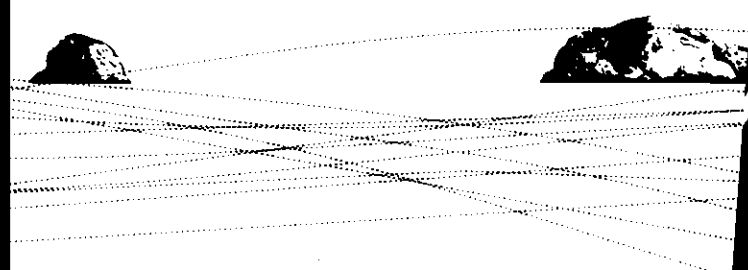




## GIANNI VATTIMO

O REGRESSO DO RELIGIOSO  
OU O RELIGIOSO COMO REGRESSO



CATÓLICA  
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA | PORTO  
FACULDADE DE TEOLOGIA

# } 1.3.4

## A Propósito de I. Kant. Os Limites da Razão ou a Razão dos Limites?

No âmbito das Jornadas de Teologia, foi-me solicitado que efectuasse uma abordagem a respeito da recepção e dos efeitos da obra do grande representante do idealismo alemão, que é, sem dúvida alguma, Immanuel Kant (1724-1804), sobre o mundo contemporâneo, mais propriamente, sobre a cultura em geral e a cultura filosófica. De certa forma, a minha alocação terá como intenção fundamental ver até que ponto, há uma certa actualidade do pensamento de Kant na configuração do que nós entendemos por religião, e mais propriamente, o que é que a razão poderá, nos seus limites, dizer sobre o fenómeno religioso, como tal. Mas, antes de tudo, gostaria de efectuar um preâmbulo sobre a importância do kantismo no mundo hodierno e, muito particularmente na área filosófica. As razões que levam a efectuar este preâmbulo tem a ver mais com o enquadramento desta questão, e por isso, pretende ser didáctica. Num segundo momento analisarei a obra *A religião nos limites da simples razão*, no âmbito do sistema kantiano. De seguida, apresentarei os aspectos mais relevantes da obra, e por último, tecerei algumas considerações sobre o alcance e a limitação da reflexão kantiana acerca da religião.

### **Preâmbulo: situação do Kantismo hoje**

Alain Renaut, num estudo relativamente recente, intitulado, "Presenças do kantismo", descreve a presença empírica de Kant no mundo contemporâneo

e, muito para além do próprio Kant, e como que re-inventado no kantismo, em autores como Appel, Habermas, Rawls, Dworkin e tantos outros, que poderíamos aqui mencionar, tais como M. Foucault, P. Ricoeur, e toda uma plêiade de autores bem conhecidos. É por esta razão que se justificaria, segundo ele, falar-se de um 'Kant hoje', da mesma maneira que se poderia falar de um 'Hegel hoje' ou de um 'Descartes hoje'. Na verdade, esta primeira constatação sobre a presença de Kant e do Kantismo no debate contemporâneo das ideias e da reflexão filosófica, justificaria por si só que falássemos, então, da 'actualidade de Kant ou da actualidade do Kantismo'. Por isso mesmo, será legítimo perguntar, por que razão o paradigma kantiano continua e perdura na nossa cultura e no debate filosófico contemporâneo, quais são afinal, as razões da sua perenidade e onde reside portanto, a sua portentosa capacidade de resistência? Mas, para avaliarmos esta presença do kantismo, uma segunda constatação se impõe, como um dado factual e actual que constata, que a referência a Kant está, fortemente associada, à sua filosofia prática, e isto, quer sob a forma da ética da discussão, quer sob a forma da teoria política, como seja a teoria da justiça em J. Rawls, quer ainda no debate do humanismo pós-metafísico, em particular, em França. Daí que Alain Renaut afirme que: "é no registo prático, no registo da filosofia política e da filosofia moral, que o kantismo consolida mais fortemente a sua presença, na reflexão contemporânea"<sup>1</sup>.

A terceira e última constatação, poderá completar agora as duas primeiras já referidas, a saber: a presença do kantismo revela em suma, uma diversidade de posições, mantendo entre elas relações mais ou menos de grande distância, até mesmo de conflitualidade. Todavia, essa distância é uma distância na proximidade, como se o debate filosófico se fizesse ecoar numa espécie de 'querela entre famílias'.

A filosofia kantiana é, contrariamente aos sistemas da filosofia moderna, aquela que tem características específicas de uma filosofia pós-metafísica, na medida em que é a "primeira grande desconstrução das ilusões da razão especulativa". Isto significa que o criticismo kantiano, por um lado, suspende e boicota a ambição do sistema próprio da filosofia moderna que é empreendido, por exemplo, com Leibniz e que se termina com Hegel, com a ideia do saber absoluto. Mas por outro, as características próprias do kantismo adquirem ainda uma maior valência enquanto filosofia pós-metafísica, quando esta revela a radicalidade da questão da finitude, da distanciação entre o real e o racional, se preferirmos, na linguagem heideggeriana, enquanto diferença ontológica, e por último, quando salienta o facto de que a totalidade não é

1 Alain, Renaut, "Présences du Kantisme", in *Kant Posteridade e Actualidade*. Colóquio internacional. Coord. Leonel R. dos Santos. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, p.16.

senão um horizonte de sentido. Estas três características essenciais, finitude, diferença entre real e ideal e a questão do horizonte da totalidade revelam, afinal, o que é que o kantismo e a reflexão kantiana, possui como, mais valia, relativamente a outras filosofias ditas 'pós-metafísicas', posteriores a Kant. É como se nos perguntássemos o que é que tem, afinal, a filosofia kantiana a mais, que as outras filosofias contemporâneas, chamadas pós-metafísicas, não possuem? E este 'mais', revela portanto, que esta filosofia não só é metafísica, mas que o pode ser de forma ainda mais elevada, quando apreendida na sua profundidade. Neste sentido concordamos com José Gomez Caffarena que considera que o impacto da filosofia kantiana tem sido diversamente avaliada, quer negativamente quer positivamente, e que não podemos ainda hoje fazer um balanço definitivo sobre ela<sup>2</sup>. E isto, tendo em conta, em primeiro lugar, a sua inserção histórica no movimento da 'Ilustração', e em segundo, nos efeitos que a tradição kantiana ela mesma, ainda hoje produz e, na maneira como ela é assimilada e aprofundada. Para sermos breves, poderemos dizer que a grande originalidade de Kant, e que é a sua marca indelével para o pensamento Ocidental, consiste na sua portentosa auto-crítica da razão, ainda que esta razão seja entendida por Kant, essencialmente como algo de 'absoluto', e an-histórica, em particular, na *Crítica da Razão pura* e na *Crítica da Razão prática*. As virtualidades desta razão e a sua auto-crítica, revelam ser bem importantes e não menos valiosas para o que a História veio posteriormente a confirmar com os acontecimentos nefastos da I<sup>a</sup> e II<sup>a</sup> Guerra mundial que as palavras de Alain Renaut exprimem muitíssimo bem:

