifestada em um dado tempo e em um dado lugar sob a forma histórico-representativa, isto é, subjetivamente revelada, aspecto que pode ser sensato e vantajoso para a humanidade, pois é um importante instrumento mediador para fins morais.

O tratamento dessas questões se dá desse modo por causa das limitações da sensibilidade humana. “Um aspecto inescapável de ser uma criatura racional é o papel mediador desempenhado por nossa natureza sensitiva em qualquer situação que pode ser chamada de ‘experiência’ pelos padrões kantianos” (Michaelson, 1979, p. 71, tradução nossa). Desse modo, a religião histórica desempenha uma importante função de mediador-representativo na teoria moral de Kant entre as ideias morais suprassensíveis e a humanidade sensível. Com isso, o fator mediador-representativo preenche a necessidade humana de um “*apelo sensível*” (RGV, AA 06: 109) para compreender as coisas do suprassensível.

O esquematismo da analogia e o antropomorfismo

Como o elemento histórico-revelado veste sensivelmente o elemento moral puro? A estratégia da seção anterior foi a de mostrar como isso ocorre, no entanto, como Kant encontra uma justificativa para desenvolver esse procedimento metodológico? Essa é a questão que se pretende responder nessa seção. Para Kant, uma religião histórica é a forma ou o modo de uma religião que é concretamente acessível à vida humana. A religião histórica representa a necessidade humana por um “*apelo sensível*” (RGV, AA 06: 109) que conduz Kant a afirmar que a religião revelada “deve ser estimada e cultivada como um mero meio, mesmo assim, o meio mais precioso” (RGV, AA 06: 165) para promover os autênticos fins morais. Como já afirmado, a narrativa bíblica tem uma função importante no desenvolvimento da analogia do esquematismo na *Religião*. Essa importante função é que a simbologia que fortemente compõe a narrativa bíblica não é a determinação de um objeto qualquer, seja ele natural ou sobrenatural. “O símbolo bíblico é uma *ilustração analógica* dos conceitos morais e dos princípios morais” (Lema-Hincapié, 2006, p. 125, tradução nossa). No entanto, essa função denota uma limitação da razão humana.

A ilustração analógica de conceitos morais através de um símbolo bíblico represente uma limitação da razão humana, pois a representação bíblica de conceitos morais nunca será perfeita. A. Lema-Hincapié argumenta que esse é o limite da analogia. Diz ele: “ela estabelece uma proporção de equivalência onde os termos são sempre de proporcionais, porém, jamais idênticos” (Lema-Hincapié, 2006, p. 125, tradução nossa). Desse modo,

Sempre precisamos de certa analogia com os seres naturais para compreender as propriedades suprassensíveis. [...] Temos aqui (como meio de explicação) um

esquematismo da analogia, com o qual não se pode dispensar. Transformá-lo em um *esquematismo da determinação do objeto* (como meio de expandir nosso conhecimento) constitui um *antropomorfismo*, e de um ponto de vista moral (na religião) isso tem as mais danosas consequências (RGV, AA 06: 65n).

Segundo A. Lema-Hincapié, da doutrina kantiana da analogia surge o Princípio de Simbolização que enuncia: “*para o uso prático, as representações bíblicas servem para tornar intuitivos os conceitos morais*” (Lema-Hincapié, 2006, p. 120, tradução nossa). Desse modo, para as representações bíblicas não deve ser confundido o esquematismo da analogia com o esquematismo da determinação do objeto. Nesse intuito, o que Kant quer dizer quando afirma que a fé histórica é a apresentação simbólica de uma fé religiosa pura?

Aqui também quero observar a propósito que, na ascensão do sensível para o suprassensível, podemos *esquematar* (tornar um conceito compreensível através da analogia com alguma coisa sensível), mas, de modo nenhum inferir por analogia que o que pertence ao sensível deve também ser atribuído ao suprassensível (então, expandindo o conceito do último): não podemos, para a razão completamente simples [pois] que ela correria *contra* a analogia para concluir que, desde que devemos necessariamente usar um esquema para um conceito tornar-se compreensível a nós (para apoiá-lo com um exemplo), esse esquema deve necessariamente pertencer ao objeto também como seu predicado. [...] Mas, entre a relação de um esquema ao seu conceito e a relação desse esquema ao conceito da coisa em si não existe analogia, mas um formidável salto [...] que conduz diretamente ao antropomorfismo (RGV, AA 06: 65n).

Para esclarecer a relação entre os elementos morais e históricos da “*religião da boa conduta de vida*” (RGV, AA 06: 51) foi necessário mostrar a relação existente entre religião histórica e religião moral. Em outras palavras, foi uma investigação sobre o *status* de como a religião histórica é o veículo da religião moral. Na *Religião*, o que é suprassensível (ideias morais) e não está submetido às condições da sensibilidade, o espaço e o tempo (limitações humanas), deve adquirir um aspecto sensível, e desse modo, a narrativa bíblica permite representar ou esquematizar, por analogia, o que não comporta espaço e tempo, no espaço e tempo.

No entanto, para melhor explicar a justificação do desenvolvimento de tal procedimento metodológico – o elemento histórico-revelado veste sensivelmente o elemento moral puro – necessita-se recorrer a outras obras kantianas onde esse mesmo procedimento também é desenvolvido. Nesse sentido, a *Crítica da faculdade de julgar* proporciona a melhor explicação. Tal explicação aparece no § 59 – *da beleza como símbolo da moralidade*.

