

39. WEYAND, K. *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Colônia, Kölner Universitäts-Verlag, 1964.
40. YOVEL, Y. *Kant and the philosophy of history*. Princeton (NJ), Princeton University Press, 1980.
41. ZINGANO, M. *Razão e história em Kant*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

Os “limites da mera razão”: autonomia e juízo individual na concepção kantiana das relações entre moral e religião

José Humberto de Brito Cruz*

Resumo: A derivação kantiana da religião como fruto da moralidade, a descrição de deveres como comandos divinos, o conceito de comunidade ética, podem, à primeira vista, credenciar a idéia de que o princípio kantiano de autonomia moral não seria tão forte quanto pretende, de que não incluiria, em particular, a noção de soberania individual na aplicação da lei moral. Uma análise mais detida, entretanto, da concepção kantiana de religião e da concepção, simples e direta, da natureza do dever, indica a força da autonomia como princípio, não apenas da razão prática como da razão em geral.

Palavras-chave: moral – religião – autonomia – dever – juízo

Um dos aspectos que atestam a radicalidade da reflexão kantiana sobre a autonomia moral reside em que essa noção reflete, entre outras preocupações, a de recusar todo e qualquer fundamento externo à própria razão para a necessidade prática que se impõe a nós na moral. Em particular, essa recusa se dará mediante uma crítica a todas as formas, mesmo as mais sofisticadas, de eudemonismo, bem como mediante a recusa de explicações de

* Doutor em Filosofia pela FFLCH-USP. Diplomata.

inspiração “heteronômica” oferecidas por filósofos anteriores. Em mais de uma ocasião, Kant deixa claro que considera estar inovando ao situar a raiz da moral na autonomia do sujeito e que julga que toda a história do pensamento moral antes dele não constituiu senão uma seqüência de variantes da heteronomia (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, doravante “*Grundlegung*”, AA IV, p. 432, 441-2; *Kritik der praktischen Vernunft*, doravante “*KpV*”, AA V, p. 64, 115-6). No plano político – embora não seja isento de complexidades e controvérsias o percurso kantiano da autonomia individual do sujeito moral à autolegislação coletiva dos cidadãos unidos segundo normas de direito –, a afirmação soberana do *Selbstdenken* encontra correspondência na noção da “vontade unida do povo” como fonte única de todo o direito (*Metaphysik der Sitten*, doravante “*MdS*”, AA VI, p. 313-4), no elogio da constituição republicana como a melhor expressão da liberdade em sua dimensão externa (entendida como autonomia) (*Zum ewigen Frieden – Ein philosophischer Entwurf*, doravante “*ZeF*”, AA VIII, p. 350n.) e na defesa da liberdade de expressão e da atitude do “*sapere aude!*” como condições indispensáveis para o avanço do processo de *Aufklärung*, mediante o “uso público da razão” (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, doravante “*WIA*”, AA VIII, p. 35-7; *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, doravante “*Gemeinspruch*”, AA VIII, p. 304-5).

Sabe-se, contudo, que em Kant a passagem da moral à religião – que se faz por uma lógica nascida das entranhas da própria moral – leva a ver os deveres como mandamentos divinos e torna necessário, para o indivíduo, a pertinência a uma comunidade ética⁽¹⁾. Pareceria impor-se a pergunta: ao deslizarmos de um a outro ponto de vista, não estaríamos estabelecendo um conjunto de razões que levariam ao esvaziamento – ou, pelo menos, a uma relativização – da noção de autonomia? Ao situarmos o sujeito moral em uma moldura religiosa, não o estaríamos despojando de sua dignidade de instância última de decisão?

Com efeito, o sentido mesmo da passagem da moral à religião pareceria ser o reconhecimento de que o lugar da racionalidade não é a cons-

ciência individual, mas uma instância que se apresenta como mandatária do universal: o legislador divino e/ou a comunidade ética (a “Igreja invisível”). A distinção entre sujeito empírico e sujeito inteligível ganharia, por esse ângulo, uma conotação “anti-autonomia”. Pior, abrir-se-ia com isso o espaço para a justificação da existência de instituições (como a “Igreja visível”) que se poderiam apresentar como detentoras da racionalidade que o indivíduo é incapaz de afirmar por conta própria. O que está em jogo é uma alienação do juízo do indivíduo a uma instância supra-individual. São questões essenciais para a compreensão da maneira pela qual o princípio de autonomia moral pode ou não definir um quadro conceitual adequado para a reflexão sobre o problema da obediência.

Procuraremos mostrar, a seguir, que não há uma tal relativização ou um enfraquecimento do princípio de autonomia. Por mais fortes que sejam as razões que levam Kant a utilizar, na discussão da passagem da moral à religião, uma linguagem que sugere, ao menos em algumas passagens, a aceitação de uma obediência a instâncias externas, veremos que a forma propriamente kantiana de conceber as relações entre a religião e a razão – ilustrada pela interpretação do episódio bíblico em que Abraão encontra-se diante de uma ordem divina de infanticídio –, conjugada à sua noção de “facilidade” do dever, preserva as prerrogativas do sujeito racional como juiz em última instância e revela ser a autonomia, mais do que um princípio fundamental da razão *prática*, um princípio fundamental da razão *em geral*, tese essencial na estratégia de defesa de uma religião circunscrita aos “limites da mera razão”. Indicaremos, ainda, que essa perspectiva – que reflete o conceito kantiano de *Aufklärung* – inspira a intervenção de Kant na chamada “querela do panteísmo”. Sugeriremos, por fim, que o que garante a força da noção de autonomia não é uma vitória da razão teórica sobre a teologia, mas a crítica da razão que, ao “suprimir o saber para dar lugar à fé”, instaura o primado da razão prática e torna inexpugnável o princípio da autonomia do sujeito.

1. Os deveres morais como “mandamentos divinos”

Embora se possa considerar que cada indivíduo seja autônomo e participe como “soberano” do reino dos fins (*Grundlegung*, AA IV, p. 433), essa “soberania” só se verifica na medida em que cada membro obedece à lei moral (*ibidem*, p. 434). Cada membro do reino dos fins é soberano no sentido de que não está sujeito ao arbítrio de nenhum outro membro. A única forma, porém, de assegurar que isso não ocorra é, precisamente, mediante a sujeição à lei moral (*ibidem*, p. 433-4). Daí que o percurso argumentativo das duas primeiras seções da *Fundamentação* conclua-se, após a consideração da autonomia e do reino dos fins, por uma retomada da noção de uma “vontade boa” (com a qual se iniciara a exposição), mas desta feita na forma de uma “vontade absolutamente boa”, cujas máximas jamais conflitam entre si, que é incapaz de querer o mal, sendo “santa” e não sujeita a qualquer dever (*ibidem*, p. 437 e 439).

Já por essas indicações, parece claro que a dignidade exigida para a autêntica legislação moral tem algo de sobre-humana, e as conotações teológicas, já discerníveis no texto de 1785, tornam-se explícitas na *Religião nos limites da mera razão* (1793). Ademais, explicita-se também, aí, a analogia entre a construção do reino dos fins e a saída do estado de natureza mediante a instauração de um soberano único. É o que se vê na discussão sobre o que Kant denomina o “estado de natureza ético”, no qual o princípio moral em cada indivíduo pode entrar em conflito com os fatores de corrupção presentes nele próprio e em outros indivíduos e, mais do que isso, os diversos “princípios de virtude” (*Tugendprinzipien*) podem entrar em conflito entre si (*Die Religion innerhalb die Grenzen der bloßen Vernunft*, doravante “*Religion*”, AA VI, p. 97). Daí decorre a necessidade, para indivíduos que reconheçam o valor da moralidade, de abandonar esse estado e trabalhar para a constituição de uma *comunidade ética* ou *estado ético-civil*, na qual os diversos sujeitos morais podem reforçar mutuamente sua disposição para o bem, mediante a submissão coletiva a “leis de virtude”, isto é, leis que não implicam qualquer tipo de coerção (*ibidem*, p. 94-5).

Aqui atingimos o ponto que corresponderia, ao menos em aparência, à máxima relativização do princípio de autonomia. Com efeito, Kant descreve o estado de natureza ético como aquele em que “cada indivíduo prescreve a lei a si mesmo, e não há nenhuma lei externa à qual ele, juntamente com os outros, reconheça estar submetido”⁽²⁾. Mais do que isso, esse estado é marcado pela pretensão de cada indivíduo de “ser seu próprio juiz”⁽³⁾.

Ora, o que na perspectiva moral parecia-nos ser o princípio mesmo da razão prática – a autoprescrição da lei e a soberania do juízo individual sobre o que é o dever – aparece no plano da religião como a nota característica de um estado defeituoso, cujas carências precisam ser corrigidas pela instauração de uma esfera ética pública, na qual exista uma “legislação pública” (ética, e não jurídica, isto é, isenta de qualquer coerção externa) e na qual as leis possam ser vistas como “mandamentos de um legislador comum” (*Religion*, AA VI, p. 98). E existe ainda uma agravante: se na legislação externa (jurídica) podemos considerar que o legislador não é outro senão o “povo unido”, no caso de uma comunidade ética deve haver “alguém distinto do povo” a quem se possa atribuir a condição de legislador (*ibidem*, p. 99). Por quê? Porque, à diferença da comunidade política, que se preocupa apenas com o aspecto externo das ações, a comunidade ética refere-se ao que é invisível: a moralidade interna de cada um, que escapa à capacidade de avaliação dos seres humanos, até mesmo do próprio sujeito da ação, que nunca pode estar inteiramente seguro da qualidade de sua motivação⁽⁴⁾.

Em outras palavras, o legislador comum será necessariamente um ser capaz de ter acesso ao que para nós é inescrutável: o coração humano. Em conclusão, a comunidade ética é uma sociedade voltada para promover o triunfo do princípio do bem sobre o do mal e, com vistas a isso, unida sob a legislação de Deus como “governante moral do mundo” (*ibidem*)⁽⁵⁾.

Está assim aberto o caminho para que todos os deveres morais sejam vistos como “mandamentos divinos”. Esse ponto de vista é precisamente, segundo Kant, o da religião. Em certo sentido, a religião será nada mais do que o conjunto dos deveres humanos, *vistos como “mandamentos divinos”*⁽⁶⁾.

De onde procede a necessidade de introduzir na lei moral esse elemento de exterioridade, que conduz a representá-la, metaforicamente, como

emanada de um legislador divino e, portanto, de uma instância exterior (e superior) ao sujeito que dela é consciente? Responder a essa pergunta nos levaria a questões que estão muito além daquilo a que nos propomos neste artigo. Examinaremos apenas se e em que medida essa operação acarreta, de fato, uma relativização do sujeito individual como instância última de decisão e, portanto, se e em que medida ela nos obriga a diluir nossa compreensão do princípio de autonomia, privando-o da dimensão da soberania do juízo individual.

2. *Afirmar que os deveres podem ser considerados como “mandamentos divinos” não é o mesmo que fundar a moral na obediência a Deus*

Já a crítica de Kant à “Igreja visível” exclui, de antemão, que a noção da lei moral como “mandamento divino” preste-se a uma leitura primária, na qual o clero assumiria, na cidade dos homens, a função de intérprete privilegiado da vontade de Deus. No âmbito religioso, a comunidade ética constituirá a “Igreja invisível” – a união dos seres humanos de boa vontade, sob o governo moral de Deus –, idéia que é apenas muito imperfeitamente realizada na “Igreja visível” (*Religion*, AA VI, p. 101). Mas a principal razão pela qual fica excluída, no quadro kantiano, uma expropriação do juízo moral pelo clero decorre do próprio caráter *categórico* do imperativo moral, que tem conseqüências decisivas para a maneira de conceber a relação entre moral e religião.

De fato, a categoricidade do imperativo fecha a porta, *ab initio*, a qualquer veleidade de fundar a moral na obediência a Deus. Kant insistirá sempre em que obedecer à lei moral com base na idéia de que devemos obediência a Deus redundaria, antes de mais nada, em transformar a moral em uma forma de comportamento prudencial, movido por interesse. Na medida em que obedecemos à lei por ser temente a Deus ou por ter a expectativa de receber favores divinos no futuro, perde-se precisamente o que é o próprio da moral: seu caráter categórico e independente de qualquer interesse. Kant não nega que isso possa gerar comportamentos em conformidade com a lei moral. Mas

afirma, com todas as letras, que esses comportamentos serão, em virtude da impureza do motivo que os inspira, desprovidos de qualquer valor moral.

Assim, os sacrifícios feitos “para agradar a Deus” não têm qualquer significado moral. Pior, refletem uma forma tosca de antropomorfismo, na qual os indivíduos, tomados por uma falsa devoção, constroem uma imagem de Deus feita sob medida para isentá-los de suas verdadeiras obrigações morais. Efetuamos sacrifícios simbólicos a uma divindade para não ter que fazer sacrifícios reais de nossas inclinações. Com isso, apresentamo-nos como fiéis obedientes, mas entendemos nossa obediência de forma equivocada, dirigindo-a à imagem de uma pessoa, não a uma lei. Constrói-se, assim, uma modalidade prudencial da obediência, e o homem que pratica essas formas distorcidas de religiosidade baseia-se em um princípio cujo enunciado seria o seguinte: “Através de tudo o que fazemos apenas com o objetivo de agradar à divindade (desde que isso não conflite com a própria moralidade, ainda que não traga a ela a menor contribuição), comprovamos a Deus nossa disposição de servi-lo como súditos obedientes e, por isso mesmo, aprazíveis [*als gehorsame und eben darum wohlgefällige Untertanen*]; portanto, estamos dessa forma (*in potentia*) servindo a Deus” (*Religion*, AA VI, p. 169). O que essa devoção superficial oculta é que o “súdito obediente” oferece a Deus tudo, menos sua própria disposição moral. Ao contrário, oferece uma multiplicidade de bens e serviços como pagamento que o eximam do esforço penoso de cultivar uma disposição virtuosa (*ibidem*, p. 172). Do ponto de vista moral, trata-se de uma esperança “supersticiosa” em que por meio de atos de culto exterior poderíamos obter algo semelhante a uma “justificação” junto a Deus (*ibidem*, p. 174).

É por isso que, em seu pensamento sobre a pedagogia, Kant sublinhará a importância de que a criança aprenda, desde pequena, a repudiar o vício, não porque ele é algo proibido por Deus, mas porque ele é em si mesmo algo repudiável. Se a educação moral puser a ênfase no mandamento divino, será natural, para a criança, formar a idéia de que o vício seria de alguma forma “aceitável” se Deus não o houvesse proibido e – o que é apenas um corolário disso – que não é absurdo pensar que talvez, em nosso caso, Deus pudesse “abrir uma exceção” (*Pädagogik*, AA IX, p. 450)⁽⁷⁾.