"Neste sentido, e é a sua grande originalidade, o momento kantiano, é um momento de auto-crítica da razão, conduzindo não a uma «destruição da razão» mas a uma transformação - para fazer uma alusão ao título de Karl-Otto Apel - uma transformação da razão (e da filosofia) talvez, mais fecunda e mais eficaz, hoje, que as destruições da razão, se pelos menos, admitimos que de uma certa maneira, Adorno não estava errado quando no final da sua *Dialéctica negativa*, considerava que a questão da filosofia hoje, é a de saber, como filosofar após Auschwitz: genericamente, eu diria pela minha parte, como filosofar depois de acontecimentos trágicos de um século onde tamanhas catástrofes, misturaram, de tal maneira, razão e des-razão (colocando a razão ao serviço do irracional) que o que nós hoje podemos e devemos desejar não é, sem dúvida, o abandono do terreno da racionalidade (...) mas uma razão, que regressa suficientemente das suas ilusões para se preservar ela mesma dos seus próprios delírios. Deste ponto de vista, o kantismo, como autocrítica ou como crítica interna da racionalidade especulativa, parece-me corresponder melhor do que outras críticas da racionalidade especulativa a esta exigência propriamente

<sup>2</sup> José Gómez Caffarena, *Afinidades de la Filosofía Práctica Kantiana com la Tradición Cristiana*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 61, 2005, pp. 470.

contemporânea, não de um momento pós-racionalista da filosofia ou de uma pós-modernidade filosófica mas de um racionalismo crítico ou de uma modernidade consciente das suas derivas"<sup>3</sup>.

Certamente que o valor e o alcance da filosofia crítica kantiana está muito para além das meras questões de ordem epistemológica, por muito válidas que elas tenham sido e ainda o sejam, mas está, certamente, no facto de que Kant pretende, seriamente, uma certa 'ultrapassagem da metafísica' que não deixa, portanto, de revelar o seu solo mais genuíno, ainda que para isso, utilize uma crítica que impõe seriamente as bases de uma limitação da própria razão, exposta de forma evidente na Dialéctica transcendental.

Mas o legado kantiano não se verifica somente no âmbito de uma razão especulativa mas, preferencialmente, no âmbito de uma razão prática. A questão maior que se levanta nesta filosofia prática, pode ser formulada, segundo a interrogação, que fazia Jurgen Habermas, quando perguntava se "existirá e em que sentido, verdades de ordem prática?" Na verdade, esta questão levanta todo o problema do grau de objectividade que a esfera prática pode atingir. Por outras palavras, trata-se igualmente de entender o lugar da normatividade. Que valor objectivo e verdadeiro poderá ser atingido com enunciados que são da ordem prática? Mas a questão ainda poderá ter um desenvolvimento bem mais radical se atendermos ao facto de que esta questão da normatividade pode ser relacionada com o domínio não só da moralidade mas também da religião. E novamente aqui, temos novos desafios, na medida em que, se a moralidade para Kant, poderá, inicialmente, bastar-se por si só, nas suas leis e nos seus fins, em última instância, porém, ela necessita de um fim último que se estende para além dela, e esse fim encontra-se na religião. É neste sentido que Kant afirma na Religião: "A moral conduz, pois, inevitavelmente à religião, pela qual se estende, fora do homem, à ideia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade reside o fim último (a da criação do mundo) o que, ao mesmo tempo, pode e deve ser o fim último do homem"<sup>4</sup>.

A questão da verdade e da sua objectividade, a questão das normas, levanta-nos o problema de saber como conceber, no domínio prático, algo como verdade, ou se, ao contrário, nos devemos limitar a um relativismo, a um

3 Alain Renaut, "Présences du Kantisme", p. 24.

4 Immanuel Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" in *Kant Werke in Zehn Bänden, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Bd. 7, Zweiter Teil. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981 p. 652; *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, p. 14. Seguiremos de perto a tradução portuguesa, embora, ela apresente, por vezes, algumas limitações. Seguiremos também de perto a tradução francesa: *La religion dans les limites de la simple raison*. Traduction par J. Gibelin. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1962.

decisacionismo, ou ainda, a um contextualismo. Segundo ainda Alain Renaut é hoje quase impossível considerar-se que há verdades práticas, na medida em que a ideia de um 'Bem em si' e de um 'Justo em si' não é mais atingível, da mesma maneira que na razão teórica, a ideia de uma objectividade e de uma verdade da representação, é impossível. Essa falibilidade da representação, no esfera da razão teórica, está já presente em Kant, ainda que, na *Crítica da Razão pura*, Kant contorne este dilema, delimitando o que é da ordem do fenoménico e o que é da ordem do 'noumeno', ou seja, da 'coisa em si'<sup>5</sup>.

Todavia, há um outro tipo de objectividade transmitida e desenvolvida pelo idealismo crítico pós-kantiano, que consiste em medir, ou avaliar a objectividade, já não em função de um 'em si', mas em função de um 'para mim' e de um 'para todos'. Mede-se, portanto, o grau de objectividade de uma representação, pela capacidade que ela tem de valer quer para mim quer para os outros. Ora, esta mesma concepção está precisamente bem presente no imperativo categórico<sup>6</sup>. Sendo assim, estamos já em medida de poder entender, por que razão, a filosofia prática oferece a partir do interior do sistema do idealismo crítico kantiano uma melhor resposta e uma melhor valência para o mundo contemporâneo. Todavia, consideramos, contrariamente a Alain Renaut, que as virtualidades e potencialidades do kantismo, nomeadamente, na crítica da razão teórica, está demasiadamente confinada ao problema da objectividade da representação e, isto, dentro das condições da experiência possível. Este debate está demasiado restrito ao campo da apreensão do objecto em geral, e por isso, do entendimento, quando as virtualidades reais da razão kantiana, estão na própria razão e, sobretudo nas delimitações desta razão, ou seja, no estatuto que Kant confere à dialéctica transcendental e ao estatuto da ideia como tal. Com isto queremos dizer que, faltou a Alain Renaut, explicitar o que não tem sido suficientemente explorado, hoje, no debate contemporâneo, a respeito do pensamento kantiano. Tem sido um facto que durante estes duzentos anos de kantismo a ênfase do seu pensamento tem sido concentrada essencialmente no problema da sua teoria do conhecimento e da sua fundamentação, que as diferentes escolas e sistemas retomaram e reconstruíram. Todavia, há inevitavelmente aspectos e conteúdos da sua doutrina, que mereceriam um melhor aprofundamento no sentido de esclarecermos qual o alcance e o real

5 Na *Crítica da Razão pura* vemos bem esta distinção. Todavia, segundo Alain Renaut, Kant antevia sérias dificuldades nesta concepção. Encontramos um testemunho desta ideia numa carta dirigida a Markus Herz, em 1772. Cf. Alain Renaut, "Présences du Kantisme", p. 21: "Nous avons tous appris que le problème majeur du kantisme, celui dont la découverte a signé l'acte de naissance de la philosophie critique, est le problème de la représentation, tel qu'il est formulé para Kant dès 1772 dans la fameuse lettre à Markus Herz".

