

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LETÍCIA MACHADO PINHEIRO

**O desdobramento do conceito kantiano de comunidade ética: união
moral, legislação divina e igreja**

Profª. Dra. Sílvia Altmann
Orientadora

PORTO ALEGRE, 2012

LETÍCIA MACHADO PINHEIRO

O desdobramento do conceito kantiano de comunidade ética: união moral,
legislação divina e igreja

**Tese apresentada ao curso de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do
Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do grau de DOUTOR EM
FILOSOFIA.**

ORIENTADORA: Profa. Dra. Sílvia Altmann

Porto Alegre, RS, BRASIL

2012

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

A COMISSÃO AVALIADORA, ABAIXO ASSINADA, APROVA A TESE

**O desdobramento do conceito kantiano de comunidade ética: união
moral, legislação divina e igreja**

LETÍCIA MACHADO PINHEIRO

**COMO REQUISITO PARCIAL PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR
EM FILOSOFIA**

COMISSÃO EXAMINADORA:

Profa. Dra. Sílvia Altmann – orientadora

Prof. Dr. André Nilo Klaudat

Prof. Dr. Christian Viktor Hamm

Prof. Dr. Gerson Luiz Louzado

Prof. Dr. Ricardo Terra

*Ao Miguel,
Pelo carinho, estímulo e companheirismo*

ÍNDICE

Agradecimentos -----	i
Resumo -----	ii
Abstract -----	iii
Lista de abreviaturas -----	iv
Introdução -----	01
Capítulo I	
A comunidade ética enquanto uma união de homens sob leis de virtude -----	11
1- Corrupção mútua e degradação moral -----	12
1.1- <i>A tendência à comparação</i> -----	17
1.2 - <i>Causas e circunstâncias do mal</i> -----	20
<u>1.2.1- Animalidade, humanidade e personalidade: disposições originárias para o bem</u> -----	21
<u>1.2.2- Mal, disposição para a humanidade e natureza humana</u> -----	23
2 - Rebeldia civil e barbárie moral -----	33
2.1- <i>O estado de natureza jurídico</i> -----	36
2.2- <i>O estado de natureza ético</i> -----	39
3- Transição da selvageria para a civilidade -----	43
3.1 - <i>Do estado de natureza jurídico à sociedade política</i> -----	44
3.2 - <i>Do estado de natureza ético à comunidade ética</i> -----	47
<u>3.2.1 - Edificação moral coletiva</u> -----	48
<u>3.2.2 - A união moral: palco para o progresso do indivíduo</u> -----	51
4 - Comunidade ética [<i>ethisches gemeines Wesen</i>] -----	54
4.1- <i>Comunidade ética e sociedade civil</i> -----	55
4.1.1 - <i>Insociável sociabilidade e progresso humano</i> -----	55
4.1.2- <i>Civilidade e não isenção da barbárie</i> -----	59
4.1.3- <i>O homem enquanto membro de duas legislações</i> -----	62
4.1.4 - <i>A abrangência da relação política e da união ética</i> -----	67
4.2 - <i>Comunidade ética e sumo bem</i> -----	70
4.2.1- <i>Os postulados: liberdade, imortalidade da alma e Deus</i> -----	74
4.2.2- <i>O sumo bem enquanto bem comunitário</i> -----	80

Capítulo II

A comunidade ética enquanto um povo de Deus sob leis de virtude -----	87
1- Legislação divina e comunidade ética -----	88
1.1- <i>Uma comunidade ética só pode admitir um legislador divino</i> -----	92
1.2- <i>As noções de legislação divina e autonomia moral são incompatíveis?</i> -----	96
1.3- <i>Deus enquanto “fundador” da comunidade ética</i> -----	100
1.3.1- <u>Assistência divina e dignidade humana</u> -----	103
1.3.2 – <u>Virtude</u> -----	109
2- A necessidade da suposição de um legislador moral divino -----	115
2.1- <i>Determinação do arbítrio</i> -----	122
2.2- <i>Sumo bem e legislação divina</i> -----	128
3- O conceito kantiano de “religião subjetivamente considerada” -----	131
3.1- <i>A noção de mandamentos divinos</i> -----	135
3.2- <i>O agrado a Deus através de uma boa conduta diante dos homens</i> -----	141
 Capítulo III	
A comunidade ética enquanto igreja -----	146
1- Reino de Deus na terra [<i>Reich Gottes auf Erden</i>] -----	147
1.1- <i>Igreja invisível e igreja visível</i> -----	149
1.2 - <i>Comunidade ética: igreja visível ou invisível?</i> -----	151
1.2.1 - <u>O argumento de Otfried Höffe</u> -----	153
1.2.2 - <u>O argumento de Allen Wood</u> -----	155
1.3- <i>Comunidade ética, igreja visível e igreja invisível</i> -----	159
2 - A verdadeira igreja [<i>wahre Kirche</i>] -----	164
2.1 - <i>Fé eclesial e fé religiosa pura</i> -----	169
2.2- <i>Entre o pietismo, o iluminismo e o descrédito: a recepção da noção de igreja</i> ---	179
2.3- <i>O que significa unir-se em uma igreja e porque Kant se serve de tal noção</i> -----	186
 Conclusão -----	201
 Referências bibliográficas -----	210

Agradecimentos

À professora Sílvia Altmann, pelo comprometimento, leitura incansável, franqueza e dedicação constante na orientação desse trabalho;

Ao professor Christian Hamm, com quem iniciei, em 2003, meus estudos em Kant, orientou a minha Dissertação do Mestrado e vem, desde então, acompanhando o meu trabalho;

Aos professores da banca de Qualificação de Defesa, André Klaudat e Gerson Louzado, pela leitura atenta e detalhada e pelas observações bem pertinentes e pontuais;

À professora Teruco Arimoto Spengler, que me introduziu no estudo da língua alemã, e que, tal como o professor Christian, sempre prontamente me auxiliou nas dúvidas de entendimento e de tradução;

Ao Curso de Pós-graduação em Filosofia da UFRGS, em particular ao professor Storck;

Às minhas irmãs, pelo carinho e pelos momentos de descontração e risos;

À minha mãe, por ter me oportunizado a vida de estudos;

Ao CNPq, pelo financiamento dessa pesquisa.

O desdobramento do conceito kantiano de comunidade ética: união moral, legislação divina e igreja
Resumo

Esta tese tem como objetivo investigar o conceito de *comunidade ética*, temática por Kant desenvolvida na terceira parte do escrito *A religião nos limites da simples razão*. Tal investigação se direciona no sentido de abordar o que denominamos de desdobramento do conceito de comunidade ética. Kant, cabe dizer, não se serve ou aponta explicitamente para algo semelhante a um desdobramento conceitual da noção de comunidade ética. Com efeito, a sua argumentação permite que tal avaliação seja extraída, uma vez que há, relativamente à noção de comunidade ética, uma visível sobreposição de definições. A comunidade ética, inicialmente, é definida nos termos de uma *união dos homens sob leis de virtude*. Essa definição basilar se impõe em vista do que Kant denomina de estado de natureza ético, um estado de corrupção moral que se apresenta sob a alçada da coletividade. Ocorre que, embora esse conceito de comunidade ética (enquanto uma união sob leis de virtude) supra a necessidade inicial de se pensar uma condição antagônica ao estado de natureza ético, ele por si só, na medida em que Kant pretende lhe conferir maior inteligibilidade, não se sustenta. Em vista das necessidades argumentativas que se impuseram, seja de clareza, seja de completude, Kant foi levado a desdobrar a noção inicial de uma união sob leis de virtude em mais outros dois domínios. Daí que a comunidade ética também foi definida nos termos de um *povo de Deus sob leis de virtude* e, por último, nos termos de uma *igreja*. O desdobramento do conceito de comunidade ética, cabe ainda dizer, não diz respeito a uma negação do que anteriormente havia sido definido, mas a uma agregação de informações ou momentos argumentativos apresentados no sentido de melhor traduzir o que Kant pretende explicitar quando se vale dessa noção. A tese tem, enfim, por um lado, o objetivo de reconstruir o desdobramento do conceito de comunidade ética e, por outro, identificar as necessidades argumentativas que levaram Kant a acrescentar mais dois estágios de compreensão para tal conceito.

Unfolding of the Kantian concept of ethical community: moral union, divine legislation and church

Abstract

This thesis aims at investigating the concept of ethical community, topic developed by Kant in the third part of the work *Religion within the boundaries of mere reason*. Such an investigation is directed towards approaching what we call the unfolding of the concept of ethical community. Kant, it must be said, does not use or point explicitly to something like a conceptual unfolding of the notion of ethical community. Indeed, his argumentation allows such an assessment to be drawn, since there is, related to the notion of ethical community, a visible overlap of definitions. Initially, ethical community is defined in terms of a *union of men under laws of virtue*. This basic definition is imposed in view of what Kant names as the ethical state of nature, a state of moral corruption which is presented under the jurisdiction of collectivity. Although this concept of ethical community (as a union under the laws of virtue) supplies the initial need of thinking about an antagonistic condition to the ethical state of nature, the concept, alone, does not sustain itself when Kant intends to give it more intelligibility. In view of the argumentative needs that are imposed, concerning clarity or completeness, Kant was led to deploy the initial notion of a union under the laws of virtue into two other domains. Thus, ethical community was also defined in terms of a *people of God under the laws of virtue* and, at last, in terms of a *church*. The unfolding of the concept of ethical community is not concerned with a negation of what had previously been defined, but with an aggregation of information or argumentative moments presented to better translate what Kant intended to make explicit when employing this notion. To sum up, the thesis, on the one hand, has the objective of reconstructing the unfolding of the concept of ethical community and, on the other hand, of identifying the argumentative needs which led Kant to add more stages of comprehension to this concept.

Lista de abreviaturas

- A** *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*
Antropologia de um ponto de vista pragmático
- WA** *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*
Resposta à pergunta: o que é iluminismo?
- SF** *Der Streit der Fakultäten*
O conflito das faculdades
- MS** *Die Metaphysik der Sitten*
A metafísica dos costumes
- Rel** *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*
A religião nos limites da simples razão
- GMS** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
Fundamentação da metafísica dos costumes
- I** *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*
Idéia de uma história do ponto de vista cosmopolita
- KrV** *Kritik der reinen Vernunft*
Crítica da razão pura
- KpV** *Kritik der praktischen Vernunft*
Crítica da razão prática
- KU** *Kritik der Urteilskraft*
Crítica do faculdade do juízo
- MA** *Muthmaßlicher Anfang der Menchengeschichte*
Início conjectural da história humana
- OP** *Opus Postumum*
Opus Postumum
- P** *Pädagogik*
Pedagogia

VE *Vorlesungen über Ethik*¹

Lições sobre ética

TP *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.*

Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática

EF *Zum ewigen Frieden*

À paz perpétua

O *Was heißt: Sich im Denken Orientieren?*

O que significa orientar-se no pensamento?

ED *Das Ende aller Dinge*

O fim de todas as coisas

¹ Nessa obra não consta a paginação original, de modo que indicamos apenas a página do livro nos termos p. e o número correspondente. As outras obras, conforme consta na bibliografia, são indicadas a partir da edição da Akademie Textausgabe.

Introdução

O escrito *A religião nos limites da simples razão* causou bem mais incômodo e estranhamento na época de sua edição do que reconhecimento posterior. O incômodo se afigurou em vista de que a época em que essa obra estava para ser editada foi marcada por forte censura por parte do governo vigente. Kant, ao que tudo indica, não tinha o intuito de publicar os textos (que posteriormente constituíram o escrito sobre a religião) em forma de livro, mas na forma de artigos na *Berlinische Monatsschrift*. Foi a censura incidida sobre suas ideias que o levou a mudar de rumo, e isso nos seguintes termos: ocorre que tendo escrito o texto *Über das radicale Böse in der menschlichen Natur* (que posteriormente veio a se constituir na primeira parte da obra), Kant o enviou (como de praxe na ocasião) à submissão, a qual se deu na pessoa do censor G. F. Hillmer (indicado por Wollner, encarregado pela regulamentação dos exames). O texto foi aprovado, sob a justificativa de que teria como público alvo apenas os “eruditos de espíritos mais sábios”, e veio a ser publicado na revista em 1792. O mesmo sucesso, porém, não se deu com relação ao próximo texto que Kant intentou publicar e que se tornou a segunda parte do escrito sobre a religião. Além do censor Hillmer, esse segundo texto também foi lido pelo censor Hermes, que embargou a sua publicação.

Kant, porém, não renunciou à publicação de seu texto e, em nome de seu intento, agiu com bastante artil e perspicácia. Ele reuniu os dois artigos destinados à *Monatsschrift* (aquele já publicado e o que tencionava publicar) com outros dois ensaios que pretendia que fossem a sua continuação e os entregou à impressão (em forma de livro) sob o título *A religião nos limites da simples razão*. Antes, porém, e aqui temos mostra de sua presença de espírito, consultou a Faculdade de Teologia de Königsberg com o objetivo de saber se sua obra era dotada de teor “teológico bíblico”, o que implicaria a sua submissão à Faculdade de Teologia. Como recebeu uma resposta negativa, encaminhou o seu livro para a Faculdade de Filosofia de Jena com o intuito de obter o juízo de uma corporação científica, que aprovou a impressão de sua obra, vinda a ser editada em 1793.

Com efeito, a publicação do livro não resultou em tranquilidade para Kant: por um lado, Frederico Guilherme II fez com que ele se comprometesse a não mais tratar de questões atinentes à religião (fato descrito pelo próprio Kant no prefácio ao *Conflito das*

faculdades); por outro, Kant teve dificuldade quanto à recepção da obra dentre os eruditos da época. A temática do texto, acompanhada do modo como é exposta, foi considerada (e ainda se mantém no juízo de muitos) como destoante do conjunto da produção kantiana, sob a alegação, inclusive, da avançada idade do autor, que na ocasião contava 68 anos. Tal estranhamento pode ser justificado em vista que, porquanto se constitua em uma obra pertencente ao âmbito da moralidade, *A religião nos limites da simples razão* trata da questão da moral de modo diferenciado daquele tratado, por exemplo, na *Fundamentação* ou na segunda *Crítica*.

No prólogo à primeira edição do escrito sobre a religião, Kant delimita o seu campo de investigação nos seguintes termos: “dos quatro tratados seguintes, para tornar manifesta a relação da religião com a natureza humana, a qual possui em parte disposições boas e em parte disposições más, eu represento a relação do bom e do mau princípio tal como de duas causas operantes por si subsistentes e que influem no homem”² (Rel, p.18). Dessa declaração de Kant, os seguintes pontos são essenciais: 1) seu objetivo é tornar manifesta a relação da religião com a *natureza humana*. É importante ressaltar que a religião, em Kant, não se constitui em uma matéria de estudo acerca da divindade, mas em um modo de recepcionar ou abordar os deveres. No decorrer de suas obras, quando ele se dedica a conceituar a religião, se serve dos seguintes termos: “a religião (subjctivamente considerada) é o reconhecimento de todos os nossos deveres [*Pflichten*] como mandamentos divinos”³ (Rel, 153). A religião subjctivamente considerada diz respeito, sobretudo, a uma anuência interna do indivíduo humano quanto ao modo de considerar os seus deveres, isto é, enquanto (como se fossem) mandamentos divinos; 2) a natureza humana é (do ponto de vista moral) sujeita a disposições boas e a disposições más. Kant não só elenca esses tipos de disposições e suas manifestações no ânimo humano, como também se põe a investigar em que termos as disposições más podem ser dominadas em vista do restabelecimento das disposições boas; 3) a relação entre a religião e a natureza humana é representada a partir da relação entre o princípio bom e o mau como duas causas operantes da natureza humana. Com esse intuito, Kant direciona as quatro partes de *A*

² “Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun, die Beziehung der Religion auf die menschliche, theils mit guten theils bösen Anlagen behaftete Natur bemerklich zu machen, das Verhältniß des guten und bösen Principis gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfließender wirkenden Ursachen vorstelle...”

³ “Religion ist (subjctiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote”.

religião nos limites... nos seguintes termos: no primeiro livro intitulado *Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten: oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur* (Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana), Kant avalia a natureza (moral) humana, na qual detecta uma dicotomia, por ele traduzida em dois conceitos antagônicos: o de disposição para o bem [*Anlage zum Guten*] e o de propensão para o mal [*Hang zum Bösen*]. A partir disso ele definiu o mal moral, as circunstâncias em que ele aparece na natureza humana e em que termos de procedimento do arbítrio perante a lei moral ele se impõe. No segundo livro *Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen* (Da luta do princípio bom com o mau pelo domínio sobre o homem), Kant se mantém ainda descrevendo em que termos o bem e o mal moral incidem sobre o ânimo humano e buscam dominá-lo. Porém, relativamente à primeira parte, isso é feito com certo diferencial: nesse contexto Kant apresenta a luta do bem contra o mal destacando, por um lado, a figura do filho de Deus como um arquétipo de perfeição moral e, por outro, a necessidade de a humanidade tornar-se agradável a Deus. Apesar de Kant apresentar aí os contornos da redenção moral humana, é apenas no livro terceiro, intitulado *Der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* (O triunfo do princípio bom sobre o mal e a fundação de reino de Deus na terra), que ele apresenta de modo preciso e pontuado os meios necessários para o alcance do progresso moral humano, em que se destaca o conceito de comunidade ética. Assim como a segunda parte é uma extensão da primeira, a quarta parte *Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips, oder Von Religion Pfaffenthun* (Do serviço e do falso serviço sob o domínio do princípio bom ou de religião e clericalismo) é um complemento da terceira parte. Ao tratar da questão da fundação de uma comunidade ética, Kant concede um grande espaço à religião e à igreja no aperfeiçoamento moral humano, de modo que, no livro seguinte, se dedica a estabelecer o que o homem deve fazer a fim de se tornar moralmente agradável a Deus, estabelecendo que os cultos externos se constituem em uma prática que, do ponto de vista moral, não acarreta ou conduz ao mérito ou à virtude.

O escrito sobre a religião é permeado pela investigação de duas questões entre si complementares: no primeiro e no segundo livro, Kant se dedica a tratar da corrupção moral do homem, no terceiro e no quarto, ele se empenha em definir o mecanismo

mediante o qual o homem pode se restabelecer moralmente. Tais questões são sintetizadas a partir dos conceitos de *mal radical* e de *comunidade ética*. O que se impõe a partir da natureza de tais questões se constitui no foco principal ou princípio norteador de toda a investigação kantiana no escrito sobre a religião, a saber, a análise dos limites e das possibilidades do humano frente à moral. Diferentemente de como procedeu nas suas obras de fundamentação da moralidade, nas quais teve como primordial preocupação instituir os pressupostos (racionais) de uma conduta adequada à moral, o que no escrito sobre a religião Kant efetivamente faz pode ser visto, num sentido amplo, como uma preocupação de examinar as condições mediante as quais o ser humano pode agir (proceder moralmente) segundo tais pressupostos; e, de modo mais restrito, como uma investigação acerca do fundamento subjetivo das ações humanas na medida em que são moralmente boas ou moralmente más. *Mal radical* e *comunidade ética* são conceitos que sintetizam a investigação kantiana cujo foco não consiste na análise da conduta de um ser racional em geral, mas de um ser racional finito bem específico, o homem [*der Mensch*].

Mediante o conceito de mal radical, Kant descreve a ruína moral humana; empregando o conceito de comunidade ética, enquanto um mecanismo de aperfeiçoamento moral, ele, por assim dizer, afiança a possibilidade da *esperança* na medida em que propõe o meio a partir do qual o homem pode se adequar aos princípios da moral. No entanto, no contexto dedicado a tratar da comunidade ética, Kant retoma e redimensiona a questão do mal moral tal como ele vinha tratando até então no escrito sobre a religião. Essa retomada, contudo, não representa em uma mudança de conteúdo desse conceito (o mal continua se referindo a um ato interno no ânimo humano de subordinar a influência da lei àquela das inclinações), mas um acréscimo que permitiu a melhor compreensão das condições de seu domínio. No contexto da análise do mal inerente ao homem, dirigida nos dois primeiros livros de *A religião...*, Kant trata da natureza moral humana do ponto de vista individual, de como funciona o mecanismo da influência da lei moral no íntimo humano e em que termos ele acolhe a máxima orientadora do seu agir; nos livros três e quatro ele se concentra na natureza moral humana do ponto de vista coletivo, nos termos de definir e explicitar como a adoção e o manejo dos princípios morais e as relações humanas intersubjetivas se influenciam e se determinam mutuamente. Nesse momento argumentativo, toda a investigação kantiana decorre do pressuposto de que é a maneira como as relações entre os

homens se estabelecem que gera o mal moral. Isso ocorre na medida em que os homens, receosos de não obter o mínimo na vida coletiva ou de ser objeto de trapaça, se antecipam no sentido de garantir o máximo e, nessa medida, não só passam a adotar máximas que os “blindem” dos malefícios da vida em comum, como, sobretudo, passam a se servir dos outros como meios para obter vantagens. Esse ambiente de corrupção moral e desconfiança é por Kant denominado de *estado de natureza ético*, e é em vista dele, enquanto um corretivo para os seus efeitos, que é suposta a chamada *comunidade ética*, definida nos termos de uma união sob leis de virtude. Trata-se, mais precisamente, de um pacto de confiança no qual todos os homens se comprometem no sentido de se aprimorar moralmente e, portanto, instaurar um ambiente mais salubre do ponto de vista moral.

A partir desse conceito inicial de comunidade ética, invocado no sentido de sanar o que é denominado de estado de natureza ético, Kant é forçado ainda a *desdobrar* tal conceito em mais duas perspectivas ou estágios conceituais de compreensão. O que denominamos de desdobramento do conceito kantiano de comunidade ética (objeto de estudo dessa tese) diz respeito justamente a um recurso argumentativo do qual Kant se serviu em sua investigação: ocorre que na medida em que a sua exposição foi fluída, e também se orientando pelo pressuposto de definir em que termos é possível estabelecer uma união moral pública entre os homens, Kant acabou por carecer de introduzir mais dois momentos argumentativos, os quais foram apresentados ou para melhor esclarecer a problemática ou para responder questões que se impuseram à argumentação. Em vista disso, o que aqui se propõe efetivamente como tese é, por um lado, a reconstrução do desdobramento do conceito de comunidade ética e, por outro, a identificação das necessidades argumentativas que levaram Kant a rumar em direção ao próximo estágio conceitual. Tais estágios conceituais que delinearam o desdobramento do conceito de comunidade ética se apresentaram nos termos 1) de uma união sob leis de virtude; 2) de um povo de Deus sob leis de virtude e 3) de uma igreja.

Kant inaugura a sua exposição invocando a corrupção mútua entre os homens a partir do que ele denomina de estado de natureza ético, um estado de permanente combate ao princípio bom, uma vez que nele os indivíduos adotam máximas de se sobrepor uns aos outros, antecipando-se no sentido de evitar qualquer possível ameaça ou malefício. Esse ambiente de medo e receio na vida coletiva só pode ser sanado, conforme indica Kant, por

meio de um pacto de confiança entre os indivíduos, em que cada um se comprometa a buscar, em conjunto, o aperfeiçoamento moral. Daí a inserção do que ele denomina de *comunidade ética* nos termos de uma união de todos os homens sob leis de virtude.

As noções de estado de natureza ético e de comunidade ética se estabeleceram segundo o modelo político do estado de natureza e sociedade civil⁴ na medida em que dizem respeito, respectivamente, a um estado de barbárie e a um estado civilizado. Com efeito, o diferencial dos conceitos kantianos perante os tradicionais diz respeito à alçada a que pertencem, a saber, a da moralidade. Por um lado, o estado de natureza ético, diferentemente do tradicional (entendido em sentido político), não diz respeito a um estado sem leis, visto que a lei moral já está nele presente, mas concerne a uma condição em que a lei moral não é adotada de modo a produzir ações moralmente boas; por outro lado, não há uma correspondência entre o aperfeiçoamento social-político e o aperfeiçoamento moral, resultando que no âmbito dito civilizado, o homem permaneça bárbaro do ponto de vista moral. A comunidade ética, porquanto seja um análogo moral da sociedade civil, não a acompanha ou dela deriva, e isso em vista do pressuposto kantiano de que a ação moral genuína diz respeito a um *ato* [*Tat*] interno de incorporação da lei moral e não a uma ação externa meramente conforme a essa lei. Kant, recorrentemente, se vale do modelo da sociedade civil para trilhar os rumos da comunidade ética, e isso é justificado em vista de que ele pretende estabelecer no domínio moral (salvaguardando as devidas diferenças) um modelo público de convivência semelhante àquele construído no âmbito da civilidade política.

O fundamental e mais característico da noção inicial de comunidade ética (e que será norteador dos desdobramentos que seguem) é a idéia de um operar coletivo. Kant supôs a noção de comunidade ética enquanto uma união sob leis de virtude a partir do que chamou de estado de natureza ético e, assim como definiu o mal como advindo da vida em conjunto, passou a estabelecer a sua superação mediante uma união dos agentes morais. O operar individual, tão enfatizado por Kant em suas obras anteriores, cede espaço ao operar individual perante a coletividade, em que não se põe mais em questão a reabilitação do indivíduo isoladamente, mas o aperfeiçoamento do gênero humano conjuntamente. Só sob a perspectiva de um pacto de confiança que envolva todo o gênero humano o progresso

⁴ Acerca da filosofia política kantiana nos restringimos em reconstruir apenas o que convinha para compreender sua argumentação acerca da noção de comunidade ética.

individual é possível, uma vez que esse pacto é requerido para proporcionar um ambiente mais salubre do ponto de vista moral.

Dada a abrangência conferida à comunidade ética, pois ela diz respeito a uma união de todos os homens, Kant é levado a estabelecer um princípio de adesão, reconhecimento ou identificação mútua que, de fato, permita que os indivíduos se unam na comunidade ética. O estado de natureza ético, que se pretende superar, é um estado de total estranhamento entre os indivíduos: não há clareza ou limpidez nos propósitos, o que gera, por um lado, especulação acerca das intenções alheias e, por outro, em consequência disso, a noção de antecipar em direção aos outros os possíveis males que se pode sofrer por parte deles. Essa situação, com efeito, não se coaduna com a comunidade ética, e a simples noção de um pacto coletivo em prol do aperfeiçoamento moral parece não dar conta de inaugurar um novo ambiente convivial. Dá-se que o conceito inicial de comunidade ética satisfaz a necessidade de se pensar uma condição antagônica ao estado de natureza ético, com efeito, ela ainda carece de esclarecimento no que tange aos mecanismos mediante os quais possa ser fundada.