Kant inicia o § 59 da terceira *Crítica* argumentando que a “*prova da realidade de nossos conceitos requer sempre intuições*” (KU, AA 05: 351), ou seja, a realidade é sempre fornecida ao conceito através de uma intuição que o exhibe. Para conceitos empíricos, as intuições são exemplos; para conceitos do entendimento, as intuições são esquemas; no caso dos conceitos da razão ou ideias, um símbolo os torna apreensível através de um procedimento analógico. Nesse último caso, a realidade objetiva não pode ser fornecida através de uma intuição porque existiria conhecimento teórico. Dado isso, intuições não podem corresponder a conceitos da razão. De acordo com isso, o problema está em como dar significado para uma ideia da razão, ou seja, como torná-la sensível para melhor compreendê-la. Sendo que, para sensibilizar um objeto requer-se tempo e espaço, e como as ideias da razão não possuem intuições, portanto, não estão localizadas no tempo e no espaço. Então, como sensibilizá-las para melhor entendê-las? A resposta de Kant é encontrada na teoria da simbolização apresentada no § 59 da terceira *Crítica*. A teoria da simbolização é análoga à teoria do esquematismo posta na *Crítica da razão pura*.

Toda *hipotipose* (apresentação, *subjectio sub adspectum*) enquanto sensificação é dupla: ou *esquemática*, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada *a priori*; ou *simbólica*, em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, uma intuição tal que o procedimento da faculdade do juízo

é mediante ela simplesmente analógico ao que ela observa no esquematismo, isto é, concorda com ele simplesmente segundo a regra deste procedimento e não da própria intuição, por conseguinte simplesmente segundo a forma da reflexão, não do conteúdo (KU, AA 05: 351).

Hipotipose esquemática ou simbólica são duas formas do modo de representação, isto é, dois caminhos, nos quais a imaginação trabalha. No caso de conceitos *a priori*, o esquema procede através de demonstração, enquanto o símbolo procede via analogia. De acordo com o primeiro caso, a hipotipose esquemática consiste na apresentação *a priori* da intuição correspondente ao conceito do entendimento, portanto, à teoria do esquematismo da *Crítica da razão pura*. Esquematismo é o processo seguido pela imaginação sob a regra do entendimento para produzir conhecimento, isto é, a aplicação da categoria ao objeto. O esquema vincula as heterogeneidades da intuição sensível e o conceito do entendimento (cf. K_rV, A 137-142/B 176-181).

De acordo com o segundo modo de apresentação, na hipotipose simbólica está a possibilidade de tornar um conceito da razão em conceito sensível, isto é, o ato de sensibilizar conceitos da razão que não possuem intuição correspondente. O caminho que segue a hipotipose simbólica é diferente do caminho que segue a hipotipose esquemática. Enquanto na hipotipose esquemática o “intuitivo do conhecimento” é “*esquemático* por demonstração”, na hipotipose simbólica, o “intuitivo do conhecimento” é “*simbólico* enquanto representação segundo uma simples analogia” (KU, AA 05: 352n). Isto é, enquanto na hipotipose esquemática há uma apresentação direta do conceito, na hipotipose simbólica o conceito é apresentado indiretamente através de uma analogia.

Na hipotipose simbólica o conceito é tornado sensível apenas em um modo indireto, isto é, através da analogia. Nesse modo, a faculdade do juízo cumpre uma dupla função: “primeiro, de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e então, segundo, de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo” (KU, AA 05: 352). No intuito de tornar mais compreensível o esquematismo da analogia, o que se propõe é tomar um exemplo, nesse caso, sugere-se um que Kant apresenta nos *Prolegômenos*:

Se digo que estamos compelidos a olhar o mundo *como se* ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade supremos, não digo realmente nada mais que isto: assim como um relógio, um navio e um regimento se relacionam a um artesão, um construtor e um comandante, também o mundo sensível (ou tudo o que constitui a base desse conjunto de aparecimentos) se relaciona ao desconhecido, que eu não conheço por esse meio segundo o que é em si mesmo, mas apenas segundo o que é para mim, isto é, em relação ao mundo do qual sou parte (Prol, AA 04: 357).

A explicação que Kant dá dessa passagem é posta numa nota de rodapé e pode ser reconstruída do seguinte modo. Nos *Prolegômenos*, Kant afirma que analogia significa “uma perfeita similaridade de duas relações entre coisas inteiramente dissimilares” (Prol, AA 04: 357). No entanto, a explicação do exemplo dado por Kant é ainda mais esclarecedora: “a promoção da felicidade das crianças = *a* está para o amor dos pais = *b* como o bem-estar da espécie humana = *c* está para o desconhecido em Deus = *x*, que chamamos amor” (Prol, AA 04: 358n). Essa relação pode ser expressa como $a : b = c : x$. Explicitando essa relação G. E. Michaelson argumenta que se

Falamos do amor de Deus para a humanidade como análogo ao amor de um pai por seus filhos, não estamos — sob fundamentos kantianos — postulando uma analogia entre Deus e a ideia de um pai. Estamos postulando uma analogia entre duas relações: a relação entre Deus e humanidade é análoga a relação entre pai e filho (Michaelson, 1979, p. 112).