6 Lembremos a definição de imperativo categórico na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Iª secção: "Age apenas segundo uma máxima tal, que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne norma universal".

estatuto da natureza dos conceitos supremos da razão que se "referem à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral"<sup>7</sup>. Ora, esta unidade sintética incondicional de todas as condições possíveis, determina conjuntamente, uma unidade absoluta do sujeito pensante, (psicologia), a unidade das condições do fenómeno (cosmologia) e por último, a unidade absoluta dos objectos do pensamento em geral, que é segundo Kant, o objecto da teologia. Estamos aqui, portanto, numa retomada da metafísica no sentido clássico e até mesmo aristotélico<sup>8</sup>. Trata-se de poder, isso sim, instituir na reflexão contemporânea uma abordagem metodológica que, pertence primeiramente à filosofia moderna, mas que inevitavelmente prolonga as sucessivas tentativas de um posterior desenvolvimento pós-escolástico, no sentido de solucionar os problemas dialécticos que a Razão teórica mantém consigo própria. Era precisamente isso que tinha vislumbrado Heidegger, cujo debate com Kant está longe de ter terminado, ainda que o tenha fixado sob a sua própria apropriação que nem sempre é fiel a Kant<sup>9</sup>. Com isto queremos somente dizer que a obra de Kant não só necessita de ser retomada, nalguns dos seus aspectos mais importantes, como também é necessário rever o estado de situação relativamente à filosofia Kantiana, por aqueles que hoje a retomam, nas mais diferentes linhas, nas quais, se inclui a reflexão kantiana sobre a religião. Trata-se, como afirma Jurgen Habermas de reconhecer o processo de "secularização cultural e social como um duplo processo de aprendizagem, que convida tanto as tradições do Iluminismo como as doutrinas religiosas a uma reflexão sobre os seus próprios limites"<sup>10</sup>.

Aqui está em suma, portanto, o ponto da situação relativamente à filosofia kantiana, e o seu lugar na história do pensamento ocidental. É nesta ordem de ideias que vamos efectuar uma leitura da obra de I. Kant, "A religião nos limites da simples razão".

7 Immanuel Kant, *Crítica da Razão pura*. Tradução M. Pinto de Sousa e A. Fradique Morujão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 321; *Kants Werke* (Akademie-Textausgabe) Bd. III. *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, Walter de Gruyter, 1968, p. 258.

8 André de Muralt, *Kant, le dernier occamien*, in *Revue Métaphysique et de Morale*, 1975, n° 1, pp. 32-53.

9 O artigo de Daniel Giovannangeli é, a este respeito, bastante elucidativo, quando demonstra como a leitura heideggeriana de Kant reforça excessivamente o conceito de 'Finitude'. Cf. "La Finitude en débat", in *Kant: Posteridade e Actualidade*, pp. 111-126.

10 Jurgen Habermas, *Diálogo de Jurgen Habermas e Cardeal Joseph Ratzinger*, in *Estudos*, 3, 2004, p. 46.

## 1. A religião nos limites da simples razão no sistema kantiano

A religião nos limites da simples razão é uma obra escrita por Kant, como que para responder a uma solicitação própria do seu próprio sistema. Na verdade, esta obra, é constituída por quatro ensaios, na qual, o primeiro intitulado, "Mal Radical", foi publicado, inicialmente, na Revista mensal de Berlim, tendo sido, por isso mesmo, a sua primeira edição, em 1792, quando Kant já tinha publicado, três das suas mais importantes obras: a *Crítica da razão pura* (1781), a *Crítica da razão prática* (1788) e a *Crítica do juízo* (1790). Quanto ao segundo ensaio intitulado, "Sobre a luta do princípio bom com o princípio mau", e que a censura prussiana não aprovou, foi publicado conjuntamente com mais dois outros textos, que Kant acrescentou e que foram, publicados, integralmente, num único volume, numa primeira edição em 1793, e depois, numa segunda edição em 1794<sup>11</sup>.

È, precisamente, no prólogo à segunda edição da *Religião nos limites da simples razão*, que Kant se defende de uma crítica que lhe tinha sido feita a respeito do título da obra. Por isso mesmo, Kant, elucida o motivo por que se decidiu a escrever tal texto, aproveitando a oportunidade para justificar a intenção da obra e assim se defender das acusações que lhe fizeram:

"A propósito do título desta obra (pois se expressaram dúvidas quando ao desígnio nela oculto) faço a seguinte observação: visto que a revelação pode pelo menos compreender também em si a religião racional pura, ao passo que esta, ao invés, não pode conter o elemento histórico da primeira, ser-me-á possível considerar aquela como uma esfera mais ampla da fé, que encerra em si a última como uma esfera mais estreita (não como dois círculos exteriores um ao outro, mas como concêntricos); o filósofo deve manter-se dentro do último destes círculos como puro mestre da razão (a partir de meros princípios a priori), portanto, deve abstrair de toda a experiência. Posso, deste ponto de vista, fazer também a segunda prova, a saber, partir de qualquer revelação tida por tal e, abstraindo da religião racional pura (enquanto constitui um sistema por si subsistente), considerar a revelação, como sistema histórico, como unicamente fragmentária relativamente aos conceitos morais e examinar se este sistema não remeterá para o mesmo sistema racional puro da religião, que seria por si subsistente – não decerto num desígnio teórico (no qual se deve incluir igualmente o propósito técnico-prático do método de ensino como tecnologia), mas com um fim moral-prático e suficiente para a genuína religião, a qual enquanto conceito racional a priori (que permanece após a eliminação de todo o elemento empírico), só tem lugar nesta conexão"<sup>12</sup>.