O projeto kantiano de pedagogia será inspirado pela preocupação de cultivar a liberdade, apesar da inevitabilidade da coerção (*Pädagogik*, AA IX, p. 453)⁽⁸⁾, e isso não por casualidade, mas porque a núcleo mesmo daquilo que torna necessária a educação é nossa característica humana de precisarmos de uma “razão própria”, o que nos distingue dos animais, que podem viver guiados apenas pelo instinto, que, para todos os fins úteis, funciona como uma “razão alheia” (*ibidem*, AA IX, p. 441). A educação deve voltar-se, portanto, para fomentar a autonomia moral: que o educando desenvolva a capacidade de agir corretamente “por suas próprias máximas”, não por mero hábito adquirido em virtude de uma longa disciplina (*ibidem*, p. 475)⁽⁹⁾.

Essa preocupação em afirmar a determinação do dever pelo próprio sujeito que é responsável pela ação antecedeu, em Kant, a elaboração de seu conceito de autonomia. Com efeito, ela já é visível nas preleções sobre filosofia moral dos anos 60, como se constata na seguinte anotação de Herder: “O cultivo do sentimento moral deve preceder [...] o cultivo da obediência”⁽¹⁰⁾. Com a elaboração do conceito de autonomia, passa a haver razões ainda mais fortes. Não é por outra razão que, na parte final da *Metafísica dos costumes*, dedicada a algumas reflexões esparsas sobre a melhor forma de despertar nas crianças o interesse pela moralidade – e onde a prioridade já não será a do cultivo do sentimento moral, mas a do “cultivo da razão” (*Kultur der Vernunft*) –, seremos alertados para a necessidade de evitar que ao “catecismo moral” se superponha o “catecismo religioso”. Este, se existir, deve ser posterior à instrução moral. De outra forma, a religião assim aprendida será pura hipocrisia, e a criança reconhecerá seus deveres por medo de punições divinas, não por um interesse sincero na lei moral (*MdS*, AA VI, p. 484).

O imperativo categórico acarreta, portanto, uma anterioridade lógica e fundacional da moral com relação à religião. Dele se segue a crítica à “religião revelada” – entendida como o conhecimento dos mandamentos divinos que precedesse o dos deveres – e a construção da idéia de uma “religião natural”, na qual a prioridade é atribuída ao conhecimento dos deveres (*Religion*, AA VI, p. 153)⁽¹¹⁾. A estratégia de Kant é nítida. Trata-se de abrir o espaço para uma “religião moral”, assegurando-a contra as usurpações de uma “moral religiosa”⁽¹²⁾.

Dessa forma, a caracterização dos deveres como mandamentos divinos não significa fazer da vontade de Deus o princípio da moralidade, o que seria uma versão piedosa da heteronomia. Se assim fosse, nunca poderíamos saber o que Deus tem em mente para o mundo. Sem um acesso originário à moralidade como razão, eu não teria como saber qual é o conteúdo da vontade divina. O “conhecimento” de Deus completa e dá solidez à moralidade, mas não é ele que determina o que é ou deixa de ser um dever para mim (*Vorlesungen*, AA XXVIII, p. 1116). Não é o mesmo dizer que o dever é um mandamento da vontade divina (ou ainda que pode ser visto como tal) e que o dever *decorre* desse mandamento (*Vorlesungen/Collins*, AA XXVII, p. 277).

Se há um mínimo de exterioridade exigido para que a lei moral possa ser vista como algo digno de respeito e obediência, esse mínimo não pode, de forma alguma, ser confundido com a exterioridade de uma autoridade exterior. Mesmo na perspectiva religiosa, o cristianismo define-se como uma religião do “amor”, e o amor não é outra coisa senão a livre e espontânea adoção da vontade do próximo como máxima para minha própria vontade. A mensagem de Cristo é a de que não apenas devo cumprir a lei (como no Antigo Testamento), mas devo abrigá-la em meu coração e fazer com satisfação o que é meu dever (*Das Ende aller Dinge*, AA VIII, p. 338). Ora, entender isso é compreender que a tentativa de acrescentar ao cristianismo uma dimensão de autoridade externa – e Kant acrescenta, explicitando, “mesmo que fosse uma autoridade divina” – seria um contra-senso, pois, se é possível ordenar a alguém que faça algo, é inteiramente absurdo ordenar a alguém que o faça com satisfação (*ibidem*). É por isso que se pode afirmar que *Cristo não fala com a voz de “um comandante que exige obediência”*, mas como um “amigo da humanidade”, que não impõe nada, mas fala aos corações dos homens, mostrando-lhes o que seria sua vontade se ela fosse absolutamente boa (*ibidem*). O cristianismo, se bem entendido (o que supõe, para Kant, descartar os anteparos e ilusões da religião institucional, baseada no mero culto externo e na autoridade de uma suposta revelação), revela-se, assim, como uma religião da autonomia, merecendo, por isso mesmo, o epíteto de uma “mentalidade liberal” – “*eine liberale Denkungsart*” (*ibidem*).

A valorização dessa mensagem cristã de reconhecimento da lei no coração do próprio homem traz consigo a crítica a todos os que pretendem apresentar-se como intérpretes privilegiados da lei. O problema da religião pode ser visto como o do melhoramento moral do homem, à luz da necessidade de vencer o “mal radical” que é inerente à natureza humana e que convive com a “predisposição moral” (princípio do bem) (*Religion*, AA VI, p. 66-7; *Streit*, AA VII, p. 52-4). Dado o enraizamento do mal nas profundezas da alma humana e seu efeito sobre a definição do “caráter” do indivíduo – que reflete a adoção de uma “máxima suprema” (*Religion*, AA VI, p. 27-8) –, o problema do aprimoramento moral do homem converte-se em um problema de “conversão” (*Bekehrung*), de “renascimento”, de criação não apenas de um homem melhor, mas de um “outro” homem⁽¹³⁾. E Kant descreverá como o equívoco na fundação da moral resulta em uma polêmica estéril, que ele caracteriza como a oposição entre “pietismo” e “moravianismo”. A primeira posição é que a tarefa religiosa consiste em afastar-se do mal, o que só é possível por meio de uma experiência marcante de remorso, que deve ser necessariamente inspirada pela graça divina (*Streit*, AA VII, p. 55-6). A segunda consiste em cometer o mesmo equívoco, mas pelo ângulo oposto: o fundamental da religião consistiria em aproximar-se do bem, o que seria possível por meio de um sentimento místico de comunhão do homem com o espírito divino (*ibidem*, p. 56).

Contra essas doutrinas, Kant apontará o caminho da “verdadeira doutrina da religião”, baseada no “criticismo da razão prática” (*ibidem*, p. 59): a leitura “racional” da Bíblia, o cristianismo (ensinamentos e exemplo de Cristo, emblemas do enfoque “educacional” proposto por Kant para fortalecer a “predisposição moral”) como solução alternativa ao problema da “conversão”, solução que ele percebe como superior tanto à ortodoxia luterana – a qual é criticada por Kant pela falta de “alma” e pela prescrição da conversão pela obediência a ritos e dogmas (*ibidem*, p. 54 e 59) – quanto aos descaminhos místicos do pietismo e do moravianismo (*ibidem*, p. 56-7).

3. *O que Abraão poderia ter respondido a Deus: a religião “revelada” pressupõe a religião “natural”, ou seja, nenhum conteúdo exterior pode impor-se à consciência sem ser interpretado por ela, e a consciência é soberana nessa interpretação*

Não é uma coincidência que o enfoque do “criticismo da razão prática” corresponda a uma “leitura racional” das escrituras sagradas e ao reconhecimento de que, em lugar do entusiasmo místico com a graça divina, a religião deve basear-se em “algo que existe em nós” (*Streit*, p. 58): nossa própria predisposição moral e nossa capacidade de inspirar-nos nos ensinamentos e exemplos de Cristo “fazendo-os nossos”, ou melhor, porque eles já são nossos originariamente, usando-os para abrir espaço em nosso espírito para o que ele tem de melhor (*ibidem*, p. 59). Não é coincidência porque a passagem da graça divina à virtude, do que está em Deus ao que está “em nós”, reflete a passagem do sentimento místico à “religião nos limites da mera razão”. O percurso crítico, no plano religioso, é o de um resgate dos direitos da consciência racional.

Resgate que conhece seu ponto mais alto, e mais decisivo, no argumento segundo o qual não pode haver religião revelada que não pressuponha, como condição prévia, uma religião natural. Não há acesso a conteúdos revelados que não passe pela razão. A imperfeição humana é tal, que, mesmo no tratamento de assuntos propriamente racionais, tendemos a buscar uma ancoragem em algo sensível, que nos dê a sensação de fixidez e de firmeza. Assim, sobretudo em períodos de desenvolvimento ainda escasso do espírito humano, a fé racional não será suficiente, e a comunidade será levada a construir, como ponto de apoio, uma “fé eclesiástica” ou “fé histórica”, baseada em fatos, em documentos do passado que, supostamente, conteriam em si os traços de uma “revelação” (*Religion*, AA VI, p. 109, 105 e 112). O problema é que, por mais que busque uma âncora sensível, a razão não pode deixar de ser razão. Por isso, a revelação terá de necessariamente ser interpretada, e tal interpretação não se pode fazer senão “em um sentido que se harmonize com as regras práticas universais de uma pura religião da razão” (*ibidem*, p. 110).

É o que se vê na discussão sobre a exegese bíblica. Kant distingue aí dois estilos de leitura: a hermenêutica “autêntica” e a “doutrinária”. A primeira será a que busca literalmente o sentido que o próprio autor possa ter tido em mente para o texto por ele produzido. Em contraste com isso, a interpretação doutrinária será a que busca o sentido que a razão pode atribuir à passagem bíblica, em função do objetivo de promoção da moralidade (*Streit*, AA VII, p. 66). Entre as duas, não haverá espaço para dúvida: a escolha deverá refletir a prioridade da moral com relação à religião e o fato de que é o conhecimento dos deveres que dá conteúdo à crença religiosa, e não vice-versa. Para Kant, não se trata de saber o que a filologia pode extrair do texto, mas o que a moral pode pôr nele⁽¹⁴⁾. A interpretação doutrinária é “a única forma de tratar o Evangelho para instruir o povo na religião verdadeira, íntima e universal” (*ibidem*, p. 67). E se a hermenêutica doutrinária é preferível à autêntica, é porque, precisamente, ela leva a um auto-apagamento da figura do hermeneuta. Pratica-se aí um estilo de interpretação que tem por objetivo suscitar no ouvinte uma disposição moral autêntica. Trata-se, por isso mesmo, de um estilo que “desenvolve seu ensinamento [*Belehrung*] a partir dos corações dos ouvintes, a saber, da predisposição moral natural presente mesmo no homem menos culto [*unbelehrtesten*]” (*ibidem*, p. 69).

A contrapartida dessa inevitabilidade da interpretação – e de uma interpretação racional, isto é, que subordine o histórico ao moral, e não vice-versa – será a soberania irredutível da consciência do indivíduo na avaliação do que é a verdadeira religião. Devemos considerar a moral como um mandamento divino, mas é impossível pensar um mandamento divino que não tenha de ser apropriado e “interpretado” por nós para que possa ser aceito como “moral”. É o que se evidencia na discussão – que é de importância central para o nosso estudo – sobre o caso paradigmático de Abraão, que representa ao mesmo tempo um exemplo de aplicação, por Kant, da “hermenêutica doutrinária”, em oposição a uma interpretação literal, e uma demonstração decisiva da irredutibilidade dos direitos da consciência individual na relação entre autonomia e obediência. E, se o caso de Abraão merece atenção especial, não é por acaso: trata-se da situação-limite de um conflito entre a moralidade racional e o que, ao menos na leitura literal, seria uma

ordem direta de Deus. Seria difícil imaginar uma experiência mental mais apropriada para a reflexão sobre a relação entre autonomia e obediência.

O episódio é bem conhecido. Na descrição resumida feita por Kant, trata-se do “mito do sacrifício que Abraão estava prestes a realizar, matando e queimando seu único filho por ordem de Deus (havendo mesmo a pobre criança, sem o saber, trazido a lenha para o fogo)” (*Streit*, p. 63n.)⁽¹⁵⁾. O que está em jogo, portanto, é a situação de um personagem que receberia diretamente de Deus uma ordem cujo conteúdo nos ofende como positivamente imoral. De um lado, a consciência da lei moral: não matar. Do outro, um mandamento divino: matar. Que saída podemos encontrar nesse dilema?

A resposta de Kant se construirá, em primeiro lugar, mediante a advertência de que a situação de Abraão não chega, de fato, a ser vivida como o conflito entre duas obrigações. Para que isso fosse assim, seria necessário que ambos os chifres do dilema fossem igualmente firmes. Kant mostrará que isso não ocorre, pois, se de um lado a consciência da lei moral é sólida e inamovível, de outro aquilo que se apresenta como sendo a “palavra de Deus” é um conteúdo que não se pode subtrair à necessidade de interpretação e de verificação de autenticidade. Sob esse ângulo, a situação de Abraão se revelará emblemática dos dilemas vividos por todos aqueles que, de boa-fé, procuram o sentido do texto bíblico (a “palavra de Deus”). Podemos reconhecer que a Bíblia seria insuperável como instrumento de condução dos homens para o bem, “se ela pudesse ser acreditada como a palavra de Deus e se sua autenticidade pudesse ser documentada” (*ibidem*, p. 63). Ora, o problema consiste em que “muitas dificuldades” antepõem-se a qualquer tentativa nesse sentido (*ibidem*).

Mas o problema não se resume a obstáculos de erudição e filologia. Está subjacente uma dificuldade filosófica e crítica fundamental: é impossível “documentar” ou “apresentar *in concreto*” de forma sensível uma realidade que, por definição, pretendemos seja infinita (Deus). “É absolutamente impossível que o homem apreenda o infinito por meio de seus sentidos, o distinga de seres sensíveis e o conheça como tal”⁽¹⁶⁾. Assim sendo, o impedimento à verificação de autenticidade não opera apenas com relação ao texto bíblico. Operaria mesmo que Deus nos aparecesse em pessoa, como

supostamente teria aparecido no caso de Abraão. O homem poderia ouvir a fala divina e talvez até compreender seu conteúdo. Mas não teria meios para atestar a autenticidade de sua origem. Não haveria como distingui-la de outras vozes de origem não-divina. “Pois, se Deus falasse efetivamente ao homem, este não poderia jamais saber se seria Deus quem lhe fala”⁽¹⁷⁾. Nosso problema na relação com a divindade não consiste em que Deus seja, em si mesmo, abscôndito. A rigor, não temos como saber se ele o é ou não. O que, sim, sabemos é que, se ele for um Deus que “aparece”, que nos “fala”, a precariedade de nosso equipamento espiritual nos impedirá de termos consciência de que isso esteja ocorrendo.