Aplicando a fórmula de Kant dos *Prolegômenos* para a concepção de ideias regulativas, a primeira relação ($a : b$) é a relação categorial entre aparências na experiência possível ou como o exemplo claramente expressa, a relação entre pai e filho. A segunda relação ($c : x$) é

um modelo heurístico de reflexão, isto é, a regra de reflexão usada na primeira relação é a mesma regra de reflexão usada na segunda relação. Ou melhor, a regra de reflexão é transferida de uma relação à outra para fazer um objeto suprassensível compreensível. A relação entre ambos é a mesma, no entanto, o complexo “coisa” das aparências é mutuamente relacionado dentro da experiência possível (primeira relação: esquematismo) e o complexo “coisa” da relação da experiência possível ao fundamento pensado na ideia (segunda relação: simbolização) é totalmente diferente. A diferença está no fato que a ideia significa apenas um “objeto na idéia” (*KrV*, A 670/B 698), portanto, o desconhecido – e desconhecível – quarto membro da proporção, na qual se pensa “algo de que não possuímos qualquer conceito acerca do que seja em si, mas de que concebemos, no entanto, uma relação com o conjunto dos fenômenos, análoga à que os fenômenos têm entre si” (*KrV*, A 674/B 702).

O interesse ou necessidade da razão em unificar o que é conhecido pelo entendimento funciona assim por construir modelos de uma fonte de unidade e inteligibilidade que é identificada com as relações existentes entre o mundo da experiência possível e a mera ideia. Concretamente, isso envolve o uso análogo das categorias na sua função do conhecer, isto é, a analogia entre o esquematismo e as ideias regulativas, que relacionam o que é conhecido no mundo com uma causa desconhecida e desconhecível que é assumida como se fosse uma causa como as causas conhecidas no mundo. Dado isso, a função do procedimento analógico tem por objetivo fazer um conceito da razão – tal como as ideias da moralidade – intuitivo. Nesse sentido, “a noção de lei moral e a ideia de uma disposição agradável a Deus não são tipos de coisas que poderíamos ‘ver’. Elas são tipos de coisas que podem ser simbolizadas e personificadas” (Michaelson, 1979, p. 112): esse é o significado do esquematismo da analogia.

Nesse sentido, o problema apresentado no final do § 57 dos *Prolegômenos* e no início do § 59 da *Crítica da faculdade de julgar* é o do conhecimento da natureza e existência divina. O conhecimento de Deus é apenas um conhecimento simbólico. Isso significa que “atribuímos, entretanto, à relação desse ser [ente supremo] com o mundo, e permitimo-nos um antropomorfismo *simbólico*, que de fato concerne apenas à nossa linguagem e não ao próprio objeto” (*KU*, AA 04: 357). É nesse contexto que se insere a discussão sobre Deus. No § 57 dos *Prolegômenos*, Kant introduz a temática de como conhecer objetos que são representados por signos discursivos, pois se trata do conhecimento filosófico prático, isto é, conceitos que não possuem correlato empírico na experiência possível. Depois de Kant ter afirmado que o entendimento humano é discursivo (cf. *Prol*, AA 04: 351), pergunta-se, então, como o conhecimento de objetos “que não pode ser objeto da intuição sensorial, como os conceitos da metafísica e da moral” (cf. *Prol*, AA 04: 353) é possível?

Mas, visto que jamais podemos conhecer esses seres inteligíveis segundo o que podem ser em si mesmos, isto é, de maneira determinada, embora devamos, não obstante, assumi-los em relação ao mundo sensível e conectá-los com este mediante a razão, poderemos ao menos pensar essa conexão por meio de conceitos que expressem a relação desses seres com o mundo sensível. Pois, se pensarmos um ser inteligível apenas por meio de conceitos puros do entendimento, efetivamente não pensamos, com isso, nada de determinado, e nosso conceito é, assim, sem significado; se o pensamos por meio de propriedades tomadas de empréstimo do mundo sensível, ele não é mais um ser inteligível, mas é pensado como um dos fenômenos e pertence ao mundo sensível (*Prol*, AA 04: 355).

Essa passagem dos *Prolegômenos* resume o que Kant tem em mente ao abordar o caminho da primeira *Crítica* aos *Prolegômenos*. Esse discurso se põe como a questão do real ao nível da possibilidade da experiência. Nesse nível, as coisas são acessíveis ao ser humano através daquilo que ele é, ou seja, um ser de natureza sensitiva. Por causa disso, o conhecimento do qual o ser humano é capaz passa por sua sensibilidade, assim como o desenvolvimento de sua vida moral também deve passar por ela, ou melhor, é na sensibilidade humana que os empecilhos para esse desenvolvimento aparecem.

Como já mencionado, trata-se de recolocar o discurso sobre Deus, isto é, a problemática

de se o possível também é real na experiência. Desse modo, não se trata de apresentar a crítica kantiana aos argumentos da existência de Deus, mas apenas de tomar esse resultado, pois o desenvolvimento dessa crítica em Kant é exatamente o de se o possível, isto é, aquilo que pode ser pensado sem contradição também é real. A conclusão de Kant é que nenhum conhecimento teórico é possível sobre a natureza de Deus. Isso não pode ser compreendido como um discurso sobre a existência ou a não-existência de Deus. Nesse contexto da *Crítica da razão pura*, a preocupação de Kant é sobre a possibilidade do conhecimento teórico apenas. A possibilidade do conhecimento teórico é desenvolvida por Kant na *Analítica dos Princípios* da primeira *Crítica*. Com os *Prolegômenos*, como afirma François Marty, o conceito de analogia é redefinido. A redefinição do conceito de analogia é desenvolvida claramente em um viés teológico a propósito da recolocação do discurso sobre Deus. “Necessita-se simplesmente observar uma exatidão: o que é dito não é o que Deus é em si mesmo, mas o que ele é em relação ao mundo do qual eu mesmo faço parte, isto é, o que ele é para mim” (Marty, 1997, p. 179, tradução nossa). Ou ainda, “o discurso onde se dá uma relação com Deus só é receptível se ele é aquele discurso que se insere no universo como tarefa a fazer, não como objeto a ser explicado” (Marty, 1997, p. 174, tradução nossa). O tema da religião em Kant é um discurso que se apresenta como tarefa a fazer dada ao ser humano porque ele é um ser finito que vive e relaciona-se com as coisas e seus semelhantes nesse mundo onde tais “objetos” não tem significado em si, mas que tem significação para a vida e o agir humano.