11 I. Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", p. 658.

12 Immanuel Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p. 659; A religião nos limites da simples razão, p. 21.

Kant afirma claramente que não há qualquer sentido escondido senão aquilo que determina o objecto do seu estudo, a saber, a relação a estabelecer, do ponto de vista da razão, entre a revelação e a religião racional pura. Esta explicação é dada igualmente em outras obras, nomeadamente, no *Conflito das faculdades*<sup>13</sup> e também nos *Vorarbeiten zur Religion*<sup>14</sup>. Mas o mais interessante desta passagem consiste no facto de Kant querer aplicar o mesmo esquema transcendental que está patente na *Crítica da razão pura*, quando estabelece o novo modelo teórico que ele designa por revolução coperniciana, à relação entre sujeito e objecto, de modo a atingir uma certa objectividade no conhecimento e nas regras apriorísticas que lhe são submetidas. Na verdade, a inovação kantiana consiste precisamente em considerar o sujeito em torno do objecto, da mesma maneira que, agora, ao aplicar este modelo na Religião, à relação entre a revelação e a religião racional pura, a revelação passa a ser entendida como o objecto, que permanece na esfera mais estreita, ao passo que a religião racional pura é o sujeito, que se situa na esfera mais alargada, a da pura religião da razão, regida pelos princípios a priori que determinam a-historicamente aquilo que a revelação é, enquanto sistema histórico. É neste sentido que podemos compreender a Religião como perfeitamente integrada no plano do próprio sistema kantiano. Na verdade, a Religião nos limites da simples razão não só determina o método que deve ser aplicado para a compreensão da religião, quer no plano da religião racional, quer no plano da fé historicamente revelada, mas define igualmente o seu objecto<sup>15</sup>. Esse objecto é definido por Kant, da seguinte forma: "como é possível, de acordo com a razão pura (teórica e prática), o sistema ecclesial da Dogmática nos seus conceitos e enunciados doutrinais?"<sup>16</sup>. Todavia, há elementos que permitem identificar uma ultrapassagem deste criticismo e um deles reside no facto de que a razão teórico-prática deve ser aplicada a um saber teológico que se move dentro da história. É por isso mesmo que alguns consideram que, neste plano, a Religião representa uma evolução do pensamento kantiano e até o coroamento, do seu sistema criticista, mas com um outro alcance e outro aprofundamento, na medida em que questões como o mal, a liberdade humana, a história como lugar da revelação, a relação entre moral e religião, são questões que ultrapassam, necessariamente, o simples âmbito de uma

13 Kants gesammelte Schriften, "Der Streit der Fakultäten", Bd. VII. Berlin, herausgegeben von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1917 p. 6; *Conflit des facultés*. Traduction J. Gibelin. Paris, Vrin, p. 38.

14 Kants gesammelte Schriften, "Vorarbeiten und Nachträge", Bd. XXIII. Berlin, hrsg. Von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1938, p. 91-93.

15 Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*. Paris, Aubier, 1968, p. 35.

16 Immanuel Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", p. 660; A religião nos limites da simples razão, p. 22.

razão pura perfeitamente senhora e autónoma nas suas capacidades. Desta feita, poderíamos dizer que a Religião "no interior das fronteiras da razão" (innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft), não é, segundo Kant, entender a religião como puramente deduzida da pura razão, pois, se assim fosse, então, a religião seria entendida como um puro ideal e limitaria o seu campo de investigação<sup>17</sup>, mas também não se trata de uma religião concebida por um puro método analítico que consistiria em abstrair da religião aquilo que a razão conceberia a partir de ela mesma. Na verdade, a possibilidade de uma religião põe em destaque um problema mais difícil, que esta da ciência moral enquanto tal e o da metafísica, e por consequência, o da sua elaboração a partir do campo possível e racional, o da religião moral pura elaborada segundo o cânon de uma crítica da razão teórico-prática, mas esta enquanto doutrina.

Numa carta dirigida a Carl Friedrich Stäudlin, em 1793, Kant dá uma nova explicação sobre o seu projecto sobre a Religião, de forma bastante elucidativa:

"O meu plano estabelecido desde há algum tempo a partir de uma elaboração do campo da filosofia pura, aparecia na resolução de três problemas: 1º que posso eu saber (metafísica); 2º que devo eu fazer? (moral); 3º que posso eu esperar? (religião). Às quais se deveria seguir, finalmente uma quarta: o que é o homem? (antropologia) sobre a qual faço um curso todos os anos há mais de vinte anos. Com esta obra a Religião nos limites ...tento levar a bom porto a terceira parte do meu plano. Neste trabalho, impôs-se uma consciência escrupulosa e um verdadeiro respeito pela religião cristã, mas ao mesmo tempo o princípio da sinceridade que me conduziram a nada esconder mas a expor abertamente como creio compreender a união possível da religião com a razão prática, a mais pura. O teólogo bíblico não pode, contudo, opor à razão senão uma outra razão ou então a violência. E se ele não quer ser criticado por utilizar a violência (o que é de temer na crise actual no uso público da liberdade, com as restrições que a limitam) é necessário que ele retire o vigor aos seus argumentos da razão se ele os julga prejudiciais, com a ajuda de outros argumentos da razão e não fulminando com anátemas que ele deixa cair sobre eles do cimo do alto das nuvens da atmosfera da Corte"<sup>18</sup>.

Como acabamos de ver, Kant considerava a Religião como uma das obras fundamentais do seu sistema e não a considera como um simples texto

17 Kants gesammelte Schriften, "Vorarbeiten und Nachträge", Bd. XXIII, p. 91.

18 Kants Gesammelte Schriften, "Briefwechsel" (1789-1794), Bd. XI. Berlin, hrgs. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1900, p. 429. Cf. *Lettres sur la morale et la religion*. Introduction, traduction et commentaires par J.-L. Bruch. Paris, Aubier, 1969, pp. 190-191. Lembremos que é no Canon, isto é, na parte mais antiga da *Crítica da Razão pura* que Kant apresenta, pela primeira vez, estas três questões fundamentais.

circunstancial. As discussões em torno do valor e da importância deste texto no âmbito do sistema kantiano diz respeito, essencialmente, ao alcance da reflexão kantiana, tendo em conta o vasto programa da sua crítica. Na verdade, as três críticas procederam a uma determinação completa dos princípios a priori de todas as faculdades, mas não terminaram a obra de Kant nem a sua filosofia<sup>19</sup>. Por isso mesmo Kant afirma na sua *Crítica do juízo*: "Aqui termino, pois, toda o meu projecto (Geschäft) crítico. Passarei rapidamente ao programa doutrinal para alcançar se possível, na minha idade que avança, um tempo que seja ainda favorável a este programa. É evidente que nesta doutrina não há lugar especial para a faculdade de julgar, pois em relação a esta, a crítica serve aqui de teoria. Mas depois da divisão da filosofia, em teórica e prática, e da filosofia pura, em metafísica da natureza e metafísica dos costumes, estas constituirão o objecto deste projecto"<sup>20</sup>. Kant, pretende portanto, elaborar uma doutrina, para a qual, a crítica serve aqui de organon, de forma a desenvolver o que já está contemplado na filosofia teórica e prática, que distingue a filosofia da natureza e a filosofia moral.