Sob essa limitação para a fundação da comunidade ética, Kant insere a figura do *legislador divino*, e passa a definir tal comunidade nos termos de “um povo de Deus sob leis de virtude”. A inserção da figura divina na esquematização da noção de comunidade ética se justifica, sobretudo, pelo aspecto legislativo de Deus, ou melhor, pelas características a Ele inerentes que excedem àquelas de um legislador humano. O ponto de partida de Kant é que a comunidade ética, assim como a sociedade política, carece de um legislador. A partir disso, Kant discorre (tal como já fez em outras obras) sobre a ineficiência de um legislador humano quando a sua atribuição é avaliar moralmente. Tal ineficiência se explica em vista de que o homem só tem acesso às ações e não aos seus princípios moventes, os quais se constituem em matéria de avaliação moral. Daí que, quando se pretende justificar o desdobramento da comunidade ética nos termos de “um povo de Deus sob leis de virtude”, a questão principal não se assenta em perguntar “por que Deus?”, mas sim “por que a comunidade ética carece de um legislador?”. A figura divina só foi inserida porque apenas Deus, ou um ser tal semelhante a Ele, detém os requisitos necessários para legislar moralmente.

A necessidade de um legislador, conforme veremos, está intimamente ligada à finitude humana. Os agentes morais têm dificuldades em conceber e, portanto, atuar em vista de uma comunidade ética, porque tal pede pela concepção de um dever de ordem coletiva, no qual todos os agentes têm de atuar conjuntamente. Estando imerso num ambiente de depravação moral, tal como o estado de natureza ético, os agentes não se reconhecem como capazes de se unir em um dever em que cada um tem de atuar em vista de uma coletividade. A figura divina, nesses termos, atua como um princípio aglutinador na medida em que a partir da idéia de Deus enquanto legislador, os indivíduos, por um lado, percebem nos seus semelhantes os mesmos fins que eles próprios carregam, e, por outro, compreendem que só uma atuação conjunta é capaz de proporcionar o alcance de tais fins. Nesse ponto, a noção de sumo bem, tal como Kant apresenta na segunda *Crítica*, retomada sob outra ênfase no prólogo ao escrito sobre a religião, será a chave para entender a inevitável inserção do legislador divino no contexto da comunidade ética.

No seu terceiro e último desdobramento, a comunidade ética é identificada sob a noção e os termos de uma *igreja*. Parece muito rápida e até precipitada a transição de uma comunidade ética enquanto “um povo de Deus sob leis de virtude” (em que se insere a figura divina como uma idéia regulativa para se conceber o dever de fundar uma união moral) para a sua equivalência com uma igreja. Forçoso é que Kant não permite muita especulação acerca do valor por ele concedido à igreja, tampouco se detém a explicar em que termos uma coisa implica a outra. Conforme veremos, suas colocações são muito claras no que tange à articulação entre *comunidade ética* e *igreja*, ou seja, no que tange à conjunção entre o progresso moral e a instituição religiosa. O que, de certa forma, mantém a inserção da igreja num domínio genuinamente kantiano é o fato de ele distinguir, com relação a ela, uma dimensão visível (a instituição que conhecemos) e outra invisível (um arquétipo a partir do qual a visível deve ser reestruturada). Cabe dizer ainda que é impossível, acerca da questão *igreja*, se furtar do “eco” dos comentaristas, os quais adotam posturas distintas no que tange às colocações de Kant nesse momento da investigação. O que mais se sobressai nos comentários é a faceta do Kant “pietista”, carregada, geralmente, com um forte caráter pejorativo. Na sua grande maioria, porém, os comentários ignoram esse momento argumentativo da noção de comunidade ética e o eco se traduz em silêncio.

A equivalência entre a noção de igreja e aquela de comunidade ética se impõe, devido a sua, por assim dizer, excentricidade, como uma temática mais saliente no discurso kantiano que nos detemos a analisar. Com efeito, procuramos abordar o desdobramento do conceito de comunidade ética enquanto igreja nos mesmos termos concedidos aos momentos argumentativos que o antecederam, uma vez que o tema de investigação proposto diz respeito aos estágios conceituais da noção de comunidade ética e não somente a sua identificação com a igreja. Ademais, se analisarmos a fundo, também as noções de estado de natureza ético e legislação divina renderiam, isoladamente, uma tese, daí que uma das dificuldades dessa nossa investigação foi delimitar os pontos essenciais para o desenvolvimento do tema que nos propomos.

A estrutura da tese se apresenta em dependência do desenrolar da noção de comunidade ética: ela está dividida em três capítulos, os quais estão intimamente relacionados na medida em que representam a abordagem e o desenrolar-se de um mesmo conceito. O primeiro capítulo, intitulado “A comunidade ética enquanto uma união sob leis de virtude”, trata, por assim dizer, da inauguração do conceito de comunidade ética, visto que investiga o fundamento a partir do qual Kant foi levado a idear tal conceito. Aqui a noção de estado de natureza ético bem como passagens de outros textos kantianos acerca da corrupção mútua entre os homens são centrais na medida em que se constituem na justificativa de Kant idear algo semelhante à comunidade ética. Ainda nos servimos, como pano de fundo, do modo como Kant organiza o diálogo entre moralidade e legalidade, a fim de ilustrar e afiançar as relações entre comunidade ética e sociedade civil.

O segundo capítulo, intitulado “A comunidade ética enquanto um povo de Deus sob leis de virtude”, trata essencialmente do modo como Kant encaixa a figura divina na sua teoria moral, em que se enfatiza, sobretudo, a compatibilidade entre legislação divina e autonomia moral. Tal ênfase ocorre sob duas perspectivas: uma mais geral, e com forte recorrência às obras anteriores ao escrito sobre a religião; outra, mais específica, nos servindo das teses apresentadas por Kant a respeito da necessidade ou função do legislador divino no interior da comunidade ética. Conforme veremos, um estudo que apresentasse somente essa última perspectiva careceria de estofamento argumentativo, pois as referências kantianas a Deus enquanto legislador moral são feitas já sob o pressuposto do que ele anteriormente havia considerado acerca dessa temática. O ponto novo, portanto, foi

acomodar essas considerações no interior de uma investigação tão inovadora quanto a da comunidade ética.

O terceiro e último capítulo leva o título de “A comunidade ética enquanto igreja”. Ele engloba um conjunto de questões de caráter mais exploratório do que elucidativo. Tal ocorre porque a temática pouco recorrente quer em Kant quer dentre os comentadores nos levou ao trabalho inicial de, por assim dizer, “separar o joio do trigo”. A fim de superar a carência de menções de Kant à igreja em outras obras, nos apegamos ao máximo nas passagens por ele apresentadas no escrito sobre a religião, procurando extrair e trilhar o caminho por elas apontado. Quanto à falta de teses consolidadas entre os comentadores, nos servimos a fundo daqueles que falaram algo mais substancial acerca da temática (notadamente Otfried Höffe e Allen Wood), estabelecendo entre eles um confronto frutífero. Daí que, servindo-se dessa metodologia, esse capítulo se dedicou mais em selecionar relações e possíveis interpretações do que em apontar saídas.

Em seu conjunto, a tese decorreu sob o objetivo bem delimitado de apresentar o desdobramento do conceito de comunidade ética, e sob tal motivação, certamente, muitas arestas restam para ser aparadas. As dificuldades se apresentam, sobretudo, quando se pretende confrontar as teses do escrito sobre a religião com algumas já consolidadas por Kant em outras obras. Com efeito, tal confronto requer o trabalho inicial de entender o que de fato ele pretende em *A religião nos limites...*, e foi isso o que nos detemos a fazer na medida em que nos propomos a estudar o conceito de comunidade ética. Em muitos momentos dessa empreitada, o texto fluiu com autonomia, seguindo os passos trilhados por Kant; em outros, porém, foi necessário forçá-lo a dar respostas ou pelos menos indicações de “razões de ser” de determinados argumentos. Desse jogo, quase que dialético, nasceu esse estudo. O principal é que sempre nos direcionamos no sentido de justificar Kant por ele mesmo e a partir de suas declarações e, isso, em certos pontos, se constituiu em uma árdua tarefa. Confrontar certas idéias apresentadas por Kant com a idéia que fazemos de Kant gera, por vezes, grande embaraço. Como, no entanto, entender Kant senão a partir do que ele escreveu?

CAPÍTULO I

A *COMUNIDADE ÉTICA* ENQUANTO UMA UNIÃO DE HOMENS SOB LEIS DE VIRTUDE

“Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen (...) ein ethisches gemeinsames Wesen nennen”. Pode-se denominar uma união dos homens sob simples leis de virtude de comunidade ética (Rel, 94).

1- Corrupção mútua e degradação moral

No que se refere à relação entre os homens, Kant, no decorrer de sua obra filosófica, sempre descreveu com visível desalento as mais diversas mazelas da vida em comum. No escrito *A religião nos limites da simples razão* (1793), ele ainda se vale da tese de que a convivência entre os indivíduos é tumultuada e merece cuidados, concedendo-lhe, porém, um caráter bem mais forte e decisivo. Isso ocorre na medida em que o convívio entre os homens é associado à maldade ou bondade contida no ânimo moral humano. A propósito do mal ínsito no homem, Kant observa que “quando se considera as causas e circunstâncias que o arrastam para esse perigo e nele o mantém, então se pode convencer facilmente que elas não tanto advêm de sua natureza bruta, se ele existe isoladamente, mas dos homens, com os quais ele está em relação ou ligação”⁵ (Rel, 93).

Kant fala aqui em natureza bruta (a natureza animal do homem) e diz que nela não podem residir as causas e circunstâncias do mal. No entanto, enquanto bruta, tal natureza não detém vínculo nem com o bem nem com o mal, uma vez que não pertence ou faz parte da alçada da moralidade. Essa colocação é estranha, sobretudo, em referência ao que segue (“se ele existe isoladamente”). Esse condicional parece sugerir que, caso o homem não exista isoladamente, as causas e circunstâncias do mal estão vinculadas à natureza bruta do humano. Essa questão é complexa e será melhor delineada a seguir. O ponto inaugural da argumentação nesse momento é a vinculação entre o mal moral e as relações intersubjetivas. Kant apresenta um argumento no qual a presença do próximo é identificada como uma ameaça à condição moral do indivíduo, de modo que é permitido dizer que as causas do domínio do mal moral sobre o homem estão intimamente vinculadas ao convívio social. Nesse contexto, os termos “social” e “sociedade” são empregados no seu significado mais genérico, como a relação entre pessoas, que pressupõe a vida em grupo, a convivência e a comunicação. Disso deve ficar claro que a corrupção mútua é fruto da relação entre os homens independentemente de um sistema político. Assim, a sociedade civil não é em si mesma a origem da degradação moral dos homens, não obstante, ao subtender a relação entre eles, colabore para tanto.

É interessante salientar que Kant não concebe a noção de corrupção moral entre os indivíduos de um modo trivial ou ingênuo (ou nos moldes de uma história de “bandido e

⁵ “Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung steht”.

mocinho”), como se um sujeito “moralmente corrompido” depravasse toda a pessoa benigna com quem viesse a se relacionar. Ele afirma, inclusive, que na corrupção mútua entre os homens não é “necessário pressupor que esses já estejam mergulhados no mal e se constituam em exemplos sedutores; basta que estejam presentes, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem⁶ na sua disposição moral [*moralischen Anlage*] e se fazerem maus uns aos outros”⁷ (Rel, 94). Kant constrói a sua argumentação sobre o pressuposto básico de que não existem homens maus que corrompem e homens bons que são corrompidos, e isso se justifica em vista de que: 1) Kant define o mal moral como universalmente presente em todo o homem; trata-se de um mal que afeta a espécie e não o indivíduo; 2) a corrupção mútua não é concebida, na sua gênese, como algo fruto da deliberação do agente, como quem diz “quero depravar alguém” (o que não exclui que, em alguns casos, possa ser); 3) não ocorre que os indivíduos sejam determinados a se corromper, mas tão somente que eles não o fazem segundo um “querer” que possa ser alternado de um caso para outro⁸; 4) em certo sentido, os sujeitos são conscientes dos efeitos que sua presença e conduta possam provocar, pois experimentam isso na relação com os outros; 5) atuar como um corruptor moral de seu semelhante é, enfim, uma tendência intrínseca a todo o humano, tanto que Kant diz que basta que “estejam aí (...) e

⁶ Tal corrupção moral não é por Kant reconhecida tão somente na relação entre os indivíduos, mas também naquela entre os povos. No opúsculo *Sobre a expressão corrente: Isso pode valer na teoria mas nada vale na prática* (1793 - ano de publicação de *A religião nos limites ...*) ele observa que: “a natureza humana, em nenhuma parte, aparece menos digna de ser amada do que nas relações mútuas entre os povos”* (TP, 312). * “Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger lebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander”.

⁷ “ist nicht einmal nöthig, daß dieses schon als im Bösen und als verleitende Beispiel vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen”.

⁸ Kant não define a postura moral do homem como oscilante. Ele supõe que no homem existe um fundamento de adoção de máximas, uma intenção [*Gesinnung*] una a partir da qual ele age no domínio da moralidade*. O carácter de tal fundamento é definido em dependência do móbil impulsor da máxima, e é em vista disso que não se pode admitir variabilidade quanto à motivação moral. Supõe-se, por exemplo, que um indivíduo (aparentemente) age sempre moralmente; num determinado caso, porém, ele reflete: “nessa ação específica, me é *mais conveniente* agir segundo a minha inclinação”. Ora, diante dessa sua reflexão segue-se que tal agente sempre agiu segundo as suas inclinações, mesmo quando supunha agir pelo dever, ele tinha motivações subjetivas que influenciavam a sua ação mais do que a autoridade da lei. Agir tomando a lei como móbil suficiente é, por definição, de tal modo distinto de agir segundo a motivação das inclinações que, uma vez assumida uma dessas influências no fundamento de todas as ações, ela fica de tal modo arraigada, que não pode facilmente ser substituída por outra. No caso da tendência à corrupção mútua entre os indivíduos, a maneira de conceber a presença do outro (pautada pelo receio e o conflito) se converteu em princípio para o fundamento de adoção de máximas e, portanto, em um modo de agir presente em toda a ação concernente à moralidade. *Cf. PINHEIRO, Leticia Machado. “O conceito kantiano de intenção <Gesinnung> em ‘Sobre o mal radical na natureza humana’”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga, 61, 2005, pp.1019-1026.

que sejam homens, para mutuamente se corromperem”. Trata-se de uma tendência intrínseca a todo o homem, porque é fruto de uma propensão para o mal na natureza humana; a presença do outro ativa tal tendência porque com receio de não poder garantir o mínimo na vida coletiva, o agente se empenha em alcançar o máximo e, para tanto, subjuga os seus semelhantes.

Embora Kant assuma a dimensão social como um elemento estimulante do mal, ele, contudo, não o converte como fruto de uma ação conjunta. Conforme observa Allen Wood, “ele não reconhece uma categoria de ‘responsabilidade do grupo’ ou ‘culpa coletiva’”⁹ (WOOD, 1999, p.289). Conquanto o mal esteja vinculado à vida em comum, Kant preserva a imputabilidade individual do sujeito como aquele que escolhe e delibera sozinho. A esse propósito, Wood acrescenta ainda que “o caráter social e a origem do mal [...] não oferecem pretexto algum para transferir para a natureza, providência ou outro povo a culpa pelo o que nós fazemos”¹⁰(WOOD, 1999, p.289). Transferindo a responsabilidade para um povo (e Kant em nenhum momento abriu lacuna para tanto), a investigação perderia o caráter de universalidade que desde o início lhe foi inculcada; uma transferência carregada de um significado determinístico, para a providência ou para a natureza, resultaria que não mais estaríamos falando em moral.

Tudo ocorre, pois, como se o homem não estivesse ainda habilitado (do ponto de vista moral) à convivência coletiva. É inegável que Kant confere grande importância a essa circunstância, a ponto de situá-la como protagonista da degradação moral humana. Sob o pressuposto da “depravação” produzida pela convivência coletiva, ele inclusive repensa a própria estrutura comportamental humana sob uma argumentação conflitante entre o “ser” e o “dever ser”. Nas *Lições de ética*¹¹(1924), por exemplo, Kant sustenta, por um lado, que a

⁹ “he recognizes no category of ‘group responsibility’ or ‘collective guilt’”.

¹⁰ “The social character and source of evil [...] do not give us any excuse to transfer to nature, providence, or other people the blame for what we do”.

¹¹ Assim como a *Antropologia em sentido pragmático* (1798), a *Lógica* (1800) e a *Pedagogia* (1803) dentre outras, a obra *Lições de ética* é fruto de um curso acadêmico ministrado por Kant. Segundo alguns estudiosos, o ano de seu exercício varia entre 1775 e 1789 - sendo que no próprio livro a data apresentada é de 19 de abril de 1785. A pouca recorrência dos comentadores em geral às *Lições de ética* é fruto de sua impopularidade, cuja imposição se deu pela demora de sua edição, ocorrida (pelo empenho de Paul Menzer) apenas em 1924 sob o título *Eine Vorlesung Kants über Ethik*. Entre 1974 e 1979, Gerhard Lehmann a incluiu na edição da Akademie. A primeira tradução da *Lições de ética* apareceu em 1930, para o inglês (*Lectures on Ethics*) efetuada por Louis Infeld, na qual consta um prólogo escrito por Beck. A que dela segue é a espanhola, editada em 2002 com a tradução de Roberto Rodríguez Aramayo e Concha Roldán Panadero, que conta com um estudo inicial de Aramayo intitulado “La cara oculta del formalismo ético” (pp.07-34). É com as suas palavras, inclusive, que se pode sintetizar de maneira bastante precisa a leitura de tal obra: “Nas *Lições de*

manifestação das intenções é base de qualquer tipo de associação humana, uma vez que só se pode julgar o que o outro pensa a partir de suas declarações, as quais tem de ser fiel expressão de seus pensamentos (Cf. VE, p.240). Por outro lado, ele afirma que “o homem tem uma propensão [*Hang*] à discrição e à simulação”¹² (VE, p.240). Tal tendência se choca com a noção básica de associação humana tal como foi concebida acima, no entanto, os homens tendem a se associar, e o próprio Kant parece se sujeitar a descrever um manual do bem viver social adequado à natureza humana. Ele aconselha que “para manter essa discrição sem silêncio, mas com prudência, se requer reflexão, uma vez que é necessário julgar e falar sobre tudo exceto acerca daquilo a respeito do que se quer ser discreto”¹³ (VE, p.241). Kant, pois, afirma que a vida em sociedade se edifica sob a manifestação correta das intenções e, concomitantemente, recomenda aos indivíduos serem prudentemente reservados¹⁴.

Ele se debate entre duas correntes nessa argumentação: uma estritamente iluminista, que acredita na capacidade humana da auto mestria e da contenção de suas inclinações em prol do florescimento dos homens enquanto seres racionais; outra, por assim dizer, empirista, cuja maior função é descrever os fatos humanos concretos, os quais serão confrontados com as suas proposições de filósofo da *Aufklärung*. Essa questão da vida em sociedade, que idealmente tem de funcionar sob o signo da verdade e da clareza, mas efetivamente (devido a uma tendência do humano) é melhor organizada pela simulação e o recolhimento, é um caso típico em que o real suplanta o ideal, ou seja, o “ser” se sobressai diante do “dever ser”. Isso se dá na medida em que Kant admite que as ações sinceras isoladas podem alimentar um mau uso, seguindo-se que é *prudente* ceder à simulação ou até à mentira se for necessário¹⁵. Segundo ele, “se quiséssemos permanecer fiéis em todos

ética se encontram muitos dos fermentos que terminaram por catalizar o formalismo ético, só que expressos por uma linguagem mais tosca e menos técnica”*(ARAMAYO, p.18. In: *Lições de ética*). **“En las Lecciones de ética se encuentran muchos de los fermentos que terminaron por catalizar el formalismo ético, sólo que expresados con un lenguaje más tosco y menos tecnificado”*.

¹² “Der Mensch hat einen Hang, sich zurückzuhalten und sich zu verstellen”.

¹³ “Zu dieser Zurückhaltung ohne Schweigen und aus Klugheit wird Überlegung erfordert, man muß urteilen und sprechen von allem, nur von dem nicht, worin man zurückhaltend sein will”.

¹⁴ Tal prudência deve ser empreendida (conforme a orientação kantiana) não mediante o silêncio, já que ele sempre traiçoa: “Quando se pergunta a alguém qual a sua opinião e ele diz: >>eu silêncio<<, então, isso basta para tomar seu juízo como desfavorável, pois ele responderia afirmativamente, caso o seu juízo fosse positivo” (VE, p.241). “Denn wenn er gefragt wird, was er von dem urteilt, und er sagt: >>Ich schweige<<, so ist das so viel, als daß er das nachteilige Urteil bejaht, den würde er gut urteilen, so könnte er es ja sagen”.

¹⁵ Kant reconhece que abonar a mentira é uma questão muito delicada para um filósofo moral. Aliás, essas teses parecem fugir ao perfil rigorista kantiano a que estamos habituados. Contudo, há de se salientar que elas

os casos ao rigor da verdade, ficaríamos frequentemente expostos à maldade de quem pretendesse fazer um mau uso da nossa franqueza [*Wahrheit*]¹⁶(VE, p.244).

Na *Metafísica dos Costumes* (1797), obra ulterior ao escrito sobre a religião - Kant dá continuidade à tese de que a convivência em sociedade é uma fonte de permanente ameaça, na qual os indivíduos estão sempre intimidados na sua espontaneidade, fator que justifica a simulação e a reclusão das verdadeiras opiniões:

O homem é um ser destinado [*bestimmtes*] para a sociedade (apesar de também insociável) e, na cultura do estado social, ele sente a forte necessidade de se abrir para os outros (sem ele próprio intentar algo com isso); mas, por outro lado, também coibido e prevenido pelo receio do abuso que os outros possam vir a fazer com a descoberta de seus pensamentos, se vê obrigado a guardar boa parte de seus juízos para si próprio (principalmente aqueles sobre os outros homens)¹⁷ (MS, 471-472).

O homem em sociedade deve manter-se sempre vigilante quanto aos pensamentos que pretende tornar públicos, haja vista que, uma vez publicamente reconhecidos, podem ser manipulados de acordo com as conveniências de quem ouve. No entanto, apesar de ser conhecedor dessa realidade, Kant admite que o homem é inclinado a compartilhar os seus pensamentos com os demais.

Desejaria conversar com alguém sobre o que ele pensa sobre os homens com os quais ele se envolve, sobre o governo, a religião etc., mas ele não pode ousar: em parte porque o outro, que reserva o seu juízo prudentemente, o usaria em seu prejuízo; em parte, no que tange à

estão sendo tratadas aqui sob a perspectiva de uma convivência social (empírica ou concreta) que visa a organização, cuja manutenção muitas vezes não implica o “dever ser” moral. Esse último só é edificado a longo prazo e, até então, tem de ser ajustada uma conduta que (servindo-se dos elementos atuais do desenvolvimento humano) mantenha a coletividade em controle. Apesar desse momento argumentativo, Kant não deixa de mencionar aquele que é o seu verdadeiro objeto de investigação, a saber, a conduta moral humana estipulada nos limites do “dever-ser”. No caso da *mentira por necessidade*, ele observa que se constitui em um ponto delicado para um filósofo moral e justifica tal delicadeza ou dificuldade referindo-se ao teor subjetivo que tal condição encerra: a necessidade é convencionalizada por cada um e se converteria em um princípio justificador das ações. A fim de evitar tal engodo, e porquanto tenha reconhecido que a verdade nem sempre rende bons frutos, Kant conclui de modo restritivo (mas não ainda ao melhor modo kantiano, visto que quando se dedica a responder a Benjamin Constant é bem mais categórico) ao afirmar que “o único caso, no qual deve ter espaço minha mentira é quando sou coagido a falar algo e estou convencido de que alguém quer fazer um uso impróprio da minha declaração” (VE, p.244). “Also ist kein Fall, wo meine Notlüge stattfinden soll, als wenn die Deklaration abgezwungen wird und ich auch überzeugt bin, daß der andere einen unrechtmäßigen Gebrauch davon machen will”(p.244).

¹⁶ “Wenn wir aber in allen Fällen der Pünktlichkeit der Wahrheit möchten treu bleiben, so möchten wir uns oft der Bosheit anderer preisgeben, die aus unserer Wahrheit einen Mißbrauch machen wollten”.

¹⁷ “Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges) Wesen, und in der Cultur des gesellschaftlichen Zustandes fülth er mächtig das Bedürfniß sich Anderen zu eröffnen (selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen); andererseits aber auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch, den Andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt, sieht er sich genöthigt, einen guten Theil seiner Urtheile (vornehmlich über andere Menschen) in sich selbst zu verchließen”.

participação dos seus próprios erros, o outro encobriria os seus, e ele, assim, perderia o respeito do mesmo, se lhe apresentasse totalmente sincero¹⁸ (MS, 472)

A relação entre os homens não é pautada pela confiança, mas pelo medo e o receio permanente de que as opiniões proferidas sejam usadas de maneira torpe. Diante disso, e pelas palavras de Kant, a vida social inevitavelmente condena o homem à solidão. Ele acrescenta ainda, invocando o estágio rude humano, que “*atualmente*, sendo os homens malévolos, é certo que frequentemente se corre perigo na medida em que se observa rigorosamente a verdade”¹⁹(VE, p.244, grifo meu). Pelo que consta, Kant, portanto, “abre a porta” para a simulação e o recolhimento na vida social como garantia da manutenção das relações. Essa referência ao caráter atual dos homens é indício de que ele acredita no aperfeiçoamento das relações humanas.

1.1 - A tendência à comparação

Kant menciona em várias de suas obras, e retoma a propósito do princípio mau presente no homem, a noção de que os homens tendem naturalmente a comparar-se uns com os outros. No escrito *A religião...* ele escreve que as necessidades dos homens “são só pequenas, e o seu estado de ânimo na satisfação [*Besorgung*] delas é moderado e tranquilo”²⁰(Rel, 93). Contudo, tal calma se perde na medida em que o indivíduo passa a considerar a presença e a opinião do próximo, o que suscita temores e convenções hoje tão conhecidas pela sociedade moderna: “Ele só é pobre (ou por tal se tem) - diz Kant - na medida em que receia que outros homens o considerem assim e possam por isso desprezá-lo”²¹(Rel, 93). Da sensação de desprezo nasce o complexo de inferioridade, e dele a aversão pelo suposto superior, de modo que a comparação dos homens entre si se constitui em uma fonte de vícios. Dela, conforme consta nas *Lições de ética* nasce, por exemplo, a inveja [*der Neid*], a qual, declara Kant, se dá “quando desejamos a imperfeição e a infelicidade

¹⁸ “Er möchte sich gern darüber mit irgend jemand unterhalten, wie er über die Regierung, Religion etc. Denkt; aber er darf es nicht wagen; theils weil der Andere, der sein Urtheil behutsam zurückhält, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen, theils, was die Eröffnung seiner eigenen Fehler betrifft, der Andere die seinigen verhehlen und er so in der Achtung desselben einbüßen würde, wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellte”.