Nessas condições, a única alternativa que se abre ao homem é procurar verificar a autenticidade pelos meios de que ele dispõe para isso. E esses meios não são outros senão os da razão, que, em seu uso prático, pode avaliar o conteúdo moral de uma asserção e determinar se ela merece ser considerada como um dever, isto é, como um “mandamento divino”. Por mais majestosa que seja a aparição divina, nada nela pode se substituir ao uso da razão na determinação dos deveres humanos. É o indivíduo que, no interior de sua consciência, pode saber se a ordem que lhe é dada – pelo texto bíblico, por seus intérpretes ou, caso extremo e revelador, por Deus em pessoa – é moralmente válida. Encontramos aí o sentido mais profundo da prioridade da moral com relação à religião. Nada pode substituir o juízo moral do próprio indivíduo. A tal ponto que, no caso de “uma voz que lhe ordene fazer algo contrário à lei moral”, o indivíduo deverá evitar que o brilho da aparição o engane e deverá considerar que a pretensa voz divina é, na realidade, “uma ilusão”. Era o que cabia a Abraão fazer. Se nossa limitação impede-nos em geral de saber se uma manifestação sensível (como uma voz) tem por trás de si uma fonte divina, nossa razão permite-nos saber com perfeita certeza que, quando essa manifestação tem conteúdo imoral, ela *não pode* provir de fonte divina. Se a voz nos manda matar nosso filho inocente, de algo podemos estar certos: não se trata da voz de Deus, por mais que ela se apresente como tal⁽¹⁸⁾.

O que implica dizer que a revelação propriamente dita só teria sentido se fosse inútil. Ou seja, a revelação só será verdadeira se seu conteúdo

coincidir com aquilo que já nos era oferecido, sob outro título, pela razão prática (Philonenko 28, p. 44-5)⁽¹⁹⁾. Na hipótese de que eu pudesse reconhecer, em uma aparição fenomênica, características divinas, isso só poderia ocorrer por comparação entre o que assim se revela e o conceito de Deus, que deve, portanto, ser dado antes dessa aparição. “Para julgar se o que aparece a mim, o que opera internamente ou externamente sobre meus sentimentos, é Deus, eu teria de compará-lo ao meu conceito de Deus e testá-lo em função disso [...]” (*Was heibt: sich im Denken orientieren*, doravante “*WHSDO*”, AA VIII, p. 142). A ninguém é dado ter uma noção da existência de Deus a partir de intuições. Se essa existência entra no campo de nosso saber ou, mais propriamente, de nossa crença, é com base em uma “fé racional”, que é anterior a toda outra forma de fé religiosa (*ibidem*, p. 142 e 143). E é no plano dessa fé racional que elaboramos nosso “conceito de Deus”, não como uma noção especulativa, mas como resposta a necessidades da razão prática. Segue-se daí que a revelação, na medida em que for verdadeira, coincidirá com a razão prática. Na medida em que for além disso, será mera *Schwärmerei*.

É no plano dessa perspectiva mística que se apresenta a hipótese de que aquilo que ocorrências que não conseguimos compreender e envolvam a participação divina poderiam ser catalogadas como “milagres”. Surge, com isso, a idéia de que Deus poderia, em alguns casos, abrir exceções às leis que regulam a ordem natural do mundo, bem como às que governam a sua ordem moral (*Religion*, AA VI, p. 86). No entanto, ademais das dificuldades em lidar com a noção de milagre sem correr o risco de resvalar para a “razão preguiçosa”, que encurta as explicações recorrendo à providência divina, a razão dispõe ao menos de um critério negativo para excluir a ocorrência dos chamados “milagres teísticos”: a noção de que, se algo se faz “diretamente em conflito com a moralidade” – e também nesse contexto o exemplo citado por Kant é o caso de Abraão –, então certamente não pode ser considerado como um milagre de origem divina, porque isso contradiria o próprio conceito que temos de Deus (*ibidem*, p. 87).

Em toda essa discussão, a preocupação com o risco da *Schwärmerei* insinua-se a cada instante. O que Kant procura mostrar é que, na consciência

da lei moral, temos um acesso ao supra-sensível que se constrói em uma modalidade muito mais modesta do que a das grandes visões místicas, em que o inteligível aparece vestido em roupagem intuitiva e o visionário acredita ter diante de si, como uma presença imediata, a própria divindade ou uma manifestação direta de seu poder. O perigo dessa atitude é ilustrado pelo episódio de Abraão, que aparece, assim, como paradigma de uma modalidade específica de erro na avaliação dos deveres: a que decorre da crença em um acesso privilegiado à vontade divina (acesso pretensamente baseado na revelação, e não na razão) (*Religion*, AA VI, p. 187). Kant não se cansa de alertar para os riscos que daí decorrem. A pessoa que está tomada dessa crença entusiástica é levada a certezas que produzem monstruosidades morais, como a de ser capaz de obedecer a uma ordem de matar e queimar em holocausto um filho inocente (*ibidem*).

Não surpreende, portanto, que Kant compare o comportamento de Abraão ao dos inquisidores, que, tomados de suas certezas fundamentalistas, são capazes de ordenar a morte de um homem por suas crenças religiosas. O erro de Abraão foi não ter sabido avaliar corretamente os diferentes graus de certeza das diferentes cognições que a ele se apresentavam em seu dilema. De um lado, o dever moral, cuja certeza é absoluta e sem falhas: não matar um filho inocente. De outro, um decreto divino sobre cuja autenticidade eu não posso, em hipótese alguma, estar seguro. Daí a extraordinária recomendação *ex post facto* de Kant a Abraão: “Abraão deveria ter respondido a essa voz supostamente divina: ‘Que eu não deva matar meu bom filho é algo de que tenho completa certeza; no entanto, que você que me aparece seja Deus é algo de que não estou seguro, nem poderei jamais estar, nem mesmo se essa voz descer sobre mim do céu (visível)’” (*Streit*, AA VII, p. 63n.). Não é pouco. Diante daquilo que se apresenta a nós como uma ordem direta de Deus, nosso dever é ponderar a Deus que não estamos em condições de ter certeza quanto à autenticidade de seu comando, e, por isso, tendo em conta que ele contradiz o que nos recomenda nossa razão, vemo-nos forçados a desobedecer. Não desobedecer significa, nessa circunstância, abandonar o campo da razão e passar ao do misticismo. É o que fez Abraão no relato bíblico (até o momento em que o próprio Deus revogou a ordem) e

é o que fazem os fanáticos inquisidores, que se tornam insensíveis à diferença de certeza entre a lei moral (que se impõe de forma apodítica) e a revelação da vontade divina, que precisa ser documentada e será sempre dúbia (*Religion*, AA VI, p. 186-7).

O caso de Abraão assume, assim, posição central e decisiva na crítica de Kant à religião revelada e institucional, a tal ponto, que a referência à idéia do sacrifício de Isaac torna-se um símbolo do teste a que se deve submeter toda fé revelada. Toda vez que um indivíduo acredita que se apresenta à sua consciência um conteúdo “revelado”, ele tem a obrigação de perguntar a si mesmo: “Você se atreve, realmente, mesmo na presença do perscrutador de corações [*in Gegenwart des Herzenkündigers*], a asseverar a verdade dessa proposição, com o sacrifício de tudo o que é valioso e sagrado para você?” (*ibidem*, p. 189). O sentido desse “teste” reside em evocar a gravidade envolvida no ato de dar assentimento a um conteúdo qualquer de crença. Se afirmamos acreditar em algo, temos de fazê-lo com o mesmo engajamento espiritual que caracterizaria a afirmação de um conteúdo qualquer de saber racional. Teríamos de fazê-lo como Abraão, com a disposição de sacrificar Isaac em nome dessa crença. Ora, a advertência de Kant é que “mesmo o mais arrojado professor de fé deveria trepidar diante dessa questão” (*ibidem*, p. 190).

Chegamos, com isso, ao essencial nesse conflito entre razão (moral) e fé (obediência). A análise kantiana leva-nos a concluir que a razão não é apenas um dos termos dessa alternativa; ela está presente também do lado da fé, porque não temos como dar nosso assentimento ao conteúdo de crença sem sopesá-lo na balança da razão, avaliando seu grau de certeza e comparando-o a outros conteúdos a que, racionalmente, outorgamos nosso assentimento e dos quais teríamos de abrir mão se a fé que aceitamos a eles se opusesse. A razão, para o homem, é inescapável⁽²⁰⁾. Por isso, a religião aparecerá como “assunto puramente racional” (*reine Vernunftsache*) (*Streit*, AA VII, p. 67), e o que se pretende seja a oposição entre dois tipos de saber (um racional e um de fé) se revelará simplesmente como a oposição entre um saber certo e um incerto, entre um conhecimento fácil (o da lei moral) e um difícil (o da documentação histórico-filológica da autenticidade da palavra de Deus).

Duas observações fazem-se necessárias a essa altura. Em primeiro lugar, é importante ressaltar o papel decisivo desempenhado pela noção da lei moral como “fato da razão”⁽²¹⁾, que se impõe a nós de forma imediata e que se opõe, precisamente por essa imediatez, às formas de saber que envolvem as mediações de diversos fatores e aspectos, como é o caso do conhecimento histórico ou “documental”, que envolve inúmeros refinamentos de erudição e de filologia⁽²²⁾. Em segundo lugar – e isso é uma decorrência da imediatez da consciência da lei moral –, é uma constante na reflexão kantiana sobre a moralidade a idéia de que existe uma “facilidade do dever”, ou seja, a noção de que se algo constitui, para nós, uma obrigação, então não pode ser difícil saber o que é esse algo.

Vale a pena examinar, ainda que brevemente, essa tese kantiana, que reforça a soberania do juízo moral do indivíduo, confirmando a prioridade epistemológica da moral com relação à religião.

4. A “facilidade” do dever

A doutrina da autonomia moral refere-se à capacidade da razão prática de ser para si mesma sua própria lei. Isso implica que cada sujeito tenha acesso direto, sem ter que sair de si mesmo ou receber conteúdos do exterior (seja do mundo ou de outras subjetividades), à lei moral. De outra forma, a lei não seria “dada” pelo próprio sujeito, mas seria “recebida” de alguma outra instância. Daí a importância de que a consciência da lei moral seja um “fato da razão”, algo indubitável que se oferece a cada um na solidão de sua consciência. Mas essa doutrina tem, na moral kantiana, um complemento que lhe outorga um significado ainda maior no que se refere ao exercício do juízo moral pelos indivíduos. Não se trata, apenas, para Kant, de que a consciência da lei seja inquestionável. Trata-se, também, de que em cada situação específica seja “fácil” para o indivíduo saber em que consiste seu dever.

Tudo se passa como se, além do princípio “*ought implies can*”, estivesse em vigor um princípio análogo: “*ought implies know*”, ou seja, se algo é para mim um dever, é imprescindível que eu possa saber com clareza o

que é esse algo, pois de outra forma não haveria sentido em falar de um dever em sentido próprio. Uma ação não pode ser obrigatória para o homem se essa obrigatoriedade não lhe for conhecida ou, pelo menos, facilmente cognoscível. “[...] O cumprimento da lei moral, e o cumprimento mais rigoroso, é um mandamento para todos. A avaliação do que deve ser feito em conformidade com essa lei não deve, portanto, ser tão difícil, que o mais comum e o mais inexperiente entendimento não possa sair-se bem em seu cumprimento, mesmo sem dispor de prudência mundana” (*KpV*, AA V, p. 36 e 92).

O padrão kantiano de deliberação moral não será o de uma consciência que examina e pondera razões diante de um certo número de alternativas, optando pela melhor opção segundo critérios racionais. Isso é o que faz o homem que se preocupa com a sua felicidade. Ao contrário, o padrão decisório é antes o do indivíduo que tem diante de si, em cada situação, a representação clara de seu dever, ainda que o viole.

A consciência moral é definida como “a razão prática que, em cada caso que se situe sob uma lei, põe em frente ao homem seu dever, para sua absolvição ou condenação” (*MdS*, AA VI, p. 400). Assim entendida, a consciência moral será infalível. Naturalmente, não se exclui a possibilidade de erro na determinação “objetiva” do dever. Meu juízo objetivo pode equivocar-se. No entanto, não há espaço para ambigüidade no juízo que se processa internamente, no tribunal de minha própria consciência. Intimamente, eu tenho certeza de haver (ou não) submetido minha ação ao escrutínio da lei que minha razão não pode deixar de identificar como relevante para a ação que realizo (*ibidem*, p. 401).

Assim, embora não seja um dever “ter uma consciência moral” (*Gewissen*)⁽²³⁾, é um dever ter consciência (*Bewubtsein*) da licitude da ação que pretendemos realizar (*Religion*, AA VI, p. 186). Kant é pascalianamente mordaz em sua crítica ao “probabilismo”⁽²⁴⁾. Embora eu não possa ter certeza, em geral, se uma ação tomada abstratamente é certa ou errada, posso e devo, no caso da ação que tenciono realizar, ter a certeza de que não há impedimentos morais. Há uma certeza moral que é inconfundível e que é acessível a todos, em qualquer circunstância. Daí as diversas passagens em que

Kant descreve a psicologia do infrator não como a de alguém que, por equívoco, toma o caminho errado, mas como a de quem segue sua inclinação, busca seu interesse, mas tem intimamente a certeza de agir de forma ilícita. O homem é capaz de violar a lei moral, mas o faz sempre com relutância, consciente de estar fazendo algo errado. “Não existe homem tão depravado, que, ao cometer essa violação, não sinta em si mesmo uma resistência e uma repulsa de si mesmo” (*MdS*, AA VI, p. 380n.)⁽²⁵⁾.

Não é preciso ser filósofo para conhecer o dever, e, a rigor, em alguns casos é preferível não sê-lo. Kant tem um respeito profundo pelo “senso comum moral”⁽²⁶⁾. A voz da razão prática é audível para qualquer um, mesmo o mais comum dos seres humanos (*KpV*, AA V, p. 35). Se não o fosse, a lei moral não poderia ter caráter obrigatório. Se o dever fosse algo difícil de determinar em cada caso, ele não seria dever⁽²⁷⁾.

Essa é uma das razões pelas quais o campo da moral deve ser cuidadosamente demarcado para que não se confunda ou se superponha ao da felicidade. A felicidade, reino da heteronomia, é, por definição, *difícil*. Envolve complexas regras de prudência, que pressupõem o conhecimento do mundo e da vida (*ibidem*, p. 36). Na discussão de temas políticos, será indispensável uma demarcação análoga, entre o domínio da prudência dos “moralistas políticos”, cuja ação é difícil e depende de habilidade, arte e técnica, e a serena tranqüilidade dos “políticos morais”. O santo padroeiro do poder – Zeus – está sujeito às injunções do destino, ao passo que a certeza dos princípios morais é simples e escapa a todas essas circunstâncias. A moral corta o nó que a política é incapaz de desatar (*ZeF*, AA VIII, p. 370 e 380).