Parte II: Tradução

[RGV, AA 06: 3]

I. Prefácio à primeira edição de *A religião nos limites da simples razão*

A moralidade, na medida em que se baseia na concepção de ser humano como um ser livre que, por isso mesmo, também está vinculado por sua razão a leis incondicionais, não precisa nem da ideia de outro ser superior a ele para reconhecer seu dever, nem qualquer outro incentivo que não seja a própria lei para observá-los. Pelo menos, é sua própria culpa se tal necessidade se encontra nele mesmo, que então não pode ser remediada por qualquer outra coisa: porque o que não se origina de si mesmo e de sua liberdade não oferece nenhuma compensação pela falta de sua moralidade. Portanto, de modo algum a moralidade precisa da religião (tanto objetivamente, no que diz respeito ao querer, quanto subjetivamente, no que diz respeito à capacidade), mas em virtude da pura razão prática é autossuficiente. Uma vez que suas leis se conectam pela mera forma da legalidade geral das máximas a serem tomadas de acordo com elas, como condição suprema (mesmo incondicional) de todos os fins: a moralidade, portanto, não precisa de absolutamente nenhum fundamento material determinante do livre arbítrio,² ou seja, de nenhum fim, nem para reconhecer o que é o dever, [RGV, AA 06: 4]

² Aqueles para quem o fundamento determinante meramente formal em geral (a legalidade) não bastará no conceito de dever como fundamento determinante, admitem, no entanto, que este não pode ser encontrado no *amor-próprio* direcionado ao próprio *bem-estar*. Mas então restam apenas dois fundamentos determinantes, um racional, a saber, a própria *perfeição*, e outro empírico, a *felicidade* alheia. — Se pela primeira não compreendessem já a perfeição moral, que só pode ser uma (a saber, uma vontade que obedece incondicionalmente à lei), caso em que estariam, porém, definindo em círculo, [RGV, AA 06: 4] então teriam que considerar a perfeição natural do ser humano, na medida em que é passível de aperfeiçoamento, e dessa perfeição pode haver muitos aspectos (como a habilidade em artes e ciências, o gosto, a agilidade física e assim por diante). Mas estes aspectos sempre são apenas condicionalmente bons, isto é, bons apenas sob a condição de que seu uso não conflite com a lei moral (a única que comanda incondicionalmente); portanto, a perfeição moral não pode ser o princípio dos conceitos de dever, quando transformada em fim. Isso também vale para o fim que visa a felicidade de outras pessoas. Pois uma ação deve primeiro ser ponderada em si mesma de acordo com a lei moral antes de ser direcionada para a felicidade dos outros. A promoção dessa felicidade

nem para exercê-lo: ao contrário, pode e deve, quando o dever está em questão, abstrair-se de todas as finalidades. Por exemplo, é preciso saber: se devo (ou também posso) ser verdadeiro em meus testemunhos perante o tribunal ou leal no caso de requisição de bens de terceiros a mim confiados, não há necessidade de exigir um fim que talvez eu possa propor a mim mesmo realizar por minha declaração, pois que tipo de fim seria esse não importa de forma alguma; pelo contrário, aquele que ainda acha necessário procurar algum fim quando sua confissão lhe é legalmente exigida, a esse respeito já é desprezível.

Mas, embora a moralidade não necessite por si mesma a representação de um fim que deva preceder a determinação da vontade, pode bem ser que ela tenha uma relação necessária com tal fim, a saber, não quanto ao fundamento, mas quanto às consequências necessárias das máximas tomadas de acordo com elas. — Pois, na ausência de qualquer relação com um fim, não pode ocorrer nenhuma determinação da vontade no ser humano, porque tal determinação não pode ser sem efeito, cuja representação, embora não como fundamento determinante do arbítrio nem como fim que precede a intenção, no entanto, deve admitir um fim como consequência de sua determinação pela lei (*finis in consequentiam veniens*), sem o qual o arbítrio que não acrescenta nenhum objeto nem objetivamente nem subjetivamente determinado (que tem ou deveria ter) à ação planejada, embora instruído a *como* agir, mas não *para onde* agir, não pode satisfazer a si mesmo. Assim, a moralidade não precisa realmente de um fim para a ação correta, mas a lei, que contém a condição formal para o uso [RGV, AA 06: 5] da liberdade em geral, basta para isso. No entanto, um fim emerge da moralidade; pois é impossível para a razão ser indiferente à resposta à pergunta: *o que então resulta dessa nossa ação correta*, e para o que, mesmo que isso não esteja completamente em nosso controle, não poderíamos direcionar as nossas ações e omissões para um fim para, pelo menos, concordar com ele. Portanto, é apenas a ideia de um objeto que contém em si a condição formal de todos os fins que devemos ter (o dever) e ao mesmo tempo tudo o que está condicionado a todos os fins que temos (a felicidade apropriada à sua observação), isto é, a ideia de um bem supremo no mundo, para cuja possibilidade devemos assumir um ser superior, moral, santíssimo e onipotente, que sozinho pode unir os dois elementos desse bem; mas essa ideia (considerada em termos práticos) não é vazia: porque ajuda nossa necessidade natural a pensar algum fim último que pode ser justificado pela razão para com nossas ações e omissões consideradas como um todo, o qual, de outra forma, seria um obstáculo à resolução moral. O mais importante aqui, no entanto, é que essa ideia procede da moralidade e não é o seu fundamento; um fim que alguém toma para si já pressupõe princípios morais. Assim, não pode ser indiferente à moralidade se ela constitui para si mesma o conceito de um fim último de todas as coisas (para o qual concordar não aumenta o número de seus deveres, mas dá a eles um ponto de referência especial na unificação de todos os fins) ou não: porque esta é a única maneira pela qual a realidade prática objetiva pode ser dada à combinação da intencionalidade da liberdade com a intencionalidade da natureza, da qual não podemos prescindir. Suponhamos que um ser humano que venera a lei moral e que pensa (o que dificilmente pode evitar) que mundo ele poderia, guiado pela razão prática, criar se estivesse em seu poder, e de modo que ele se colocasse como um membro dele, assim, ele não apenas o escolheria da maneira como a ideia moral do sumo bem exige, se apenas a escolha lhe fosse deixada, mas também gostaria que existisse um mundo, porque a lei moral quer que o maior bem possível se realize por nosso intermédio, embora de acordo com essa ideia ele se veja em perigo de perder muita felicidade [RGV, AA 06: 6] para sua pessoa, porque é possível que talvez ele não esteja adequado à demanda da felicidade, exigência que a razão impõe; ele se sentiria compelido pela razão a reconhecer esse julgamento com total imparcialidade, como se tivesse sido feito por um estranho e ao mesmo tempo o seu próprio, e assim o ser humano evidencia a necessidade, efetuada nele pela moralidade, de acrescentar ao pensamento de seus deveres também um fim último, como consequência deles.