¹⁹ “Aber jetzt, da die Menschen boshaft sind, so ist es wahr, daß man oft durch pünktliche Beobachtung der Wahrheit Gefahr läuft...”

²⁰ “...sind nur klein und sein Gemüszustand in Besorgung derselben gemäßigt und ruhig”.

²¹ “Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, daß ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchen”.

dos outros, não para que com isso nós sejamos perfeitos e felizes, mas para que possamos então ser felizes e perfeitos”²²(VE, p.233). Esse impulso comparativo, tão próprio do homem, é fruto de duas necessidades aparentemente antagônicas: a busca pela superioridade e o contentamento pela igualdade.

Kant é de opinião que os homens detêm duas maneiras de valorar-se, a saber, comparando-se com o ideal de perfeição ou com os demais. A primeira valoração o deprime (já que se depara com as suas deficiências), de modo que ele prefere comparar-se com os seus semelhantes. Inclusive [essa é uma observação de Kant], “dentre aqueles entre os quais querem se comparar escolhem sempre os piores e, não, os melhores, pois assim podem se ressaltar ao máximo”²³(VE, pp. 231-232). Essa referência constante do homem para com os seus semelhantes é também capaz de amenizar os maiores males:

Se tenho apenas um alimento ruim para comer e todos os outros bons pratos, então eu me revolto [*so kränkt mich*] e passo a invejá-los. Mas quando em toda a cidade não há nada melhor para comer, eu me sinto satisfeito. A morte é tolerável porque todos os homens necessariamente morrem, mas se todos os outros pudessem viver e apenas eu precisasse morrer, então, isso me seria extremamente revoltante²⁴ (VE, p.234).

O impulso da comparação também pode resultar para aquele que compara em uma espécie de alívio e resignação relativo aos males da vida.

Quando, durante um temporal ou tempo ruim, estamos sentados à mesa ao calor da estufa e citamos alguém que, com tal clima, está à caminho ou no mar, desfrutamos muito melhor da nossa sorte e se eleva a nossa comodidade²⁵(VE, p.234)²⁶.

²² “Der Neid ist also, wenn wir die Unvollkommenheiten und das Unglück andere wünschen, nicht daß wir dadurch möchten vollkommen und glücklich sein, sondern daß wir alsdann vollkommen und glücklich sein möchten”.

²³ “Selbst von denen, mit welchen sie sich vergleichen wollen, wählen sie immer die schlechtesten und nicht die besten, denn da können sie am meisten hervorstrahlen”.

²⁴ “Habe ich allein ein schlechtes Gericht zu essen und alle anderen haben gutes Essen, so kränkt mich das und ich mißgönne ihnen. Wenn es aber alle in der ganzen Stadt nicht besser haben, so bin ich vergnügt. Der Tod ist erträglich, weil alle Menschen sterben müssen, sollten aber alle leben und ich allein möchten sterben müssen, so möchte mich das sehr kränken”.

²⁵ “Wenn wir bei Sturm oder üblem Wetter am warmen Ofen und am Kafetisch sitzen und wir bringen den Mann, der bei solchem Wetter unterwegs oder auf der See ist, aufs Tapet, so genießen wir dadurch unser Glück desto besser, es erhöht die Annehmlichkeit”.

²⁶ Kant, nessa passagem lembra em muito o famoso poema de Tito Lucrécio Caro (*De rerum natura*, II, V. 1-4), que inclusive foi por ele citado no §66 da *Antropologia*:

*“Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est incunda voluptas.*

Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est”

*“Como é doce da terra observar em meio ao grande mar,
revolto pelos ventos a agonia alheia;*

Conforme podemos observar, Kant apresenta três efeitos da tendência humana à comparação, sendo que dois deles são positivos: o primeiro é aquele que está associado à inveja e à busca por superioridade - fontes das maiores desavenças nas relações entre os homens e, portanto, protagonista da degradação moral humana; o segundo representa a necessidade humana da igualdade diante dos males, o que origina uma espécie de resignação diante das mazelas inevitáveis da vida; o terceiro, apesar de se referir a uma sensação agradável diante do pesar do outro, não se constitui em um princípio egoístico, uma vez que não pede pelo mal alheio, mas se serve dele como fonte de valorização da sua própria vida. O impulso à comparação, nesse sentido, resulta num contentamento diante da sua própria situação relativamente à má situação dos outros. Não se trata de uma satisfação pela penúria alheia, mas de um desafogo perante uma situação que ele não está sofrendo, o que lhe permite avaliar e valorar melhor a sua posição.

Nesses três efeitos do impulso à comparação se evidencia a razão de tal tendência no homem: a finitude humana. Todo ser finito, na perspectiva kantiana, é um ser de necessidades. Ele é limitado e incompleto, e repousa na satisfação de suas necessidades a esperança de tornar-se pleno. Se fosse pleno, acabado, o homem não teria necessidade de rivalizar os seus dotes com aqueles de seu semelhante. Em sendo finito, incompleto, o homem tende a comparar-se com o outro quer em busca de uma superioridade que o tranquilize, quer em busca de uma igualdade que o resigne. É uma tendência de todo o humano que se evidencia nas relações entre os sujeitos individuais. Contudo, o próprio sujeito singularmente considerado não percebe isso como uma condição humana, mas, sim, como uma circunstância particular sua, de modo que tende a valorar a satisfação de suas necessidades subjetivas como mais proeminente do que o alcance dos fins comuns, como se, em satisfazendo os seus anseios, preservasse a sua própria individualidade²⁷.

*não que a desgraça dos outros seja um agradável prazer,
mas porque é suave apenas de longe presenciar
o mal que em nós não sofremos”*

(Trad. de Miguel Spinelli. In: SPINELLI, M. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009, p.16).

²⁷ Em seu texto “Condições da autoridade e autorização em Hobbes”, Balthazar Barbosa Filho faz a seguinte observação: “A identidade de uma coisa particular qualquer na natureza depende logicamente de seu poder de autoconservação, quer dizer, de sua capacidade de manter uma distribuição suficientemente permanente de energia no sistema como um todo, não obstante a alteração constante de suas partes. Quanto maior for o poder de autoconservação da coisa particular face às causas exteriores, mais realidade terá a coisa e mais claramente ele poderá ser distinguida como possuindo uma natureza e uma individualidade definidas. De tal sorte que é necessariamente verdadeiro que todo o ser finito, seres humanos incluídos, esforça-se por preservar a si

1.2 - Causas e circunstâncias do mal

Conforme vimos, Kant concede um grande peso à relação entre os indivíduos no processo de degradação moral da humanidade. A partir da tese de que os indivíduos se corrompem mutuamente mediante a comparação e o anseio por domínio, ele sustenta que, em buscando as causas [*Ursachen*] e as circunstâncias [*Umständen*]²⁸ que arrastam o homem para o perigo do mal, “se pode convencer facilmente que elas não tanto advêm de sua natureza bruta, se ele existe isoladamente, mas dos homens, com os quais ele está em relação ou ligação”²⁹(Rel,93). Essa afirmação incisiva (cujo convencimento, conforme diz Kant, é facilmente alcançado) evidencia as *razões* do mal mais nas relações entre os indivíduos do que, propriamente, no plano da natureza (humana) seja ela bruta ou não. Dessa sua tese duas questões (intimamente associadas) se sobressaem. A primeira se refere exclusivamente ao vínculo entre o mal e a vida coletiva e, a segunda, diz respeito à relação entre mal, corrupção mútua e natureza, na qual essa última, aparentemente, desempenha um papel pouco relevante: 1) quando Kant descreve as causas do mal, nos termos de uma corrupção mútua, caracterizada como uma relação de rivalidade e comparação é inevitável a lembrança do que ele denomina de disposição para a humanidade, por ele reconhecida como uma disposição para o bem, definida, no entanto, como uma relação de conflito e receio entre os indivíduos. A fim de melhor entender essa questão, é por suposto necessário entender o que significa uma disposição para o bem e como as classes dessa disposição se articulam no operar humano; 2) associada ou não à disposição para a humanidade, a insistência de Kant em situar as causas do mal nos antagonismos da vida em coletividade, ressaltando (conforme veremos) que a natureza em si mesma não tem qualquer vínculo com o mal, parece desestruturar a argumentação, uma vez que a priva de um fundamento mais sólido quanto as bases do mal. É interessante salientar que não estamos nos servindo de

mesmo e aumentar seu poder de autoconservação” (BARBOSA FILHO, 1991, pp.63-64).

²⁸ É interessante ressaltar que o ponto aqui não está em definir a origem [*Ursprung*] do mal, isto é, seu princípio ou fonte. Kant, aliás, diz que quanto à origem do mal nada podemos investigar, visto que, por ser fruto de um ato [*Tat*] inteligível de liberdade, ela é insondável (Cf. Rel, 39ss). O que Kant se propõe a fazer aqui é examinar por qual meio o mal veio a dominar o homem, sua causa - aquilo que ocasiona ou faz que uma coisa exista - e circunstância: estado ou condição a partir do qual algo se impõe, particularidade que acompanha algum fato.

²⁹ “Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung steht”.

natureza no seu sentido determinístico (mesmo porque não mais se falaria em moral), mas num modo de agir peculiar ao homem de operar moralmente que *permita* (não necessariamente conduza) a promoção do mal.

1.2.1- Animalidade, humanidade e personalidade: disposições originárias para o bem

Uma disposição [*Anlage*] é originária se pertence necessariamente à possibilidade de um ser, isto é, quando, sem ela, tal ser não é possível³⁰. Kant considera como disposição de um ser as partes requeridas para a sua constituição e as formas da sua conexão para semelhante ser³¹. Quanto às disposições do homem, elas “são originárias [*ursprünglich*] porque pertencem à possibilidade [*Möglichkeit*] da natureza humana”³², ou seja, a definem tal como ela é (Rel, 28). Elas fazem parte ou vêm a se constituir na natureza humana, de modo que não são passíveis de serem extirpadas, porque tal natureza não seria possível (ou concebível) sem essas disposições.

No que diz respeito à disposição para o bem [*Anlage zum Guten*], Kant distingue três classes [*Klassen*] (de uma mesma disposição)³³ todas boas e originárias. A primeira classe se refere à “disposição para a animalidade [*Thierheit*] do homem enquanto ser *vivo*”³⁴ (Rel, 26). Essa disposição não requer razão, dado que diz respeito unicamente ao amor de si físico. Ela se apresenta sob três formas: 1) como conservação de si próprio; 2) como propagação da espécie (e conservação do que é gerado); e, 3) como união entre os homens. Segundo Kant, na disposição para a *animalidade* podem se enxertar todos os tipos de vícios, no entanto, eles não brotam dela. Ou seja, a animalidade, em sua “raiz”, não é viciosa, mas suscetível à associação de vícios. Esses últimos podem chamar-se vícios da

³⁰ Uma disposição é contingente quando seu portador também for possível sem ela.

³¹ Kant observa que “aquí não se fala em outras disposições a não ser as que se referem imediatamente à faculdade de apetição [*Begehrungsvermögen*] e ao uso do arbítrio” (Rel, 28). “Noch ist zu merken, daß hier von keinen andern Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen”.

³² “Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur”.

³³ É interessante a constatação de Frédéric Gain no que se refere aos “momentos” da disposição para o bem. Segundo ele, a “disposição originária na natureza humana é tripla; o homem não tem três disposições diferentes para o bem, mas três aspectos diferentes de uma única disposição originária” (GAIN, 2001, p.93). “Cette disposition originelle au bien dans la nature humaine est triple; il n'y a pas en l'homme trois dispositions différentes au bien, mais trois aspects différents d'une unique disposition originelle”.

³⁴ “Die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden...”

brutalidade da natureza ou, no seu mais alto desvio do fim natural, *vícios bestiais* (como a gula e a luxúria).

A segunda classe da disposição originária para o bem no homem, Kant a denomina de “disposição para a *humanidade* [*Menschheit*] enquanto ser vivo e simultaneamente racional”³⁵ (Rel, 26). Tal como a disposição para a *animalidade*, ela também se refere ao amor de si físico; com efeito, possui como diferencial o uso da razão, na medida em que o amor de si é exercido em comparação com os outros. “Quando os homens se comparam com os outros [isso é o que Kant escreve nas suas *Lições de ética*] e encontram neles perfeições, sobre cada perfeição descoberta, se tornam ciumentos [*eifersüchtig*] e intentam reduzi-las para que realcem as suas”³⁶ (VE, p.232). Trata-se do apego que o indivíduo tem pelas suas particularidades, sempre as julgando em relação às dos outros, e, na maioria dos casos, concebendo-as como superiores às demais, exigindo, ainda, tal reconhecimento por parte da opinião alheia. Isso ocorre, segundo Kant, porque os homens, em geral, temem “conceder a alguém superioridade [*Überlegenheit*] sobre si, com um constante receio de que os outros possam ambicionar isso; daí nasce, pouco a pouco, um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre os outros”³⁷ (Rel, 27). A fim de evitar que os outros exerçam superioridade sobre si, o indivíduo projeta-se como superior em relação aos demais. Kant diz que vícios como a inveja ou a rivalidade “não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, sim, na competição apreensiva de que os outros adquiram uma superioridade que nos é odiosa”³⁸ (Rel, 27). Eles são denominados de vícios da *cultura* e, no seu mais alto grau de malignidade, *vícios diabólicos* (como a inveja, a ingratidão, a alegria malvada, etc...).

A terceira e última classe da disposição para o bem no homem, Kant a enuncia como a disposição para a *personalidade*, “como ser racional e simultaneamente capaz de

³⁵ “die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen...”

³⁶ “Wenn die Menschen sich mit anderen vergleichen und sie finden an dem anderen Vollkommenheiten, so werden sie über jeder Vollkommenheit, die sie an den anderen gewahr werden, eifersüchtig und suchen sie zu verringern, damit die ihrige hervorrangen möchte”.

³⁷ “über sich Überlegenheit zu verstaten, mit einer beständigen Besorgniß verbunden, daß andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben”.

³⁸ “Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei, können die größten Laster geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde ansehen, gepfropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel Von selbst entspringen; sondern bei der besorgten Bewerbung anderer su einer uns verhalßen Überlegenheit über uns...”

imputabilidade”³⁹ (Rel, 26). Ele observa que essa disposição não pode ser concebida como contida na anterior (na disposição para humanidade), mas como uma disposição particular. “A disposição para a personalidade é a suscetibilidade [*Empfänglichkeit*] ao respeito pela lei moral como um móbil por si mesmo suficiente ao arbítrio”⁴⁰ (Rel, 27). Trata-se de uma disposição direcionada para o homem entendido como agente da moralidade: o homem possui a consciência da lei moral e, por conseguinte, do seu caráter de suficiência para a determinação do arbítrio por meio da disposição para a *personalidade*. Tal disposição, porém, não é signo de uma boa conduta moral, ela traduz “a suscetibilidade da reverência pela lei moral”, isto é, assegura que o homem é *suscetível* de reverenciar a lei moral como móbil suficiente para a determinação do arbítrio. Tal suscetibilidade, conforme as palavras de Kant, “por si não constitui ainda um fim da disposição natural, mas somente na medida em que é móbil para o arbítrio”⁴¹ (Rel, 27).

No que concerne às três disposições originárias da natureza humana, Kant as avalia nos seguintes termos: a disposição para a *animalidade* não possui *razão* alguma na sua raiz, uma vez que ela está no patamar do instinto; a disposição para a *humanidade*, na medida em que envolve comparação e juízo de valor, possui a *razão prática* (todavia, somente a serviço de móveis referentes ao amor de si) e, por fim, a disposição para a personalidade, possui, na raiz, a *razão incondicionalmente legisladora* (Cf. Rel., 28).

1.2.2- Mal, disposição para a humanidade e natureza humana

A referência de Kant de que as causas e circunstâncias do mal residem na convivência custosa entre os indivíduos e o fato de ele definir a disposição para a humanidade nos termos de uma tendência à comparação e rivalidade têm levado alguns comentadores a afirmar que o mal tem sua raiz em tal disposição. Allen Wood, por exemplo, em seu artigo “Religion, Ethical Community and the Struggle Against Evil” (2006) não gasta muita tinta antes de afirmar que “a fonte do mal precisa repousar em nossa disposição para a humanidade, a qual contém ‘um amor próprio que é físico e, no entanto,

³⁹ “Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens...”

⁴⁰ “Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür...”

⁴¹ “welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur sofern es Triebfeder der Willkür ist”.

envolve *comparação* (para o quê a razão é requerida)''''⁴²(WOOD, 2006, p.09). Wood constrói sua tese sobre a argumentação de que, nem a disposição para a animalidade, tampouco aquela da personalidade são capazes de fundamentar o mal⁴³. Resta saber por que o comentador insiste em procurar a fonte do mal em uma disposição para o bem. Não que tal fundamentação seja de todo impossível, mas ela deve ser bem dosada: Wood poderia defender a tese de que do bem advém o mal se servindo do pressuposto de que todo o ser que tem (segundo um exercício do arbítrio) a capacidade de ser bom, também tem a capacidade de ser mau. No entanto, ele sugere (e não se detém em explicar) uma tese mais forte, a saber: a de que de uma disposição direcionada para o bem, advém o mal por essa própria disposição, ou seja, independentemente de um fator externo às suas próprias características, como se tal disposição, por sua própria constituição, direcionasse o indivíduo para o bem e para o mal.

Ocorre que é no mínimo curioso buscar a fonte do mal em uma disposição *originária* para o bem. Contudo, é igualmente estranho encontrar elementos textuais que viabilizam essa ligação e tomá-los como meramente casuais. Mais um dado em favor do vínculo entre o mal e a disposição para a humanidade é o fato de Kant admitir que nela podem se associar vícios. Diante de mais esse elemento, tudo leva a crer que Kant, efetivamente, concebe um vínculo entre a disposição para a humanidade e o mal, mas é preciso ter claro que tal vínculo ou ligação deve ser concebido de modo bastante castiço. Isto é, por um lado, tem de ser concebida uma ligação entre essa disposição e o mal sob a condição de que ela não deixe de ser uma disposição para o bem (pois essa é a sua característica essencial⁴⁴); por outro, o mal pode estar unido a essa disposição, mas não em termos determinísticos (seja porque isso o descaracterizaria enquanto moral, seja porque seria um absurdo conceber uma disposição para o bem que determine o homem para o mal).

Diante desses pressupostos e, já que a disposição é direcionada para o bem, a associação de vícios tem de ser concebida nos termos de um “mau uso” da disposição para

⁴² “The source of evil, therefore, must lie in our predisposition to humanity, which contains ‘a self-love which is physical and yet *involves comparison* (for which reason is required)’”.

⁴³ “A personalidade não pode ser, já que a lei moral sozinha é um incentivo, e a animalidade, embora possa ter vícios ‘associados nela’, não pode ser a raiz desses vícios porque é composta unicamente com incentivos dos desejos, não com comparação de incentivos e a escolha de um sobre o outro, no que consiste o mal” (WOOD, 2006, p.09). “Personality cannot be, since for it the moral law alone is an incentive, and animality, though it can have vices ‘grafted onto it’, cannot be the source of these vices because it has to do solely with instinctive desires, not with comparison between incentives and the choice of one over another, in which evil consists”.

⁴⁴ O que é perdido na interpretação de Wood.

a humanidade, um desregramento quanto à sua verdadeira finalidade. Trata-se, portanto, de um problema situado a partir da *eleição* ou concessão de valor, na qual a função da disposição para a humanidade é descaracterizada. A disposição para a personalidade, por sua vez, não comporta esse mau uso, ela é apenas passível ou não de atualização, por ser de tal modo compatível com o seu fim, ela não permite nenhum desvio. A, por assim dizer, dualidade de uso das disposições para a animalidade e humanidade deixa entrever que elas não podem ser desenvolvidas aleatoriamente, e, sim, visar o favorecimento da disposição para a personalidade. Como observa Olivier Reboul, elas são “em si inocentes e boas”, mas carecem de ser educadas; visto que uma “educação bem compreendida consiste em desenvolver todas as três”⁴⁵(REBOUL, 1971, p.84). Disso se segue, por um lado, que não é por possuir disposições para o bem que o homem é efetivamente bom (dado que as duas primeiras comportam um mau uso e a outra carece de ser efetivada); por outro lado, as disposições para a animalidade e humanidade, apesar de serem dotadas da finalidade do bem, não são boas (ou más) em si mesmas, mas em dependência do *uso* que o homem faz delas.

Tudo se dá, portanto, em vista do bom ou mau uso que o homem faz dessas disposições. Cada uma delas, por carregar a alcunha de “disposição para o bem”, dispõe o homem para o bem, e isso significa dizer que fomenta (por diferentes vias) o seguimento da lei moral. É em dependência do uso da disposição para a animalidade e para a humanidade em direção ao bem que elas podem adquirir o *status* de disposições genuinamente *morais*, na medida em que oportunizam, mesmo que indiretamente, o desenvolvimento da moralidade no homem. A animalidade, por exemplo, “é uma disposição para o bem [como observou Frédéric Gain], não porque incitaria o indivíduo a ações propriamente morais, mas porque no fundo ela permite à espécie humana, sujeito da lei moral, de se manter como espécie”⁴⁶ (GAIN, 2001, pp. 94-95). É claro que, primordialmente, a animalidade é uma disposição pertencente ao homem como ser físico, mas disso não se segue que ela não

⁴⁵ “Ainsi, l'existence humaine s'explique par trois dispositions originaires, en soi innocentes et bonnes; et nous verrons que l'éducation bien comprise consiste à les développer toutes les trois”. Olivier Reboul ressalta uma questão pouco abordada nos estudos sobre Kant: trata-se da função educacional ou pedagógica que, bem aplicada, funcionaria como um princípio de desenvolvimento das disposições humanas. Kant, em *Sobre a Pedagogia*, constata que “a ideia de uma educação que desenvolva no homem todas as suas disposições naturais é verdadeira absolutamente” (P, p.17).

⁴⁶ “Cette disposition de l'homme à l'animalité est une disposition au bien, non parce qu'elle inciterait l'individu à des actions proprement morales, mais parce qu'en son fond elle permet à l'espèce humaine sujet de la loi moral de se maintenir comme espèce”.

contenha uma conotação moral⁴⁷. Um mau desenvolvimento de tal disposição, com efeito, promoveria a associação de vícios próprios da sua categoria: isto é, já que a disposição para a animalidade detém um caráter instintivo, um mau uso ou descontrole dela resultaria em vícios associados ao instinto (como a gula ou a luxúria⁴⁸), os quais redundam, quando pertencentes a um ser passível de moralidade, num desarranjo, atraso ou mal moral.

No tocante à disposição para a humanidade, ela leva o homem a viver coletivamente, a ultrapassar o patamar de um indivíduo singular e se entender como membro de uma espécie. “É por essa disposição à humanidade que o indivíduo se constitui na sua relação com o outro, o que a disposição para a animalidade não poderia fazer sozinha”⁴⁹ (GAIN, 2001, p.95). Ainda que a relação promovida pela disposição à humanidade seja conflituosa e pautada pelo receio, ela tem uma forte conotação moral na medida em que, se servindo desses antagonismos, impele o homem a desenvolver as suas habilidades. Uma vez que os indivíduos tendem a se comparar uns aos outros, em vista de uma maior valoração sua, eles são incitados a desenvolver as suas capacidades (o que se constitui em um dever). O conflito entre os indivíduos, portanto (e conforme veremos mais

⁴⁷ Kant, na *Antropologia*, ressalta que “o primeiro destino físico do homem consiste no impulso à conservação de sua espécie como espécie animal”* (A, 325). Nessa passagem podem ser destacados dois momentos: um, a ideia de destino físico, que, evidentemente, é antecedido ao destino moral, visto que a existência de uma comunidade de indivíduos é condição *sine qua non* para que se efetive a moralidade; outro, a ideia de espécie animal como fruto do destino primeiro do homem, pois, antes de o homem ser considerado um ser humano ele deve ser tido como um membro do mundo animal. Satisfazer as necessidades, por assim dizer, provindas de nossa natureza animal, é indispensável para que o homem possa realizar a sua humanidade. * “Die erste physische Bestimmung desselben besteht in dem Antriebe des Menschen zur Erhaltung seiner Gattung als Thiergattung”.

⁴⁸ Na *Metafísica dos costumes*, relativo aos abusos na comida e na bebida (quanto à gula e ao alcoolismo), Kant pondera que se deve tomar como um “dever para consigo mesmo” evitá-los, porque tanto a gula quanto o alcoolismo, por um lado, deturpam as faculdades intelectuais do homem, e, por outro, reduzem-no à animalidade (Cf. MS 427). Quanto à recorrência imoderada ao sexo, Kant, além da justificativa corriqueira usada pelos recatados - de “que o homem renuncia a sua personalidade (descartando-a) enquanto ele usa a si mesmo como um mero meio de satisfação de um impulso animal”* -, também emprega termos mais severos, os quais, se não surpreendem, ao menos chocam os leitores mais desavisados: “tal vício [diz ele], em sua não naturalidade, parece, considerando a sua forma (intenção), ultrapassar até mesmo o suicídio [*Selbstmordes*]”** (MS, 425). Por “sua forma”, Kant entende o impulso que envolve o indivíduo frente ao suicídio e frente ao sexo. Claro que é bastante curioso ele relacionar tais impulsos. Todavia, ele os relaciona devido ao fato de o suicídio ser um impulso *não natural*, e, a sexualidade (na medida que não tem fins reprodutivos) ser, segundo ele, também concebida nesses termos. Quanto ao suicídio, isso é ainda o que o próprio Kant diz, ele *requer coragem*, o que preserva pelo menos uma centelha do valor da *humanidade*; ao passo que a entrega à concupiscência *não natural* (concebida como a total entrega às inclinações animais) *degrada o homem*. * “Daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich bloß zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. **durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es der Form (der Gesinnung) nach selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt”.

⁴⁹ “C’est pour cette disposition à l’humanité que l’individu se constitue dans son rapport à autrui, ce que la disposition à l’animalité ne pouvait pas faire à elle seule”.

adiante nos termos da “insociável sociabilidade”⁵⁰, é o elemento essencial do qual a natureza se serve para promover o cultivo das aptidões humanas.

É por isso, enfim, que a disposição para a humanidade é qualificada por Kant nos termos de uma disposição para o bem. O seu mau uso ou descontrole, contudo, se converte em vícios. A fonte dos vícios, portanto, não é a própria disposição para a humanidade, mas algo que influencia o seu uso quanto à sua verdadeira finalidade. Kant escreve, a propósito dos vícios que podem se associar a essa disposição que

Aqui, a saber, sobre a inveja [*Eifersucht*] e a rivalidade [*Nebenbuhlerei*] podem se fixar os maiores vícios de hostilidades [*Feindseligkeiten*] ocultas ou públicas contra todos aqueles que consideramos estranhos: tais vícios, em verdade, não afloram por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, sim, na competição apreensiva de que os outros adquiram uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações que alguém proporciona para si mesmo, para a sua segurança como meio de prevenção: a natureza queria se servir da ideia de tal competição (que em si não exclui o amor recíproco) somente como móbil para a cultura⁵¹ (Rel, 27).