As críticas de Garve à moral kantiana, que motivaram a resposta de Kant na primeira parte do ensaio *Teoria e prática*, incluem a acusação de que as distinções feitas por Kant entre moral e felicidade tornam-se obscuras quando se examinam casos particulares. Kant replicará que, ao contrário, é a pureza do dever – e portanto sua separação de tudo o que não é moral, como a felicidade – que o torna fácil e, portanto, eficaz (*Gemeinspruch*, AA VIII, p. 285-6). Vem nesse contexto a discussão sobre o exemplo da obrigação de fidelidade de um depositário (*ibidem*, p. 286-7). Resumamos o

caso. Alguém, tendo recebido em confiança o depósito de um bem, é surpreendido pela morte de seu proprietário. Os herdeiros desconhecem o depósito e nunca poderão descobrir que ele ocorreu. Acrescente-se, para maior dificuldade, que o depositário, por razões independentes de sua vontade, encontra-se em situação financeira extremamente penosa e vê sua própria família sofrendo sérias privações. Ao mesmo tempo, ele sabe que os herdeiros do depositante falecido são pessoas ricas, insensíveis, dadas ao luxo e ao desperdício. Segundo Kant, nem mesmo uma criança teria dúvidas: o depositário tem a obrigação absoluta de devolver o bem. Apropriar-se dele seria errado, seria contra o dever, e qualquer um que se ponha em uma perspectiva moral não terá dificuldade em chegar a essa conclusão. Ao contrário, quem examine o assunto de um ponto de vista eudemonista será levado a dúvidas insolúveis: se devolver o bem, poderei ser recompensado e ter a gratidão dos herdeiros; por outro lado, eles são insensíveis, seria mais seguro manter o bem em minha posse, etc.

Tem-se aí a descrição de uma situação que muitos tenderiam a ver como um caso típico de conflito moral e, portanto, como uma situação de dificuldade ou de “perplexidade” moral. Seria difícil negar (e Kant provavelmente não o faria)⁽²⁸⁾ que o depositário tem o dever de zelar pelo bem-estar de sua família. No entanto, ao examinar o exemplo, nessa passagem, exclusivamente do ponto de vista de uma oposição entre dever e inclinação, entre moral e felicidade – e não na perspectiva de uma hipotética colisão de obrigações –, o argumento de Kant ressalta, por contraste, um aspecto essencial da tese da “facilidade” do dever, a saber, a característica das obrigações morais de estarem isentas das incertezas que resultam da oposição de “razões e contra-razões” (*Gründe und Gegengründe*) (*Gemeinspruch*, AA VIII, p. 287). A lei moral é única e univocamente determinável, não apenas em geral, mas também em sua aplicabilidade a cada caso concreto.

Em certo momento do desenvolvimento da ética kantiana, a tese da facilidade do dever esteve ligada à crença na existência de um sentimento moral (Ward 32, p. 33; Schillp 30, p. 107). Nas obras de maturidade, contudo, essa facilidade aparece como um atributo da “razão humana comum”,

mesmo a menos experiente e a menos cultivada (*KpV*, AA V, p. 36). Quando se fala, na moral kantiana, de uma “fórmula” do imperativo categórico, a expressão deve ser entendida – conforme recomendação expressa do próprio Kant – no sentido matemático, como algo que “determina com bastante precisão o que se deve fazer para resolver um problema sem errar” (*ibidem*, p. 8n.)⁽²⁹⁾. Essa relação entre facilidade na determinação do dever e razão é importante – assinala-se desde já – para que se entenda por que, feitas todas as contas, a separação, no homem, de um sujeito sensível e um inteligível não põe obstáculo real à noção kantiana de autonomia.

A evolução do pensamento de Kant o conduz a retirar do sentimento toda função de *principium diiudicationis*, reservando-lhe apenas uma função de *principium executionis*, por meio do complexo mecanismo do “respeito” que nos é provocado pela lei moral (Henrich 5, p. 89-121). Ora, o modelo kantiano de deliberação pressupõe, precisamente, a operacionalidade dessa distinção, que lhe permite, ao mesmo tempo, reconhecer a “dificuldade” que pode existir no plano da execução da ação moral – porque o sujeito sensível é indócil e opõe resistência às determinações do sujeito inteligível, o que faz com que a lei moral tenha, para o homem, caráter imperativo –, preservando a necessária facilidade no plano da determinação do dever.

Isso se evidencia nas já citadas respostas de Kant a Garve. De fato, como todos os que, sob pretexto de “realismo”, refugiam-se na noção de que “a teoria, na prática, é outra”, Garve (tal como é lido por Kant) pretende que a impureza da natureza humana deva refletir-se na “teoria” moral, sem o que ela seria irrelevante para a “prática” moral (*Gemeinspruch*, AA VIII, p. 285). Em outras palavras, a moral não pode ser isenta de preocupações com a felicidade, pois de outra forma ela será incapaz de motivar efetivamente o homem. A resposta de Kant será dupla e passará pela distinção entre o plano do conhecimento e o da execução do dever. No que se refere à execução, pode-se conceder que há dificuldade, pois a natureza humana é impura. Mas, no tocante ao conhecimento do dever, não há concessões a fazer: a moral é pura, qualquer que seja a impureza da natureza humana, e isso implica que cada ser humano possa conhecer a moralidade em sua pureza⁽³⁰⁾.

É isso que põe o homem na situação de, sendo imperfeito, ser capaz de ter em si a idéia de algo que vai muito além dessa imperfeição. Essa coexistência da consciência de uma perfeição e de nossa inadequação a essa perfeição é a estrutura própria do sentimento do sublime, que se caracteriza por ser a paradoxal “apresentação” (*Darstellung*) de um conceito da razão a uma sensibilidade que sabe, ao mesmo tempo, de sua própria inadequação a esse conceito e ao que ele contém de “ilimitação” e de totalização (*KdU*, AA V, p. 244)⁽³¹⁾. Na vivência do sublime, é essencial o elemento da *inadequação*. “[...] Pois o verdadeiro sublime não pode estar contido em nenhuma forma sensível, mas concerne somente a idéias da razão, que, embora não possibilitem nenhuma representação adequada a elas, são avivadas e evocadas ao ânimo precisamente por essa inadequação, que se deixa apresentar sensivelmente” (*ZeF*, AA VIII, p. 245)⁽³²⁾. Seja naquilo que nos aparece como “absolutamente grande” (sublime matemático), seja na visão de uma natureza cujo poder nos inspira medo (sublime dinâmico), o essencial é que se encontra aí o “sentimento da inadequação de nossa faculdade para alcançar uma idéia, que é lei para nós” (*ibidem*, p. 257).

Esse sentimento é, propriamente, o que Kant denomina “respeito”, cuja estrutura é decisiva para explicar como a lei moral pode ser, ela própria, um incentivo para a vontade (*KpV*, AA V, p. 71-89). É um sentimento no qual o respeito por nossa própria destinação é vivido, por meio de uma certa ilusão sub-reptícia, como respeito por um objeto da natureza (*KdU*, AA V, p. 257). “[...] A sublimidade não está contida em nenhuma coisa da natureza, mas só em nosso ânimo, na medida em que podemos ser conscientes de ser superiores à natureza em nós e através disso também à natureza fora de nós (na medida em que ela influi sobre nós)” (*ibidem*, p. 264).

Quando se tem presente a categoria do sublime e, em particular, esse seu aspecto subjetivo – no sentido de corresponder a algo que diz respeito ao sujeito, e apenas aparentemente aos objetos externos –, compreende-se melhor que, no contexto kantiano, a separação entre o sujeito sensível e o sujeito inteligível – separação que testemunha, precisamente, do caráter sublime de nossa natureza (*KpV*, AA V, p. 87) –, longe de representar um

obstáculo à noção de autonomia, significa antes uma condição indispensável para entender como é possível, no mundo humano, que os indivíduos imperfeitos e afetados pela sensibilidade sejam capazes de darem a si mesmos uma lei com relação à qual eles são (e sabem que são) inadequados, mas que nem por isso deixa de ser, para eles, na certeza íntima de sua consciência, uma lei⁽³³⁾.

O que chamamos de “facilidade do dever” é, portanto, o contraponto, no quadro do pensamento sobre a autonomia moral, da “dificuldade da execução do dever”. A lei moral é nosso único e precário acesso ao supra-sensível⁽³⁴⁾. É por meio dela que temos consciência de nossa liberdade, da qual ela é *ratio cognoscendi* (*KpV*, AA V, p. 4n e 29-30)⁽³⁵⁾. Somos seres marcados pela finitude e pela sensibilidade, o que faz com que, para nós, seja impossível um acesso direto ao supra-sensível e seja difícil a conformidade com as leis que governam o mundo inteligível.

Mas se o acesso ao supra-sensível é precário e problemático, não constituindo propriamente uma ampliação do conhecimento no sentido teórico, o acesso à própria lei moral é sem impedimentos. É “fácil”, em um sentido forte desse termo. É a imediatez da razão para si mesma. “Como é possível a consciência da lei moral? Tornamo-nos conscientes de leis práticas puras da mesma forma que nos tornamos conscientes de princípios teóricos puros: voltando nossa atenção para a necessidade com que nos são prescritos pela razão e para o afastamento de todas as condições empíricas” (*ibidem*, p. 30).

O sujeito moral tem dificuldade para conhecer a si mesmo como ser livre, como “ser em si mesmo”, pois não lhe é dada uma intuição intelectual que o habilite a esse conhecimento (*ibidem*, p. 42). Está subjacente a esse problema aquilo a que Kant se refere como a “estranha, porém incontestável afirmação da Crítica especulativa”: a de que o próprio sujeito do pensamento só pode intuir-se a si mesmo na forma do sentido interno (o tempo), portanto como fenômeno (*ibidem*, p. 6)⁽³⁶⁾. Mas se ele tem dificuldade, e mesmo impossibilidade, de conhecer a si mesmo, ele conhece com facilidade a lei que o governa como um ser em si mesmo.

A rigor, essa facilidade decorre, em certo sentido, do fato mesmo de que a consciência de que se trata na moral não constitui propriamente um

“conhecimento”, no sentido teórico do termo. A felicidade é difícil porque ela envolve conhecimento do mundo (*KpV*, AA V, p. 36). A consciência da lei moral é algo que encontramos, de forma inteiramente *a priori*, dentro de nós, sem precisarmos recorrer sequer às formas puras da intuição, uma vez que se trata apenas da “forma de uma vontade pura”, que está dada na própria “faculdade de pensar” (*Denkungsvermögen*) (*ibidem*, p. 66).

É certo que Kant utiliza, para descrever a consciência da lei moral, o vocabulário da “cognição”. Nesse sentido, poder-se-á falar de um “conhecimento prático” (*praktische Erkenntnis*) (*ibidem*, p. 20)⁽³⁷⁾ e afirmar que a lei moral nos permite “conhecer” (*erkennen*) algo de um mundo inteligível⁽³⁸⁾ – não no sentido de ter conhecimento sobre um objeto que nos é dado do exterior, independentemente de nós, mas no sentido de “um conhecimento na medida em que ele pode ser, ele próprio, o fundamento da existência de [seus] objetos” (*ibidem*, p. 46). Mas o importante é que esse “conhecimento prático”, por seu caráter inteiramente *a priori*, prescinde daquilo que poderia fazê-lo “difícil”: a passagem pela experiência. Porque o que está “em nós” é mais fácil e mais imediato do que o que nos vem de fora. É por isso que se pode afirmar, na discussão sobre o caso de Abraão, que é mais fácil conhecer a lei moral do que saber se a voz que ouvimos tem esta ou aquela identidade.

Resumamos o essencial do argumento. A lei moral inspira-nos respeito e, por esse meio, nos comanda obediência irrestrita. No entanto, para que ela possa ser reconhecida como tal – como algo digno de respeito e que, portanto, impõe-nos a mais rigorosa obediência – ela não pode vir de fora: deve ser dada dentro de nós, em nossa própria razão. É por isso que o imperativo pode ser categórico e é por isso que é possível a autonomia. Fica excluída, pelos próprios termos em que se formula o problema, a possibilidade de obediência moral a uma instância externa ao sujeito racional. A ordem vinda do exterior terá seu papel no direito e na política, mas na moralidade ela só pode vir do próprio sujeito que pensa e decide o que fazer em cada situação. A consciência da lei moral é fácil como é fácil a razão. A autonomia é possível porque ela não é apenas autonomia da vontade, mas – antes e sobretudo – *autonomia da razão*.

5. *A autonomia da razão e a soberania do juízo individual*

O exame da relação entre a moral e a religião trouxe-nos, portanto, à conclusão de que, mesmo à luz da separação entre sujeito empírico e sujeito inteligível – a rigor, após o argumento exposto acima, deveríamos dizer: *sobretudo* à luz dessa separação –, não existirá uma perspectiva de obediência que prescindia da própria razão. E a discussão da “facilidade” do dever mostrou que está na base da moral kantiana a noção de que a condição finita e sensível do ser humano não exclui um acesso sem impedimentos à consciência da lei moral. Podemos ser renitentes em sua aplicação, mas somos perfeitamente conscientes de seu conteúdo, tanto como somos conscientes das categorias do entendimento. A passagem da moral à religião, na medida mesma em que se demonstra que a religião deve ser concebida “nos limites da mera razão”, traz consigo a passagem da razão prática à razão em geral. Passa-se na moralidade à fé apenas para concluir-se que a “fé racional” tem precedência com relação à “fé histórica”. Dessa forma, o que parecia, à primeira vista, uma passagem da autonomia moral à heteronomia religiosa revela-se, em melhor análise, uma passagem da autonomia moral à autonomia da razão em geral (prática e teórica).

A fé não poderá jamais ser cega, como não poderá ser cega a obediência. O conteúdo último da religião é a obediência. A passagem da moral à religião corresponde a uma explicitação da dimensão de obediência já presente na moralidade. Este é o sentido da afirmação de que a religião é o conjunto dos deveres “considerados como mandamentos divinos” e de que, na religião, “a moral aparece em sua majestade” (*Religion*, AA VI, p. 7-8). No entanto, o que Kant procura mostrar é que mesmo essa majestade permanece “nos limites da mera razão”. Se quisermos, então, resumir o percurso argumentativo de Kant nesse contexto, poderemos afirmar que se trata de um trajeto em dois momentos: a) explicitar e sublinhar o aspecto de obediência presente na moral, mediante a passagem à dimensão religiosa; b) mostrar que essa obediência permanece, ela própria, subordinada às injunções da razão, mesmo no caso-limite de uma ordem recebida “diretamente” de Deus⁽³⁹⁾.