A moralidade, portanto, conduz inevitavelmente à religião, através da qual se estende³

é, portanto, apenas um dever condicional e não pode servir como o princípio supremo das máximas morais.

³ A proposição: há um Deus, portanto, há um bem supremo no mundo, se (como proposição de fé) deve apenas

para a ideia de um poderoso legislador moral fora do ser humano, em cuja vontade está o fim último (da criação do mundo) que ao mesmo tempo pode e deve ser o fim último do ser humano.

Quando a moralidade reconhece na santidade de sua lei um objeto do maior *respeito*, no plano da religião ela representa [RGV, AA 06: 7] um objeto de adoração diante da causa suprema que executa essas leis e aparece em sua majestade. Tudo, porém, mesmo o mais sublime, diminui nas mãos dos seres humanos quando eles aplicam [RGV, AA 06: 8] a ideia para seu próprio uso. O que só pode ser verdadeiramente honrado na medida em que o respeito por ele é livre, é forçado a se conformar a formas que só podem ser respeitadas por meio de leis coercitivas, e o que por si mesmo se expõe à crítica pública de todo ser humano, deve submeter-se a uma crítica que tenha o poder, isto é, a uma censura.

Entretanto, visto que o mandamento: ‘obedeça às autoridades!’ também é moral, e a sua observância, como a que se pode extrair de todos os deveres para com a religião, convém que um tratado dedicado à definição do conceito de religião dê ele próprio um exemplo desta obediência, que, no entanto, não pode ser demonstrada apenas pelo atendimento à lei em uma

emergir da moralidade, é uma proposição sintética *a priori* que, embora seja aceita apenas em uma relação prática, vai, no entanto, além do conceito de dever, que a moralidade contém (e que não pressupõe nenhum conteúdo do arbítrio, mas apenas suas leis formais) e, portanto, não pode ser desenvolvida analiticamente a partir dela. *Mas como é possível tal proposição a priori?* O acordo com a mera ideia de um legislador moral para todos os seres humanos é de fato idêntico ao conceito moral de dever em geral e, nessa medida, a proposição que comanda esse acordo seria analítica. Mas a aceitação da existência desse legislador diz mais do que a mera possibilidade de tal objeto. A chave para a solução desta tarefa, tanto quanto acreditado compreendê-la, só posso indicar aqui sem realizá-la.