Kant deixa claro que tais vícios não ocorrem a partir do desígnio da natureza - “a natureza queria se servir da ideia de tal competição (que em si não exclui o amor recíproco) somente como móbil para a cultura”-, ou seja, a natureza (aqui no sentido de providência) não dotou o homem de uma disposição para a humanidade sob o fito de uma degradação entre eles, mas de acelerar o progresso de suas capacidades. Ocorre que a competição apreensiva entre os homens salienta, a par do progresso cultural, muitos vícios oriundos do medo e da insegurança. Ou seja, a disposição para a humanidade é apenas suscetível à associação de vícios, ela mesma não os promove. Contudo, em vista dos embaraços da vida coletiva, o homem direciona os antagonismos próprios de tal disposição mais como uma auto-defesa no subjugo do outro, do que, propriamente, como um “trampolim” para o desenvolvimento das suas aptidões. A causa do mal, em definitivo, não está propriamente

⁵⁰ Os termos a partir dos quais Kant caracteriza a disposição para a humanidade são também invocados quando ele define a insociável sociabilidade: uma relação social antagonica pautada pela comparação e a rivalidade. Ocorre que a distinção dos conceitos (disposição para a humanidade e insociável sociabilidade) se dá em dependência do aspecto por Kant ressaltado na relação conflituosa que ambos figuram: sob o aspecto da insociável sociabilidade (conforme veremos), Kant enfatiza a astúcia da natureza em condicionar o homem à fundação de uma sociedade política; na perspectiva da disposição para a humanidade, por sua vez, ele discute o *modo* como o homem dispõe dos antagonismos da vida coletiva e em que termos isso repercute na sua condição moral.

⁵¹ “Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei, können die größten Laster geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde ansehen, gepropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von selbst entspringen; sondern bei der besorgten Bewerbung anderer zu einer uns verhalten Überlegenheit über uns Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über andere als Vorbaumittel selbst zu verschaffen: da die Natur doch die Idee eines solchen Wettseifers (der na sich die Wechselliebe nicht ausschließt) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte”.

na disposição para a humanidade, mas no modo humano de incorporar a figura do outro como uma permanente ameaça e, a partir disso, direcionar essa disposição para se auto-preservar mediante o domínio do seu semelhante.

* * *

Kant, ao falar mais abertamente sobre a corrupção mútua entre os homens e do seu vínculo com o mal, se mantém advogando no sentido de que a natureza humana não mantém qualquer vínculo originário com o mal. Ele afirma, por exemplo, que “a inveja, a ânsia de domínio, a ambição [*Habsucht*] e as inclinações hostis a elas associadas, imediatamente assediam a sua natureza, em si mesma moderada, quando se encontra entre os homens”⁵² (Rel, 93-94). Ou seja, a natureza é em si mesma moderada, mas ela é imediatamente assediada por vícios na medida em que o homem trava relações com o seu semelhante. Kant também afirma que não é mediante os estímulos [*Anreize*] da natureza que “se movem nele [no homem] as paixões, as quais tão grandes devastações causam em sua disposição [*Anlage*] originariamente boa”⁵³ (Rel, 93- entre- colchetes acrescentado). E ainda (como já vimos) em buscando as causas e as circunstâncias que arrastam o homem para o perigo do mal, “se pode convencer facilmente que elas não tanto advêm de sua natureza bruta, se ele existe isoladamente, mas dos homens, com os quais ele está em relação ou ligação”⁵⁴(Rel,93).

Que o mal está *na* natureza humana, Kant deixa bastante claro: como ilustração disso, tem-se, por um lado, o próprio título da primeira parte da obra “A religião...”: “Ensaio sobre o mal radical na natureza humana” [*Über das radicale Böse in der menschlichen Natur*], e também da noção por ele aí desenvolvida de propensão natural; por outro, no *Conflito das faculdades* (1798), obra posterior ao escrito sobre a religião, a afirmação de que (relativo à chamada concepção eudemonista⁵⁵) “a massa do bem e do mal, ínsita

⁵² “Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenden feindseligen Neigungen bestürnen alsbald seine an sich genügsame Natur wenn er unter Menschen ist ...”

⁵³ “Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennende Leidenschaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seine ursprüngliche guten Anlage anrichten”.

⁵⁴ “Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung steht”.

⁵⁵ A propósito do conflito entre as faculdades do direito e da filosofia, Kant conjectura sobre a questão de se o gênero humano está em constante progresso para o melhor. Ele apresenta três possibilidades de reflexão: a concepção *terrorista* da história, a qual avalia a possibilidade de uma regressão do gênero humano para o pior; a *eudemonista*, na qual se debate sobre um progresso para o bem e a *abderitista* em que são excluídas as duas opiniões extremas supra-mencionadas em prol de uma partidária da estagnação.

[*angearteten*] na nossa natureza, permanece sempre idêntica na disposição e não poderia nem aumentar nem diminuir no mesmo indivíduo”⁵⁶ (SF, 81-82). A questão, porém, é demonstrar que o mal se impõe a partir *da* natureza (moral) humana, em que se pressupõe um modo humano de operar do arbítrio que não necessariamente conduza, mas comporte a produção do mal. A importância em se conceber isso se divisa por que: 1) ficaria muito vaga a afirmação de que o mal se dá nas relações entre os indivíduos sem que por detrás disso se admita um fundamento mais sólido; 2) conceber o mal como uma instância externa que assalta a natureza humana sem que se conceba uma, por assim dizer, anuência do homem, redundaria em retirar da humanidade a sua imputabilidade. Isso se dá porque, na medida em que opera moralmente segundo um uso do arbítrio, o homem deve ser responsável pelo bem e pelo mal que ele pratica; 3) em não detendo um fundamento universal, corre-se o risco de conceber o bem e o mal como algo assumido a bel-prazer pelo indivíduo e não compartilhado por todo o ser humano. A partir disso, duas consequências intimamente vinculadas se imporiam: por um lado, recairíamos num contingencialismo moral e a investigação em questão não mais estaria direcionada para o homem [*der Mensch*], mas apenas para homens [*die Männer*] e, por outro, a tese de Kant de que todo o homem corrompe o seu semelhante seria substituída pela tese de que existem indivíduos que corrompem e indivíduos que são corrompidos, sem serem, eles próprios, também agentes corruptores.

Ocorre, porém, que a implicação entre natureza humana e mal já está implicitamente abonada na tese kantiana de que o mal assalta o homem na medida em que ele se relaciona com os seus semelhantes. Para que a vida em coletividade seja fomentadora do mal, é preciso supor na constituição ou modo de operar humano certa peculiaridade natural que o faça ter uma determinada reação na vida em conjunto. Ou seja, a viabilidade da tese kantiana (de que a vida coletiva é fonte de corrupção) está no pressuposto de que exista na natureza humana uma *fissura* da qual se origine a fragilidade dos homens frente à convivência social. Assim é mantida a ideia - por Kant defendida textualmente - de que a relação entre os homens se constitui em um elemento promotor do princípio mau, contudo, é acrescentado que, a fim de que tal promoção ocorra, é necessário pressupor na natureza humana certa lacuna que favoreça a afetação do homem nas relações sociais.

⁵⁶ “Daß die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne...”

Se divisa, portanto, já na tese de Kant (a de que o mau se impõe a partir das relações entre os indivíduos) o papel da natureza humana como algo que motiva ou fomenta o mal. O mal está *na* e se impõe a partir *da* natureza humana, a interação e as relações sociais (ênfaticamente por Kant a propósito da corrupção mútua entre os homens) se constituem no conteúdo que, *uma vez “manipulado” pelo arbítrio humano*, vem a fomentar o mal. No primeiro livro do escrito sobre a religião, Kant já havia definido a natureza humana como responsável pelo mal, o que não poderia ser de modo diferente, uma vez que a imputabilidade humana seria comprometida. A sua ênfase, no contexto atual, nas relações intersubjetivas se justifica em vista de que, nesse momento da argumentação, Kant não busca apenas delinear em que termos o mal pode ser descrito, mas, sobretudo, as suas causas e circunstâncias, as quais estão vinculadas à interação entre os homens, sem que, porém, tal interação seja o próprio mal ou a sua origem. A impressão e a atitude (interna do arbítrio) extraída a partir da convivência entre os homens vem a fomentar o mal moral, na medida em que, receosos dos seus semelhantes (suas opiniões e atitudes), os indivíduos agem movidos pela influência determinante do amor de si. Essa atitude, sim, caracteriza o que em Kant é denominado de mal moral. Sustentar que o mal está vinculado à vida coletiva não significa, portanto, retirar da natureza humana a autoria ou fomento do mal, uma vez que ser afetado socialmente e manipular erroneamente essa influência se constitui em um traço da própria natureza moral ou constituição humana. Isso, porém, não frutifica em um determinismo, uma vez que o ineliminável está vinculado, por um lado, às relações entre os indivíduos e, por outro, ao modo, enquanto propensão ou tendência, de abarcar a presença dos outros como ameaça e, a partir disso, adotar máximas nas quais o amor de si prevalece enquanto fundamento determinante. O fato de o homem, própria e efetivamente, adotar tais máximas não se constitui, portanto, em um determinismo, mas em uma tendência que pode ser dominada, pois a capacidade do arbítrio e, portanto, da natureza humana, de arbitrar segundo os pressupostos morais é mantida. Por isso, inclusive, Kant se dedica depois a delimitar as condições do progresso moral em termos de uma comunidade ética.

Kant, no entanto, (no contexto atual) insiste em enfatizar que a natureza em si mesma é moderada e que não é a partir dela, desde que o homem viva isoladamente, que o mal se impõe. Daí que, efetivamente, se é levado à hipótese de que Kant não se serve de um

significado unívoco para o termo natureza nessa argumentação: 1) quando fala que a natureza não é culpada pelo mal, mas que ele advém das mazelas da vida coletiva, Kant concede ao termo natureza a noção de *providência*, uma sabedoria que direciona o homem para a realização de suas capacidades (as rivalidades são impostas pelo desígnio do bem); 2) é, no entanto, a natureza (enquanto aspecto da finitude humana) que promove o mau uso das disposições impostas pela natureza entendida como providência, na medida em que nela está contida certa fissura do homem perante o seu semelhante; 3) esse mau uso se dá no domínio do que também é denominado de natureza: no texto “Sobre o mal radical na natureza humana” - primeira parte do escrito sobre a religião – Kant afirma que “por natureza do homem se entenderá aqui somente o fundamento subjetivo do uso de sua liberdade em geral (sobre leis morais objetivas), anterior a tudo que recaia aos sentidos; onde quer que esse fundamento possa estar”⁵⁷ (Rel, 21). Na medida em que, nesse contexto, Kant vincula o termo natureza a um fundamento subjetivo do uso da liberdade relativo à lei moral, parece claro que ele está dizendo que a natureza, nesses termos, é a alçada sob a qual o homem delibera moralmente e, portanto o domínio no qual o humano se faz moralmente bom ou moralmente mau. É na natureza entendida como o fundamento subjetivo do uso da liberdade, isto é, vinculada a um ato do arbítrio⁵⁸, que o homem faz um mau uso – reflexo da natureza (2) - de seus impulsos e obstáculos impostos pela natureza (1).

Kant está tratando do primeiro significado do termo “natureza” quando afirma que não é mediante os estímulos [*Anreize*] da natureza que “se movem nele [no homem] as paixões, as quais tão grandes devastações causam em sua disposição [*Anlage*]

⁵⁷ “...hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle”.

⁵⁸ Kant distingue quanto ao termo “ato” [*Tat*] dois significados, os quais, segundo ele, se deixam unir pelo conceito de liberdade. O primeiro significado, Kant especifica como algo que pode aplicar-se ao “uso da liberdade, pelo qual é acolhida pelo arbítrio uma máxima suprema (conforme ou contrária à lei)”* (Rel, 31). Trata-se do ato do livre-arbítrio de adotar a máxima suprema que dará origem a uma série de máximas dela decorrentes. O segundo significado para o termo ato, Kant o define como “aquele em que as próprias ações (segundo a sua matéria, i.e., relativo aos objetos do arbítrio) são exercidas segundo aquela máxima”** (Rel, 31). Ato, nesse segundo sentido, refere-se à ação propriamente dita, àquela que se constata na experiência. Tal ação, por sua vez, se orientou por uma máxima derivada de um ato na sua primeira significação, a saber, da adoção de máximas pelo livre-arbítrio. Enfim, no primeiro caso trata-se da liberdade do arbítrio de adotar máximas que irão guiar as ações; no segundo, da liberdade prática, aquela que se manifesta nas ações “visíveis”, do fazer ou deixar de fazer algo. * “Gebrauch der Freiheit (...) wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen...”; ** “von demjenigen, da die Handlung selbst (ihrer Materie nach, d. i. Die Objecte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausübt werden”.

originariamente boa”⁵⁹ (Rel, 93- entre- colchetes acrescentado). A natureza sob esse aspecto dotou o homem de certas disposições sob o fito do bem, do progresso humano entendido como um todo, tanto que Kant afirma que “a natureza queria se servir da idéia de tal competição (que em si não exclui o amor recíproco) somente como móbil para a cultura” (Rel, 27). Nessa sua afirmação, Kant deixa entrever um descompasso entre a “intenção” da natureza em dotar o homem de certas capacidades e o uso que o homem efetivamente faz delas. Ocorre que a natureza dota o homem de certas disposições, mas ela mesma não é responsável pelo uso a partir do qual ele dirige tais disposições. Nesses termos a natureza (no seu primeiro significado) não detém um vínculo decisivo com o mal, mas só indireto na medida em que é, por assim dizer, o conteúdo que, manipulado erroneamente, resulta no mal. A natureza (2) detém um vínculo direto com o mal porque ela representa os receios do homem perante a vida coletiva e o subjugo que o indivíduo impõe perante os outros, restringindo-os a meios em prol dos seus fins. A natureza (3) representa apenas o domínio no qual os homens (em vista dos antagonismos da vida coletiva) adotam e se orientam por máximas que privilegiam a satisfação de suas inclinações por sobre a expressão do dever. Igualmente à natureza (1), ela não detém ligação direta com o mal, pois diz respeito apenas a um mecanismo formal de ação e comporta também máximas boas.

O homem, portanto, não foi *criado para o mal*, no sentido de que os seus impulsos forjam a maldade, mas ele *se fez mal* ao se render à sua tendência de subjugar os outros por receio de ser subjugado. O amor de si mesmo prevalece enquanto determinante do arbítrio, e, em nome dele, o homem manipula as suas disposições como meios de subjugar o seu semelhante. Esse subjugo (a partir do qual o homem corrompe e é corrompido), além de incessante, é uma tendência universal em todo o humano⁶⁰. Ou seja, é próprio do ser

⁵⁹ “Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennende Leidenschaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seine ursprüngliche guten Anlage anrichten”.

⁶⁰ Esse cunho universal - no sentido de presente em todo o homem - é abordado por Kant quando (na primeira parte do escrito sobre a religião) fez uso da proposição “O homem é mau por natureza” [*der Mensch ist von Natur Bose*] (Cf. Rel., 32). Em tal passagem, Kant concede à maldade o atributo de *natural*, e tal qualificação denuncia, conforme ele diz, que o mal se aplica ao homem “considerado em sua espécie; não que tal qualidade pudesse ser deduzida de seu conceito de espécie [*Gattungsbegriffe*] (de um homem em geral - pois então seria necessária), mas o homem, na medida em que se o conhece pela experiência, não pode ser julgado diferentemente” (Rel, 32). Kant se serve do termo natureza nessa passagem para deixar claro que o mal está universalmente presente no homem. *“von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe (dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie nothwendig), sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden...”

humano, na medida em que não se impõe um ajuizamento ético-racional no cultivo de suas capacidades, agir dessa maneira.

2- A rebeldia civil e a barbárie moral

No contexto argumentativo do tema da comunidade ética, Kant se serve da definição clássica de estado de natureza sob algumas modificações, as quais frutificam em dois modos de conceber essa condição. Esses modos são figurados em dependência do tipo de leis que são pressupostas. Kant, por assim dizer, rompe com a tradição, na medida em que passa a definir o estado de natureza em dependência do domínio do *fazer humano* a que ele se refere: jurídico ou ético. Essa sua inovação (ou giro argumentativo) é inserida sem ferir o entendimento clássico acerca desse conceito, na medida em que não o descarta, mas tão somente o aprimora para adequá-lo como protagonista de uma nova discussão (aquela da comunidade ética). Por um lado, ele mantém a definição clássica de estado de natureza como uma condição na qual não há leis, mas, por outro, a partir dessa definição, repensa tal conceito em função dos diferentes tipos de leis, cuja derivação advém de duas fontes básicas: a moral e o direito. Daí porque a necessidade de, relativo ao tipo de lei que está em pauta, definir o tipo de estado de natureza que se trata. Em decorrência dessa argumentação Kant se autoriza a distinguir entre um *estado de natureza jurídico* e um *estado de natureza ético*. O primeiro diz respeito a uma condição na qual não há qualquer lei coercitiva que limite a liberdade externa dos indivíduos e indique como as ações devem ocorrer; o segundo, por sua vez, se refere a uma condição na qual não há, por parte dos indivíduos, a observância com relação à lei ou princípio ético que regule a sua liberdade interna e oriente o seu agir.

Esses dois estados de natureza pertencem a legislações distintas, mas podem ser equiparados no sentido de que representam uma ruptura com os princípios regentes reconhecidos como civilizatórios de cada uma. O mais relevante nesse contexto é o fato de Kant ter permanecido fiel e ao mesmo tempo inovado o pensamento acerca da noção de “estado de natureza”. Além de adotar e reforçar o conceito de estado de natureza jurídico desenvolvido por Hobbes, ele concebeu um novo modo de pensar o estado de natureza do

homem, que transcende a sua relação com uma lei imposta exteriormente, mas diz respeito a uma resistência ao colhimento interno de uma lei que ele mesmo se dá.

Kant não se detém em legitimar a necessidade de conceber o estado de natureza também na perspectiva ética. Adelino Braz - em seu artigo “Hobbes y Kant: de la guerra entre los individuos a la guerra entre los estados” - busca justificar essa inserção remetendo a uma dupla crítica de Kant ao que Hobbes entende por estado de natureza: uma mais ampla, na qual Kant alerta que o estado civil não subtrai a possibilidade da guerra, e outra mais restrita, que visa demonstrar que na versão hobbesiana esse estado está descrito de modo insuficiente na medida em que carece de uma perspectiva moral⁶¹.

Não obstante isso, seria também interessante buscar uma justificativa no próprio Kant, como se a concepção de um estado de natureza do ponto de vista ético fosse uma necessidade filosófica atinente tão só à sua argumentação. Para tanto e invocando a trajetória de sua teoria sobre o mal, mas especificamente no que tange à noção de comunidade ética, pode-se dizer que a admissão de que o chamado estado de natureza jurídico encerra em si, além de uma conotação legal, também um viés moral, associada à ideia de que tal estado já foi superado⁶², se converteria em fonte de incoerências, uma vez que “civilizar-se” significaria moldar-se a um sistema, quer no domínio jurídico quer no ético. Tomado nesses termos, Kant não poderia afirmar que o homem ainda se encontra num estágio de barbárie do ponto de vista ético sem reconhecer o mesmo (que “o homem se encontra num estado de guerra de todos contra todos”) no campo jurídico.

⁶¹ “O interesse da distinção kantiana entre estado de natureza jurídico e o estado de natureza ético [escreve Braz] reside em demonstrar que o estado civil, ao contrário do que pensa Hobbes, não erradica um estado implícito de guerra”*. Trata-se de uma crítica “à formulação hobbesiana de estado de natureza na qual se assume que a tão só instauração do estado civil é suficiente para acabar com o estado de guerra, posto que com ela se omite a questão moral do problema”**. *“(El interés de la distinción kantiana entre estado de naturaleza jurídico y estado de naturaleza ético reside en demostrar que el estado civil, al contrario de lo que piensa Hobbes, no erradica un estado implícito de guerra”. **“(a la formulación hobbesiana del estado de naturaleza donde se asume que a sola instauración del estado civil, es suficiente para acabar con el estado de guerra, puesto que con él se omite la cuestión moral del problema”)(BRAZ, 2003, p.19, p.13).

⁶² O estado de natureza não é concebido quer em Hobbes quer em Kant como um fato histórico, mas como uma ideia racionalmente concebida. Essa ideia se impõe em dependência de se pensar uma condição em que não imperam leis públicas de coerção. Tal posição, em Kant, aparentemente, não se aplica ao estado de natureza ético: no caso do estado de natureza jurídico, ele é suposto numa discussão que se dá no contexto da civilidade (ou seja, o homem é membro de uma sociedade regida por leis e conjectura um momento de ausência de tais leis); no caso do estado de natureza ético, ele é, por assim dizer, vivido, de modo que o que resta suposto ou conjecturado é o seu análogo civil, ou seja, uma comunidade sob leis de virtude. Kant supõe (como veremos a seguir) que o homem ainda não superou o estado de natureza ético, o que denuncia que ele não é um estado fictício.

Harry Van der Linden observa acertadamente que “o estado de natureza jurídico é por definição um estado de natureza ético porque é um dever moral obedecer e procurar o estado de Direito”⁶³ (VAN DER LINDEN, 1988, p.154). No entanto, ainda que a saída do estado de natureza jurídico represente em alguns termos uma concessão à moralidade, a tão só transição para a sociedade civil não exaure a barbárie do estado de natureza ético (mesmo porque essa transição se dá bem mais por necessidade do que por conscientização). Embora o homem alcance a maturidade do ponto de vista das relações legais externas, resta grosseiro do ponto de vista moral. Sob essa perspectiva, o que Kant, em definitivo, pretende enfatizar, é que a saída ou superação de cada estado de natureza próprio ao homem (jurídico ou ético) não se dá conjuntamente, mas de modo desassociado. Ou seja, a saída do estado de natureza jurídico não acarreta o mesmo do ponto de vista ético e vice-versa. Daí porque Kant pode afirmar que o homem se encontra no estado de natureza ético sendo, porém, concomitantemente, participante de uma sociedade civil ou politizada.

Braz sugere, por seu turno, que a saída do estado de natureza ético deve ser instaurada a fim de assegurar a própria manutenção do estado civil. Para tanto ele pressupõe que as leis civis (valendo-se da coerção que as caracterizam) regram o egoísmo próprio do humano (que estava licencioso no estado de natureza), mas não o eliminam, de modo que “os indivíduos atuam de maneira civilizada sem que as suas intenções estejam realmente animadas pelo bem, o que significa que, em qualquer momento, esse egoísmo pode de novo se manifestar e então surgir como uma ameaça para a comunidade”⁶⁴(BRAZ, 2003, p.19). Braz nessa sua afirmação pressupõe, por um lado, que a conservação do estado civil pede por um senso moral; o que não é descartado de todo, muito embora o fator primordial da promoção e preservação de tal estado se dê sob a perspectiva da sobrevivência e satisfação dos interesses (o egoísmo, nesse contexto, é regulado pela necessidade e não pela consciência ética). Por outro lado, ainda, Braz apresenta uma tese bem mais forte, a saber, de que no plano das leis civis é por suposto necessário que as “intenções estejam animadas pelo bem”(BRAZ, 2003, p.19). Ora, Kant (servindo-se do contratualismo) não supõe que a vida no plano jurídico ou civil careça de ser necessariamente pautada pela eticidade, mas

⁶³ “The juridical state of nature is by definition an ethical state of nature, because it is a moral duty to obey and seek the rule of law”.

⁶⁴ “los individuos actúan de manera civilizada sin que sus intenciones estén realmente animadas por el bien, lo que significa de que en cualquier momento, esse egoísmo puede de nuevo manifestar-se y entonces surgir como una amenaza para la comunidad”

tão somente que as leis sejam seguidas, independentemente do ânimo que motiva tal seguimento (por isso se tratam de leis positivas, que enunciam e punem ações e não máximas comportamentais).

Como exímio expoente do *Aufklärung* e teórico moral dedicado, Kant parece priorizar outros motivos que não os concernentes à manutenção do estado civil. Ele dedicou boa parte de suas obras (e por que não a sua vida?) para fundamentar o que seria a seu ver o agir moral e, em diversas passagens, dedicou-se a exaltar tanto a dignidade da lei moral, quanto a nobreza de quem age sob a sua influência. A saída do estado de natureza ético, portanto, não pode se restringir a um veículo de harmonizar o homem internamente com as leis civis. A comunidade ética, tal como Kant a concebe, tem uma finalidade primordialmente ética, de consolidar o homem como um agente não só potencialmente moral.

2.1- O estado de natureza jurídico

Na *Metafísica dos Costumes* Kant afirma que “o estado não jurídico, i. e., aquele em que não há justiça distributiva, se chama estado de natureza (*status naturalis*)”⁶⁵ (MS, 306). Kant define o estado de natureza negativamente na medida em que o caracteriza como uma condição em que *não* há um procedimento jurídico. O estado de natureza remete, pois, a uma ausência de leis jurídicas, isto é, leis coercitivas, cuja imposição estrita determina como se deve agir em dependência da situação específica apresentada. Apesar de definir o estado de natureza mediante uma ausência de leis, Kant não sustenta uma posição muito extremista quanto à rudeza dessa condição. Tanto que, por um lado, ele não destitui esse estado de uma conotação social; e, por outro, não o caracteriza como um estado de injustiça. A ideia de sociedade é preservada, conforme justifica Kant, “porque o *estado de natureza* não se opõe ao estado social, mas ao civil: porque nele pode, a bem da verdade, haver sociedade”⁶⁶(MS, 242). O estado social, seria, grosso modo, caracterizado pela convivência, ao passo que o civil pela convivência pautada por leis. O estado de natureza não exclui a condição social em razão de que, mesmo sem a presença de leis, são fixados entre os seus membros laços sociais, caracterizados, de modo mais estreito, pela vida

⁶⁵ “Der nicht=rechtliche Zustand, d.i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heißt der natürliche Zustand (*status naturalis*)”.