Na discussão da transição da moral à religião, a pergunta decisiva é: como convivem razão e obediência? De que maneira, e em que medida, um mandamento externo pode interferir na operação interna da consciência racional? A resposta refletirá a noção, que desempenha um papel central no pensamento de Kant tanto sobre a moral quanto sobre a política, de que a razão só merece esse nome se for autônoma, isto é, se não reconhecer nenhuma instância superior.

Que a idéia de uma razão autônoma – ou pelo menos de uma razão insubmissa – tenha sido algo profundamente enraizado em Kant é algo que se entrevê já no Prefácio da primeira obra publicada por Kant (em 1746) – os *Pensamentos sobre a verdadeira avaliação das forças vivas* –, no qual ele, então no viço de seus 22 anos, justificava a ousadia de suas críticas aos “grandes mestres do conhecimento humano” (em particular, Newton e Leibniz) afirmando que a reputação desses respeitados pensadores deveria ser considerada como “nada” se porventura viesse a se opor à “descoberta da verdade”. E o afirmava ponderando que, em sua época, o entendimento humano já se havia libertado de seus antigos grilhões e que já se podia ousar “não obedecer a nenhuma outra persuasão senão àquela pela qual nos atrai o entendimento”⁽⁴⁰⁾.

A própria epígrafe que ele escolhe para sua primeira obra – a advertência de Sêneca quanto à necessidade de evitar o comportamento de rebanho, que leva o homem a perder a perspectiva do dever ser, limitando-o a reproduzir o que já é⁽⁴¹⁾ – dá o tom de todo um percurso intelectual e ressoará, muitos anos mais tarde na dura crítica de Kant aos que não compreendem a necessidade filosófica da referência a um ideal como o da *República* de Platão. De fato, na discussão sobre as “idéias” no início da *Dialética Transcendental*, Kant – desta vez tomando o partido de um “grande mestre do conhecimento” e opondo-se aos que fazem troça da suposta ingenuidade dos filósofos – afirmará que a referência a esse ideal é um fundamento indispensável para a atividade de legislação e que é indigno de um filósofo valer-se do recurso vulgar a uma suposta “experiência contraditória” do ideal⁽⁴²⁾. De 1746 a 1781, invertem-se os sinais para os elementos constitutivos do argumento: em um caso, é preciso ter a coragem de fazer frente à

reputação dos grandes mestres se a busca do conhecimento assim o exigir, em outro, impõe-se a valentia de associar-se à imagem de um grande mestre que se tornara (para alguns) sinônimo do ridículo da ingenuidade filosófica. Em ambas as circunstâncias, contudo, a mensagem é a mesma: a adesão à faticidade – seja a do rumo já tomado pelo rebanho, seja a de uma “pretensa experiência contraditória” – conduz à perda da distinção entre o ser e o dever-ser, portanto à incapacidade de examinar o primeiro à luz do segundo. Esses temas vinculam-se, em Kant, à denúncia de um suposto realismo, que se pretenderia fundamentado no conhecimento da “verdadeira” natureza humana, mas que se revela como mero culto da positividade do que já é, e constituem elemento central na concepção kantiana da relação entre moral e política⁽⁴³⁾.

Vinculam-se, também, à noção de que a autonomia é central não apenas para a moral, mas para a operação da razão em geral. O jovem professor não tem escolha: entre o respeito aos gigantes do pensamento e a busca da verdade, a opção é óbvia. Da mesma forma, entre a reverência às realidades consagradas pela prática e a busca da justiça, não há dúvida possível. Assim como o “jovem poeta”, de que um Kant sexagenário falará na *Crítica do juízo*, não tem alternativa senão a de seguir seu próprio juízo de gosto, radicalmente autônomo: se faz concessões ao gosto de um público pouco refinado, o que o move é seu desejo (heterônomo) de aprovação, e não seu próprio juízo estético (*KdU*, AA V, p. 282)⁽⁴⁴⁾.

Na medida em que se exerce de forma autônoma, o juízo de gosto participará daquilo que Kant designa como a primeira das três máximas do entendimento humano comum: “pensar por si mesmo” (*Selbsdenken*), máxima segundo a qual a razão jamais pode ser passiva ou ser guiada por outros (*KdU*, AA V, p. 294). A submersão na passividade é a característica da superstição e oculta sempre uma “heteronomia da razão” (*Heteronomie der Vernunft*), cuja superação – processo essencial para a compreensão da relação entre moral e política no marco kantiano – é a “ilustração” ou “iluminismo” (*Aufklärung*) (*WIA*, AA VIII, p. 35). A razão exclui a passividade. É de sua natureza ser *ativa* e incompatível, portanto, com a incorporação de conteúdos impostos “de fora”, sejam eles provenientes da “autoridade” de ou-

tros indivíduos ou mesmo da experiência (quando se trata do uso puro da razão)⁽⁴⁵⁾. Ainda mais profundamente, Kant assinala também que o caráter ativo e autônomo da razão é incompatível com sua utilização “tímida” ou “preguiçosa”, como a que se manifesta nas variadas formas de reificação ou automatização do pensamento – por exemplo, em fórmulas ou livros –, que servem como mecanismos de perpetuação, pelo sujeito, daquela minoridade cuja crítica e superação constituem propriamente a noção kantiana de “*Aufklärung*” (*WIA*, AA VIII, p. 35-6).

Pelo fato mesmo de que a razão é atividade, fica descartado o empirismo radical: a razão conterà necessariamente um elemento *a priori*, ou seja, um elemento que ela não recebe de outrem, mas que é “produzido” ou “posto” por ela mesma. É nesse sentido que Kant afirma que, se é verdade que a razão especulativa precisa ser “instruída pela natureza”, por outro lado ela não atravessa essa instrução “na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, mas sim na de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que ele lhes propõe” (*KrV*, B XIII). É este, aliás, o espírito da “revolução copernicana”: assim como Copérnico ousou perguntar se a explicação dos movimentos celestes não resultaria mais fácil atribuindo-se movimento ao espectador, e não aos astros, da mesma forma (mas em sentido oposto) é preciso ousar perguntar se não será mais fácil compreender o funcionamento da razão supondo-se que os objetos regulam-se por nosso conhecimento, e não vice-versa, e que “das coisas só conhecemos *a priori* o que nós mesmos colocamos nelas” (*ibidem*, B XVI e XVIII).

Subjacente a toda essa argumentação está o vínculo entre razão e liberdade, que é explicitado por Kant na Seção III da *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “É impossível pensar uma razão que receba de outra origem, que não a sua própria consciência, uma direção com respeito a seus juízos. Pois, se assim fosse, o sujeito atribuiria a determinação de sua capacidade de julgar não à sua razão, mas a um impulso. A razão deve ver-se a si mesma como autora de seus princípios, independentemente de influências externas [...]”⁽⁴⁶⁾. “É impossível pensar ...”, o que em jargão kantiano traduz-se como: implicaria contradição pensar uma razão que recebesse sua “*Lenkung*” (direção, condução, governo, orientação) de uma fonte exterior

à sua própria consciência. Em termos kantianos, *a razão ou é criadora de seus próprios princípios, ou não é nada*, ou no máximo uma razão que não é posta em uso.

E não é casualidade que essa temática apareça precisamente no início da Seção III da *Fundamentação*. De fato, nesse texto, Kant parece propor-se a tarefa de uma “dedução” (no sentido kantiano do termo, isto é, na acepção de uma apresentação dos títulos de legitimidade que fundamentam a realidade objetiva de um conceito) e aponta o sentido positivo da liberdade como “chave” para fundamentar a síntese entre os dois aspectos que, juntos, formam o princípio da moralidade: a noção de uma vontade absolutamente boa e a de uma vontade que considera suas máximas à luz de sua universalizabilidade (*Grundlegung*, AA IV, p. 444 e 447). Parte da dificuldade desse texto, celebrado por sua obscuridade, reside no fato de que Kant, ao formular o argumento que infere de uma causalidade “racional” uma causalidade “livre”, mobiliza como passo intermediário a noção de que a razão deve ser “autora de seus próprios princípios” (*ibidem*, p. 448). Ao considerar a liberdade como uma “propriedade da vontade”, e sendo a vontade definida como uma “causalidade racional”, ele é levado a examinar a liberdade como propriedade da própria razão, portanto como algo que extravasa o domínio da filosofia prática. Ora, como já assinalamos, sabemos, por inúmeras outras passagens textuais, que Kant estava convencido de que nós, humanos, dotados de um intelecto finito e discursivo, não temos acesso a uma “intuição intelectual” da liberdade. Sabemos da liberdade pelo que sabemos da lei moral, que é sua *ratio cognoscendi* (*KpV*, AA V, p. 4; *Religion*, AA VI, p. 50n.). Teoricamente, a liberdade permanece como algo possível, pensável, isto é, não contraditório, porém “incompreensível”, uma vez que seu conhecimento pressuporia alguma forma de acesso ao supra-sensível (*KpV*, AA V, p. 7)⁽⁴⁷⁾.

Há diferentes avaliações sobre o sentido e o êxito ou fracasso de Kant em sua estratégia argumentativa na Seção III da *Fundamentação*. Qualquer que seja a avaliação, podemos reter, ao menos, a constatação de que Kant identificou uma relação estreita entre a autonomia como propriedade da vontade e a liberdade como espontaneidade de uma razão que tem de ser,

por sua própria natureza, “criadora de seus próprios princípios”. A tal ponto que, no momento em que esteve mais próximo de algo que se assemelha a uma tentativa de “dedução” da autonomia da vontade – como conceito no qual se reúnem os “noções intercambiáveis” de vontade livre e vontade autolegislatante⁽⁴⁸⁾ –, Kant considerou que um passo indispensável nesse difícil argumento seria a referência à espontaneidade ou “pura auto-atividade” (*reine Selbsttätigkeit*) da razão. “O ser humano encontra, efetivamente, em si mesmo uma faculdade pela qual ele se diferencia de todas as demais coisas, e até mesmo dele próprio, na medida em que ele é afetado por objetos. Essa faculdade é a *razão*. Esta, como *pura auto-atividade*, eleva-se acima do próprio entendimento pelo fato de que, embora este também seja auto-atividade – e não contém, como a sensibilidade, meras representações que só surgem quando somos afetados (portanto, passivamente) por coisas –, ele não pode produzir, a partir de sua atividade, outros conceitos senão aqueles que servem unicamente para coligir representações sensíveis sob regras e assim uni-las em uma consciência (um uso da sensibilidade, sem o qual o entendimento não pensaria nada), a razão, ao contrário, mostra, sob o nome de “idéias”, *uma espontaneidade tão pura*, que ela, por esse meio, vai muito além de tudo o que só a sensibilidade lhe pode fornecer [...]”⁽⁴⁹⁾.

Mas espontaneidade não significa uma liberdade de indiferença. Se assim fosse, não haveria sentido em falar de uma autonomia da razão, como não há sentido em falar propriamente de uma autonomia da imaginação, uma vez que essa faculdade distingue-se por sua característica de liberdade – sua capacidade de ser produtiva (e não meramente reprodutiva) e espontânea –, mas não por uma conformidade a leis, que é própria do entendimento (*KdU*, AA V, p. 240-1)⁽⁵⁰⁾.

Por outro lado, não basta que exista um horizonte de legalidade para que se possa falar de autonomia. É imprescindível que a lei seja dada pela própria razão. Revela-se, com isso, a importância da precisão assinalada por Kant na exposição de sua doutrina da lei moral como “fato da razão”. Se essa facticidade é necessária em função da impossibilidade (para nós, humanos) de “deduzir” a validade da lei moral a partir de uma realidade mais originária – como a liberdade –, é fundamental evitar a interpretação equivo-

cada segundo a qual se poderia entender a lei como “dada”, da mesma forma como nos são “dados” os conteúdos da sensibilidade. Daí que seja tão essencial precisar que a consciência da lei moral não é um fato empírico, mas um “fato da razão pura”, e que, por isso mesmo, a razão pode considerar a si mesma como “originariamente legisladora” (*KpV*, AA V, p. 31).

Foi sob o signo dessa soberania da razão – a única de nossas faculdades que pode definir, ela mesma, seu próprio interesse (*ibidem*, p. 119-20) – que Kant interveio na polêmica que se desatou nos meios intelectuais alemães em meados dos anos 1780. Com efeito, do ponto de vista das questões que estamos examinando, a chamada “querela do panteísmo” (*Pantheismusstreit*) pode ser vista como um debate sobre a maneira pela qual a razão pode evitar conseqüências “indesejáveis” de seus princípios⁽⁶¹⁾. O pano de fundo era a idéia de que o sistema de Espinosa ofereceria o exemplo acabado das catástrofes intelectuais que se produziriam caso se concedesse à razão a última palavra. Diante disso, Kant viu-se diante de duas alternativas, ambas nocivas à autonomia da razão: o “salto mortal” de Jacobi, isto é, a idéia de que seria racional, em algum momento, abrir mão da própria razão, e a preocupação de Mendelssohn em encontrar no senso comum pontos de referência que permitissem “orientar” a razão, evitando assim que ela se desencaminhe.

A intervenção de Kant nessa polêmica é uma afirmação vigorosa da soberania da razão. Seria um contra-senso buscar sustentáculos para a razão seja na fé, seja no senso comum. Já vimos que, para Kant, a fé histórica, baseada em documentos ou em experiências, é epistemologicamente posterior à “fé racional”. Esta poderá servir como “sinalização” ou como “bússola” para a razão especulativa – portanto, como algo que dá “orientação” ao pensamento –, porém não pode ser entendida como algo alheio à razão, mas sim como expressão da necessidade subjetiva (prática) da própria razão (*WHSDO*, AA VIII, p. 141-2). Por isso mesmo, torna-se supérfluo, além de inconveniente, para Kant, o recurso mendelssohniano ao “senso comum”.

A “orientação” pressupõe diferença, como a que existe, no plano sensível, entre esquerda e direita, alto e baixo. Diferença, para a razão humana, pressupõe sensibilidade (matéria). Mas sensibilidade e passividade pressupõem que o determinante seja outro que não a própria razão. Daí que, na

defesa kantiana da razão contra a fé e contra o senso comum, chegue-se ao problema de que a razão deve orientar-se por sua própria necessidade, mas com a consciência de que o próprio modo de determinação dessa necessidade é problemático, pois deve ser de responsabilidade da própria razão. Não se pode pressupor, como instância orientadora da razão, um “sentimento” das necessidades da razão. “A razão não sente”, dirá Kant (*WHSDO*, AA VIII, p. 139n.), mas ela é capaz de determinar, por si mesma, suas necessidades (teóricas e práticas), entre as quais estará a de julgar afirmativamente sobre a existência de Deus (*ibidem*, p. 139-140).