Por outro lado, é visível na Religião, a importância que Kant concede à razão, até mesmo à razão no âmbito da teologia bíblica. Certo! É já um razão diferente e 'outra', mas ainda é uma razão que se compreende como razão, como que em oposição a um autoritarismo. Ora, que forma tão actual diríamos nós de falar sobre a religião e sobre a racionalidade da teologia? Mas Kant vai ainda mais longe, na carta escrita a Stäudlin e por conseguinte, na importância que dá à razão. Na verdade, ela pode impedir não só a violência, como também, corrigir certos argumentos prejudiciais da própria razão, para os quais, ela deverá procurar quer no seu bom uso público e portanto, no domínio da liberdade de expressão, quer no seu uso mais privado. No entanto, esta observação de Kant não nos deverá, contudo, induzir em erro, quando fala da censura político-religiosa, pois, neste contexto, Kant defendia-se das acusações que lhe tinham sido feitas pelo imperador Frederico Guilherme II, enquanto porta voz, de algumas autoridades eclesiásticas na sua corte. No *Conflito das faculdades* Kant dá uma grande importância ao papel que desempenha a interpretação filosófica dos enunciados teológicos, atribuindo por isso mesmo, uma competência à filosofia na sua relação com a teologia. É evidente que Kant segue aqui o sistema clássico, onde distingue claramente uma teologia bíblica, e uma teologia filosófica. O teólogo bíblico deverá apoiar os seus estudos na Bíblia<sup>21</sup>, enquanto que o teólogo racional é o sábio da Razão a respeito da fé religiosa<sup>22</sup>.

19 Jean-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, p. 24.

20 I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, p. 921. *Oeuvres complètes de Kant*, vol. II. *Critique de la faculté de juger*. Traduction par J. Rivelaygue. Paris, Gallimard, 1985, p. 921.

21 Kants Werke, "Der Streit der Fakultäten", p. 23; *Le conflit des facultés*, p. 20.

22 Kants Werke, "Der Streit der Fakultäten", Bd. VII, p. 33; *Le conflit des facultés*, p. 38.

## 2. Plano e aspectos essenciais da obra

O objectivo essencial da obra é mostrar a compatibilidade entre a religião e a razão<sup>23</sup>. Apesar da obra ter um carácter iluminista, Kant, revela-se, neste texto bem mais ponderado na avaliação dos valores desta ilustração, bem como também mais profundo do que alguns dos seus contemporâneos, relativamente à religião<sup>24</sup>. O fio condutor do pensamento de Kant, nesta obra, está organizado em quatro partes. A primeira, aborda a questão do mal no homem e do desequilíbrio que provoca, partindo da hipótese do "mal radical na natureza humana". Na segunda parte, Kant reflecte sobre a "luta do bom princípio com o mau pelo seu domínio sobre o homem". Na terceira parte, descreve a vitória do bom princípio e o estabelecimento de um reino de Deus sobre a terra. Por último, a quarta parte, onde expõe a maneira de se organizar o culto e a religião enquanto instituição pública e eclesíastica e onde discute o verdadeiro e falso culto sob a soberania do bom princípio, ou seja, o da religião e do sacerdócio (Pfaffentum).

### 2.1 A questão do mal

A obra inicia-se com o problema do mal radical na natureza humana, exposto de forma dialéctica, que Kant conjuga numa proposição quando declara: "subjacente ao conflito das duas hipóteses (...) está uma proposição disjuntiva: o homem é (por natureza) ou moralmente bom ou moralmente

23 Há vários estudos efectuados sobre *A Religião nos limites da simples razão*. Deixamos aqui registado alguns desses trabalhos: J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Hildesheim, 1966 (1928); Y. Bres, *L'avenir du ju-deo-christianisme ou la religion dans les limites de la simple raison*. Paris, PUF, 2002; J.-Louis Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*. Paris, Aubier, 1968; A. Dinis, *A religião nos limites da simples razão*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 49, 1993, fasc. 4, pp.497-509; J. Duque, *Kant e a religião*, in *Estudos*, 3, 2004, pp. 175-188; J. Cerqueira Gonçalves, "Experiência, existência de Deus e religião em «A religião nos limites da simples razão» de Kant", in *Religião, história e razão da Aufklärung ao Romantismo*: colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A Religião nos limites da simples razão*. Coordenação de M. J. Carmo Ferreira e L. Riberio dos Santos. Lisboa, Colibri, 1994, pp.11-23; J. Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants religionsphilosophie*, in *Révue de Métaphysique et de Morale*, 2004, n° 4, pp. 460-484; G. E. Michalson, *The Historical Dimensions of a rational Faith. The Role of History in Kant's Religious Thought*. Washington, 1977; M. Renaud, *A questão do mal no livro de Kant sobre a religião*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 49, 1993, fasc. 4, pp. 511-535; G. B. Sala, *A questão de Deus nos escritos de Kant*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 49, 1993, pp. 537-569.

24 Manuel J. C. Ferreira, "O projecto de uma nova religião", in *Religião, História e Razão. Da Aufklärung ao Romantismo*, pp. 241-42.

mau<sup>25</sup>. Porém, a questão do mal, deverá colocar-nos na senda da definição do que devemos entender por natureza humana. Ela é entendida, segundo Kant, como "o fundamento subjectivo do uso da sua liberdade em geral, sob leis morais objectivas, que precede todo o facto que se apresenta aos sentidos"<sup>26</sup>. Nesta ordem de ideias, para Kant, a natureza humana, deverá justificar que ela não é contrária à liberdade, pois se assim fosse seria contrária ao que é moralmente bom ou moralmente mau, e por outro, a natureza humana, não pode significar a simples inclinação, o que limitaria fortemente o uso dessa liberdade e, por isso, o facto de ser bom ou mal moralmente. Por outras palavras, não é a natureza que acarreta com a culpa, caso o homem seja mau ou bom, mas é antes o livre arbítrio entendido como inato ao homem que "é posto na base antes de todo o uso da liberdade, dada na experiência"<sup>27</sup>. A disjunção da proposição o homem é mau ou bom por natureza não podem nem ser ambas verdadeiras nem ambas falsas. Por isso mesmo, a moral adquire aqui o valor intrínseco do homem, capaz de conjugar mas, simultaneamente, de avaliar directamente as duas teses contraditórias, a primeira a que provém de uma tradição pessimista que encontramos por exemplo em Leibniz ou em Hobbes, e a segunda, aquela que encontramos em Séneca ou ainda em Rousseau<sup>28</sup>.