⁶⁶ “Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftlich, sondern der bürgerliche entgegengesetzt: weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann...”.

conjugal e familiar e, de modo mais amplo, pela vivência (embora rude) em comum. A par disso, Kant acrescenta ainda que

Nos propósitos de estar e permanecer nesse estado de liberdade exterior anárquica [*gesetzloser*], os homens de modo nenhum são injustos uns com os outros caso combatam entre si; pois o que vale para um, vale também reciprocamente para os outros, como que por um acordo (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*)⁶⁷ (MS, 307)

Kant reconhece que os homens tencionam permanecer no estado de natureza, e, apesar da barbárie dessa condição, admite que nesse estado a injustiça não impera, uma vez que a todos é permitido a violência e a hostilização. Ou seja, na mesma proporção em que alguém se delega o direito de transgredir a liberdade do outro, não questiona se esse direito também é válido para os demais.

Em *A religião...*, ao dissertar sobre o que agora denomina de *estado de natureza jurídico*, Kant se serve de Hobbes, o que implicitamente denuncia que na tradição o estado de natureza era entendido tão somente do ponto de vista jurídico. Kant diz que “o estado de natureza jurídico é um estado de guerra de todos contra todos”⁶⁸ (Rel, 96). Em decorrência desse seu conceber ele dedica uma significativa nota de rodapé na qual examina duas proposições fundamentais da teoria de Hobbes. Conforme o seu exame, a proposição hobbesiana “*status hominum naturalis est bellum omnium in omnes* não tem outro defeito senão o de que deveria dizer: *est status belli*”⁶⁹ (Rel, 97, nota). Kant ainda acrescenta que

embora não se conceda igualmente que, entre os homens que não se encontram sob leis externas e públicas, dominem sempre reais hostilidades (...), é um estado em que cada qual quer ele próprio ser juiz sobre o que é o seu direito contra o dos outros, mas também não tem ou fornece para isso nenhuma segurança no que concerne aos outros, a não ser cada um a sua própria força; é um estado de guerra no qual todos precisam estar constantemente preparados contra todos⁷⁰(Rel, 97, n.).

⁶⁷ “Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äußerlich gesetzloser Freiheit zu sein und bleiben, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden; denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem Anderen, gleich als durch eine Übereinkunft (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*)...”

⁶⁸ “...der juridische Naturzustand ein Zustand des Krieges Von jederman gegen jederman ist...”

⁶⁹ “...*status hominum naturalis est bellum omnium ommes*, hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen sollte: *est status belli* etc...”

⁷⁰ “Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwischen Menschen, die nicht unter äußern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche Feindseligkeiten herrschen (...) ein solcher Zustand, in welchem ein jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen andere Recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von andern hat oder ihnen giebt, als jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß”.

Kant não define diretamente o estado de natureza a partir das relações hostis entre os homens (pois até admite que as hostilidades não são permanentes nesse estado), mas, sim como um estado no qual, na medida em que não há uma fonte reguladora da aquisição e conservação dos direitos, conduz os indivíduos a se valerem da força. Visto que o estado de natureza (e por isso é concebido como tal) não garante direitos aos seus membros, cabe a eles mesmos se instituírem como juizes a fim de que possam garanti-los. Como cada um se considera juiz e estabelece para si direitos sem consultar os outros, o choque de interesses se torna inevitável. A força, nesse contexto, aparece como um elemento “negativamente” conciliador, na medida em que elimina (até literalmente) a oposição a um *direito* estabelecido.

Quanto à proposição de Hobbes que diz “*exeundum esse e statu naturali*”, Kant a concebe como consequência da anterior, uma vez que sendo o estado de natureza caracterizado pela pretensão de cada um tornar-se juiz, lesando constantemente os direitos alheios, não é deixada aos “homens nenhuma segurança a respeito do que é seu, exceto o seu próprio arbítrio”⁷¹ (Rel, 97, n.). O estado de natureza jurídico se define, mais precisamente, conforme o já mencionado estado de natureza de Hobbes (desprovido do qualificativo de “jurídico”, mas ao que tudo indica idêntico na definição), como uma situação de total descomprometimento do indivíduo com relação aos seus semelhantes. Diante dessa liberdade ilimitada, todos se julgam autorizados a fazer o que bem entenderem. Cada qual busca a realização dos seus desejos como melhor lhe aprouver, sem qualquer preocupação de prejudicar o outro, visto que não há qualquer poder externo coercitivo que o limite.

2.2- O estado de natureza ético

Quanto ao inovador conceito de *estado de natureza ético*, Kant estranhamente o define de modo análogo ao estado de natureza jurídico. Trata-se de uma analogia curiosa porque, claro está, legislação civil e ética são distintas (a primeira se ocupa das ações propriamente ditas, enquanto a segunda do fundamento motivador das ações), de modo que daí teria de derivar modos diversos de conceber o estado de natureza de cada uma. Kant, contudo, afirma a propósito do estado de natureza ético e do estado de natureza jurídico que

⁷¹ “Menschen keine Sicherheit wegen des ihrigen zu lassen, als bloß seine eigene Willkür”.

em ambos cada um concede a si mesmo a lei, e não há nenhuma lei externa a que o homem se reconheça submetido juntamente com todos os outros. Em ambos, cada um é o seu próprio juiz, e não há nenhuma autoridade pública detentora de poder, que, segundo leis, determine, por um lado, com força de direito o que é um dever de cada um nos casos que ocorram, e, por outro, leve o dever à execução universal⁷² (Rel, 95).

Apesar de Kant, em certo sentido, pretender equiparar os estados de natureza jurídico e ético, a sua descrição, à primeira vista, concorda melhor com o primeiro. Isso pode ser visto claramente em passagens tais como: 1) “não há nenhuma lei externa a que o homem se reconheça submetido juntamente com todos os outros”: ora, um estado de natureza ético não pode ser caracterizado em dependência da não submissão a leis externas. Uma vez que a ética diz respeito a leis impostas internamente, tal caracterização resulta no mínimo inconveniente; 2) a passagem que diz que “cada um é o seu próprio juiz” não pode caracterizar um estado de natureza ético (estado de rebeldia aos princípios morais) porque a autonomia e a auto-legislação se constituem em ditames básicos da ética kantiana; 3) a passagem que diz “e não há nenhuma autoridade pública detentora de poder que, segundo leis, determine (...) por força de direito...” é inoportuna no sentido de que associa a ética a uma autoridade apreciativa publicamente reconhecida. Em sendo assim, isto é, se existisse uma autoridade pública que avaliasse as ações referentes à moralidade e determinasse mediante a força de direito o que deve ocorrer, então a ética se converteria em legalidade.

A aparente contradição do paralelo proposto por Kant entre os estados de natureza jurídico e ético se dissipa na medida em que se realça o fato de ele estar propondo tal comparação no contexto da comunidade ética, caracterizada primordialmente em vista de um operar moral em que o indivíduo deve entender a sua conduta como parte de um proceder coletivo. Ademais (e conforme veremos), Kant pressupõe que a comunidade ética é constituída por leis públicas e que ela requer um legislador. Sob a pressuposição desses dados, fica mais fácil de identificar o conteúdo dos termos a partir dos quais Kant define o estado de natureza ético, e qualquer incoerência desaparece: 1) quanto à afirmação de que “não há nenhuma lei externa a que o homem se reconheça submetido juntamente com todos os outros”, tal postura caracteriza não só um estado de natureza jurídico, mas também ético,

⁷² “In beiden giebt ein jeder sich selbst das Gesetz, und es ist kein äußeres, dem er sich sammt allen andern unterworfen erkennt. In beiden ist ein jeder sei eigener Richter, und es ist keine öffentliche machthabende Autorität da, die nach Gesetzen, was in vorkommenden Fällen eines jeden Pflicht sei, rechtskräftig bestimme und jene in allgemeine Ausübung bringe”.

porque a comunidade ética requer que o indivíduo se reconheça como um “ente racional”, o que viabiliza o reconhecimento coletivo dos princípios de observância moral; 2) a passagem que diz que “cada um é o seu próprio juiz” caracteriza também um estado de natureza ético (estado de rebeldia aos princípios morais) uma vez que “ser o seu próprio juiz” detém uma dupla significação: ou de agir segundo uma máxima pessoal não enquanto ente racional (própria do estado de natureza ético), ou de possuir uma lei própria enquanto ente racional, modo a partir do qual o sujeito deve considerar-se na medida em que é membro de uma comunidade ética. Na perspectiva de tal comunidade, o agente deve transitar do primeiro para o segundo sentido “de ser o seu próprio juiz”, ou seja, cada um deve exercer o seu arbítrio em função do arbítrio do outro, nos moldes de um organismo comunitário, no qual ninguém é um juiz sozinho, em que se pressupõe, portanto, um operar racionalmente concebido para além dos “ranços” do interesse próprio; 3) a passagem que diz “e não há nenhuma autoridade pública detentora de poder que, segundo leis, determine (...) por força de direito...” caracteriza um estado de natureza ético porque a comunidade ética (conforme veremos no próximo capítulo) é orientada e regulada em vista da ideia de um legislador pública e coletivamente reconhecido.

O que Kant, enfim, objetivamente pretende dizer (e desse seu conceber não se segue nenhuma contradição) é que “assim como o estado de natureza jurídico é um estado de guerra de todos contra todos, assim também o estado de natureza ético é um estado de permanente combate ao bom princípio”⁷³ (Rel, 96-97). Nota-se que, apesar das semelhanças e da distinção fundamental quanto ao tipo de leis a que se referem, os estados de natureza jurídico e ético detêm uma outra disparidade que, porquanto seja sutil, é de suma importância: Kant não diz que, de modo análogo ao estado de natureza jurídico, o estado de natureza ético é uma condição de ausência de leis. Tanto que na própria caracterização desse último é pressuposta a noção de um bom princípio. Tal suposição se justifica em vista de que, uma vez assumido que o estado de natureza ético, assim como o jurídico, é um estado de ausência de leis, se estaria admitindo a não *internalidade* da lei moral ao ser humano. Ora, Kant, que, nas suas obras de fundamentação da moralidade, exaustivamente enalteceu a consciência moral inerente ao homem e ainda supôs no próprio ensaio dedicado ao mal radical uma disposição originária para o bem na natureza humana, continua, mesmo

⁷³ “So wie der juristische Naturstand ein Zustand des Krieges von jedermann gegen jedermann ist, so ist auch der ethische Naturstand ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung des guten Princips ...”

tratando de um estado de natureza ético, afirmando a constante presença da lei moral no ânimo humano. Isso denuncia, mais precisamente, que o “problema” de Kant nunca se centrou sobre a fixação da consciência moral no homem, pois tal lei está arraigada na sua natureza. O que se constitui em objeto da investigação kantiana é o modo como o homem dispõe internamente de tal lei. Daí porque, enfim, ele não caracteriza o estado de natureza ético como um estado de ausência da lei moral, mas, sim, um estado de não observância ou aderência a tal lei.

O estado de natureza ético é um estado de constante combate ao princípio bom pelo mal que se encontra em cada homem e simultaneamente em todos os outros, os quais (como antes se observou) se corrompem mutuamente na sua disposição moral [*moralische Anlage*] e na própria boa vontade de cada um isoladamente devido à carência de um princípio que os una, tal como se fossem instrumentos do mal, devido às suas incertezas [*Mißhelligkeiten*] no que toca a um fim comunitário do bem, arrastando e conduzindo uns aos outros ao perigo de cair novamente no seu domínio⁷⁴ (Rel, 96-97).

É em consequência da *internalidade* da lei moral que, mesmo ao tratar do mal, Kant é inevitavelmente levado a falar do bem. Ele, pois, define o próprio mal nos termos de um bem que foi abalado, denunciando, assim, a ancestralidade desse último na natureza humana. Quando descreve o estado de natureza ético como um combate do princípio bom, o que mais se evidencia e serve como pressuposto básico é, pois, a noção de bondade. Tal estado de natureza mina a disposição para o bem na medida em que se constitui em uma condição de desentendimentos recíprocos quanto ao modo de, do ponto de vista da relação entre os sujeitos morais, dispor e atualizar a internalidade da lei moral ou disposição para o bem (caracterizada sumamente como a tomada da lei moral como móbil suficiente da ação). A noção de o homem nesse contexto atuar como um “instrumento do mal” [*Werkzeuge des Bösen*] - por mais assombrosa que soe - Kant a retira da condição de corrupção e degradação mútua que os indivíduos promovem uns nos outros mediante a tendência a comparação e o receio inerentes à vida em comum. Os indivíduos se convertem em “instrumentos do mal” uns para os outros na medida em que, movidos pelo temor de serem

⁷⁴ “der ethische Naturzustand ein Zustand der Unaufhörlichen Befehdung des guten Princips, das in jedem Menschen liegt, durch das Böse, welches in ihn und zugleich in jedem andern angetroffen wird, die sich (wie oben bemerkt worden) einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben und selbst bei dem guten Willen jedes eizelnen durch den Magel eines sie vereinigenden Princips sich, gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen wären, durch ihre Mißhelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten entfernen und einander in Gefahr bringen, seiner Herrschaft wiederum in die Hände zu fallen”.

objeto de trapaça, se antecipam no sentido de subjugar os outros como uma forma de defesa. Eles não se identificam enquanto entes racionais finitos que compartilham dos mesmos anseios e possibilidades, o que os leva a considerar unicamente os seus interesses em detrimento dos alheios⁷⁵. O humano olha o seu semelhante com desconfiança e ameaça e o usa como meio para satisfazer as suas necessidades. Não há, pois, o reconhecimento de uma “identidade” humana unívoca nas relações inter-subjetivas, e isso obstrui a promoção da finalidade do homem enquanto membro de uma espécie.

No estado de natureza ético, os agentes adotam máximas nas quais a primordial preocupação é a satisfação de seus interesses e, para tanto, não há qualquer recato no sentido de servir-se dos outros agentes como meios para alcançar os seus objetivos⁷⁶. Tal condição representa um atentado explícito a uma regra bastante cara à ética kantiana, a *fórmula da humanidade*: “*Age de tal maneira que uses a humanidade tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim, nunca simplesmente como meio*”⁷⁷(GMS, 429). No estado de natureza ético, o próprio agente não se considera como fim em si mesmo na medida em que se deixa apoderar pelas inclinações. No que tange à relação com os outros agentes morais, eles só são tomados em consideração sob duas perspectivas: primeira, enquanto aqueles que representam uma ameaça e; segunda, em consequência disso, como aqueles por sobre o quais é preciso se sobrepujar, a fim de não ser prejudicado. Por isso se trata de um estado de corrupção mútua: porque cada agente, receoso de ser utilizado como meio para os fins alheios, se antecipa em usá-los em proveito de seus próprios fins⁷⁸.

⁷⁵ Kyla Ebels-Duggan enfatiza, a propósito do estado de natureza ético, não só o fato de os homens não compartilharem dos mesmos fins, mas, sobretudo, o desrespeito e descrédito que os indivíduos devotam aos fins ou propósitos alheios: “o estado de natureza ético é melhor compreendido como uma certa relação com os outros: a relação na qual nós não atribuímos autoridade alguma às escolhas dos outros” (EBELS-DUGGAN, 2009, p.10). “The Ethical State of Nature is then best understood as a certain relationship with others: the relationship in which we attribute no authority to one another’s choices”.

⁷⁶ “Por isso [observa Adela Cortina] a ética individual resulta insuficiente para alcançar a própria perfeição, que é o primeiro dos deveres de virtude, e precisa do respaldo de uma <<ética comunitária>>, a fidelidade da pessoa à virtude requer fomentar um tipo de união entre os homens cuja razão de ser consista em manter a moralidade em cada um deles”(CORTINA, 2001, p.108). “Por eso, la ética individual resulta insuficiente para lograr la propia perfección, que es el primero de los deberes de virtud, y precisa el respaldo de una <<ética comunitaria>>; la fidelidad de la persona a la virtud requiere fomentar un tipo de unión entre los hombres cuya razón de ser consista en mantener la moralidad en cada uno de ellos”.

⁷⁷ “handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß Mittel brauchst”.

⁷⁸ A propósito da fórmula da humanidade Kant faz, dentre outras, a seguinte observação: “Mas o homem não é uma coisa [*Sache*]; pois não é algo [*etwas*] que possa ser usado meramente como um meio, mas precisa ser considerado sempre, em todas as suas ações, como um fim em si mesmo”* (GMS, 429). “Der Mensch aber ist

3 - A transição da selvageria para a civilidade

Assim como ao *estado de natureza jurídico* se contrapõe o *estado civil de direito*, Kant opõe o *estado de natureza ético* ao *estado civil ético*. Esses dois tipos de estado civil têm em comum o fato de representarem a saída ou superação dos seus respectivos estados de natureza, mas se distinguem quanto ao modo como são consolidados entre os seus membros. Segundo Kant, contrariamente ao estado civil de direito (político), representado pela “relação dos homens entre si, contanto que estejam comunitariamente sob leis de direito públicas (que são no seu todo leis de coação)”, o estado civil ético é aquele em que os homens “estão unidos sob semelhantes [*dergleichen*] leis não coercitivas, i.e., simples leis de virtude”⁷⁹ (Rel, 95). Nota-se que além da distinção fundamental situada no tipo de legislação das leis, o estado civil ético e o estado civil de direito também são discriminados por Kant a partir do tipo de convivência dos homens entre si. Enquanto o estado civil ético diz respeito a uma união [*Vereinigung*] entre os homens (o que pressupõe um fim em comum, nesse caso a instauração e manutenção da comunidade ética), o estado civil de direito concerne a uma relação entre os homens, relação essa que deve ser regida igualmente por leis coercitivas.

3.1 - Do estado de natureza jurídico à sociedade política⁸⁰

A edificação de uma sociedade fundada conforme um sistema jurídico não se dá em Kant através da eliminação do estado de natureza, mas mediante uma passagem na qual ele é preservado sob alguns aspectos. O estado de direito não elimina por completo o estado de

keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden”.

⁷⁹ “Ein rechtlich=bürgerlicher (politischer) Zustand ist das Verhältniß der Menschen untereinander, so fern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Rechtsgesetzen (die insgesamt Zwangsgesetze sind) stehen. Ein ethisch=bürgerlicher Zustand ist der, da sie unter dergleichen Zwangsfreien, d.i. bloßen Tugendgesetzen vereinigt sind”.

⁸⁰ Kant não padroniza a expressão referente à civilização política, oscilando entre os termos “sociedade política” e “comunidade política”. No entanto, ele tende a reservar o termo “sociedade” para referir-se à ordem jurídico-civil. A propósito disso, J-L. Bruch observa que a identificação entre “comunidade” [*Gemeinschaft*] e “sociedade” [*Gesellschaft*] “é normal na perspectiva de uma filosofia política de inspiração racionalista”. Conforme o seu comentário a distinção entre esses dois termos reside no fato de à comunidade ser concedido “um fundamento mais afetivo do que racional”*(BRUCH, 1967, p.160, n.5). *“(Cette identification é normale dans la perspective d'une philosophie politique d'inspiration rationaliste, - la distinction de ces deux concepts intervenant surtout lorsqu'on donne à la communauté un fondement plus affectif que rationnel”.

natureza (mas apenas parcialmente), a fim de preservar o chamado *direito privado* nele inerente, do qual carece o estado civil (responsável pela manutenção da sociedade jurídica ou civil) que é caracterizado pelo *direito público*. O direito privado se refere aos interesses particulares de um sujeito; o público, por sua vez, diz respeito aos interesses coletivos ou comuns entre os sujeitos. Daí porque a fundação de uma sociedade civil não pode se operar através da eliminação completa do estado de natureza (pois acarretaria uma exclusão dos direitos privados), mas tão somente mediante uma passagem ou progressão em que a par dos interesses individuais sejam inseridos interesses de cunho coletivo, todos os dois, porém, subjugados a uma lei que os garanta e proteja. O direito privado ainda está garantido, não mais, porém, sob o signo da força e da astúcia (tal como no estado de natureza), mas por intermédio de uma lei que impõe a todos o direito e a limitação dos seus interesses particulares perante aqueles dos demais.

Tendo em vista as suas referências respectivamente ao estado de natureza e ao estado civil resulta que, em Kant, o direito privado corresponde ao chamado direito natural e o público ao direito civil⁸¹. Daí se segue que o direito privado ou natural é mediado pela relação entre pessoas, ao passo que o público ou civil é mediado pela figura de uma autoridade publicamente reconhecida. Sendo natural, o direito privado diz respeito a uma obrigação *a priori*; o público, no entanto, por se dar em dependência de um legislador, se apresenta historicamente.

Apesar dessa distinção metódica entre direito privado e direito público, e as suas correspondências respectivamente ao estado de natureza e ao estado civil, o primeiro encerra em si uma questão problemática, expressa, inclusive, em uma contradição de termos, a saber: *direito* associado a *estado de natureza*. Ocorre que, segundo Kant, “direito e faculdade de coerção significam, pois, o mesmo”⁸², de maneira que identificá-lo com o estado de natureza, entendido como a independência de toda a coerção, resulta, aparentemente, incoerente (MS, 232).

A esse respeito Bobbio afirma que “o problema do direito privado apresenta uma verdadeira aporia” (BOBBIO, 1995, p.87). O comentador conduz a discussão mencionando, por um lado, os chamados juristas, cuja concepção reduz todo o tipo de direito (seja ele público ou privado) ao nível civil e, por outro, a concepção de Kant, a qual

⁸¹ Isso, é claro, requer mais argumentos. No entanto, não nos cabe discutir aqui essa questão.

⁸² “Recht und Befugniß zu zwingen bedeuten also einerlei”.

defende que há direito no estado de natureza. Bobbio é de opinião que esses dois posicionamentos são graves:

se com os juristas o consideramos [o direito privado ou natural]⁸³ como uma parte do direito estatal, ele não é mais privado, porém público; se com Kant o identificamos com o direito do estado de natureza, é plenamente distinto do direito público, mas arrisca-se a não ser mais direito (BOBBIO, 1995, p.87).

Em Kant, porém, encontramos uma dupla saída desse aparente paradoxo: uma, o estado de natureza é, em certo sentido, um estado jurídico, uma vez que é detentor de direito (o privado); outra, Kant caracteriza o direito em dependência da coerção e o estado de natureza, embora seja destituído de um princípio coercitivo legal, detém uma espécie de coerção: a força. A coerção, nesses termos, emana de um indivíduo perante o outro e de todos sob todos. Na medida em que não se admite uma ligação necessária entre o direito e o jurídico (coerção mediante leis civis), nenhuma contradição se apresenta e a noção de “direito natural” é salvaguardada.

Na verdade [observa Kant] o estado de natureza não precisa, por ser natural, constituir-se em um estado de *injustiça* (*iniustus*), de tratar-se somente segundo a medida de força que cada um tem. Mas persistiria sendo um estado de ilegalidade (*status iustitia vacuus*), no qual, quando os direitos estão em conflito (*ius controversum*), não houvesse juiz competente para proferir uma sentença detentora de força jurídica (MS, p.154)⁸⁴.

Inclusive, o fato de Kant incluir o direito no estado de natureza é sobremaneira importante quando se pensa o ingresso no estado civil⁸⁵, uma vez que é preciso que se exerça uma coação mútua entre os indivíduos para o abandono do estado de natureza. Esse abandono, adita Kant, se dá mediante uma exigência moral racional, pois não é correto

⁸³ O entre-colchetes foi acrescentado.

⁸⁴ “Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit (*iniustus*) sein, einander nur nach dem bloßen Maße seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit (*status iustitia vacuus*), wo, wenn das Recht streitig (*ius controversum*) war, sich kein kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu thun...”.

⁸⁵ Kant acrescenta, a propósito das aquisições alcançadas no estado de natureza, que se trata de um estado provisório, ao passo que o civil é efetivo: “se pode adquirir algo externo mediante ocupação ou contrato, essa aquisição, contudo, é apenas provisória na medida em que não possui a sanção de uma lei pública, porque, por um lado, não está determinada por uma justiça (distributiva) pública e, por outro, não está assegurada por nenhum poder que exerça esse direito”* (MS, 312). *“...etwas Äußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur provisorisch ist, so lange sie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt und durch keine dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist”.

que o homem tenha abnegado, no Estado, uma parte de sua liberdade exterior inata a um fim, mas, sim, que tenha abandonado completamente a sua liberdade selvagem e anárquica, para encontrar de novo, sem diminuição, a sua liberdade geral em uma dependência legal, i.e., em um estado jurídico, porque essa dependência provém de sua própria vontade legisladora⁸⁶ (MS, 316).

Há de se salientar ainda que essa transição se impõe como um dever. É o que escreve Kant no opúsculo de 1793 *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*:

A união de muitos homens em vista de um fim (comum) qualquer⁸⁷ (que todos têm) encontra-se em todos os contratos da sociedade; mas a união dos homens, que em si mesma é um fim (que cada um deve ter), portanto, a união em toda relação exterior dos homens em geral, os quais não podem deixar de exercer influência mútua, é um dever incondicionado e primordial: semelhante união só é encontrada em uma sociedade na medida em que ela se encontra em um estado civil, i.e., constitui uma comunidade. O fim, que em semelhante relação externa é em si mesmo um dever, e até a suprema condição formal (*conditio sine qua non*) de todos os demais deveres externos, é o direito dos homens sob leis públicas de coerção, em dependência das quais se pode determinar a cada um o que é seu e garanti-lo contra toda a intervenção de outrem⁸⁸ (TP, 289).

Mas como efetivamente se dá essa transição? Kant, como exímio contratualista⁸⁹ que é, não poderia sugerir outra coisa senão um *contrato originário*, definido como o “ato pelo qual o próprio povo se constitui como Estado, mas só a ideia do mesmo, que é a única pela qual a sua legalidade pode ser pensada”⁹⁰ (MS, 315). Kant utiliza a noção de contrato originário como uma ideia reguladora que indica como o Estado deve ser construído. Não

⁸⁶ “der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angeborenen äußeren Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt”.

⁸⁷ Seja ele então jurídico ou moral.

⁸⁸ “Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke (den Alle haben) ist in allen Gesellschaftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist (den ein jeder haben soll), mithin die in einem jeden äußeren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können in wechselseitigen Einfluß aufeinander zu gerathen, unbedingt und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, so fern sie sich im bürgerlichen Zustande befindet, d.i. ein gemeines wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchen äußern Verhältniß an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung (*conditio sine qua non*) aller übrigen äußeren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Anderen Eingriff gesichert werden kann”.

⁸⁹ O contratualismo é “uma doutrina que reconhece como origem ou fundamento do Estado (ou, em geral, da comunidade civil) uma convenção ou estipulação (contrato) entre seus membros” (ABBAGNANO, 2000, p.205).

⁹⁰ “Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann...”.

se trata, pois, de uma noção explicativa de como o Estado nasceu, mas de uma ideia da razão que aponta os princípios do “dever ser” que ele tem de seguir.