6. A primazia da razão prática

Os termos em que se expressa Kant em sua participação na querela sobre o panteísmo já são, em si mesmos, indicativos de que Kant é um *Aufklärer* muito especial: defende os direitos da razão, mas redefinindo ao mesmo tempo a razão de forma tal, que ela deixa de ser algo inteiramente alheio à fé. A razão prática, com suas necessidades que se expressam em postulados, orientará a teórica – é a tese da “primazia da razão prática” (*KpV*, AA V, p. 119 e ss.). Não é o caso, aqui, de examinar em pormenores a doutrina dos postulados e a maneira pela qual eles traduzem a consciência que a razão tem de suas “necessidades” em seu uso prático. Basta assinalar que essa doutrina, longe de submeter o sujeito racional a uma fé exterior à sua razão, pretende mostrar que a própria razão, no exercício de sua soberania, tem consciência de suas próprias limitações – afirmando-se, nessa medida, como razão crítica –, mas é capaz, por precários que sejam os seus recursos, de erigir os andaimes necessários para sua própria “orientação”, aceitando como postulados a existência de Deus e a imortalidade da alma, além da própria noção de liberdade.

A marca propriamente kantiana dessa doutrina consiste em que o reconhecimento das necessidades “práticas” da razão se faça dentro da moldura do criticismo e, portanto, sob a vigência de uma proibição de tomar por autênticos *objetos* de conhecimento o que não são mais do que meras *balizas*

de orientação. A essa preocupação corresponde o tom antiobjetivista que permeia a fundamentação kantiana da moral, expresso na tese da lei como “fato da razão”. Temos acesso pleno à lei moral, mas não nos é dado acesso a qualquer “objeto” de que ela pudesse derivar-se ou emanar. Nem Deus nem a alma humana são, no sentido próprio do termo, “objetos” que pudéssemos perceber, intuir ou conhecer de forma suficiente para neles ancorar o respeito que nos move à ação moral.

Não é por outra razão que, na discussão sobre a motivação moral, Kant será levado a insistir em que o respeito por pessoas é sempre derivado da única manifestação realmente autêntica de respeito: a que se dirige à lei (*KpV*, AA V, p. 76-7). Em um nível mais profundo, veremos que a restrição não se aplica apenas a pessoas, mas que existe uma incompatibilidade de origem entre a noção de “respeito” (*Achtung*) e a de objeto da vontade (*Objekt*). “Com relação ao objeto como efeito da ação que eu pretendo realizar posso ter *inclinação*, porém *jamais respeito*, justamente porque ele é meramente um efeito, e não a atividade de uma vontade. Da mesma forma, não posso ter respeito por uma inclinação em geral, seja ela minha ou de outro; posso no máximo, no primeiro caso, aprová-la e, no segundo, às vezes, até mesmo amá-la, isto é, considerá-la como favorável à minha própria vantagem. Só pode ser objeto do respeito, e assim constituir um mandamento, aquilo que se vincula à minha vontade meramente como fundamento, e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação, mas aquilo que as supera em peso, ou ao menos as exclui completamente de suas considerações na escolha, portanto a mera lei por si mesma” (*Grundlegung*, AA IV, p. 400).

A noção de respeito está intimamente ligada à de uma atividade, pela mesma razão que faz com que essa noção seja incompatível com a de um mero objeto da natureza. O respeito é um sentimento que reflete uma forma de interesse do sujeito que o experimenta. Mas é preciso cautela, porque esse interesse moral só pode ser descrito como um interesse pela ação ela própria, e não pelo resultado da ação. Por isso, Kant o denominará um “interesse prático”, por oposição a um interesse “patológico” (sinônimo de inclinação)⁽⁵²⁾. E não é difícil perceber que retomamos, aqui, a mesma distinção

que havíamos sublinhado ao examinar o argumento relativo à fórmula da humanidade e de que maneira se pode afirmar que a vontade, na ação moral, tem um “fim” como fundamento de determinação.

A doutrina kantiana do respeito permite evidenciar de forma ainda mais nítida o movimento de interiorização que é característico do empreendimento de fundamentação da moral. Assim como o bem incondicionado não estará em uma coisa, mas na forma de determinação de uma vontade, o objeto do respeito não poderá ser um “objeto” propriamente dito. No entanto, Kant não deixa de alertar-nos para o fato de que existe uma tendência insidiosa em nossa razão de “reificar” (termo não-kantiano, mas que reflete bem um aspecto essencial desse problema tão kantiano) aquilo que, em sua origem, refere-se apenas a procedimentos internos de estruturação da vontade. Kant denunciaria essa tendência em três planos distintos, apontando sempre a ocorrência de um “*vitium subreptionis*” pelo qual a razão se deixa iludir:

(a) Na questão, que vimos examinando, do respeito pela lei moral. Temos a tendência de ignorar (ou esquecer) o caráter tão peculiar e único do sentimento de respeito, assimilando-o a um sentimento comum e corrente, de caráter passivo, “patológico”, e não “prático”. Esse equívoco nos faz pensar que o sentimento moral poderia ser, ele próprio, o fundamento de determinação da vontade (*KpV*, AA V, p. 116-7).

(b) No âmbito da análise sobre o “sublime”. Vemos aí que o respeito que, em sua origem, dirige-se à humanidade, passa a aderir à superfície de coisas que, na medida em que sua grandeza descomunal humilha nossa capacidade de apreensão intelectual, nos aparecem como evocativas da vocação supra-sensível daquela humanidade, e portanto como algo sublime. Em outras palavras, o sublime está nos olhos de quem vê, ou mais precisamente: na consciência da lei moral daquele que vê (*KdU*, AA V, p. 257).

(c) Por fim, uma terceira e análoga forma de sub-repção se encontrará na relação entre moral e religião. Na interação entre fé eclesial e fé racional, um dos aspectos mais importantes é a aparente antinomia entre atos de culto externo (uma prestação de contas a Deus, voltada para o objetivo de obter sua graça) e uma “boa conduta na vida”, isto é, a moral própria-

mente dita. Essa dualidade reflete-se na separação entre dois Cristos: um “Cristo-protótipo” (*Urbild*), que existe em nossa razão, na forma do princípio de “boa conduta na vida”, e um “Cristo-fenômeno”, que apareceria a nós de forma sensível, como um objeto no tempo e no espaço (*Religion*, AA VI, p. 119). Ora, o verdadeiro objeto da fé salvadora será apenas o primeiro. Se tomarmos como ponto de partida o segundo, o resultado será a heteronomia, porque a determinação da lei passará a depender de informações históricas baseadas na revelação ou, o que é pior, na transmissão da memória da revelação por um clero organizado e pela “Igreja visível” (*ibidem*, p. 120-2).

A preocupação com essa tendência insidiosa à sub-repção objetivante, que nos faz ver em um objeto fenomênico o que só poderia ser apreendido pela inteligência (se possuíssemos recursos intelectuais para tanto), aponta para uma certa solidariedade paradoxal entre a religiosidade do culto externo (a da “igreja visível”) e a irreligiosidade de quem pretende fundar a moral exclusivamente na razão teórica. Ambos destroem a moralidade, por caminhos distintos, mas por razões semelhantes: porque situam em um objeto, em algo externo, aquilo que só pode estar nos recônditos mais íntimos do sujeito da ação, a determinação moral da ação.

O paradoxo pode ser visto por dois ângulos distintos. Do ponto de vista da religião, o vício de sub-repção nos conduz a eternizar a tutela da consciência moral pelo clero, com base em uma modalidade de discurso – a teologia – que tende a favorecer a heteronomia, na medida mesma em que tende a situar em Deus e em seus decretos o fundamento de nossa “constituição moral” (*ibidem*, p. 121). Curiosamente, este “salto mortal” da razão resulta em uma forma religiosa de determinismo – a paralisia da vontade sob pretexto de que tudo depende da graça santificante e dos decretos de Deus a esse respeito⁽⁵³⁾.

Por outro ângulo, se tomarmos o ponto de vista da irreligiosidade, o risco será o ceticismo moral, que a crítica kantiana afasta precisamente ao “suprimir o saber” para abrir espaço para a fé (*KrV*, B XXX). É importante compreender que essa “supressão do saber” – a definição das fronteiras do conhecimento teórico com base nas da experiência possível e a exclusão de uma intuição intelectual – traduz-se, na fundamentação da moral, na doutri-

na do “fato da razão”, isto é, na impossibilidade de uma “dedução” da lei moral. Uma das contrapartidas disso é a correspondente impossibilidade de um sentimento moral como fundamento da lei moral.

Com isso, podemos juntar as pontas dos diversos temas que vimos examinamos. Se o “absolutamente bom” fosse, para nós, objeto de uma intuição – e é disso que se trata, por exemplo, na ficção de um sentimento ou de um sentido moral –, estaria garantida a identidade originária de razão prática e razão especulativa. A razão prática teria um fundamento teórico. No entanto – e este é o outro lado da cumplicidade paradoxal entre uma moral religiosa e uma moral teórica –, a moral deixaria de existir, ao menos na forma como a conhecemos. A moral existe como tal apenas porque a natureza é, para nós, madrastra, porque ela não foi generosa ao dotar-nos de capacidades cognitivas. Se dispuséssemos de melhor equipamento anímico (por exemplo, um intelecto infinito ou uma faculdade de intuição intelectual), mas ao mesmo tempo nossa natureza mantivesse sua característica de ser afetada por inclinações, o que se imporia a nós seriam “Deus e a eternidade em sua tremenda majestade”, e o cumprimento do dever se seguiria como consequência, porém não *por dever*, e sim por medo de punições ou por esperança de resultados favoráveis (*KpV*, AA V, p. 147).

Kant chega por esse caminho a uma conclusão que nos proporciona um esclarecimento adicional de grande relevância com relação ao preceito de que é necessário “suprimir o saber” para abrir espaço à fé. De fato, ele nos adverte de que se não houvesse um limite intransponível para as pretensões metafísicas da razão teórica, a moral se tornaria escrava da teologia. “[...] No que concerne à religião, isto é, à moral na sua relação com Deus como legislador, se o conhecimento teórico do mesmo tivesse que possuir prioridade, teria a moral que se orientar em função da teologia e não só, em vez de uma legislação necessária interna da razão, teria que ser introduzida uma legislação externa e arbitrária de um ser supremo, mas também tudo o que há de defeituoso em nossa perspicácia dessa legislação teria que estender-se à prescrição moral e, dessa forma, tornaria a religião imoral e a perverteria” (*KdU*, AA V, p. 460). Não se trata apenas, portanto, de que se não limitarmos as ambições do saber ele expulsará a fé. A consequência do

dogmatismo não é exclusivamente o libertinismo, mas também a *Schwärmerei*. Sem uma delimitação de fronteiras, uma forma dúbia de saber, que será ao mesmo tempo uma forma dúbia de fé (o que, nesse plano, significará exatamente o mesmo) – a teologia – ganharia a primazia sobre a moral. Por quê? Porque o objeto necessário de uma vontade moralmente determinada é o “sumo bem”, definido como unidade de virtude e felicidade em um reino dos fins. Ora, como “objeto”, ele põe problemas que nossa razão, tal como nos foi proporcionada por uma “natureza madrasta”, é insuficiente para resolver (*KpV*, AA V, p. 146)⁽⁵⁴⁾. Portanto, se a determinação moral da vontade dependesse da solução teórica desses problemas, a moralidade ou bem desapareceria, ou bem se tornaria refém da “Igreja visível”, detentora de um acesso privilegiado às formas de conhecimento histórico que são o veículo da revelação.

Ou seja, o problema de se autorizarem pretensões desmesuradas da razão especulativa não é apenas o risco do ceticismo ético, mas também o de um ocultamento da autonomia moral em razão de uma inversão das prioridades na relação entre dever e fé: ao invés de uma religião fundada na moral, teríamos uma moral fundada na religião. Em outras palavras, a *autonomia* na moral caminha de mãos dadas com a *crítica* na filosofia.

O problema de base que gera todas essas distorções é a pretensão de uma primazia da razão teórica sobre a moral, que não é senão um corolário do erro heterônomo originário: a pretensão de encontrar o fundamento da moral em um “objeto” que, por suas características (que nos seriam “conhecidas”), determinaria a vontade a querer sua realização como algo absolutamente bom e, portanto, absolutamente necessário. O traço crítico que é distintivo da moral kantiana traduz-se na conclusão oposta: a da primazia da razão prática com relação à razão especulativa, sem a qual seria impensável a autonomia.

É essa moderação crítica – que permite à razão reconhecer, com humildade, que em seu uso prático ela tem a necessidade de postular certas idéias, sem com isso pretender, com arrogância, conhecer objetos correspondentes a elas, e sobretudo sem pretender que tais objetos pudessem “aparecer” em nosso campo de percepção – que fez falta a Abraão e o levou a

trocar a autonomia pelo entusiasmo fanático. Como faz falta a todos os que, arrogando-se um saber teórico inacessível a nós, humanos, seja o da ilusão teológica, seja o da ilusão dogmática de tentar derrotar a teologia em seu próprio terreno, constroem ou, pior, aceitam a construção de crenças que tendem a relegar à irrelevância a característica autônoma da razão e a soberania do juízo individual. Se estamos sós no mundo, se Deus está oculto e inacessível – já que mesmo na hipótese de sua aparição não teríamos como autenticar-lhe as credenciais –, não há alternativa senão a de decidirmos por nós mesmos. A auto-imposta minoridade continuará a ter os atrativos do conforto (“é tão confortável ser menor de idade!” (*WIA*, AA VIII, p. 35)), mas já não será uma opção de boa-fé “nos limites da mera razão”. Em consequência da crítica, estamos condenados à maioria e à autonomia.

Abstract: Kant’s derivation of religion as an outgrowth of morals, his depiction of duties as divine commandments and his concept of an ethical community might give credence to the idea that the Kantian principle of moral autonomy is not as strong as it would seem at first sight and, in particular, that it does not include the notion of sovereignty of the individual in the application of the moral law. However, a closer look into Kant’s view of religion – most notably in his discussion of the biblical episode in which Abraham is faced with a godly command of infanticide –, along with his concept of the straightforward and uncomplicated nature of duty, indicates that autonomy is indeed a strong principle, entailing the individual’s sovereignty in moral decision-making, and that it is a principle not only of practical reason, but of reason in general. Thus, the end-result of the transition of morals to religion is not a pious “taming” of autonomy, but on the contrary the enlightened injunction that religion be restrained to the “limits of mere reason”. This is highlighted by Kant’s intervention in the “*Pantheismusstreit*” as well as by his doctrine of the primacy of practical reason.