Na verdade, Kant não apresenta uma visão pessimista do homem, e podemos mesmo dizer que, na Religião, há uma coexistência entre o bem e o mal que é justificada pela capacidade que o homem tem de exercer a sua liberdade. Qual então a propensão do homem para o mal? Com efeito, esta propensão não pode ser entendida segundo Kant, como o resultado do simples uso dos impulsos sensíveis, porque se assim fosse, então, essa inclinação entraria em contradição com a faculdade moral do arbítrio. Uma vez mais Kant, insiste sobre o exercício de acto livre na propensão para o bem ou para o mal moral. Por isso afirma: "Portanto, o fundamento do mal não pode residir em nenhum objecto que determina o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas apenas numa regra que o próprio arbítrio para si institui para uso da sua liberdade, isto é, numa máxima"<sup>29</sup>. O livre arbítrio torna-se assim a máxima suprema do coração do homem. Para

25 I. Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", p. 668; A religião nos limites da simples razão, p. 28.

26 I. Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p. 667; A religião nos limites da simples razão, p. 27.

27 I. Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p. 668; A religião nos limites da simples razão, p. 28.

28 I. Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p. 666; A religião nos limites da simples razão, p. 26.

29 Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p. 667; A religião nos limites da simples razão, p. 27.

isso, Kant analisa o real significado e alcance antropológico e moral da noção de inclinação (*Neigung*) que implica necessariamente que se faça um uso da razão enquanto exercício de um amor de si e de um amor relativamente aos outros. Neste sentido, o fundamento do mal, não pode estar limitado e restringido à mera sensibilidade do homem, porque contém, segundo Kant, "demasiado pouco" para o fundamentar. Por outro lado, uma razão maligna, ou seja, uma razão absolutamente má, impediria igualmente, mas esta, por 'excesso', que o homem exercesse o seu livre arbítrio, e por isso, de exercer a sua faculdade moral. Ora, nenhuma das duas hipóteses pode ser válida nesta questão, porque declara Kant: "A malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se maldade, se esta palavra se toma em sentido estrito, a saber, como uma intenção (*Gesinnung*) (princípio subjectivo das máximas) de admitir como móbil o mal enquanto mal na própria máxima (pois ela é diabólica), mas antes perversidade do coração, o qual por consequência, se chama mau de coração"<sup>30</sup>. Na verdade, só há imputabilidade no homem caso ele exerça o seu livre arbítrio, isto é, o seu *actus* de liberdade. A antropologia kantiana está, neste preciso momento, a definir o ser humano como livre. Ainda que o homem tenha sido criado como bom, todavia, ele deve ultrapassar pela sua opção, o diferendo no interior de si mesmo, ou seja, a luta do princípio do bem com o princípio do mal. Este drama só poderá ser resolvido com a afirmação inelutável por parte de Kant de que o homem foi criado bom, e de que a sua disposição originária (*die ursprüngliche Anlage*) criada para o bem, o determinam como tal, ainda que o homem ainda não o seja completamente. Para isso, o homem deverá admitir ou não na sua máxima os motivos para tais disposições, ou seja: o de ser bom ou mau. A questão é então: de que maneira, um homem naturalmente mau se pode tornar a si mesmo bom? Ora, diz Kant, "como isto se torna possível, ultrapassa precisamente os nossos conceitos"<sup>31</sup>. É neste sentido que o segundo ensaio vem precisamente expor a possibilidade de um restabelecimento (*Wiederherstellung*) – restauração - do bem relativamente ao mal e como o homem pode efectivamente caminhar para o bem. O homem para ser bom tem de procurar sê-lo. Por um lado, Kant parece acreditar num certo voluntarismo, daí a importância que atribui à virtude estóica, por outro, a resolução do conflito entre o princípio bom com o princípio mau no homem, só é completamente realizada, por meio de uma ideia personificada do princípio do Bem, que é realizada através da Palavra de

30 Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p 686; A religião nos limites da simples razão,

31 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p 695; A religião nos limites da simples razão, p. 50.

Deus tornada carne, ou seja, o Filho unigénito de Deus.

Com efeito, se o primeiro ensaio entende a religião sob a perspectiva de uma antropologia da vida moral, este segundo ensaio prossegue essa perspectiva sob o ângulo de uma cosmo-onto-teologia a *parte Dei* e a *parte hominis*, tendo em conta a salvação da humanidade. Trata-se de compreender a questão da 'conversão' que será no terceiro e no quarto ensaio, compreendidas sob a perspectiva da comunidade ética e da religião cristã. Todavia, se as bases de um ideal de perfeição moral é identificado por Kant, com o arquétipo da intenção moral pura, em quem se funda, portanto, afinal, esse arquétipo? Esse arquétipo é aquele que reúne em si todas as condições da ordem incondicional, que dimanou de Deus e que é o seu Filho. Mas por outro lado, este ideal é também o da humanidade agradável a Deus que se realiza em todo o homem que espera cumprir este ideal. Para isso, a razão fornece-lhe, portanto, o modelo, embora, por si só, a razão seja incapaz de assegurar esse ideal, na medida em que só Deus, por meio do arquétipo, que é o seu Filho, o pode fazer. "Este homem, o único agradável a Deus, «está nele desde a eternidade»; a sua ideia respectiva promana do seu ser; não é por isso, uma coisa criada, mas o seu Filho unigénito; «a palavra (o faça-se)!, pela qual todas as coisas são e sem a qual nada do que foi feito, existe»<sup>32</sup>. Na verdade, existe uma limitação da razão para poder ter o ideal de perfeição moral em si, e por isso mesmo, é que é necessário, segundo Kant, este arquétipo que personifica o "ideal da humanidade agradável de Deus em nós". Todavia, essa ideia personificada do princípio bom, identificada com o Filho de Deus enquanto arquétipo para nós, deve suscitar a elevar-nos até esse ideal de perfeição. Contudo, para além de existir esta grande limitação na razão, relativamente à sua prática, na medida em que há uma grande distância entre aquilo que se quer fazer de bem e o mal que se pratica, ideia esta que faz lembrar a máxima Paulina: faço o mal que não quero e não o bem que quero", a razão humana enfrenta ainda uma limitação na sua acessibilidade e 'conformidade' à ideia de "humanidade agradável em nós" que se deve sobretudo à santidade do legislador e à insuficiência da justiça humana. É neste preciso ponto que Kant prolonga a sua teoria da razão crítica quando reflecte sobre como se pode encontrar na nossa razão essa mesma ideia e de como nos devemos adequar a ela. Devemo-nos adequar a esta ideia, que se encontra na nossa razão moralmente legisladora mas, simultaneamente, reconhecemos que se, a razão humana pode encontrar em si, não a pode, contudo, compreender nem mesmo deduzir dos exemplos retirados da experiência. Sendo assim, ao reconhecemos que devemos ser conformes a esse modelo, teremos, necessariamente que saber que, sendo a

32 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p 712; A religião nos limites da simples razão, p. 66.

'ideia' a conformidade à lei em geral, que o seu fundamento reside numa lei que ordena incondicionalmente e que essa mesma ideia ultrapassa as condições de possibilidade estabelecidas pela razão, não podendo ser discernido por ela, nem comprovado pela experiência. Este dois motivos principais: 1º) que a lei ordena incondicionalmente; 2º) que o carácter necessário e objectivo dessa ideia que restabelece como modelo a ideia de um homem moralmente agradável a Deus implica uma grande distância entre o arquétipo e o grau de concretização que essa ideia pode realizar na nossa intenção humana.