3.2. Do estado de natureza ético à comunidade ética

Segundo Kant, a transição do homem da barbárie para a civilidade não pode se restringir somente ao campo jurídico, mas deve também ser operada no domínio ético. “O estado de natureza ético [diz ele] é um público assédio recíproco dos princípios de virtude e um estado de interna amoralidade [*Sittenlosigkeit*], de que o homem natural deve, logo que possível, aprontar a sair”⁹¹ (Rel, 97). Kant, pois, afirma que cabe ao homem sair do estado de natureza ético assim como, no campo legal, transitou do estado de natureza jurídico para uma sociedade civilizada regida por leis coercitivas. A exemplo do plano da legalidade, no qual os homens se associaram em uma sociedade regida por leis externamente coercitivas, Kant propõe que a superação do estado de natureza ético se dê nos mesmos moldes: uma união sob leis. Tendo em vista que a transição é sugerida no domínio da moral, então se trata de uma união regida por leis éticas ou de virtude. A reestruturação coletiva, inspirada a partir de um propósito moral, é concebida por Kant nos termos de uma “união dos homens sob simples leis de virtude”, à qual denomina de *comunidade ética* [*ethisches gemeines Wesen*]⁹² (Rel, 94).

3.2.1 - Edificação moral coletiva

A proposta kantiana de uma *união* segundo um desígnio moral parece se chocar com a ideia exposta anteriormente de que os homens se corrompem mutuamente, visto que, uma vez admitido que a convivência entre os homens fortalece o princípio mau, uma união entre eles se constituiria, além de duvidosa, também malfazeja, quando se visa o progresso moral. Kant, no entanto, afirma que “toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, isto é, na ideia da razão, a um fim comunitário, a saber, à promoção do sumo bem como um bem comunitário”⁹³ (Rel, 97). Temos, nessa afirmação, vários elementos que

⁹¹“...der ethische Naturzustand eine öffentliche wechselseitig Befehdung der Tugendprinzipien und ein Zustand der innern Sittenlosigkeit, aus welchem der natürliche Mensch so bald wie möglich herauszukommen sich befließigen soll”.

⁹² “Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen (...) ein ethisches gemeines Wesen nennen”.

⁹³“Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einen gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts,

denotam o caráter ilimitado concedido à união humana sob um propósito ético: 1) a ideia de que toda a espécie (não só de homens, mas de seres racionais) está objetivamente determinada a isso denuncia que a superação do estado de natureza ético, além de se constituir em uma tarefa coletiva, diz respeito a um fim ao qual o homem está destinado e, portanto, não pode se esquivar, devendo realizá-lo mais cedo ou mais tarde; 2) a noção de “sumo bem como bem comunitário”, por sua vez, descarta a ideia de um progresso individual, uma vez que situa o maior bem alcançável no plano comunitário; 3) um terceiro momento, ainda, fecha o ciclo no sentido de que reforça o primeiro ponto: quando Kant escreve que todos os homens estão determinados ao *fomento* do bem, rejeita a ideia de que pessoas singulares específicas o realizem, restando-lhes tão somente a promoção ou incentivo, de modo que a *realização* efetiva do bem cabe ao gênero e, por consequência, o progresso verídico é aquele que se opera no domínio coletivo ou comunitário.

Kant, quanto à possibilidade do progresso humano, transita do plano individual para o coletivo, uma vez que situa a possibilidade da saída do estado de natureza ético e o alcance do sumo bem não no esforço de um indivíduo singularmente considerado, mas na união entre os homens. Segundo J-Louis Bruch, para justificar a mudança de ponto de vista, Kant invoca, em uma análise antropológica, os obstáculos com os quais o indivíduo colide na sociedade quando se dedica a dominar o mal (Cf. BRUCH, 1967, p.158). Esses obstáculos são expressos pela disparidade de fins entre os homens, nesse caso específico, de fins relativos à moralidade, pois os agentes morais que não compartilham do intuito de progredir moralmente impedem o desenvolvimento daqueles que a isso almejam. Dado que aquele que se dedica a progredir sem a cooperação dos demais se depara constantemente com obstáculos corruptores que anulam o seu esforço, então o progresso eficiente é aquele que se dá coletivamente. Trata-se, pois, de uma reciprocidade, a qual (segundo o comentário de Karl Jaspers) encerra uma antinomia irreduzível entre o individual e o coletivo na busca do bem: “o bem não pode ser engendrado no indivíduo senão pela generalidade, mas o bem não pode tornar-se geral sem o indivíduo”⁹⁴(JASPERS, 1967, p.186). O fato é que tem de ser pressuposta uma destinação humana coletiva, na qual todos se reconheçam como autores quer do seu próprio progresso, quer da edificação do gênero

bestimmt.”

⁹⁴ “Le bien ne peut être engendré dans l'individu que par la généralité, mais le bien ne peut pas devenir général sans l'individu”.

como um todo. Essa, por assim dizer, *responsabilidade ética*, deve ser subentendida a fim de que os agentes morais não se corrompam mutuamente, uma vez que garantir o progresso moral do outro é assegurar o cumprimento de um objetivo próprio, a edificação do humano como um todo, pois, mediante essa garantia, os indivíduos se delegam a possibilidade de construir e consolidar o seu aperfeiçoamento moral.

A partir do pressuposto da corrupção mútua entre os homens, é plausível questionar se, no processo de auto-moralização, não nos é permitido conviver com aqueles que ainda estão corrompidos? Kant, nesse sentido, além de categórico é bastante irônico: “o encontro com eles é inevitável, precisaríamos antes abandonar o mundo”⁹⁵ (MS, 474). Ele salienta, no entanto, que o nosso juízo acerca da moralidade alheia não é competente, de modo que só se pode realmente admitir a corrupção de alguém diante de uma conduta que não permite dúvida quanto à evidência do mal.

Mas quando o vício é um escândalo, i. é, um exemplo público de desprezo pelas rigorosas leis do dever, quando, portanto, traz consigo a desonra, é preciso, quando igualmente a lei do país não o castiga, romper a relação mantida até então ou evitá-lo quando possível⁹⁶ (MS, 474).

Diante disso, e a fim de evitar consequências segregarias, é por suposto necessário que todos compartilhem do mesmo objetivo, a fim de que não se corrompam (pelo menos voluntariamente) uns aos outros e, portanto, retardem o progresso.

O sumo bem moral [*höchste sittliche Gut*] não é realizado tão só pelo esforço da pessoa singular em vista da sua própria perfeição moral [*moralischen Vollkommenheit*], mas requer uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, para um sistema de homens bem-intencionados, no qual, e através de sua unidade, ele pode ser alcançado⁹⁷ (Rel, 97-98).

Kant é bastante claro ao afirmar que a realização do sumo bem moral não ocorre mediante o esforço dos indivíduos singulares em busca de sua própria perfeição, requerendo a união desses indivíduos em vista do alcance de tal fim. Essa proposição é extraída a partir da argumentação desenvolvida até então, na qual as noções de corrupção

⁹⁵ “Die Zusammenkunft mit ihnen kann nicht vermeiden, man müßte denn sonst aus der Welt gehen...”

⁹⁶ “Wo aber das Laster ein Skandal, d.i. ein öffentlich gegebenes Beispiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze, ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt: da muß, wenn gleich das Landsgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin staat fand, abgebrochen, oder soviel möglich gemieden werden...”

⁹⁷ “...das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann...”

mútua e estado de natureza ético se constituem nas bases da degradação moral humana: já que o princípio mau se mostra e se fortalece através das relações dos indivíduos, a busca solitária pela consolidação do progresso moral resulta inviável e fadada ao fracasso. Isso ocorre porque aquele que se serviu de um progresso isolado tem a sua conduta moral permanentemente ameaçada pelo contingente humano com o qual se relaciona. Um meio plausível de evitar tal ameaça seria a misantropia (isolar-se de todo, viver sozinho numa montanha, por exemplo); no entanto, tal recorrência é censurada por Kant, uma vez que quem se afasta dos seus semelhantes está negligenciando os seus deveres para com os outros⁹⁸. Além do mais, resultaria incoerente do ponto de vista do mérito, pois um indivíduo que vive isolado de tudo que possa influenciá-lo moralmente jamais terá certeza quanto ao seu verdadeiro vigor moral. Isto é, uma vez que ele não se depara com o que lhe faz fraquejar, permanecerá ignorante quanto à sua resistência à fraqueza. Daí pode-se dizer que a qualificação moral de um homem não pode ser obtida se ele não for participante de um ambiente de relações mútuas, pois é a partir do convívio com outro homem que é travada a luta interna do bom e do mau princípio pelo domínio de sua natureza e revelado o mérito moral. Kant, evidentemente, não aconselha que o agente da moralidade adote uma postura misantropa⁹⁹ a fim de progredir moralmente. O autor serve-se da origem do problema para apontar a solução: já que é no âmbito das relações dos homens entre si que o princípio mau se põe, então é nesse mesmo domínio que se deve trabalhar em prol do florescimento do bom princípio inerente à natureza humana.

3.2.2 – A união moral: palco para o progresso do indivíduo

No contexto argumentativo da comunidade ética, Kant sempre parte do pressuposto de que o progresso deve ter uma origem ou prevalência coletiva, a fim que o indivíduo

⁹⁸ Conforme os pressupostos kantianos, o isolamento (voluntário) também se constituiria em uma ação má sob o aspecto de que “é um dever, tanto para si mesmo quanto para os outros, comunicar-se reciprocamente com suas perfeições morais (*officium commercii, sociabilitas*), não se isolar (*separatistam agere*)”*(MS, 473). **“Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst, als auch gegen Andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu triben (officium commercii, sociabilitas), sich nicht zu isoliren (separatistam agere)...”*

⁹⁹ Isso inclusive seria contraditório, uma vez que, para Kant, “o homem está, mediante a razão, determinado a estar em uma sociedade com homens, e nela, através das artes e das ciências, cultivar-se, civilizar-se e moralizar-se”*(A, 324). A união em uma sociedade se traduz na perspectiva kantiana em uma fonte de edificação do homem nos mais diversos domínios existenciais humanos. Nela, observa Kant, mediante as artes e as ciências, ele encontra base suficiente para desenvolver sua cultura, sua civilidade e sua moralidade. **“Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultivieren, zu civilisieren und zu moralisieren...”*

singularmente considerado possa, a partir de um pacto coletivo, esforçar-se na sua edificação subjetiva.

O domínio [*Herrschaft*] do princípio bom, contanto que os homens possam efetivá-lo [*hinwirken*], não é, pois, alcançável, tanto quanto compreendemos, senão mediante a elevação e a difusão de uma sociedade segundo leis de virtude e em vista delas; uma sociedade, cujo término de sua extensão se torne, através da razão, tarefa e dever para todo o gênero humano¹⁰⁰ (Rel, 94).

A comunidade ética é entendida como “uma sociedade, cujo término de sua extensão se torne, através da razão, tarefa e dever para todo o gênero humano”. Percebe-se que o uso da expressão “sociedade” já é o suficiente para denotar que não se trata de um esforço particular isolado, e, sim, de esforços particulares em vista de um fim comum. Contudo, como se não bastasse, Kant ainda acrescenta que se trata de um dever do gênero humano, denunciando que não é a partir do indivíduo que o gênero se qualifica, e, sim, que o indivíduo prospera mediante a qualificação do gênero. É preciso salientar que a ideia de uma comunidade ética pressupõe uma prevalência coletiva ou comunitária, mas que tem como ponto de partida ou referência a disposição individual. Isso se justifica por três motivos: 1) a conduta moral é sempre subjetiva, o que se supõe como um comportamento coletivo é um reflexo dessa conduta no plano da vida em comum; 2) aderir ao pacto da comunidade ética, em que se propõe um organismo comunitário moral, é uma escolha do indivíduo singular; 3) o progresso coletivo tem a sua precedência como viabilização do progresso moral individual - conforme observa Bachmann “essa comunidade de virtuosos cumpre aqui a função de apoiar a revolução do sentimento ético requerido do indivíduo, porém, não é constitutiva para a superação do mal no próprio indivíduo, já que ele mesmo precisa dar conta dessa tarefa” (LUTZ-BACHMANN, 2004, p.100).

A precedência defendida por Kant do comunitário perante o individual se justifica por duas razões: uma, do ponto de vista moral, o único progresso “visível” é aquele que se impõe no contexto da espécie, uma vez que uma vida é muito curta para que se alcance um progresso significativo¹⁰¹; outra, a fim de que o indivíduo singularmente considerado possa

¹⁰⁰ “Die Herrschaft des guten Princips, so fern Menschen dazu hinwirken Können, isto also, so viel wir einsehen, nicht andres erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird”.

¹⁰¹ Jaspers menciona que “o homem morre ou se torna senil justo no momento de fazer suas maiores descobertas. A dureza da vida da qual ele dispõe não lhe permite atualizar a significação do que ele apreendeu” (JASPERS, 1967, p.185).

progredir ou ser membro promotor do progresso, é por suposto necessário que o ambiente no qual ele coexiste esteja em harmonia com o seu intento. Quer dizer, já que “a sociedade é corruptora no seu estado natural, é ela que deve ser convertida para tornar-se a garantia da conversão individual”¹⁰² (BRUCH, 1967, p.159).

No que concerne à primeira razão, Kant, na *Antropologia*, menciona a deficiente capacidade do humano em progredir isoladamente em comparação com os outros animais:

em todos os demais animais abandonados a si mesmos cada indivíduo alcança inteiramente o seu destino, entre os homens, contudo, na melhor das hipóteses, só espécie pode realizar tal feito: assim o gênero humano só pode alcançar o seu destino mediante um progresso em uma série interminável de muitas gerações¹⁰³ (A, 324).

Portanto, diante da impotência individual do homem no que tange à realização do destino da espécie, é forçoso afirmar que só a partir da instituição de uma sociedade sob leis de virtude, ou seja, na medida em que transcende o plano meramente individual e é tomado como uma tarefa que se cumpre em parceria, que o progresso moral é plausível e eficiente. Não é o indivíduo que progride, porquanto se possa observar nele algum avanço, mas o progresso que mais se impõe é em longo prazo, relativo a uma edificação comunitária, em que se faculta ao gênero humano qualificar-se como um todo. Não obstante a sua abrangência, se trata sempre de um propósito subjetivo, não, porém, oriundo de uma subjetividade qualquer, e, sim, de uma subjetividade *humana* (em que imperam os dotes da razão) e, como tal, pertencente e válida para todo o gênero humano.

No que tange à segunda razão de Kant em dar precedência ao progresso coletivo perante o individual, ela se justifica pela própria argumentação por ele desenvolvida no escrito sobre a religião. A questão, em sua essência, é a seguinte: o progresso coletivo deve anteceder o individual em razão de que o sujeito por si só, isoladamente considerado, não tem condições de progredir moralmente estando imerso num ambiente de depravação moral. O esforço individual do sujeito rumo ao progresso, desprovido do suporte coletivo (de uma *unidade* que compartilhe consigo da mesma aspiração) é inevitavelmente fadado ao fracasso. Pois, uma vez que a sociedade (entendida aqui como a vida em comum)

¹⁰² “...la société est corruptrice dans son état naturel, c'est elle doit être à son tour convertie pour devenir le garant de la conversion individuelle”.

¹⁰³ “bei allen übrigens sich selbst überlassenen Thieren jedes Individuum seine ganze Bestimmung erreicht, bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung: so daß sich das menschliche Geschlecht nur durch Fortschreiten in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen zu seiner Bestimmung empor arbeiten kann...”

desconsidera o seu propósito, não só acaba promovendo a anulação do seu aperfeiçoamento, como também impele o indivíduo à depravação moral. Isso se dá, por um lado, mediante a exposição de exemplos sedutores de má conduta, nos quais quem age de “má fé” é beneficiado ou privilegiado (fator que estimula os, por assim dizer, “bem intencionados” a adotar uma postura indigna¹⁰⁴); e por outro, de modo mais sutil, mas não menos eficaz (e que aliás é o que Kant mais salienta) mediante o conflito interno travado no indivíduo pela simples presença de seu semelhante, promotor de receios e inseguranças.

Diante disso, e do ponto de vista kantiano, a vida em conjunto ou em sociedade deve, primeiro, ser reestruturada moralmente, a fim de que, depois e sob esse pressuposto, se constitua num ambiente propício para o progresso individual. O que se impõe a partir da comunidade ética é um pacto coletivo em prol da moralidade, em que cada um se dispõe a não obstruir o progresso do seu semelhante e se delegue ao próprio agente individual o esforço de avançar moralmente. É nesse sentido, enfim, que se pode afirmar que o progresso instituído sob um propósito moral não brota do indivíduo e se difunde pela coletividade; mas, em contrapartida, é o avanço moral da coletividade que facilita o aperfeiçoamento moral do indivíduo singular, que não só o estimula como também o torna menos suscetível ao assédio imoral advindo dos outros.

4 - Comunidade ética [*ethisches gemeines Wesen*]

A comunidade ética diz respeito a uma união dos homens, na qual, por uma espécie de pacto de confiança, cada um, acompanhado da convicção que o outro faça o mesmo, procura regular o seu arbítrio de acordo com os princípios da moral, de modo a formar uma resistência coletiva ao mal moral. A comunidade ética não se caracteriza simplesmente pelo somatório dos progressos singulares, mas por uma união em vista do aperfeiçoamento conjunto. Não se trata de “cada um fazer o seu”, mas, sim, que cada indivíduo se dedique a progredir moralmente acompanhado da crença e confiança de que os outros façam o mesmo. Sem essa convicção, o receio de ser objeto de trapaça levará sempre o agente a adotar máximas nas quais os outros são usados como meios para alcançar os seus fins.

¹⁰⁴ Uma ideia hoje em voga, e que certamente já nos tempos de Kant era popular, é a de que o desregramento dos outros (manifesto no não *cumprimento* das leis civis e no não *seguimento* dos princípios morais) exime o indivíduo de regrar-se, - como quem diz: “Se ninguém se empenha em agir de modo correto, por que eu seria diferente?” ou “Se todo mundo age em proveito próprio (e ainda obtém vantagens com isso) por que não posso eu também agir sem considerar os direitos alheios?”.

Trata-se, pois, de uma relação de reciprocidade, em que cada um, na medida em que se compromete consigo mesmo, assume um compromisso moral com todos os humanos, levando-os a assumir igualmente tal compromisso¹⁰⁵.

A comunidade ética é uma associação (livre) regida sob leis éticas que deve incluir o gênero humano, uma vez que diz respeito a uma associação de todos os homens. A instituição dessa *comunidade* não é, todavia, concebida por Kant como sendo fruto de uma imposição exterior ao arbítrio humano, justamente porque em seu próprio conceito está contida uma ideia de *unidade* comum, como se oriunda de um propósito ou desejo uno, que, entretanto, dispensa qualquer tipo de coerção externa. Kant, aliás, no que concerne à fundação dessa *comunidade*, mantém a mesma essência do procedimento ético fixado sob a alçada individual. Se houvesse a presença de um elemento coercitivo exterior ao arbítrio dos membros dessa *comunidade*, tal imposição a transformaria num contrato jurídico-civil (cujo sistema não releva as intenções moventes de seus partícipes), e, por consequência, a falsearia enquanto *ética*.

4.1- Comunidade ética e sociedade civil

Kant não tematiza a noção de comunidade ética de modo desassociado da estrutura da sociedade civil ou política. A associação se impõe necessariamente na medida em que os indivíduos candidatos a membros da comunidade ética são simultaneamente cidadãos da sociedade civil, de modo que Kant inevitavelmente é levado a pensar quer a relação externa entre essas duas legislações, quer a abordagem e recepção de cada uma no ânimo dos seus membros. A conexão entre comunidade ética e sociedade civil se constitui, claro está, nas relações por Kant definidas entre o direito e a ética, entre o progresso civil e o aperfeiçoamento moral. Daí porque se faz necessário investigar como Kant concebe os efeitos que o impulso à civilidade e a consolidação da mesma provoca no processo de moralização do homem.

¹⁰⁵ Christine Korsgaard, relativamente às relações de reciprocidade, observa o seguinte: “As pessoas que entram em relações de reciprocidade devem estar preparadas para compartilhar seus objetivos e motivos, para mantê-los em conjunto e agir em conjunto. A reciprocidade é a troca de razões, e você entrará nela somente com alguém que você espera que lide com razões de uma forma racional. Nesse sentido, a reciprocidade requer que você considere o outro responsável” (KORSGAARD, 1996, p.196). “People who enter into relations of reciprocity must be prepared to share their ends and reasons; to hold them jointly; and to act together. Reciprocity is the sharing of reasons, and you will enter into it only with someone you expect to deal with reasons in a rational way. In this sense, reciprocity requires that you hold the other responsible”.

4.1.1- Insociável sociabilidade e progresso humano

Kant concebe o “maquinário” do progresso humano em termos de uma astúcia da natureza que, por sobre as vontades individuais, move o homem a realizar as suas aptidões¹⁰⁶. Em sendo vinculado ao cultivo das disposições próprias da humanidade, trata-se de um progresso a ser erigido no domínio da espécie e, nesses termos, carece de um longo prazo. A questão é delimitar sob que aspecto e qual a abrangência desse ardid da natureza na consolidação das aptidões do homem, tendo em vista os usos ou aplicações da racionalidade humana, a saber: o técnico, o pragmático e o moral. O primeiro diz respeito ao manejo das coisas, o segundo, ao relacionamento com as pessoas, e o terceiro, à capacidade de aderir a uma lei categórica universal¹⁰⁷. Do ponto de vista kantiano, para promover o desenvolvimento das aptidões do homem, a natureza se serve de uma medida antagonista denominada de insociável sociabilidade [*ungesellige Geselligkeit*]: a tendência do homem em ingressar em um pacto social a par da ameaça constante de dissolução de tal pacto. A insociável sociabilidade é, pois, traduzida pela atuação de duas tendências contraditoras: a necessidade de compartilhar a vida com o seu semelhante e a aversão a tal compartilhamento.

O homem [diz Kant] tem uma inclinação para associar-se porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas aptidões naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a separar-se (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros (I, 20).

¹⁰⁶ Na *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* ele afirma que “os homens enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando o seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria” (I, 17). Apesar de o desenvolvimento das aptidões humanas ser impulsionado por um desígnio astucioso da natureza, Kant não supõe que o próprio indivíduo não seja autor do seu progresso (ou retrocesso), mas que a natureza apenas promove o desenvolvimento das aptidões já contidas na humanidade.

¹⁰⁷ Em dependência dessas aptidões do homem, que também são usos da razão, Kant na *Pedagogia* escreve que a educação consiste: “1. na formação escolástica ou mecânica em consideração à habilidade (...); 2. na formação pragmática, no que concerne à prudência; 3. na formação moral [*moralisch*] em consideração à moralidade [*Sittlichkeit*]”* (P, 455). * “aus der scholastisch=mechanischen Bildung in Ansehung der Geschicklichkeit (...), 2. aus der pragmatischen in Ansehung der Klugheit [Hofmeister]**, 3) aus der moralischen in Ansehung der Sittlichkeit”. ** Termo difícil de traduzir: originalmente, deve ser o educador do príncipe, pois “Hof” significa corte, no contexto nobreza, ou o professor que vai até as casas. Hoje, pode ser o administrador dos bens.

A insociável sociabilidade atua como um “gatilho biológico” do progresso na medida em que, servindo-se dos desejos de satisfação e domínio próprios do homem, projeta as forças humanas em vista do abandono do estado de passividade improficua. A natureza astuciosa se serve desse antagonismo para, servindo-se do medo e da rivalidade entre os indivíduos, promover o cultivo de suas aptidões. A insociável sociabilidade se constitui, pois, em um dos mais proeminentes exemplos do ditado popular “há males que vem para o bem”: se o homem fosse somente *sociável*, as tendências humanas permaneceriam adormecidas, pois não haveria nenhum princípio conflitante que gerasse a necessidade de desenvolvê-las; sendo o homem, em contrapartida, apenas *insociável* então o desígnio da natureza não seria realizado, uma vez que a multidão estaria descontrolada, podendo gerar efeitos extremistas como o total isolamento ou a união numa sociedade tirânica regrada pela força e pelo castigo, que padeceria de constantes tentativas de dissolução. Assim, o caráter insociável da humanidade favorece os planos da natureza de desenvolvimento das aptidões do homem, ao passo que a sociabilidade própria do humano é o que, perante as rivalidades e interesses antagônicos dos indivíduos, mantém a possibilidade e a viabilidade de uma união social.

É fácil entender como é eficaz esse artificioso projeto da natureza quando se supõe a história humana a partir de um estado de natureza (jurídico) até a transição para uma sociedade civil. Nesse horizonte são contempladas as aptidões ligadas ao uso técnico e ao uso pragmático da razão; ocorre, contudo, que a moralidade se constitui também em uma tendência do humano e, é difícil, à primeira vista, sequer compatibilizá-la, tampouco promovê-la a partir da noção de insociável sociabilidade. Nas *Conjecturas sobre o início da história humana* (1786), Kant afirma que o primeiro estado do homem é aquele em que ele está em comunhão com o meio ambiente denominado de *estado natural de inocência* e que “o primeiro passo (...) para sair desse estado resulta em uma queda do ponto de vista moral”¹⁰⁸ (MA, 115). Dele, como desígnio da natureza mediante a insociável sociabilidade, segue-se um segundo nível - ainda dentro do estado de natureza, pois antecede a sociedade civil - em que o homem (valendo-se da razão) toma consciência de sua superioridade diante da natureza e dos outros animais. Trata-se do estado no qual ele passa a tomar consciência

¹⁰⁸ “Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein Fall...”

da sua liberdade e a desenvolver o uso técnico da sua razão, Kant o denomina de *estado natural de humanidade*.

Conforme essa divisão, e reconhecendo-se o conceito clássico de estado de natureza como um estado de total ausência de leis, podemos vislumbrar no seu interior dois níveis: um de inocência (no qual Kant não reconhece vícios ou maldades) e um de liberdade. Esse último (conforme descreve Kant) consolidou um efeito controverso: do ponto de vista da espécie representa um avanço, pois nele o homem se reconheceu como homem, isto é, como capaz de usar os animais e o meio ambiente em prol de sua sobrevivência e manutenção; do ponto de vista moral, não obstante, ele se firmou como uma fonte de depravação, na medida em que os homens (servindo-se da noção de comparação) passaram a aplicar aos seus semelhantes o mesmo subjugo em proveito próprio utilizado em relação aos animais e ao meio ambiente¹⁰⁹. O desenvolvimento da capacidade racional do homem ao mesmo tempo em que proporcionou ao homem um domínio do “mundo” em prol da sua sobrevivência e bem estar e, portanto, da manutenção da espécie, também frutificou em uma imposição do “eu” individual nas relações coletivas. Diante do ambiente de barbárie que se consolidou, a natureza levou o homem ao desenvolvimento de outra aptidão, o uso pragmático da razão na forma da prudência (trato com as pessoas), caracterizado sumamente pela inserção de leis coercitivas: o *estado de civilidade*.