Key-words: moral – religion – autonomy – duty – judgement

Notas

(1) *De forma análoga, a passagem da moral à política (e à história) convida-nos, por sua vez, a vermos o indivíduo como parte de seu grupo, como membro de sua espécie. Há uma relação inegável entre a transição da moral à religião e a transição da moral à política, e a figura do “reino dos fins” – na qual convivem colorações teológicas e políticas – é talvez a encruzilhada conceitual em que se encontram essas duas transições. No entanto, a questão da alienação do juízo individual na passagem da moral à política suscita problemas de outra ordem, ligados à visão kantiana da fundamentação da autoridade política (e da obediência que lhe corresponde), que não examinaremos no presente artigo.*

(2) “[...] gibt ein jeder sich selbst das Gesetz, und es ist kein äußeres, dem er sich, samt allen andern, unterworfen erkenne” (Religion, AA VI, p. 95).

(3) “In beider [isto é, tanto no estado de natureza jurídico, como no ético], ist ein jeder sein eigener Richter” (ibidem, p. 95).

(4) *O fundamento último da adoção das máximas, que constitui a base do bom ou do mau caráter, é necessariamente inescrutável para nós humanos (ibidem, p. 21). “[...] Um ser humano não pode ver as profundidades de seu próprio coração de modo que esteja inteiramente seguro da pureza de sua intenção moral e da sinceridade de sua disposição, mesmo em uma ação singular e mesmo que ele não tenha dúvida sobre a legalidade da ação” (Metaphysik der Sitten, doravante “MdS”, AA VI, p. 392). Isso faz com que o dever de avaliar o valor das ações pela sua moralidade (e não apenas pela sua legalidade) – isto é, o dever de cultivar a moralidade –, que pareceria à primeira vista ser um dever estrito, seja também ele apenas um dever de obrigação ampla (ibidem, p. 393).*

(5) *Esse argumento já estava anunciado, de forma sumária, na Fundamentação: se fôssemos levados a pensar o reino dos fins unido sob um único soberano, teríamos de concebê-lo como um soberano capaz de avaliar o*

valor moral dos súditos, já que essa avaliação seria indispensável para que pudéssemos atingir uma adequada correspondência entre virtude e felicidade (Grundlegung, AA IV, p. 439).

(6) *Sobre a religião como o conjunto de deveres “considerados como mandamentos divinos”, veja-se Der Streit der Fakultäten (doravante “Streit”), AA VII, p. 36, 64; KpV, AA V, p. 129; Religion, AA VI, p. 13, 104, 154.*

(7) *Ver também Pädagogik, AA IX, p. 492. Aí Kant fala da necessidade de substituir, na educação, o medo de castigos divinos pelo horror interno do próprio sujeito com relação ao mal.*

(8) *Ver também id., ibid., em que Kant fala da necessidade de substituir, na educação, o medo de castigos divinos pelo horror interno do próprio sujeito com relação ao mal.*

(9) *A educação moral “não reside na disciplina, mas nas máximas. Tudo se corrompe se a quisermos basear em exemplos, ameaças, castigos, etc. Ela se tornaria, com isso, mera disciplina. Devemos assegurar que o educando aja bem, não por hábito, mas por suas próprias máximas, que ele não apenas faça o que é bom, mas que o faça porque é bom. Pois todo o valor moral das ações consiste nas máximas daquilo que é bom. A educação física distingue-se da moral porque aquela, do ponto de vista do educando, é meramente passiva, enquanto esta é ativa. Ele deve sempre entender o fundamento e a derivação da ação a partir do conceito do dever” (ibidem, p. 475). Manfred Kuehn assinala que é possível ler nas reflexões de Kant sobre o problema da educação a má lembrança pessoal que o próprio Kant nunca perdeu da ultra-rígida educação pietista no Collegium Fridericianum, em Königsberg, em que o princípio básico era, precisamente, o da “disciplina” (Kuehn 25, p. 52-3).*

(10) *“Die Kultur des moralischen Gefühls gehe also vor der Kultur des Gehorsams” (Vorlesungen über Moralphilosophie, doravante “Vorlesungen”, AA XXVII, p. 11). Note-se que, nesse momento, Kant ainda falava a linguagem do “sentimento moral” como a fonte interna da noção que cada um tem de seu dever. Como indicaremos abaixo, essa linguagem foi, poste-*

riormente, substituída pelo léxico da autonomia fundada na própria razão, e não em um sentimento.

(11) A moral antecede a religião, e não vice-versa: sabemos que algo é um mandamento divino porque é determinado pela lei moral, e não vice-versa (Religion, AA VI, p. 154) (em que se explica que isso é próprio da religião racional, mas não da revelada, em que é preciso antes saber que é um mandamento divino, para depois saber que é um dever moral). A isso corresponde o argumento (ibidem, p. 119) segundo o qual eu reconheço a excelência de Cristo como modelo apenas porque tenho em mim, previamente, a idéia dessa excelência. Na mesma linha, Kant já afirmara na Fundamentação que “mesmo o santo homem do Evangelho deve ser comparado ao nosso ideal de perfeição moral antes de ser reconhecido como tal” (Grundlegung, AA IV, p. 408-9). Sobre a identificação entre moral e religião, veja-se também Religion, AA VI, p. 181-2, 192; KpV, AA V, p. 129; Kritik der Urteilskraft, doravante “KdU”, AA V, p. 446, 460; MdS, AA VI, p. 487; Streit, AA VII, p. 36, 49, 64 e 74. No Opus Postumum, o tema da origem divina dos deveres aparece repetidamente e se liga, de forma mais ou menos explícita, à questão da sistematicidade e unidade do conjunto dos deveres. Deus aparece, assim, como princípio de unidade e sistematicidade do mundo moral. Veja-se, por exemplo, Opus Postumum, AA XXII, p. 51-3, 128, 130.

(12) Nas Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, doravante “Bemerkungen”, há uma anotação em que Kant sintetiza o que continuaria a ser sua visão nas décadas seguintes: “Se os homens subordinam a moral à religião (o que, aliás, só é possível e necessário no populacho oprimido [beim unterdrückten Pöbel]), eles se tornam, com isso, hostis, hipócritas e adeptos de uma falsa oratória; se, ao contrário, subordinam a religião à moral, eles se tornam bons, benévolos e justos” (Bemerkungen, AA XXIII, p. 153).

(13) É o que Kant descreve como “o problema de Spener” (por referência àquele que havia sido um dos expoentes do pietismo) (Streit, AA VII, p. 54 e 58).

(14) “O que deve dar a orientação da explicação da Bíblia para o povo não é a erudição e o que se pode, por meio dela, extrair da Bíblia por meio de conhecimentos filológicos, que amiúde não são mais do que conjecturas equivocadas, mas o que se pode introduzir nela por meio de uma mentalidade moral (e, portanto, segundo o espírito de Deus) e por meio de ensinamentos que nunca enganam e nunca deixam de produzir um efeito benéfico” (Streit, p. 68). Dito de outra forma, a questão é saber se a moralidade deve ser interpretada em conformidade com a Bíblia, ou a Bíblia em conformidade com a moral (Religion, AA VI, p. 110n.). A resposta de Kant é sem rodeios: devemos ir à Bíblia com uma chave de leitura moral e preferir uma interpretação racional (moral), ainda que nos pareça forçada, a uma exegese literal que seja moralmente indiferente ou que se oriente contra princípios morais (ibidem, p. 110).

(15) Ver também Religion, AA VI, p. 87, em que o caso é resumido como a situação de “um pai a quem fosse ordenado matar seu filho, que, tanto quanto ele possa saber, é perfeitamente inocente”. Outras referências a esse episódio encontram-se em ibidem, p. 164, 187 e 189, e Streit, AA VII, p. 65n.

(16) “Es ist schlechterdings unmöglich, dab der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden, und ihn woran kennen solle” (ibidem, p. 63).

(17) “Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, dab es Gott sei, der zu ihm spricht” (ibidem).

(18) “Dab es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn, wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch, und die ganze Natur überschreitend dünken: er muß sie doch für Täuschung halten” (ibidem).

(19) Nas Preleções sobre filosofia moral, Kant assinala em diversas passagens que o conhecimento que podemos ter da “vontade divina” se dá pela razão, e não por revelação, ou o que resulta no mesmo: é o que sabemos (racionalmente) sobre a moral que nos permite ter uma religião, e não vice-

versa. “[...] Uma ação deve ser feita não porque Deus o quer, mas porque ela é em si mesma correta ou boa, e é porque ela é isso que Deus a quer e a exige de nós” (Vorlesungen/Collins, AA XVII, p. 262). Ver também id., ibid., p. 277-8; e p. 283; Vorlesungen (Mrongovius), AA XVII, p. 1424-5; e Vorlesungen (Vigilantius), AA XVII, p. 498.

(20) É interessante notar o contraste entre Kant e Kierkegaard na análise do episódio de Abraão. Para o filósofo dinamarquês, a discussão sobre a ordem de sacrifício de Isaac faz aparecer Abraão como “cavaleiro da fé”, como indivíduo que, na medida em que dá o salto da razão para a fé, afirma sua individualidade como algo separado e acima da universalidade da lei. É essa a “suspensão teleológica da moral”, que não se produz em função de um objetivo específico a ser alcançado (como no caso do herói trágico, Agamenão, que aceita sacrificar a filha para obter os ventos necessários para a partida da esquadra), mas como um completo abandono à vontade de Deus, como algo incompreensível, como uma relação com o absoluto em que o indivíduo se põe acima da simples universalidade da moral (Kierkegaard 26, p. 88, 91, 98, 102). Para Kant, ao contrário, o que faltou a Abraão foi precisamente afirmar sua individualidade, não como sujeito de interesses específicos, mas como instância de decisão insuperável. Para uma crítica semi-“kierkegaardiana” e semi-hegeliana do tratamento kantiano do caso de Abraão, ver Rogozinski 29, p. 117-5. Para Rogozinski, a ênfase excessiva na lei moral teria tornado Kant “cego e surdo” para a angústia de Abraão (tal como descrita em Temor e tremor), que, no entanto, refletiria um problema real: o fato de que, se a lei é “dada”, ela pode também ser revogada pela mesma instância que a “dá”, o que é agravado pelo fato de que a “doação” da lei se faz, no marco kantiano, em termos formais, vazios, de tal modo, que a legislação moral seria indiferente ao conteúdo, podendo abençoar tanto a vida de Isaac como a sua morte. Do ponto de vista kantiano, essa crítica tem o inconveniente de supor que seria possível ir além da lei para buscar seu fundamento em uma realidade anterior, mais primitiva e mais absoluta, o que nos é vedado pela filosofia crítica. A perspectiva de Kierkegaard resulta, assim, tanto quanto a do próprio Abraão, marcada pelo vício da Schwärmerei.

(21) Sobre a doutrina da lei moral como “fato da razão” (e a impossibilidade de sua “dedução”), ver KpV, AA V, p. 31, 4n., 43, 47, 55, 93, 104. Ver também Religion, AA VI, p. 26n.

(22) Sobre a crítica de Kant ao “conhecimento histórico”, entendido como *cognitio ex datis*, por oposição ao conhecimento filosófico (*cognitio ex principiis*), veja-se Albrecht 1. Albrecht mostra que, a partir da Crítica da razão pura e ao longo das preleções sobre lógica, Kant logrou reunir duas tradições que se mantinham separadas na Aufklärung alemã: a da reflexão crítica sobre o conhecimento histórico e a do Selbstdenken.

(23) Tal dever seria absurdo, pois pressuporia um regresso ao infinito na determinação dos deveres, uma vez que para ter consciência (Bewusstsein) do dever de ter uma consciência moral (Gewissen) eu teria que dispor, desde o início, de uma consciência moral. Seria o mesmo que ter um “dever de reconhecer deveres”, o que envolve uma petição de princípio. A consciência moral não é algo que possa ser adquirido. É, antes, um pressuposto da ação moral (MdS, AA VI, p. 400).

(24) Kant opõe ao probabilismo o preceito de Plínio (citado fora de contexto): “quod dubitas, ne feceris”, ou seja, o princípio de que aquilo cuja moralidade seja duvidosa deve ser considerado, para efeitos de decisão, como ilícito. Ver, por exemplo, Religion, AA VI, p. 186; Vorlesungen (Vigilantius), AA XXVII, p. 615; ZeF, AA VIII, p. 385; e a Reflexão 6549, AA XIX, p. 68.

(25) Vão no mesmo sentido as passagens célebres em que Kant afirma que “mesmo o celerado mais perverso” (selbst der ärgste Bösewicht), ao cometer seus crimes, não pretende anular a lei moral, mas simplesmente abrir nela uma exceção que possa acomodar o seu ato (Grundlegung, AA IV, p. 454; KpV, AA V, p. 79; Religion, AA VI, p. 36 e 46).

(26) Para Kant, a tarefa da filosofia moral não é descobrir ou estabelecer novas regras para o comportamento, mas revelar os pressupostos do “conhecimento moral da razão humana comum” (moralische Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft) (Grundlegung, AA IV, p. 404). Ver também

Gemeinspruch, AA VIII, p. 288. Não se trata, na filosofia, de ensinar algo novo à “razão humana comum”, que já tem e utiliza o imperativo categórico como “bússola”, mas apenas (de forma socrática, explica Kant) de torná-la consciente daquilo que sempre foi o seu princípio (Grundlegung, AA IV, p. 404). Em uma anotação feita à margem de sua cópia das Observações sobre o sentimento do belo e do sublime, Kant relata que chegou a essa atitude de respeito pelo homem comum sob a influência de Rousseau, que o teria retirado da arrogância de seu intelectualismo anterior. “Rousseau hat mich zurecht gebracht” (Bemerkungen, AA XXIII, p. 44). A valorização do senso comum moral expressaria, além disso, o respeito de Kant pela memória de seus pais, que o criaram em ambiente de severa simplicidade pietista (Beck 3, p. 165).

(27) Kant utiliza diversas metáforas para transmitir a idéia de facilidade do dever. Assim, a obrigação moral aparece-nos “diante dos olhos” (KpV, AA V, p. 87) ou está “nas mãos” (ibidem, p. 69-70). A dúvida em assuntos morais é, em geral, privilégio dos filósofos. Para o senso comum moral, a avaliação do certo e do errado é tão evidente quanto a diferença entre a mão esquerda e a direita (ibidem, p. 155). Pode-se notar, ainda, que o caráter auto-evidente da lei moral é um elemento central na comparação célebre com o “céu estrelado sobre mim”. De fato, se ambos – lei e céu – “enchem o espírito de admiração e reverência crescentes e sempre renovadas”, isso se deve a que nenhum dos dois tem que ser buscado “na obscuridade” ou “além do horizonte” (ibidem, p. 162). Vejo-os diante de mim e estão “imediatamente conectados com a consciência de minha existência” (id., ibid.).

(28) Na Tugendlehre (MdS, AA VI, p. 393-4), Kant dirá que a felicidade dos outros é um fim que é em si mesmo um dever.