Um *fim* é sempre o objeto de uma *inclinação*, isto é, de um desejo imediato de possuir uma coisa por meio de sua ação, assim como a *lei* (que praticamente comanda) é o objeto do *respeito*. Um fim objetivo (isto é, aquele que devemos ter) é aquele que a mera razão nos atribui como tal. O fim, que contém a condição inevitável e ao mesmo tempo suficiente de todos os outros, é o *fim último*. A felicidade pessoal é o fim último subjetivo dos seres racionais do mundo (que cada um deles *tem* em virtude de sua natureza dependente de objetos sensíveis, e dos quais seria absurdo dizer que se *deva* tê-lo), e todas as proposições práticas que têm esse fim último como fundamento são sintéticas, mas ao mesmo tempo empíricas. [RGV, AA 06: 7] Mas que todo ser humano deva ter o maior *bem* possível no mundo como seu *fim último* é uma proposição sintética prática *a priori* e, na verdade, uma proposição objetivo-prática, dada pela razão pura, porque é uma proposição que vai além do conceito de dever no mundo e acrescenta uma consequência (um efeito) do dever que não está contido nas leis morais e, portanto, não pode ser desenvolvido analiticamente a partir delas. Pois essas leis comandam absolutamente, quaisquer que sejam suas consequências, na verdade, elas até exigem que nos abstraiamos inteiramente de tais consequências sempre que uma ação particular esteja em causa, e assim elas fazem do dever o objeto de maior respeito, sem nos propor, ou atribuir um fim (e um fim último) que constituiria uma espécie de incentivo ao cumprimento do nosso dever. Todos os seres humanos também poderiam participar suficientemente desse incentivo se apenas aderissem (como deveriam) à regra da razão pura na lei. O que eles precisam saber sobre o resultado de suas ações e omissões morais que o curso do mundo trará? É suficiente que cumpram seu dever; mesmo que tudo acabasse com a vida neste mundo, e nesta vida talvez nunca convergissem felicidade e dignidade. No entanto, uma das limitações inevitáveis do ser humano e de sua faculdade prática da razão (talvez também de todos os outros seres do mundo) de estar preocupado com o resultado de cada ação a fim de encontrar algo que possa servir como fim e até mesmo provar a pureza de sua intenção, cujo resultado de fato viria por último na prática (*nexu effectivo*), mas primeiro na representação e na intenção (*nexu finalis*). Entretanto, neste fim, os seres humanos buscam algo que possam *amar*, mesmo que isso lhes seja proposto pela mera razão; a lei, portanto, que meramente inspira *respeito*, ainda que não reconheça esse algo procurado como uma necessidade, se estende em nome dele para incluir o fim último moral da razão entre os seus princípios determinantes, ou seja, a proposição: ‘faça do maior bem possível no mundo o seu fim último’ é uma proposição sintética *a priori*, que é introduzida pela própria lei moral, e por meio da qual, no entanto, se expande para além desta, o que é possível porque a lei moral se relaciona com a propriedade natural do ser humano de ter que pensar ainda em um fim para todas as ações além da lei (essa característica dos seres humanos os tornam um objeto da experiência), e só é possível (assim como as proposições teóricas e ao mesmo tempo sintéticas *a priori*) porque contém o princípio *a priori* do conhecimento dos fundamentos de determinação de um livre arbítrio na experiência em geral, na medida em que a experiência exhibe os efeitos da moralidade em seus fins, dá realidade objetiva, embora apenas prática, ao conceito de moralidade como tendo causalidade no mundo. — Mas se agora a observação mais estrita das leis morais [RGV, AA 06: 8] deve ser pensada como a causa da obtenção do sumo bem (como fim): então deve, porque a capacidade humana não é suficiente para tornar efetiva a felicidade no mundo proporcional à dignidade de ser feliz, um ser moral onipotente deve ser assumido como governante do mundo, sob cuja precaução isso acontece, isto é, a moralidade conduz inevitavelmente à religião.

única regulamentação no Estado, e que permanece cega em relação a todas as outras, mas apenas por meio do respeito coerente a todas as regulamentações. Então, o teólogo que avalia os livros pode ser designado ou como aquele que deve cuidar simplesmente do bem-estar das almas, ou como aquele que ao mesmo tempo deve cuidar do bem-estar das ciências: o primeiro avalia apenas como clérigo, o segundo como erudito também. Cabe a este último, como membro de uma instituição pública à qual (sob o nome de uma universidade) são confiadas todas as ciências relacionadas com a cultura e para as salvaguardar contra interferências, limitar as presunções do primeiro à condição de que a sua censura não leva à destruição no campo da ciência e se ambos são teólogos bíblicos, então a primazia na censura pertence ao segundo como membro da universidade em uma faculdade encarregada do tratamento dessa teologia: porque no que diz respeito ao primeiro assunto (a salvação das almas) ambos têm a mesma missão; mas no que diz respeito à segunda (a salvação das ciências), o teólogo, como erudito universitário, ainda tem uma função especial a administrar. Se nos desviarmos dessa regra, as coisas devem finalmente chegar ao ponto em que já estiveram (por exemplo, na época de Galileu), a saber, que o teólogo bíblico, a fim de humilhar o orgulho das ciências e poupar seus esforços nelas, pode aventurar-se até mesmo na astronomia [RGV, AA 06: 9] ou em outras ciências, como a história antiga da terra, e se encarregar de todos os empreendimentos do entendimento humano, assim como aqueles povos que, não encontrando em si mesmos nem habilidade nem resolução suficiente para se defender contra ameaças de ataque, transforme tudo o que os rodeia em um lugar selvagem.

Em oposição à teologia bíblica, no entanto, existe no campo das ciências uma teologia filosófica que é uma propriedade confiada a outra faculdade. Essa teologia filosófica deve ter total liberdade para se expandir até onde alcança sua ciência, contanto que permaneça dentro dos limites da simples razão e faça uso da história, das línguas, dos livros de todos os povos, até mesmo da Bíblia, para confirmar e explicar suas proposições, mas apenas para si mesma, sem transpor essas proposições para a teologia bíblica e desejar modificar suas doutrinas públicas, o que é um privilégio dos teólogos; e embora o direito de censura do teólogo (considerado como um mero clérigo) não possa ser contestado quando se estabeleceu que a teologia filosófica realmente ultrapassou seus limites e invadiu a teologia bíblica, no entanto, assim que isso estiver novamente em dúvida e for questionado, portanto, se a transgressão ocorreu por meio de um escrito ou algum outro discurso público de um filósofo, a censura superior só pode recair sobre o teólogo bíblico como *membro de sua faculdade*, pois, como tal, ele também foi encarregado de cuidar do segundo interesse da comunidade, ou seja, o florescimento das ciências, e foi nomeado com tanta validade quanto o primeiro.