A insociável sociabilidade, pois, provoca reações adversas no que concerne às aptidões da humanidade: do ponto de vista da cultura do bem-estar e da fundação de uma sociedade sob leis coercitivas, ela, sem dúvida, é protagonista do progresso, em contrapartida, no que tange ao desenvolvimento da tendência humana à moralidade, ela se firma como um princípio, senão de obstrução, ao menos de retardamento da retitude moral. É bastante complexo asseverar uma posição clara de Kant sobre esse ponto. É evidente que ele vislumbra na insociável sociabilidade algo positivo, uma vez que mediante o antagonismo social se dá o desenvolvimento das aptidões humanas enquanto signos da razão. Na suposição de um não desenvolvimento de tais aptidões Kant, aliás, faz uma poética (e desanimadora) alusão a uma vida pastoril, na qual os homens, “de tão boa índole

¹⁰⁹ “Para o indivíduo [*Individuum*], que, em uso da sua liberdade, não vê exceto a si próprio, há prejuízo nessa mudança; no que tange à natureza, que dirige o homem ao fim em vista de sua espécie [*Gattung*], foi um ganho”* (MA, 115-116).* “Für das Individuum, welches im Gebrauche seiner Freiheit bloß auf sich selbst sieht, war bei einer solchen Veränderung Verlust; für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, war sie Gewinn”.

quanto as ovelhas que apascentam, mal proporcionariam à sua existência um valor mais alto do que o de seus animais; eles não preencheriam o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional” (I, 21).

Ocorre, porém, que, sob a perspectiva kantiana, esse progresso para o melhor no âmbito do uso técnico e prudencial não provoca o mesmo e até retrai o progresso moral. Como compatibilizar em Kant a sua concessão ao valor positivo da insociável sociabilidade com a sua postura de filósofo moral? Acaso Kant desabonaria o progresso moral em detrimento do desenvolvimento técnico racional? O que aparece de modo mais definido é que Kant assume, nos termos de um desígnio natural, uma precedência teleológica (no sentido de que deve ser antecedida) do progresso do uso da razão em geral por sobre aquele da moralidade. Disso não se segue, com efeito, que se trata de um fim mais essencial da destinação humana. A melhor maneira de averiguar essas questões é examinar como, do ponto de vista kantiano, a fundação de uma sociedade civil (maior feito da insociável sociabilidade) é articulada com a possibilidade do progresso moral.

4.1.2 - Civilidade e não isenção da barbárie

A tese de que a instauração de uma sociedade civil não conduz à superação do estado de natureza ético (de maneira que os homens se comportam como bárbaros no domínio moral) é por Kant fundamentada, no escrito sobre a religião, a partir de pelo menos três considerações¹¹⁰: 1) moralizar os indivíduos ultrapassa a envergadura da legislação civil (seja porque não consiste em uma tarefa sua, seja porque não é um pressuposto para a sua formação); 2) seria contraditório que o ético fosse oriundo do civil, pois isso implicaria coerção; 3) com a sociedade civil se formam também os chamados “vícios da cultura”, os quais obstruem a fundação de uma genuína intenção moral.

1) O pressuposto de que se ocupar com o ânimo moral dos indivíduos excede a capacidade legislativa da sociedade civil se justifica por dois pontos: um, porque não se constitui em uma função sua, pois, conforme Kant, na perspectiva civil ou política “o homem, porquanto não seja coagido a ser um homem moralmente bom, é coagido a ser um

¹¹⁰ A ideia de que a civilidade do ponto de vista político ou civil não provoca o mesmo sob uma perspectiva ética é reforçada por Kant também (entre outras obras) na *Antropologia*: “a propensão natural [*Hang natürliche*] de sua espécie de sair da relação social da rudeza da mera autarquia [*Selbstgewalt*] e converte-se em um ser civilizado (porquanto não moral), e destinado à concórdia...”*(A, 323). **“der natürliche Hang seiner Art, im gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt herauszigeihen und ein gesittetes (wenn gleich noch nicht sittliches), zur Eintracht bestimmtes Wesen zu werden...”*

bom cidadão”¹¹¹ (EF, 61); outro, porque é algo prescindível para a sua manutenção. Haja vista, nesse sentido, o famoso exemplo do povo de demônios [*Volk von Teufeln*], prova de que a criação de um sistema de coexistência das liberdades sob leis coercitivas independe de qualquer disposição moral – “O problema do estabelecimento do Estado, por mais áspero que soe, tem solução inclusive para um povo de demônios (na medida em que tenham entendimento)...”¹¹² (EF, 61).

2) Se tomasse como competência sua a moralização dos seus membros, a sociedade civil aplicaria no campo moral o mesmo procedimento coercitivo por ela utilizado no tocante às ações, e furtaria, assim, a base ética na sua raiz. Nas palavras de Kant, “seria uma contradição (*in adiecto*) que a comunidade política devesse forçar os seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, porque essa última detém já no seu conceito a independência de toda a coerção”¹¹³ (Rel, 95). Se a saída do estado de natureza ético e, portanto, a instituição de uma comunidade ética, se operasse em consequência de uma comunidade política (que impusesse coercitivamente como a conduta moral de seus partícipes devesse se dar), então não estaríamos mais falando em ética, mas, sim, em legalidade.

3) A sociedade civil, na medida em que exige ações sem questionamento pela intenção movente dos indivíduos, acaba por estimular a hipocrisia e a dissimulação. Isso pode ser divisado na própria definição de “civilização” concedida por Kant na *Ideia de uma história universal...*: “Se, com efeito, a ideia da moralidade pertence à cultura, o uso, no entanto, desta ideia, que não vai além de uma *aparência de moralidade* [*Sittenähnliche*] no amor à honra e no decoro exterior, constitui apenas a civilização” (I, 26, grifo meu). A civilização nesse contexto está estreitamente associada ao imoral, ao *mostrar-se*, ao *fazer-se de*, enfim, ao mero conformismo moral, sem o seguimento dos desígnios da moralidade. Nesse sentido, pode-se metaforicamente dizer que o decoro do comportamento social, tal qual a fábula do lobo sob a pele de cordeiro, se constitui em uma tênue camada que esconde o barbarismo moral.

¹¹¹ “der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch=guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird”.

¹¹² “Das Problem der Staaterrichtung ist, do hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so...”

¹¹³ “wäre ein widerspruch (*in adjecto*), weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt”.

Fica patente, com efeito, que o mais alto nível de civilidade não contribui em muito para a edificação da moralidade no homem, na medida em que não moraliza ninguém, pois uma boa conduta moral não é resultado de uma boa conduta civil. Contudo, essa descontinuidade não implica que a sociedade civil não tenha nenhuma participação no progresso moral do homem, uma vez que pode ser dito que o progresso na história - caracterizado pela fundação de uma sociedade civil - prepara o homem para o progresso moral. Quer dizer, ainda que a sociedade civil não conduza à moral, pode-se vislumbrar nela um caráter moral, entendido nos termos em que ela caracteriza uma “etapa” necessária para a fixação da moralidade.

Na *Pedagogia*, a propósito do processo educativo no que tange à técnica, à prudência e à moralidade, ele afirma: “Por último vem a formação moral que, enquanto se baseia sobre princípios que o próprio homem deve considerar; deve ser praticada desde o princípio, na medida em que repousa unicamente sobre o entendimento comum [*Menschenverstande*]”¹¹⁴(P, 455). Kant, pois, afirma que no desenvolvimento das aptidões humanas, a moralidade é postergada em relação às outras. Tal posposição da moral pode ser tomada como signo de que o aperfeiçoamento do ânimo humano no que tange à moralidade pede, primeiro, por um desenvolvimento das suas aptidões técnicas e prudenciais (frutos da insociável sociabilidade). Na *Crítica do juízo*, aliás, Kant reconhece certa prioridade do jurídico perante o moral nos seguintes termos:

A condição formal, sob a qual somente a natureza pode alcançar essa sua intenção última (desenvolvimento das disposições naturais), é aquela constituição na relação dos homens entre si, onde o prejuízo recíproco da liberdade em conflito se opõe um poder conforme leis num todo que se chama sociedade civil, pois somente nela pode haver o maior desenvolvimento das disposições naturais (KU, 393).

Aqui Kant atribui à sociedade civil o maior desenvolvimento das disposições humanas¹¹⁵ e, em nome disso, inclusive, admite a desigualdade e a guerra¹¹⁶ como meios permitidos para o desenvolvimento da cultura. No desenvolvimento de tais aptidões humanas está, segundo pressupostos bastante pontuados, inserido o aperfeiçoamento da

¹¹⁴ “Die moralische Bildung, in so fern sie auf Grundsätzen beruht, die der Mensch selbst einsehen soll, ist die späteste; in so fern sie aber nur auf dem gemeinen Menschenverstande beruht, muß sie gleich von Anfang...”

¹¹⁵ A sociedade civil é articulada no debate acerca do progresso humano nos termos de uma “pedra angular”: ao mesmo tempo em que ela é fruto de um progresso (proporcionado pela insociável sociabilidade), ela se constitui também em um elemento de promoção e fomento de um progresso mais elevado.

¹¹⁶ Cf. KU, 392, 393

moralidade como fomentado também a partir da vida social civil: por um lado, a sociedade civil, em proporcionando ao homem fins públicos coletivos em prol do seu bem estar, permite ao indivíduo se colocar fins morais; por outro, mediante as suas leis ela, por assim dizer, “talha” o arbítrio humano para o acolhimento da lei moral. Esse último ponto, aliás, é o que Kant mais reforça:

As belas artes e as ciências, que por um prazer universalmente comunicável e pelas boas maneiras e refinamento na sociedade, ainda que não façam o homem moralmente melhor, tornam-no, porém, civilizado, sobrepõem-se em muito à tirania da dependência dos sentidos e preparam-no assim para um domínio, no qual só a razão deve mandar (KU, 395).

A partir da sociedade civil não se impõe (em sentido necessário) um melhoramento moral, no entanto, a sociedade civil fomenta ou abona o progresso moral na medida em que compatibiliza os arbítrios individuais quanto à conduta externa. É nesse sentido que Kant parece conferir uma, por assim dizer, prioridade teleológica do jurídico ou civil perante o ético. Não que a moralidade não fosse capaz de promover o direito, mas ocorre que a consciência interna é mais difícil de ser alcançada do que o progresso da ação. Conscientizar e, no caso da moral, conscientizar-se, é mais difícil do que participar de uma coerção coletiva forjada pela necessidade e o receio. Racionalmente o progresso deveria ser fixado da moral para a cultura, contudo, a corrompida natureza humana altera o itinerário, da cultura para a moralidade¹¹⁷.

4.1.3 - O homem enquanto membro de duas legislações

É em dependência do modo a partir do qual concebe as relações entre civilidade e moralidade que Kant estabelece em que termos deve ser estruturada a abordagem da sociedade civil e da comunidade ética quanto aos seus membros. Apesar de serem os mesmos indivíduos que participam de ambas as associações, Kant não deixa, quanto à função que cabe a cada uma, qualquer lacuna para interferência entre as legislações civil e ética. Ele, aliás, é bastante incisivo no que concerne a um gerenciamento civil ou jurídico

¹¹⁷ Conforme observa Adelino Braz em seu livro *Droit et éthique chez Kant: l'idée d'une destination communautaire de l'existence*: “O ponto de partida natural do indivíduo, o egoísmo, se opõe à sua verdadeira destinação, a saber sua perfeição moral, a obrigação jurídica, igualmente à disciplina na educação, tem por objetivo corrigir esse desvio e colocá-lo na via destinada pela sua disposição, o bem”. “Ce point de départ naturel de l'individu, l'égoïsme, est opposé à sa véritable destination, à savoir la perfection morale, la contrainte juridique, au même titre que la discipline dans l'éducation, a pour but de rectifier cette déviance et de mettre l'individu dans la voie à laquelle le destine sa disposition, le bien” (BRAZ, 2005, p.186).

do ânimo moral dos indivíduos, restringindo-o, tão somente, a uma aspiração permitida, porém, de concretização vetada:

Toda a comunidade política pode sem dúvida desejar que nela se encontre também um domínio sobre os ânimos segundo leis de virtude; pois onde os seus meios de coerção não chegam, porque o juiz humano não pode acessar [*durchschauen*] o interior dos outros homens¹¹⁸, as intenções virtuosas [*Tugendgesinnungen*] ali realizariam o exigido. Mas aí do legislador que quisesse realizar, mediante a força, uma constituição orientada para fins éticos!¹¹⁹ (Rel, 95-96).

Se a aspiração pelo domínio do ânimo moral dos indivíduos fosse satisfeita, a sociedade política deteria, destarte, o controle legal e moral de seus membros. Essa pretensão, mesmo orientada pelo bom ânimo, Kant afirma que não seria bem sucedida sob pena de aniquilar os princípios quer da constituição ética quer da política: o homem “com isso não só realizaria o oposto da [constituição] ética, mas também minaria e tornaria insegura a [constituição] política”¹²⁰ (Rel, 96). Por um lado, uma comunidade ética fundada sob coerção perderia o seu valor de eticidade, visto que os seus membros seriam destituídos da liberdade de optar por ela, de modo que a sua intenção seria forjada e a sua decisão desprovida de espontaneidade. Por outro lado, uma constituição política que obrigasse os seus membros a se unirem em vista de um propósito ético corromperia a sua verdadeira tarefa, pois não cabe a ela decidir sobre o ânimo moral de seus partícipes, mas apenas prescrever leis externas.

O cidadão da comunidade política [conclui Kant] permanece, portanto, inteiramente livre, no que tange à competência legisladora da última: quer deseje ingressar numa união ética com outros concidadãos quer pretenda permanecer no estado de natureza ético¹²¹ (Rel, 96).

¹¹⁸ Kant aqui já antecipa, mesmo que minimamente, a tese que norteará o segundo momento do conceito de comunidade ética, cujo ponto principal será que, em sendo o soberano ou legislador humano só capaz de avaliar as ações do ponto de vista legal, é forçoso reconhecer, como legislador da comunidade ética, um ser capaz de “acessar o interior dos homens” (sic), a saber, Deus.

¹¹⁹ “Wünschen kann es whol jedes politisch gemeine wesen, daß in ihn auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangt bewirken. Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zweck gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte!”

¹²⁰ “Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen”.

¹²¹ “Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugniß des letztern betrifft, völlig frei: ob er mit andern Mitbürgern überdem auch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle”.

Kant delimita claramente a influência da constituição política restringindo-a a leis externas e, portanto, ao uso externo da liberdade dos seus membros. A manutenção ética de tais membros, além de não se constituir em uma responsabilidade da constituição política, também não pode afetar a sua posição na sociedade. Ou seja, independentemente do ingresso ou não de um indivíduo na comunidade ética, os seus direitos e deveres, enquanto cidadão da comunidade política, permanecem intactos.

Em reconhecendo que a civilidade do ponto de vista político ou legal não acarreta o mesmo no domínio ético (ou seja, que os progressos dessas fontes de relacionamento humano percorrem caminhos distintos e, portanto, não estão diretamente associados), Kant, todavia, pressupõe a fundação de uma comunidade ética a par da sociedade civil ou política. Sob essa pressuposição ele se empenha em descrever não só que tipo de relacionamento deve ser mantido entre as legislações política e ética no domínio público (na divulgação de seus preceitos), mas também, e principalmente, na recepção dessas legislações interiormente, isto é, no ânimo de seus partícipes. Assim como as políticas ou civis, as leis éticas também são, no contexto da comunidade ética, concebidas como públicas. Todavia, a publicidade característica da comunidade ética detém um sentido totalmente inerente à natureza humana. As leis políticas são consideradas públicas por serem reconhecidas (impostas) e aplicadas igualmente a todos, podendo, contudo, variar de um povo para o outro (sendo convencionadas de acordo com a cultura e necessidades do povo em questão). A lei da moralidade é pública, no sentido mais forte que se possa conferir a esse termo, ela é pública porque todo o ser humano, enquanto ser racional, a reconhece, ou melhor, não pode se esgueirar de reconhecê-la¹²². Em decorrência disso, o homem está submetido a duas legislações públicas distintas, uma externa e outra interna e o ponto de Kant é delimitar como o agente deve proceder diante dessa dupla abordagem.

Na medida em que uma comunidade ética precisa se basear em leis públicas e, em seguida, incluir uma constituição nelas fundamentada, os que livremente se associam para entrar em tal estado não podem se deixar ordenar pelo poder político no que tange ao modo como dispõe ou não interiormente tais leis, no entanto, devem admitir restrições, a saber,

¹²² Mesmo afirmando que o homem é mau e que está numa condição de corrupção moral, Kant não nega a influência da lei moral por sobre o ânimo humano: “O homem (mesmo o pior), seja em que máximas for, não abdica da lei moral ao modo de um rebelde (como recusa de obediência)”; ao que acrescenta: “a lei moral penetra nele irresistivelmente [*unwiderstehlich*] por força de sua disposição moral [*moralischen Anlage*]”. “Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischerweise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr Kraft seiner moralischen Anlage unwiderstehlich auf...”(Rel,36).

relativamente à condição de que nada exista na comunidade ética que esteja em conflito com o dever dos seus membros como cidadãos do Estado¹²³ (Rel, 96).

Conforme vimos, Kant declarou que a sociedade civil não pode conter nenhum controle sob o ânimo moral dos agentes. Com efeito, agora ele acrescenta que nada pode estar contido na comunidade ética que esteja em desacordo com os estatutos jurídicos. Apesar de ser bastante incisivo quanto ao fato de que a associação à comunidade ética deve ser fruto de uma livre escolha, Kant acrescenta que tal escolha não pode gerar divergências com a ordem política estabelecida. Trata-se, sem dúvida, de uma posição bastante conservadora, mas, sobretudo, surpreendente quando parte de um filósofo que prioriza o aperfeiçoamento moral como o destino maior do homem.

Adela Cortina a esse respeito diz que “a noção luterana da autonomia do político permanece na filosofia kantiana, neutralizando para o bem ou para o mal a reiterada acusação de que o kantiano pode praticar o <<terror da virtude>>”¹²⁴(CORTINA, 2001, pp.111-112). Ao que acrescenta que, embora tenha revolucionado nas obras pertencentes unicamente ao domínio da ética, Kant ainda é conservador naquelas dirigidas sob a temática da política: “Nelas, seguindo a tradição luterana, respeita a autonomia da ordem política perante a igreja (Lutero) ou perante a igreja e ao mundo moral (Kant)”¹²⁵(CORTINA, 2001,p.112). Há, efetivamente, no discurso kantiano, um forte apelo quanto ao fato de que ninguém está autorizado a infringir algo tido como dever, sendo que essa própria atitude é denominada de dever de obediência.

A questão do dever de obediência em Kant é bastante controversa e até mesmo enigmática. O que se sobressai dela com mais clareza é o pressuposto de que todo o dever, simplesmente por ser dever (podendo pertencer ao âmbito jurídico) diz respeito ao domínio ético, uma vez que mesmo que não haja um contrato que obrigue o agente a cumprir algo no campo jurídico, mesmo assim é um dever seu cumpri-lo¹²⁶. O ponto aqui, porém (e

¹²³ “Nur so fern ein ethisches gemeines wesen doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen und einbe darauf sich gründende Verfassung enthalten muß, werden diejenigen, die sich freiwillig verbinden, in diesen Zustand zu treten, sich von der politischen Macht nicht, wie sie solche innerlich einrichten oder nicht eirichten sollen, befehlen, aber wohl Einschränkungen gefallen lassen müssen, nämlich auf die Bedingung, daß darin nichts sei, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerstreite...”

¹²⁴ “La noción luterana de la autonomía de lo político permanece em la filosofía kantiana, neutralizando – para bien o para mal – la reiterada acusación de que el kantiano puede practicar el <<terror de la virtud>>”.

¹²⁵ “En ellas, siguiendo la tradicion luterana, respeta la autonomía del orden político frente a la Iglesia (Lutero) o frente a la Iglesia y al mundo moral (Kant)”.

¹²⁶ Cf. MS, 219.

parece ser esse a base do comentário de Adela Cortina), é que a sociedade civil pode conter deveres que se choquem com o princípio moral, de modo que o agente simultaneamente cidadão da sociedade civil e da comunidade ética, sob a prerrogativa de que nada pode estar contido na comunidade ética que esteja em conflito com o dever civil, estaria autorizado (ou melhor, aconselhado) a subjugar o ético ao jurídico.

Uma maneira de apaziguar essa questão e diante da justificativa de que obedecer a um dever se constitui em um ditame da moral, seria a avaliação quanto ao mérito moral de uma norma. Ou seja, seria necessário estabelecer os requisitos e limites a partir dos quais uma regra pudesse ser caracterizada de fato como um dever, os quais se deliniriam a partir de princípios morais¹²⁷. No âmbito das relações entre comunidade ética e sociedade civil, contudo, Kant alega que se “devem admitir restrições, a saber, que nada exista na comunidade ética que esteja em conflito com o dever dos seus membros como cidadãos do Estado”. Há, aqui, uma antecipação do que está posto na sociedade civil por sobre o que é definido na comunidade ética, de modo que essa última não pode se chocar com os ditames da primeira. A justificativa acima mencionada (da avaliação quanto ao mérito moral de uma norma) não serve para resolver esse problema, uma vez que, sendo os deveres da sociedade civil de acordo com a moral, forçosamente, não haverá nada na comunidade ética que autorize o seu descuido.

Para nos livrarmos da complexidade dessa questão poderíamos remeter ao fato histórico de que a época em que Kant publicou *A religião...* foi marcada por forte censura, de modo que essa declaração que (aparentemente) prioriza a observância dos deveres civis, poderia ser reconhecida como uma diplomacia perante o governo vigente. Com efeito, para além dessa justificativa histórica, é possível estabelecer dois conteúdos para essa declaração de Kant que, apesar de não resolverem a questão, elucidam mais elementos para a compreensão da sua problemática. A primeira alternativa é mais fraca: defende que Kant apenas mencionou que a comunidade ética não pode conter nada que esteja em conflito com a instituição civil como forma de reforço no ânimo do agente quanto ao cumprimento dos seus deveres de cidadão civil. A segunda, mais forte, é também mais complexa, e versa no sentido de que, ainda que na sociedade civil existam normas duvidosas, o agente, mesmo sob a prerrogativa de pertencer também à comunidade ética, não está autorizado a

¹²⁷ Conforme veremos no próximo capítulo, Kant faz algo semelhante no que tange ao deveres estatutários, isto é, às normas impostas pela igreja.

transgredir o seu dever perante a legislação civil. Isso, porém, não significa afirmar que (num exemplo limite) mesmo sendo membro da comunidade ética, isto é, defendendo o aperfeiçoamento e o estabelecimento do bem, o agente moral kantiano, aceitaria (sem entrever nisso qualquer contradição) a pena de morte, desde que se tratasse de uma norma civil¹²⁸. Tem de ser suposto certo discernimento do agente perante a possibilidade de um conflito de obrigações, em que o bom senso sempre impere, caso contrário, nada vale ser cidadão da comunidade ética. Aqui a questão chave incorreria sobre os chamados deveres de prudência.

4.1.4 - A abrangência da relação política e da união ética

Kant distingue a comunidade ética da política no tocante à sua abrangência: a primeira tem a sua constituição estipulada de acordo com os costumes e valores de cada povo e, portanto, se apresenta de formas variadas; a última, porém, é imutável, pois “visto que os deveres de virtude se referem a todo o gênero humano, o conceito de uma comunidade ética está sempre relacionado ao ideal de uma totalidade de todos os homens”¹²⁹ (Rel, 96). Ele defende que os deveres éticos devem ser comuns a *todos* os homens, em que se sobressai a ideia de que se trata de deveres públicos concernentes ao gênero humano e não a indivíduos isolados. Sendo a sua prescrição universal, a comunidade ética diz respeito à união ou ao *ideal* de uma totalidade de todos os homens em busca de um fim em comum. A vinculação da comunidade ética a um ideal comporta as seguintes possibilidades de interpretação: 1) afirmar que a comunidade ética diz respeito ao ideal de uma totalidade pode significar que ela não pode ser dada no âmbito da experiência e, portanto, carrega tão somente uma função de idéia regulativa sem que a sua possibilidade de efetivação seja levada em conta; 2) a comunidade ética é ela própria um ideal na medida em que existe e serve de modelo para a edificação de outras coisas. A sua existência está vinculada ao fato de que a sua conceitabilidade é plausível, ou seja, racionalmente podemos concebê-la e entender a sua necessidade; 3) a comunidade ética é um ideal porque ela está vinculada à suprema perfeição moral e, como tal, ela nunca poderá ser plenamente realizada na experiência, porquanto, algo semelhante a ela, e com base na sua inspiração,

¹²⁸ Essa questão é bastante complexa e requer uma argumentação fina e precisa que envolva, inclusive, a postura de Kant frente à Revolução Francesa e o seu rigorismo quanto à obediência civil.

¹²⁹ “Übrigens, weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeines Wesens immer auf das Ideal eines ganzen aller Menschen bezogen...”

possa ser construído. Conforme veremos mais adiante essa última interpretação parece ser a que mais se coaduna com a tese kantiana, sobretudo, em vista de ela conservar a possibilidade de que a comunidade ética deve ter uma manifestação no mundo dos sentidos, como algo a ser efetivamente realizado, ainda que sua plenitude jamais seja alcançada. Essa opção interpretativa se justifica em vista de três pressupostos: um, Kant insere o conceito de comunidade ética como uma tentativa de superação do estado de natureza ético, um estado de corrupção mútua imposto pelas relações intersubjetivas mal reguladas; Kant se esforça muito em harmonizar a comunidade ética com a sociedade civil, uma condição existente de fato, de modo que o seu esforço está vinculado ao fato de ele entender que esses dois tipos de união devem se dar lado a lado; conforme veremos, Kant vincula estreitamente a comunidade ética à igreja visível, estabelecendo inclusive os moldes a partir dos quais essa instituição deve se impor e os termos a partir dos quais o homem deve se relacionar com ela.

Kant, inclusive, se empenha bastante em conservar a ideia de que a comunidade ética deve ser entendida e construída enquanto uma comunidade universal e para isso se preocupa em sanar todas as dificuldades que possam se impor em vista de uma união tão complexa (que compreenda todos os homens). Nesse sentido, ele salienta que a ideia de erigir uma comunidade ética deve ser unânime entre todos os homens - inclusive com todos os seres racionais finitos¹³⁰. A plausibilidade de uma unanimidade de todos os homens sob o signo do aperfeiçoamento moral se justifica em dependência da publicidade da moral. A lei da moralidade é pública porque todo o ser humano forçosamente a reconhece.