(29) Nas Preleções sobre filosofia da religião, Kant compara a facilidade do dever com a certeza que se pode ter na geometria, por exemplo, quando sabemos que “um triângulo tem três ângulos” (VPhR, AA XXVIII, p. 1116-7).

(30) É importante notar, contudo, que essa distinção não corresponde à separação tradicional entre teoria e prática, criticada por Kant. Com efeito,

o conhecimento do dever tem significado prático na medida em que ele é, como tal, um fundamento de determinação da vontade – pois é a consciência da lei moral que constitui o incentivo moral, e não qualquer estímulo associado a ela. Ver KpV, AA V, p. 72, e a análise de Beck 3, p. 222. Que a consciência da lei moral seja, em si, “prática” – e não meramente “teórica” – é demonstrado pelo fato de que, quando não respeitamos nosso dever, sabemos que temos um comportamento “repreensível e merecedor de punição”, não aos olhos dos outros, mas a nossos próprios olhos (Gemeinspruch, AA VIII, p. 288). É nesse sentido que Kant poderá afirmar que “a moral é por si mesma prática” (id., ibid., p. 276-7 e ZeF, AA VIII, p. 370).

(31) O belo envolve uma referência do jogo livre da imaginação ao entendimento (embora sem um conceito determinado), enquanto o sublime, uma referência da imaginação às idéias da razão (também de forma indeterminada) (ibidem, p. 256). E a referência à razão significa uma abertura para o supra-sensível: “O sublime consiste simplesmente na relação em que o sensível na representação da natureza é ajuizado como apto a um possível uso supra-sensível do mesmo” (ibidem, p. 266-7).

(32) É esse sentimento de inadequação (Unangemessenheit), próprio do sublime, que se atribui, por exemplo, segundo Kant, ao visitante que entra pela primeira vez na Basílica de São Pedro, em Roma: “Pois se trata aqui de um sentimento da inadequação de sua faculdade de imaginação à exposição da idéia de um todo, no que a faculdade da imaginação atinge o seu máximo e, na ânsia de ampliá-lo, recai em si, mas desta maneira é transposta a uma comovedora complacência” (ZeF, AA VIII, p. 252).

(33) Não surpreende, portanto, que a autonomia seja uma noção válida não apenas para o universo moral, mas também para o juízo estético, que só tem sentido, como “juízo de gosto”, se o sujeito puder “julgar por si mesmo, sem ter necessidade de, pela experiência, andar tateando entre os juízos de outros e por meio dela instruir-se previamente sobre a complacência ou descomplacência deles com o mesmo objeto. [...] O gosto reivindica simplesmente autonomia. Fazer de juízos estranhos fundamentos de determinação do seu seria heteronomia” (KdU, AA V, p. 282).

(34) *A razão prática pura conduz-nos a uma “grandiosa revelação” (herrliche Eröffnung) do mundo inteligível, pela “realização” do conceito, que de outra forma nos seria inteiramente transcendente, de liberdade (KpV, AA V, p. 94, 99).*

(35) *Sobre a liberdade como a única “parte” do mundo supra-sensível a que temos acesso sem sairmos de nós mesmos (por meio da consciência da lei moral), ver ibidem, p. 103 e 105.*

(36) *Na Fundamentação, a linguagem de Kant era menos restritiva e sugeria a possibilidade de que, ademais da consciência de si como fenômeno (no tempo), o indivíduo tivesse também a “consciência dele mesmo como inteligência, isto é, como independente de impressões sensíveis no uso da razão (portanto, como pertencente ao mundo do entendimento)” (Grundlegung, AA IV, p. 457). No entanto, mesmo aí era inequívoca a exclusão de possibilidade de um “conhecimento” de si mesmo como inteligência. Podemos “pensar-nos” a nós mesmos como livres, mas não “intuir-nos” como tal (ibidem, p. 458). Ver também KrV, B XXVIII-XXIX e B 430-2.*

(37) *“Na medida em que deve haver razão nas ciências, algo tem de ser conhecido nelas a priori, e o conhecimento da razão pode ser referido de dois modos a seu objeto: ou meramente para determinar este e seu conceito (que precisa ser dado alhures) ou também para torná-lo real. O primeiro é conhecimento teórico, o segundo, conhecimento prático da razão” (KrV, B IX-X). Ver também Logik, AA IX, p. 69 e 72, em que se fala de um “conhecimento prático” (o da moral), mas adverte-se para o fato de que pode haver “conhecimento” (Erkenntnis) sem “saber” (Wissen), isto é, uma cognição que não constitui uma “ciência” (Wissenschaft). Na Dialética da Razão Prática Pura, se afirmará que chegamos a ter um “conhecimento” de Deus, mas “apenas com referência à prática”, por oposição a uma autêntica “teoria” sobre seres supra-sensíveis (KpV, AA V, p. 137). Ao descrever o método por ele seguido na Fundamentação, Kant afirma que se trata ali de explicitar o conteúdo do “conhecimento moral da razão humana comum” (der moralische Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft), chegando a seu princípio (o imperativo categórico) (Grundlegung, AA IV, p.*

403-4). Na medida em que este princípio é identificado e exposto de forma universal e abstrata (o que a razão humana comum não chega a fazer), perfaz-se a transição para o “conhecimento racional filosófico” (philosophische Vernunftkenntnis), como se indica no título da Seção I (ibidem, p. 393). Para a explicação de como e por que a “autorização” (Befugnis), fundada na prática, de extensão da razão ao supra-sensível não produz um conhecimento teórico de um objeto transcendente (algo como uma “teoria da liberdade”), veja-se KpV, AA V, p. 48-9 e 54-6.

(38) *A lei moral é um fato “que aponta para um puro mundo inteligível [reine Verstandeswelt] e mesmo o determina positivamente, para permitir-nos conhecer [erkennen] algo sobre ele, a saber, uma lei” (ibidem, p. 43).*

(39) *Não será por acaso que tanto na Religião nos limites da mera razão como no Conflito das faculdades encontraremos reflexões importantes sobre o fato de que a obediência nunca pode ser inteiramente cega.*

(40) *“Agora, pode-se ousar considerar que a reputação de Newton e Leibniz não contam para nada, se ela devesse opor-se à descoberta da verdade, e não obedecer a nenhuma outra persuasão senão aquela pela qual nos atrai o entendimento” – “Nunmehr kann man es kühnlich wagen, das Ansehen der Newtons und Leibnize für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegen setzen sollte, und keinen andern Überredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen” (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte, AA I, p. 7).*

(41) *“Nihil magis praestandum est, quam ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes, non qua eundum est, sed qua itur” – “Nada exige tanto nossa atenção quanto a necessidade de não seguirmos, como ovelhas em um rebanho, os que nos precederam, e de caminharmos não para onde devemos ir, mas para onde se vai”. A passagem de Sêneca está no De Vita Beata, I.*

(42) *“Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung [...]” (KrV, A316/B373).*

(43) *A crítica a esse suposto “realismo” é central nos ensaios sobre Teoria e prática e Para a paz perpétua, servindo como fundamento para o objetivo de uma “política moral”.*

(44) *Se fosse baseado na imitação de modelos, clássicos ou contemporâneos, o juízo de gosto perderia seu caráter a priori e não poderia aspirar, como de fato tem o direito de fazer, à universalidade.*

(45) *“De fato, a razão é um princípio ativo, que não pode tomar nada emprestado à mera autoridade de outros, nem sequer, quando se trata de seu uso puro, à experiência” (Logik, AA IX, p. 76).*

(46) *“Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärts her eine Lenkung empfinde, denn alsdenn würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einer Antriebe, die Bestimmung der Urteilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen [...]” (Grundlegung, AA V, p. 448).*

(47) *Da mesma forma, são irrelevantes as tentativas de explicar a liberdade empiricamente, como uma propriedade “psicológica” (KpV, AA V, p. 94). Na Fundamentação, Kant argumenta que “explicar” é apresentar a realidade objetiva de algo como sujeita a leis naturais em uma experiência possível. Ora, a liberdade, por definição, é avessa a esse tipo de apresentação, na medida em que é uma idéia, cujo conteúdo pode ser pensado, mas não atestado ou exibido em uma experiência. Assim, a liberdade pode ser presuposta como algo necessário para um ser que se vê a si mesmo como dotado de vontade, mas não pode ser “intuída”, “explicada” ou “compreendida” (Grundlegung, AA IV, p. 459). “[...] Em um contexto prático (quando se trata do dever), compreendemos perfeitamente o que é a liberdade; no entanto, para fins teóricos, no que se refere à causalidade da liberdade (e da mesma forma sua natureza), não podemos sequer formular sem contradição o desejo de compreendê-la” (Religion, AA VI, p. 144n.).*

(48) *Sobre a “reciprocidade” entre esses dois conceitos, ver Grundlegung, AA IV, p. 450 e 447, bem como KpV, AA V, p. 29 e 93-4. Veja-se, a esse*

respeito, o comentário de Henry Allison sobre o que ele denomina “tese da reciprocidade” (Allison 2, p. 201 e ss.).

(49) *“Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst so fern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: dab, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, blob Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann, als die, so blob dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen und sie dadurch in einem Bewußtsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dab sie dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht [...]” (Grundlegung, AA IV, p. 452; grifos meus).*

(50) *Nesse sentido, só metaforicamente e por analogia pode-se afirmar que o juízo de gosto é autônomo. Ele o é na medida em que reflete a máxima do Selbstdenken, mas deixa de sê-lo na medida em que consideramos que o juízo de gosto procede sem a referência a conceitos determinados, e portanto sem um horizonte de leis determinadas.*

(51) *Seguimos a apresentação da polêmica feita por Alexis Philonenko em sua introdução a O que significa orientar-se no pensamento (Philonenko 28), bem como a exposição presente em Beiser 4, p. 44-126.*

(52) *“[...] A vontade humana pode tomar interesse por algo, sem por isso agir por interesse. O primeiro significa o interesse prático na ação, o segundo o interesse patológico no objeto da ação” (Grundlegung, AA IV, p. 413-4n.). Por isso, o respeito não é outra coisa senão a manifestação do interesse que nós, humanos, somos capazes de tomar com relação à lei moral (ibidem, p. 401n.).*

(53) *Curiosamente, porque, no contexto da célebre querela dos anos 1780 sobre o panteísmo, o “salto mortale” era prescrito por F.H. Jacobi precisa-*

mente para evitar as conseqüências danosas do espinosismo, entre as quais, o determinismo. A esse respeito, veja-se Philonenko 28, p. 40-1. Sobre a noção do “salto mortale” no contexto da “querela do panteísmo”, veja-se Beiser 4, particularmente p. 89-91.

(54) O percurso correto, do ponto de vista crítico, é o que estabelece, em primeiro lugar, a necessidade prática do sumo bem, como objeto imposto à vontade pela lei moral, para a partir daí mostrar a necessidade de pressupor “três conceitos teóricos” (Deus, a imortalidade e a liberdade), cuja possibilidade é “postulada” pela razão como uma conseqüência da possibilidade de seu próprio objeto (o sumo bem) (KpV, AA V, p. 134).

Referências Bibliográficas

As referências aos textos de Kant são feitas pela numeração dos volumes (algarismos romanos) e páginas (algarismos arábicos) da *Akademieausgabe* (AA). Mantemos, contudo, a exceção tradicional no caso da *Kritik der reinen Vernunft*, que é citada com a indicação da numeração de páginas da 1ª (A) ou 2ª (B) edição.

1. ALBRECHT, M. “Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?”. In *Studia Leibniziana*, Vol. XIV/1, 1982.
2. ALLISON, H.E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
3. BECK, L.W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

4. BEISER, F.C. *The fate of reason – German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1987.
5. HENRICH, D. *The unity of reason – Essays on Kant's philosophy*. Cambridge (MA), Harvard University Press, 1994.
6. KANT, I. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1746.
7. _____. *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Bemerkungen)*, 1764.
8. _____. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, 1781.
9. _____. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (WIA)*, 1784.
10. _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Grundlegung)*, 1785.
11. _____. *Metaphysik der Sitten (MdS)*.
12. _____. *Was heißt: sich im Denken orientieren (WHSDO)*, 1786.
13. _____. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*.
14. _____. *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)*, 1788.
15. _____. *Kritik der Urteilskraft (KdU)*, 1790.
16. _____. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Gemeinspruch)*, 1793.
17. _____. *Die Religion innerhalb die Grenzen der bloßen Vernunft (Religion)*, 1793.
18. _____. *Das Ende aller Dinge*, 1794.
19. _____. *Zum ewigen Frieden – Ein philosophischer Entwurf (ZeF)*, 1795.
20. _____. *Der Streit der Fakultäten (Streit)*, 1798.
21. _____. *Vorlesungen über Moralphilosophie (Vorlesungen)*.
22. _____. *Preleções sobre filosofia da religião (VPhR)*.
23. _____. *Logik*.

24. KANT, I. *Pädagogik*.
25. _____. *Opus Postumum*.
26. KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*. Lisboa, Guimarães, 1959.
27. KUEHN, M. *Kant – A biography*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
28. PHILONENKO, A. “Introduction”. In: Kant, I. *Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée*.
29. ROGOZINSKI, J. *Le don de la loi – Kant et l’énigme de l’éthique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
30. SCHILPP, P.A. *La ética precrítica de Kant*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
31. SÊNECA. *De Vita Beata*.
32. WARD, K. *The development of Kant’s view of ethics*. Oxford, Basil Blackwell, 1972.

A reconstituição da moral na *Crítica da razão pura**

Vinicius de Figueiredo**

Resumo: O questionamento da validade do princípio sistemático do kantismo trouxe inicialmente consigo tentativas de aperfeiçoá-lo e, em seguida, a suspeita de que a revolução filosófica trazida pela *Crítica* sela um compromisso arbitrário com os dogmas da moral e da religião, reforçada pelo fato de serem eles reabilitados na filosofia prática a despeito da interdição do dogmatismo. Ao revés dessas interpretações e a partir da retomada do “2º Prefácio” da *Crítica da razão pura*, argumenta-se aqui que, em Kant, moralidade e sistema andam juntos.

Palavras-chave: sistema – princípio – moralidade – religião – dogmatismo

Filosofia é a ciência dos fins últimos da razão humana e, portanto, de todos os fins, na medida em que eles perfazem um sistema em nossa faculdade de conhecer
(Kant 3, AA XVI, Rx. 1668).

I

Em 1817, eram publicadas pela primeira vez as *Lições de Kant sobre a doutrina filosófica da religião*. Seu editor, Pölitz, descrevia a cena filo-

* Este texto é parte de uma pesquisa em andamento intitulada “Moral, antropologia e história em Kant” (CNPq).

** Professor do Departamento de Filosofia da UFPR.