Na verdade, em um caso como este, a censura primária é prerrogativa desta faculdade [de teologia] e não da faculdade de filosofia: porque apenas a primeira é privilegiada para certas doutrinas, enquanto a última conduz relações abertas e livres com suas próprias doutrinas, portanto, apenas a primeira pode apresentar queixas de que o seu direito exclusivo foi violado. No entanto, as dúvidas sobre a intervenção podem ser facilmente afastadas, independentemente da proximidade de ambas as doutrinas entre si e da preocupação de que a teologia filosófica possa ultrapassar os seus limites, apenas quando se considera que esse absurdo não acontece porque o filósofo *toma* algo emprestado da teologia bíblica para usá-lo em seu próprio propósito (pois a própria teologia bíblica não quererá negar que contém muito em comum com as doutrinas da simples razão, e, além disso, contém algumas informações sobre a história dos estudos linguísticos e sua censura); mesmo admitindo que o filósofo use tudo o que tomou emprestado da teologia bíblica, de uma [RGV, AA 06: 10] maneira apropriada à simples razão, mas talvez não agradável a essa teologia; [a desordem] apenas na medida em que o filósofo *introduz* algo na teologia bíblica, e, assim, deseja direcioná-la para fins diferentes daqueles permitidos pelo seu estabelecimento. — Assim, não se pode dizer, por exemplo, que o professor de direito natural invade o Código de Direito Romano só porque dele toma emprestada muitas expressões e fórmulas clássicas para a sua doutrina filosófica do direito natural, mesmo quando, como muitas vezes acontece, ele não as emprega exatamente no mesmo sentido em que os

intérpretes do Código gostariam que fossem interpretadas, a menos que ele não queira que os próprios juristas ou até mesmo os tribunais também deveriam utilizá-las desta forma. Pois se isso não fosse da sua competência, poderíamos também, inversamente, acusar o teólogo bíblico, ou o jurista estatutário, de ter incontáveis vezes invadido o domínio da filosofia, porque ambos, muitas vezes, tomam emprestado dela, embora apenas para sua respectiva vantagem, uma vez que eles não podem prescindir da razão nem, quando se trata de ciência, da filosofia. Mas, se o teólogo bíblico considerasse não ter absolutamente nada a ver, sempre que possível, com a razão nas coisas religiosas, poderíamos facilmente prever de que lado estaria a perda; pois uma religião que declara sem hesitação guerra à razão não resistirá por muito tempo contra ela. — Eu até atrevo-me a sugerir se não seria benéfico, depois de completar a instrução acadêmica em teologia bíblica, acrescentar sempre, a título de conclusão, como requisito para a preparação completa do candidato, um curso especial sobre a pura doutrina *filosófica* da religião (que se aproveitaria de tudo, inclusive da Bíblia), segundo um fio condutor, algo nos moldes deste livro (ou de qualquer outro, se for possível encontrar um melhor do mesmo tipo). — Com efeito, as ciências somente se beneficiam com a separação, na medida em que cada ciência constitui primeiro um todo por si mesma, e, somente depois disso se tentará considerá-las em associação. O teólogo bíblico pode, assim, concordar com o filósofo ou crer que deve refutá-lo: se, contudo, o escutar. Pois só desta forma o teólogo pode estar preparado contra todas as dificuldades que o filósofo possa lhe causar. Mas, ocultar essas dificuldades, ou até mesmo desacreditá-las como ímpias, é um expediente mesquinho que não se sustenta; mas, misturar as duas [disciplinas] e dirigir apenas um olhar ocasional [para a filosofia], por parte do teólogo bíblico, constitui uma falta de meticulosidade, com a qual, [RGV, AA 06: 11] no final, ninguém sabe exatamente como ele se posicionam no todo no que diz respeito à doutrina da religião.

Dos quatro ensaios seguintes, nos quais, a fim de tornar perceptível a relação da religião com uma natureza humana, parcialmente carregada de boas disposições e parcialmente de más disposições, apresento a relação dos princípios do bem e do mal como duas causas atuantes, auto subsistentes e que afetam o ser humano, o primeiro ensaio já estava inserido na *Revista Mensal de Berlim* de abril de 1792, mas não poderia ser omitido aqui, pela rigorosa coerência dos materiais desta obra que, nos três ensaios que agora serão acrescentados, contém o desenvolvimento completo do primeiro.

O leitor desculpará a ortografia diferente da minha nas primeiras folhas, tendo em vista as diferentes mãos que trabalharam no exemplar e a brevidade do tempo que me restava para a revisão.

[RGV, AA 06: 12]

II. Prefácio à segunda edição de *A religião nos limites da simples razão*

Nesta edição nada foi alterado, exceto os erros de impressão e algumas poucas expressões melhoradas. As adições recém-adicionadas foram colocadas em notas de pé de página e indicadas por uma cruz (†).

A partir do título desta obra (pois, no que diz respeito ao seu propósito oculto, dúvidas foram expressas), ainda observo: visto que a *revelação* pode pelo menos compreender também em si a pura *religião da razão*, mas não o contrário, isto é, a pura religião da razão não pode conter o histórico da revelação, assim, posso considerar a revelação como uma esfera *maior* da fé que contém em si a religião da razão como uma esfera *menor* (não como dois círculos externos um em relação ao outro, mas como círculos concêntricos). O filósofo se mantém dentro do último círculo como um puro professor da razão (a partir de simples princípios *a priori*), com isto, também deve abstrair de toda experiência. Deste ponto de vista, posso apenas fazer a segunda tentativa, a saber, partir de qualquer revelação alegada, e, enquanto abstraio da pura

religião da razão (desde que ela constitui um sistema existente para si), considerar a revelação como sistema histórico em conceitos morais meramente fragmentário e ver se este não conduz de volta ao mesmo sistema racional puro da religião, que, embora não em uma perspectiva teórica (para a qual também deve ser considerado o propósito técnico-prático do método de ensino como estética), mas em uma perspectiva moral-prática independente e suficiente para uma religião verdadeira que se realize como conceito racional *a priori* apenas nesta relação. Se isto está correto, então, se poderá [RGV, AA 06: 13] dizer que entre a razão e a Escritura não se encontra somente compatibilidade, mas também concórdia, de modo que, quem segue uma (sob a direção de conceitos morais) não deixará de se encontrar também com a outra. Se não fosse assim, então, ou se teria duas religiões em uma pessoa, o que é absurdo, ou uma religião e um culto, caso em que, já que o culto (assim como a religião) não é um fim em si mesmo, mas apenas tem um valor como meio, ambos têm que ser frequentemente sacudidos juntos para se combinarem por um curto período de tempo, e, logo a seguir, se separarem novamente como óleo e água e deixar flutuar a religião moral pura (a religião da razão).