"De facto, o modo como é possível que a simples ideia de uma conformidade à lei em geral possa ser um motivo mais poderoso do que todos os motivos somente imagináveis, tirados de vantagens, não pode ser discernido pela razão nem tirados da experiência, porque no que diz respeito ao primeiro ponto, a lei ordena incondicionalmente e, no que diz respeito ao segundo, embora nunca tivesse existido algum homem que tenha prestado obediência incondicionada a esta lei, é, no entanto, óbvia sem diminuição e por si mesma a necessidade objectiva de ser um homem assim, por conseguinte, não requer exemplo algum da experiência a fim de, para nós, estabelecer como modelo a ideia de um homem moralmente agradável a Deus; ela reside já como tal modelo, na nossa razão"<sup>33</sup>.

A estas limitações naturais da razão e, em particular à maneira como Kant analisa a adequação do ideal de perfeição moral e como princípio bom e o arquétipo da intenção moral em nós, relativamente à ideia enquanto realidade personificada e objectiva, que é a do arquétipo Divino, vêm juntar-se algumas dificuldades da acessibilidade desta ideia em nós, em virtude da distância entre o bem que devemos realizar e o mal que fazemos. Declara Kant: "o bem que em nós devemos efectuar, e o mal de que partimos, é infinita, e nessa medida, no tocante ao acto, isto é, à adequação da conduta de vida com a santidade da lei, não é alcançável em época alguma"<sup>34</sup>. Na verdade, trata-se de avaliar o grau de realização do acto que a nossa intenção moral, enquanto máxima universal adquire. Kant efectua aqui uma minuciosa análise da *Gesinnung* (intenção – disposição de espírito – sentimento – que não deixa de ser pertinente e válida<sup>35</sup>. Na verdade, esta intenção é sempre deficiente, por mais que ela queira atingir a sua perfeição, através dos seus actos, numa progressão até ao infinito. Esta é, na verdade, a primeira dificuldade relativamente a esta intenção do espírito

33 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p 715; A religião nos limites da simples razão, p. 68.

34 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p 720; A religião nos limites da simples razão, p. 72.

35 A noção de *Gesinnung* é extremamente rica no léxico filosófico. Para isso, aconselha-se o leitor a ler o bom artigo desta noção no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3, hrgs. von J. Ritter. Basel-Stuttgart, Schwabe Verlag. 1971, p. 536-539.

humano. A segunda, diz respeito ao teor e alcance da felicidade moral tendo em conta a relação entre a aspiração ao bem moral e a bondade divina. É esta *Gesinnung*, ou seja, esta intenção, que deverá impelir incessantemente o homem para o bem. Ela deve ser uma realidade efectiva e persistente sendo que, aquele que adopta continuamente o bem como máxima universal pode sentir uma confiança desmesurada na sua progressão e que aquele que admite, ao contrário, a corrupção como fazendo parte do seu espírito, sente uma miséria interminável. Por último, a terceira dificuldade e, aparentemente a maior, reside em todo o homem que tendo enveredado pelo caminho do bem e tendo adoptado uma boa intenção, contudo, começou pelo mal e jamais pode apagar esta opção. O conceito de mal tomado aqui por Kant é definido entre as fronteiras do supremo legislador e as fronteiras da razão humana. Para além disso, distingue o mal analisado do ponto de vista jurídico e o mal analisado do ponto de vista moral.

"Ora bem, uma vez que o mal moral (transgressão da lei moral como mandamento divino, chamado pecado) – não tanto por causa da infinitude do supremo legislador, cuja autoridade assim foi lesada (nada compreendemos da relação hiperbólica do homem ao Ser supremo), mas como um mal na disposição do espírito e nas máximas em geral (enquanto princípios universais comparativamente face a transgressões particulares) – traz consigo uma infinitude da culpa (o que é diferente, perante um tribunal humano, que considera unicamente o crime particular, por consequência, só o acto e a intenção que a ele se refere, mas não a intenção universal)"<sup>36</sup>.

A comunidade ética, tal como a entende Kant, é aquela que se funda em leis públicas e contém, por isso mesmo, uma constituição que, por sua vez, se funda nessas leis públicas. É graças à união das pessoas num todo, que se atinge um bem moral supremo enquanto bem comunitário e que depende de um ser moral superior<sup>37</sup>. Este ser superior manifesta-se igualmente como legislador supremo, pois, nos deveres dos cidadãos estão incluídos também os seus mandamentos. A este ser supremo legislador está associado os seus mandamentos que representam, nesta existência, os deveres éticos, mas está-lhe associado também o facto de ser um conhecedor das intenções do coração (*Gesinnung*). Ora, segundo Kant, "este é o conceito de Deus como soberano moral do mundo"<sup>38</sup>.

36 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p 727; A religião nos limites da simples razão, p. 78.

37 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p 756; A religião nos limites da simples razão p. 104

38 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p 758; A religião nos limites

## 2. 2 Religião, fé e Moral

A terceira parte da Religião termina e completa este processo de recuperação do homem, que inicialmente, foi considerada *per se*. Falta agora completar a análise do ponto de vista do homem social e religioso, que tem como intuito estabelecer "um reino de Deus na terra", através de uma comunidade ética e de uma Igreja que estabeleça as formas legítimas e ilegítimas de governação ecclesial e política. Por outras palavras, trata-se de abordar a questão fundamental da relação entre religião ética e política. Kant distingue, de imediato um estado civil de direito (político) e um estado civil ético. Um estado civil de direito é aquele em que os homens estão unidos sob leis de direito públicas, enquanto que o estado civil ético é aquele em que "os homens estão unidos sob leis não coactivas, isto é, sob leis de virtude"<sup>39</sup>. Esta distinção funciona no interior de uma determinada concepção política, mas permite antever, de forma preliminar a distinção entre religião e ética. Façamos portanto, da religião, entendida enquanto comunidade ética ou moral. É a partir daqui que a noção de povo de Deus pode ser então entendida simultaneamente no plano ético-político e no plano religioso. No plano religioso ela toma o nome de Igreja.

"O desejo de todos os bens intencionados é, pois, «que o Reino de Deus venha, que se faça a sua vontade na Terra», mas que devem eles organizar para que isto lhes aconteça? Uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma Igreja, que, na medida em que não é objecto algum de experiência possível, se chama Igreja invisível (uma mera ideia de união de todos os homens rectos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens). A visível é a união efectiva dos homens num todo que concorda com aquele ideal"<sup>40</sup>.

Para Kant a ideia de um povo de Deus constituído segundo uma comunidade ética e sob uma legislação moral é uma Igreja. Mas, visto que a instituição de um povo de Deus moral, excede aquilo que humanamente se pode fazer, então, só compete a Deus esta tarefa. Daí que Kant estabeleça uma distinção entre Igreja invisível e Igreja visível. A Igreja invisível é precisamente aquela que só a Deus compete realizar, enquanto que a Igreja visível é aquela que é concretizada na terra. "A Igreja visível é aquela que representa o reino

da simples razão, p. 105.

39 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p 753; A religião nos limites da simples razão, p. 101

40 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p 760; A religião nos limites da simples razão, p. 107.

moral de Deus na terra"<sup>41</sup>. É por esta ordem de ideias que a religião é definida por Kant quer do ponto de vista subjectivo quer do ponto de vista objectivo. "A religião (subjectivamente considerada) é o conhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos"<sup>42</sup>. E, enquanto objectivamente válida para uma totalidade de indivíduos, ela representa a relação dos nossos deveres com o legislador que tem de ser universalmente venerado<sup>43</sup>. Não se trata simplesmente de considerar que a religião está subordinada à moral, mas mais do que isso, que a religião e, neste caso a religião cristã, é segundo Kant, uma religião moral. Por isso, mesmo há necessidade de se distinguir uma religião natural de uma religião revelada, pois só esta última é que contém o conhecimento prévio de um mandamento divino, de forma a ser reconhecido por aquele que o pratica. "Aquele em que devo previamente saber que algo é um mandamento divino para o reconhecer como dever meu é a religião revelada (ou necessitada de uma revelação); pelo contrário, aquela em que de antemão devo saber que algo é dever antes de o poder conhecer como mandamento divino, é a religião natural"<sup>44</sup>. Esta distinção é bem mais subtil do que à primeira vista parece. Na verdade, a religião natural é identificada por Kant com o puro racionalista que nega de certa forma a revelação divina como sobrenatural. É precisamente aqui que Kant é um crítico da 'Ilustração'. Afirma-se, geralmente, que este texto é marcadamente representativo do espírito iluminista, mas de facto, Kant não deixa de desferir algumas críticas a este iluminismo desregrado. É precisamente nesta definição de religião revelada que as fronteiras da razão são ultrapassadas. Não basta à razão determinar máximas universais para ser validamente justificável. A razão tem os seus limites naturais e o conhecimento prévio e anterior dos deveres morais exigidos para a religião revelada implica isso mesmo, que a natureza da religião revelada transponha os limites dessa mesma razão. A religião revelada pode levar ao puro sistema racional da religião moral, mas a religião racional pura deverá conduzir à religião revelada, onde a razão e fé historicamente revelada terão que se articular de forma, a fundar uma religião integral (vollständige religion). "Eis aqui, pois, uma religião integral que pode ser proposta a todos os homens pela sua própria razão de modo apreensível e convincente e que, além disso, se tornou intuível num exemplo quanto à possibilidade e, inclusive,

41 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p 761; A religião nos limites da simples razão, p. 107.

42 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p 822; A religião nos limites da simples razão, p. 155.

43 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; 763 A religião nos limites da simples razão, p. 109.

44 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p; 822; A religião nos limites da simples razão, p. 156

necessidade de ser para nós arquétipo a seguir (tanto quanto os homens disso são capazes"<sup>46</sup>. Contudo, só a fé religiosa pura (die reine Religionsglaube) poderá fundar uma Igreja universal, pois é só através dela que se comunica a cada um de maneira universal<sup>46</sup>. Todavia, a fé histórica, baseada nos factos só se pode estender aos limites do que é historicamente e factualmente possível. No entanto, esta fé revelada e histórica constitui a vanguarda da religião e por isso mesmo deve apoiar-se na Sagrada Escritura e não na fé incondicionada, ou seja, na fé que se apoia em proposições reveladas, que *per se* são ocultas à própria razão<sup>47</sup>.

### 3. Limites da razão e a razão dos limites

Falar, por último, dos limites da razão e da razão dos limites no contexto deste obra, implica necessariamente que façamos também o balanço da concepção kantiana em relação à religião.

1 - Em primeiro lugar, a maior crítica que se pode fazer, sem dúvida alguma, à Religião, consiste no facto de Kant submeter a religião, ao ético e ao moral. Mas mais do que isso, é identificar em demasia o conceito de Deus a um conceito moral. Esta é a maior fragilidade no pensamento kantiano. Por consequência, a primeira limitação deste ponto de partida baseia-se na ideia kantiana de manter a religião nos limites do positivo e do que é pensável na totalidade de uma experiência racional.

2 - Uma segunda limitação, consiste no facto de Kant, apesar, de ter constatado os limites da razão, por mais do que uma vez, no contexto desta obra, no entanto, a religião é ainda reduzida ao campo da racionalidade ética e até mesmo da racionalidade *tout court*. É nisto mesmo que consiste os limites da razão no plano e intenção desta obra. A este nível, a Religião inscreve-se naturalmente no projecto kantiano de uma razão crítica.

3 - A terceira limitação, diz respeito à noção de fé kantiana, quer no âmbito da fé religiosa pura, (die reine Religionsglaube), quer no âmbito da fé histórica (historisches Glaube), na medida em que a primeira é a única que pode fundar uma Igreja universal, enquanto que a segunda é fundada unicamente em factos, e por isso mesmo, está limitada aos condicionalismos do tempo e do lugar e à capacidade de julgar a sua credibilidade. Diria então que, quer a fé

45 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p; 832; A religião nos limites da simples razão, p. 164.

46 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p; 762; A religião nos limites da simples razão, p. 112.

47 I Kant, "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; p; 832; A religião nos limites da simples razão, p

religiosa pura enquanto pura fé racional, porque adscrita ao plano do universal e do que é comunicável a todos, contém limitações, quer a fé histórica porque resulta da sua própria contingência e da impossibilidade de fundar uma Igreja. Daqui resulta portanto, uma 'debilidade' da fé, quer racional, quer histórica.

4 - Mas estas limitações não são somente negativas. Na verdade o conceito de limite empregue por Kant, nesta obra e no âmbito de toda a obra kantiana tem um sentido positivo. O limite (die Grenze), por vezes numa outra expressão (die Schranke) conferem à razão limites para os quais a razão não pode alcançar.

5 - Há razões para os limites impostos à Razão e eles são de vária ordem. São limites impostos ao racionalismo que impõe uma razão natural acima das suas próprias capacidades. Trata-se de saber nos limites e com os limites a relação a estabelecer entre a Razão e a fé. E, neste sentido, como tínhamos afirmado no início desta alocução, a *Religião* denota em suma a auto-crítica da razão e dos seus poderes ilimitados.

6 - Lembremos o que afirmamos no início desta conferência, sobre a projecção do kantismo e do pensamento de Kant no mundo de hoje. Não será que há necessidade de re-avaliarmos determinados temas da reflexão kantiana no sentido de comprovarmos o grau de veracidade da recepção e dos efeitos que temos dela, de forma a constatarmos o quanto, por vezes, também nos desviamos? Em seguida, constarmos que afinal esta "tão escassa faculdade", como diz Kant, a respeito da razão - com limites e com limitações, positivas e negativas -, nos dá, enfim, a possibilidade de alcançar uma maior proximidade a uma certa universalidade e a uma certa racionalidade, de modo suficiente e necessário.

Maria Manuela Brito Martins