Observei no primeiro prefácio que essa associação ou a tentativa dela é uma tarefa conveniente ao pesquisador filosófico da religião com pleno direito e não uma intervenção no direito exclusivo do teólogo bíblico. Desde que encontrei essa afirmação na Moral do bem-aventurado *Michaelis* (Parte I, p. 5-11), um homem bem versado em ambas as especialidades, e praticada em toda sua obra sem que a faculdade superior tenha nisto encontrado algo prejudicial aos seus direitos.

Nesta segunda edição, não pude tomar em consideração, como eu bem gostaria, os juízos sobre este escrito de homens dignos, nomeados e não nomeados, visto que eles (como toda literatura estrangeira) chegam muito tarde em nossa região, especialmente no que diz respeito às *Annotationes quaedam theologicae etc.* do célebre Sr. Dr. Storr, em Tübingen, que examinou esta obra com sua habitual sagacidade, zelo e equidade, merecedores dos maiores agradecimentos. Certamente planejo lhe responder, mas não o prometo por causa das dificuldades que a idade impõe especialmente no tratamento de ideias abstratas. — Uma apreciação, a saber, aquela no número 29 das Recentes Notícias Críticas, de Greifswald, eu posso dispor tão rapidamente quanto o revisor o fez com o meu escrito. Pois, em sua opinião, meu escrito nada mais é do que a resposta à pergunta apresentada por mim a mim mesmo: “como é possível, segundo a razão pura (teórica e prática), o sistema eclesiástico da dogmática nos seus conceitos e doutrinas?” — Esta experiência, portanto, não diz respeito àqueles que conhecem e entendem tão pouco o seu sistema (o de Kant), como eles o exigem poder e para aqueles que o [RGV, AA 06: 14] olham como não existente. — A isso respondo: para entender este escrito, segundo o seu conteúdo essencial, apenas é necessária a moralidade comum sem se aventurar pela *Crítica da razão prática* e menos ainda pela razão teórica, e, quando, por exemplo, a virtude como uma habilidade nas ações em conformidade com o dever (segundo a sua legalidade) é chamada de *virtus phaenomenon*, mas, a virtude como uma *disposição* constante de tais ações por *dever* (por causa de sua moralidade) é chamada de *virtus noumenon*, essas expressões são usadas apenas por causa da escola, assim, o próprio assunto está contido na instrução mais popular das crianças ou na homilia, se bem que com outras palavras e de fácil compreensão. Caso se pudesse exaltar o mesmo dos mistérios da natureza divina, inseridos na doutrina religiosa, os quais foram introduzidos nos catecismos como se fossem muito populares, mas, mais tarde, devem ser transformados em conceitos morais, se devem ser compreensíveis para todos.

Königsberg, 26 de janeiro de 1794.

Referências

- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão [RGV]*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão [RGV]*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2024.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo [KU]*. Trad. Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- KANT, I. *Crítica da razão prática [KpV]*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. *Crítica da razão pura [KrV]*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [RGV]*. Haburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes [GMS]*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- KANT, I. *Kants Werke: Akademie Textausgabe [AA]*. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- KANT, I. *O conflito das faculdades [SF]*. Trad. André Rodrigues Ferreira Perez e Luiz Gonzaga Camargo Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2021.
- KANT, I. *O que é esclarecimento? [WA]*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.
- KANT, I. *O que significa orientar-se no pensamento? [WDO]*. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.
- KANT, I. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência [Prol]*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.
- KANT, I. *Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- KRASSUSKI, J. A. *Crítica da religião e sistema em Kant: um modelo de reconstrução racional do cristianismo*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2005.
- LEMA-HINCAPIÉ, A. *Kant y la Biblia: principios kantianos de exégesis bíblica*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- MARTY, F. *La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion kantienne d'analogie*. Paris: Beauchesne, 1997.
- MICHAELSON, G. E. *The Historical Dimension of a Rational Faith: The Role of History in Kant's Religious Thought*. Washington: University of America Press, 1979.
- MICHALSON, G. E. *Kant and the Problem of God*. Oxford: Blackwell, 1999.

PALMQUIST, S. R. *Kant's Critical Religion: Volume Two of Kant's System of Perspectives*. Burlington: Ashgate, 2000.

PEREZ, D. O. (org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005.

RAUSCHER, F. Introduction. In: RAUSCHER, F.; PEREZ, D. O. (orgs.). *Kant in Brazil*. Rochester: University of Rochester Press, 2012, p. 1-13.

RAUSCHER, F.; PEREZ, D. O. (orgs.). *Kant in Brazil*. Rochester: University of Rochester Press, 2012.

SCHEPELMANN, M. *Der senile Kant? Zur Widerlegung einer populären These*. Paderborn: Mentis, 2018.

WOOD, A. W. Kant's Deism. In: Rossi, P. J.; WREEN, M. *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991, p. 1-21.

WOOD, A. W. *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. 2 ed. São Paulo: Madamu, 2022.