A requisição dessa unanimidade influencia, inclusive, no desdobramento efetivo da fundação da comunidade ética. É descartada a união de uma multidão restrita, mesmo que seja efetivada segundo fins éticos, como sendo a “própria comunidade ética”, lhe restando tão somente a função de atuar como “uma sociedade particular que tende para a unanimidade com todos os homens (mesmo com todos os seres racionais finitos) para edificar um todo ético absoluto”¹³¹ (Rel, 96). Tomada nesses termos, a comunidade ética se dá mediante a união de sociedades particulares que lhe são correspondentes através da adoção de seus princípios. Kant já definiu que a comunidade ética deve ser entendida nos

¹³⁰ Denunciando que se houver, além do humano, outra espécie de ser racional finito, cabe a ela também se associar ao intento de progredir moralmente.

¹³¹ “...nur eine besondere Gesellschaft heißen, die zur Eihelligkeit mit allen Menschen (ja aller endlichen vernünftigen Wesen) hinstrebt, um ein absolutes ethisches Ganze zu errichten...”

termos de uma união de todos os homens em vista de sua qualificação moral. Sendo assim, a união de um grupo de indivíduos (denominada por ele de sociedade particular) não se constitui em tal comunidade de modo direto, mas é identificada a ela indiretamente na medida em que a comunidade ética se dá mediante a união das sociedades particulares, as quais lhe são correspondentes (e, portanto, concordantes entre si) por adotar os seus princípios.

Segundo Kant “cada sociedade parcial é somente uma representação ou um esquema”¹³² (Rel, 96). Tais sociedades se constituem em um esquema porque, embora apresentem traços do ideal da comunidade ética (enquanto comunhão de todos os homens), jamais poderão ser propriamente sua realização. Elas não conseguem abarcar tal união (de todos os homens), se constituindo, assim, em parte do todo, mas não no todo propriamente dito¹³³. Kant ainda menciona outro aspecto importante das sociedades parciais: “cada uma em relação com as outras desse tipo se encontra no estado de natureza ético com todas as imperfeições do mesmo”¹³⁴(Rel, 96). Nos mesmos termos das relações entre os povos, as sociedades parciais poderiam recair no erro de atuar em vista de seus próprios interesses: serem, por assim dizer, *éticas* (numa acepção fraca e apenas ilustrativa) nas suas relações internas e agir perante as outras sociedades como pertencendo ao estado de natureza ético. Daí que a comunidade ética pede, precisamente, por uma união efetiva de todos os homens. Em vista de tal pressuposto, aliás, se impõe uma grande dificuldade para a instituição da comunidade ética: tem de ser efetivado um acordo universal dos costumes, a fim de que as sociedades particulares que ainda se encontrarem no estado de natureza ético não impossibilitem o aperfeiçoamento de outras, uma vez que a corrupção mútua, pressuposta entre os indivíduos singulares, se aplica também na relação entre grupos e povos.

4.2 - Comunidade ética e sumo bem

O conceito de sumo bem é por Kant inserido, na *Crítica da razão pura*, no contexto das três questões que se constituem no âmago da sua investigação filosófica: *Was kann ich*

¹³² “... jede partiale Gesellschaft nur eine Vorstellung oder ein Schema ist ...”

¹³³ A própria definição de esquema ajuda na compreensão desse ponto: trata-se de um desenho que conserva apenas os traços fundamentais do original representado, com o fim de indicar, não a sua fôrma, mas as proporções de suas partes, suas relações mútuas e o funcionamento do todo.

¹³⁴ “...weil eine jede selbst wiederum im Verhältniß auf andere dieser Art als im ethischen Naturzustande sammtallen Unvollkommenheiten desselben...”

wissen? (O que posso saber?); *Was soll ich thun?* (O que devo fazer); *Was darf ich hoffen?* (O que me é permitido esperar?) (KrV, 833). A primeira questão, Kant diz que é puramente especulativa e foi respondida ainda na primeira *Crítica*, na qual se investiga os limites e possibilidades do conhecimento humano. À questão *Was kann ich wissen?*, Kant responde que podemos conhecer apenas aquilo que se apresenta ou pode ser captado nos limites da experiência. Quanto à pergunta *Was soll ich thun?*, Kant a qualifica como puramente prática e a responde nos seguintes termos: “*faze aquilo através do que te tornarás digno de ser feliz*” (KrV, 836-837). Aqui, Kant antecipa os elementos básicos da terceira pergunta: moralidade, dignidade e felicidade, sendo que o último elemento só pode ser alcançado na medida em que se realiza o primeiro. Uma vez que alguém age moralmente, ele é, desde então, digno de felicidade. É sob essa perspectiva que Kant enuncia e responde à questão *Was darf ich hoffen?*: “se me comporto de tal modo que eu não seja indigno da felicidade, como posso esperar poder, mediante esse comportamento, participar da felicidade?” (KrV, 837). É interessante que essa pergunta não questiona o objeto a ser esperado (a felicidade), pois ele já foi delimitado na anterior, mas diz respeito, mais precisamente, ao questionamento sobre os meios de promoção de tal objeto, ou seja, a uma explicação de como, a partir de uma boa conduta, é proporcionada a felicidade. É nesse sentido que Kant diz que essa terceira pergunta é simultaneamente prática e teórica: “na resposta a essa questão [diz ele], trata-se de saber se os princípios da razão pura, os quais prescrevem *a priori* a lei, também conectam necessariamente essa esperança com tal lei” (KrV, 837).

Os elementos constituintes do sumo bem, Kant os deriva das duas últimas questões. Ele define o sumo bem como a ligação entre virtude e felicidade. Kant justifica esses dois elementos em vista de eles representarem, respectivamente, o fim moral e o fim físico do homem, de modo que o conceito de sumo bem se edifica a partir da harmonia ou conciliação entre a natureza inteligível e a natureza sensível humana.

A felicidade sozinha [explica Kant] está longe de constituir um bem perfeito para a nossa razão. Essa última não aprova a felicidade (por mais que as inclinações também queiram desejá-la) a não ser que seja unida com o merecimento de ser feliz, isto é, com a conduta moral boa. Mas a moralidade sozinha, e com ela o simples merecimento de ser feliz, também está longe ainda de ser o bem perfeito. Para tornar perfeito esse bem, é preciso que aquele que se comportou de modo a não se tornar indigno da felicidade possa esperar uma participação na mesma (KrV, 841).

É no segundo livro da *Crítica da razão prática* (Dialética da razão prática pura) que Kant se põe a elucidar em que termos deve ser entendida a vinculação entre moralidade e felicidade. Ele esclarece que o termo “sumo” detém, em geral, duas significações: por um lado, “sumo” pode significar supremo, que diz respeito a uma condição que não é subordinada a nenhuma outra, isto é, uma condição incondicionada; por outro, “sumo” pode significar consumado: “aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie (*perfectissimum*)” (KpV, 198). O conceito de sumo bem, Kant o concebe a partir da articulação entre moralidade e felicidade: na medida em que o agente é virtuoso, ele é digno de ser feliz (se, de fato, o será, é outra questão). Ocorre que, em sendo a moralidade ou virtude do agente a condição para a sua felicidade, segue-se que a virtude é o “bem supremo”, isto é, a condição incondicionada: é condição, porque a partir dela se põe a dignidade de ser feliz; é incondicionada porque na medida em que fosse concebida como fruto de uma condição externa a ela mesma, não haveria mais virtude e, por conseguinte, se dissiparia toda a dignidade de ser feliz. A virtude, portanto, é o “bem supremo”, a condição incondicionada, mas não se constitui ainda no “bem consumado” ou “sumo bem”. Pois, na medida em que se está considerando a faculdade de apetição de entes racionais finitos, a virtude seria, por assim dizer, uma condição necessária, mas não suficiente para o que, em tal ser, se considera um bem consumado.

Ora [diz Kant], na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz), constitui o **sumo bem** de um ente possível, assim esse <sumo bem> significa o todo, o bem consumado no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo, porque ele não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui, mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os aspectos, bom, porém, pressupõe sempre como condição a conduta legal moral (KpV, 199).

Nessa afirmação se delineiam alguns pressupostos básicos para a compreensão da noção kantiana de “sumo bem”: 1) o “sumo bem” é o bem consumado, isto é, a posse conjunta da virtude e da felicidade; 2) essa posse conjunta deve obedecer a uma hierarquia: a virtude gera a dignidade de ser feliz - a virtude, portanto, é o “bem supremo”, a condição incondicionada, enquanto a felicidade é, por assim dizer, um efeito necessário¹³⁵ dessa

¹³⁵ Necessidade concebida dentro de um sistema causal próprio da argumentação acerca do sumo bem. Nada afiança, no entanto, que o indivíduo que age moralmente bem seja feliz. O agente, contudo, age segundo essa

condição; 3) Kant fala de uma proporção de moralidade com felicidade, mas isso não deve ser entendido em termos, por exemplo, de que em sendo a conduta de alguém é 50% moral, ele é 50% digno de felicidade. Kant não concebe a moralidade em termos estatísticos, pelo seu ponto de vista, alguém é moralmente bom ou moralmente mau¹³⁶. Ao falar em proporção entre moralidade e felicidade, o que Kant pretende enfatizar é que, em sendo moralmente bom, o agente é necessariamente digno de ser feliz, em contrapartida, em sendo moralmente mau, ele não assegura tal dignidade; 4) a noção de “sumo bem” detém uma significação individualista em que se põe em questão a conduta individual de um agente subjetivo com relação a sua dignidade de ser feliz (“posse do sumo bem em uma pessoa... enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz”); 5) a felicidade é sempre algo agradável a quem a possui, mas é algo contingentemente bom, isto é, pode ser bom sob alguns aspectos, mas não em todos. Kant, na *Crítica do juízo*, distingue o bom e o agradável nos seguintes termos: “bom é o que apraz mediante a razão pelo simples conceito”. “Para considerar algo bom preciso saber sempre que tipo de coisa esse objeto deva ser, isto é, ter um conceito do mesmo” (KU, 11). O agradável, por sua vez, é definido como aquilo que apraz mediante os sentidos. Assim, nem todo o “bom” é “agradável” e nem todo o “agradável é bom”¹³⁷. Segundo Kant “o agradável, visto que como tal representa o objeto meramente em referência ao sentido, precisa ser primeiro submetido pelo conceito de fim a princípios da razão, para que se o denomine bom, como objeto da vontade” (KU,11).

Forçoso, no entanto, é entender como Kant concebe a articulação da noção de sumo bem no ânimo humano quando se visa o agir moral. Ele afirma insistentemente que o “sumo bem é um objeto necessário da vontade”, que ele é o “objeto total da razão prática pura”, mas o que isso significa de fato? (Cf. KpV 207, 214, 221). A afirmação de que o sumo bem deve ser tomado como objeto da vontade permite duas interpretações: significa

possibilidade enquanto uma consequência da sua reta conduta.

¹³⁶Se, por exemplo, alguém se julga como sempre agindo moralmente bem, mas, em uma determinada ocasião se questiona sobre uma ação e *decide* agir movido por outros impulsos, então ele sempre agiu movido por conveniência própria. O que ocorria nas outras ocasiões é que os seus interesses coincidiam com o mandamento da lei e, diante dessa coincidência, ele agia conforme o dever, julgando, no entanto, estar agindo por dever.

¹³⁷ Kant ilustra a distinção entre bom e agradável com o seguinte exemplo: “de um prato que realça o gosto mediante temperos e outros ingredientes, diz-se sem hesitar que é agradável e confessa-se ao mesmo tempo que não é bom; porque ele, na verdade, *agrada* imediatamente aos sentidos, mas mediatamente, isto é, pela razão que olha para as consequências, ele *desagrada*” (KU,12).

tanto tomá-lo como fundamento da ação, quanto agir no sentido de promovê-lo, isto é, empregar meios para que ele se realize. Quanto ao primeiro ponto (e com a preocupação de evitar um agir heterônomo), pode-se dizer (sem problemas) que o sumo bem é o fundamento de determinação da vontade desde que se tenha claro que a lei moral é o elemento indispensável para a concepção de sumo bem¹³⁸. Esse último, por assim dizer, não é um fundamento por si mesmo, mas secundariamente na medida em que tem como um dos seus elementos a lei da moralidade.

Quanto à questão de que tomar o sumo bem enquanto objeto da vontade é sinônimo de empregar meios para realizá-lo, ela é controversa uma vez que (conforme veremos) a conceptibilidade do conceito de sumo bem dependerá de postulados. Entendida a noção de sumo bem enquanto o vínculo causal entre virtude e felicidade, o que mais está ao alcance das forças humanas é o agir virtuoso, mas tal impotência humana frente à promoção do sumo bem não impede que ele deva ser tomado como objeto da vontade na sua completude. Beck observa que, embora só esteja nos limites do agente o agir por dever, ele deve orientar-se para o sumo bem como um todo: “se, contudo, [prossegue Beck] o comando para se orientar pelo *summum bonum* é meramente o comando para fazer o meu dever, a conexão fechada da lei moral com os postulados (com exceção daquele da liberdade) não pode ser estabelecida”¹³⁹ (BECK, 1984, p.253). Segundo Beck, a tomada do sumo bem como objeto na sua completude é necessária quer para manter o vínculo por Kant suposto entre a lei e os postulados. Se tomar o sumo bem como objeto remetesse tão só a agir virtuosamente, Kant teria apresentado a tese de que o agente deve considerar o bem supremo (virtude) enquanto o único objeto de seu agir.

O fato é que há, por parte do agente, uma dupla incorporação no que tange ao sumo bem. O agente tem o dever de agir orientado pelo sumo bem, mas ele só pode fazê-lo na medida em que, por um lado, sob uma condição objetiva, o sumo bem seja possível e, por outro, sob a condição subjetiva, de que ele acredite na sua possibilidade (afiançada pelos postulados)¹⁴⁰. O agente não é comandado a crer na possibilidade do sumo bem, mas ele só

¹³⁸ Kant leva bastante a sério o vínculo entre o sumo bem e a lei moral, a ponto de afirmar que sendo o primeiro inadmissível, “também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins vazios, por conseguinte tem de ser em si falsa” (KpV, 205).

¹³⁹ “If however (...) the comand to seek the *summum bonum* is merely the comand to do my duty, the close connection of the moral law with the postulates (with the exception of that of freedom) cannot be established”.

¹⁴⁰ Cf. BECK, 1984, p.253.

pode agir orientado pelo sumo bem (o que se constitui em um dever) na medida em que acredita subjetivamente na sua possibilidade. Agir orientado pelo sumo bem significa, pois, agir virtuosamente e crer subjetivamente na possibilidade de que, em dependência desse agir, seja recebida uma felicidade proporcional.

4.2.1 - Os postulados: liberdade, imortalidade e Deus

O termo “postulado” é derivado do latim *postulatu* e diz respeito essencialmente a um princípio primário ou fato que é necessário admitir para se estabelecer uma demonstração, sendo que o próprio princípio é reconhecido como certo, mas não é demonstrado. Por postulado da razão prática pura, Kant diz entender “uma proposição **teórica**, mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei **prática** que vale incondicionalmente *a priori*”¹⁴¹ (KpV, 220). Não há, em Kant, a intenção de reconhecer nos postulados dogmas, tampouco noções que ampliam o conhecimento especulativo, mas, tão somente, pressupostos a partir dos quais certos conceitos práticos se justificam mais plausivelmente.

A propósito da plausibilidade do conceito de sumo bem, Kant fixou dois postulados: o da imortalidade da alma e o da existência de Deus. Tais postulados estão intimamente associados a outro, a saber, aquele da liberdade (enquanto causalidade de um ente no mundo inteligível). O postulado da liberdade é, na segunda *Crítica*, o elemento que permite que se conceba o homem como um ser capaz de agir independentemente das inclinações e de determinar a sua vontade segundo a lei moral. O postulado da liberdade é o postulado básico no que tange à capacidade moral do homem, mas ele, por si só, não abona a possibilidade do sumo bem. Isso se dá porque, por um lado, do fato de ser *capaz* de agir moralmente (primeiro elemento do sumo bem) não se segue que o homem efetivamente o faça ou tenha tempo para tanto e, por outro, a liberdade do agente é um elemento insuficiente para a promoção do segundo elemento do sumo bem, a felicidade. Daí porque Kant foi levado a anexar os postulados da imortalidade da alma e o da existência de Deus.

¹⁴¹ O termo postulado traz consigo significações distintas no plano teórico e no domínio prático. Conforme o comentário de Crampe-Casnabet, no primeiro significado ele é uma proposição indemonstrável que fornece uma regra para construir um objeto; e, no segundo, é pressuposto a partir da lei moral como uma consequência indemonstrável da ética, não atuando, contudo, como o seu fundamento (Cf. CRAMPE-CASNABET, 1994, p.80).

Conforme a definição de postulado da razão prática, imortalidade da alma, existência de Deus são ideias que adquirem realidade objetiva mediante a lei moral. Do ponto de vista kantiano, os postulados atuam como fundamentos que abonam ou financiam a possibilidade do sumo bem sob dois aspectos:

Primeiro, em vista do que se encontra imediatamente em nosso poder e, então, em segundo lugar, no que a razão nos oferece como complementação à nossa incapacidade relativamente à possibilidade do sumo bem (necessário segundo princípios práticos) e que não se encontra em nosso poder (KpV, 215).

O que Kant menciona que está em nosso poder (e que, aliás, só pode ser concebido assim para ser genuíno)¹⁴² é a promoção do primeiro elemento do sumo bem, a virtude, cujo fomento advém de uma boa conduta moral. Ocorre que a vida humana é demasiadamente curta para que ao homem seja possível alcançar semelhante conduta. Daí a necessidade de postular a imortalidade da alma, signo de um progresso sem limites a partir do qual o primeiro e incondicional elemento do sumo bem (a virtude) pode ser alcançado. O outro postulado (enquadrado por Kant nos termos de uma “complementação à nossa incapacidade”) concerne à viabilidade da felicidade (segundo elemento do sumo bem). O postulado da imortalidade da alma representa o “tempo” para que o homem possa ajuizar a sua conduta segundo os princípios da moral; ocorre que, uma vez assegurada a possibilidade da virtude, a razão carece de uma explicação no que tange à consumação do sumo bem, isto é, ao fato de, a partir da virtude, ser dada a felicidade a ela proporcional. Segue-se, então, o segundo postulado, fixado para garantir o nexos devido entre virtude e felicidade, nexos que só pode ser realizado por um ser onipotente, capaz de manipular o mundo, de modo a proporcionar felicidade a quem é digno dela.

A necessidade em postular a imortalidade da alma se impôs na argumentação kantiana a partir da seguinte constatação: “a plena conformidade da vontade à lei moral é **santidade**, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência” (KpV, 220). Trata-se do conflito de um ser racional limitado moralmente que, no entanto, precisa fazer do sumo bem o seu fim. O postulado em

¹⁴² Kant diz: “nós devemos procurar promover o sumo bem” (KpV, 225). Grosso modo, isso significa dizer que nós devemos agir moralmente bem, pois é só o que nos compete, uma vez que a promoção da felicidade em vista da nossa conduta depende de alguém que tenha habilidade para tanto (Deus). Ao homem só é possível fazer-se digno da felicidade e, não, constituir a sua própria felicidade. Cabe-nos, tão só, produzir o primeiro elemento do sumo bem, sem que isso, porém, signifique o sumo bem não seja tomado na sua completude enquanto objeto da vontade.

questão se impôs a partir da necessidade de, por um lado, na concepção do sumo bem, se admitir uma relação causa-efeito entre virtude e felicidade e, por outro, da admissão de que as ações sob a alçada da moralidade não são praticadas por dever. Não havendo ações moralmente boas, não há dignidade de ser feliz, e, portanto, a realização e a própria possibilidade de conceber o sumo bem se tornam inadmissíveis. Ou seja, para que se admita a possibilidade do sumo bem, é preciso, em primeira instância, demonstrar que (malgrado os obstáculos) ao homem ainda é possível agir moralmente bem ou de modo virtuoso. Nesse sentido Kant apresenta o recurso do progresso infinito.

O progresso infinito somente é possível sob a pressuposição de uma **existência** e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao **infinito** (a qual se chama imortalidade da alma). Logo, o sumo bem é praticamente possível somente sob a pressuposição da imortalidade da alma...”(KpV, 220).

A inserção do postulado da imortalidade da alma não representa a aquisição propriamente dita da conduta moralmente boa, mas um “tempo” a partir do qual a possibilidade de aquisição dessa conduta se torne possível. A noção de progresso infinito, contudo, não deve ser entendida como uma protelação da busca pelo melhoramento moral, mas, sim, como um tempo ilimitado que não exclui a prontidão do hoje em prol do amanhã. O progresso infinito é suposto justamente porque no homem a conciliação com os princípios da moralidade é árdua e complexa. A imortalidade da alma não exige o esforço do homem *mortal* em prol de seu aperfeiçoamento moral. Kant supõe o progresso infinito a partir da vida finita: “a partir do seu atual progresso do pior para o moralmente melhor e do propósito imutável” se pode esperar uma “ulterior continuação ininterrupta desse progresso, por mais que sua existência possa durar mesmo além dessa vida” (KpV, 222).

O postulado da imortalidade da alma foi fixado a fim de disponibilizar praticamente o primeiro elemento do sumo bem (a conformidade da vontade com a lei moral), no que tange ao seu segundo elemento, a felicidade, será necessária outra postulação: a existência de Deus. Kant promulga a necessidade de postular a existência de Deus se servindo da necessária conexão (pressuposta no conceito de sumo bem) entre moralidade e felicidade. Segundo ele, “o ente racional agindo no mundo não é ao mesmo tempo causa do mundo e da própria natureza” (KpV, 224). Cabe ao homem agir no mundo (e nesse caso o agir em questão é o agir moral), mas não está em seu poder condicionar o mundo e a natureza ao seu agir. Tal condicionamento é requerido, por um lado, em função de o “sumo bem” ser

caracterizado como o nexa entre moralidade e felicidade e, por outro (em consequência do primeiro), pelo fato de Kant definir a felicidade nesse contexto como “o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, **tudo se passa segundo o seu desejo e vontade** e depende, pois, da concordância da natureza com todo o seu fim” (KpV, 224). Ou seja, uma vez definido o sumo bem como a conexão entre moralidade e felicidade, Kant averigua a sua possibilidade de efetivação. A moralidade, claro está, é passível de ser realizada pelo homem, contudo, o seu equivalente na forma de felicidade - condição *sine qua non* para a formação do sumo bem - exigiria que o homem fosse capaz de manipular a natureza e o mundo no proveito de sua realização. Daí porque Kant é levado a postular uma “<causa> suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral” (KpV, 225). Tal causa, Kant a denomina de Deus e, em referência à necessidade de admiti-la para salvaguardar a vitalidade do conceito de sumo bem, ele afirma que é moralmente necessário admitir a existência de Deus (KpV, 226).

* * *

As noções de liberdade, imortalidade da alma e existência de Deus são também utilizadas quando Kant se põe a tratar do conceito de comunidade ética, no entanto, nesse contexto, se destacam pontos distintos daqueles enfatizados na segunda *Crítica*. Aliás, aqui, tais noções não são empregadas com a mesma “força”, isto é, não atuam como postulados, já que não tem a função de abonar a possibilidade de qualquer conceito. A liberdade também é pressuposta no contexto da comunidade ética na medida em que tem que se admitir a capacidade do homem de transitar do estado de natureza ético para a comunidade ética. Isto é, transitar de uma condição na qual o agir hipotético e egoístico predominam para um estado no qual a lei moral é acolhida em toda a sua plenitude.

Kant também supõe no contexto da comunidade ética uma imortalidade, na medida em que questiona o curto espaço de tempo que os indivíduos têm para constituir uma comunidade ética. A imortalidade não está necessariamente vinculada ao conceito de alma, mas ao indivíduo humano enquanto mortal. Trata-se, pois, de uma imortalidade do humano enquanto humano, na qual o indivíduo é imortal no gênero. Ocorre que, nesse contexto, o que mais se enfatiza é o progresso da espécie, no qual a imortalidade não é do indivíduo,

mas do gênero humano¹⁴³. Tal ênfase se justifica em vista da constatação de que o indivíduo singular, em vista do ambiente de corrupção mútua em que está inserido, tem dificuldades em progredir sozinho. Isso ficará mais claro quando analisarmos o desdobramento do conceito de sumo bem enquanto bem coletivo, em que se supõe a corrupção mútua entre os indivíduos, suposto esse que (aparentemente) ainda não está presente na segunda *Crítica*.

Conforme veremos (no próximo capítulo), Kant também é levado a supor no contexto da comunidade ética a noção de Deus como um legislador moral. Essa sua suposição, pode-se dizer, foi apresentada nos mesmos parâmetros que caracterizaram a necessidade de postular a existência de Deus no contexto argumentativo do sumo bem: a de assegurar uma instância superior que, do ponto de vista moral, se constitua na *clé de voûte* na explicação de certas questões impostas pela razão humana, mas que ultrapassam a sua alçada. Kant é levado a postular a existência de Deus, na segunda *Crítica*, para demonstrar que o nexó entre moralidade e felicidade é possível; no contexto do escrito sobre a religião, ele situou Deus como um legislador divino para que a partir dessa crença os agentes conferissem mais efetividade a sua união sob um propósito moral. No contexto da comunidade ética, inclusive, a figura divina desempenha um papel importante em vista da própria noção de sumo bem. Kant é levado a supor um legislador moral divino em vista de, por um lado, aglutinar as vontades individuais em direção à edificação de uma comunidade ética e, por outro, de abonar uma instância capaz de julgar moralmente (já que o homem não pode julgar moralmente o homem, tem de ser incorporado como legislador um ser que seja capaz de acessar a intenção humana). É interessante desde já salientar que Deus não atua simplesmente como um juiz que dá o veredicto. Ele é visto como legislador moral e isso supõe uma relação bem mais profunda com a lei da moralidade. O fato de ele julgar é apenas uma consequência de ser legislador, ou seja, defender a obediência à moral. Disso, porém, não se segue que Deus seja o fundamento e anterior à obrigatoriedade da lei moral.

¹⁴³ Segundo o comentário de Lucien Goldmann “o postulado da imortalidade seria necessário para assegurar aos homens um lapso de tempo que lhe permita chegar à virtude perfeita. Na Filosofia da História, é a vida eterna da espécie que desempenha essa função”* (GOLDMANN, 1948, p.253). Bruch também compartilha dessa tese: segundo ele, Kant transpõe “sobre o plano social um argumento teleológico que teria utilizado numa perspectiva individualista para provar a imortalidade da alma. (...). Assim o progresso da espécie humana na história tenderia a desempenhar a mesma função que a imortalidade da alma”** (BRUCH, 1967, p.163,n.10). * “Le postulat de l’immortalité était nécessaire pour assurer aux hommes un laps de temps qui leur permette d’arriver à la vertu parfaite. Dans la Philosophie de l’Histoire, c’est la vie éternelle de l’espèce que joue la même rôle”. ** “Kant transpose ici sur le plan social un argument téléologique qu’il avait utilisé dans une perspective individualiste pour prouver l’immortalité de l’âme”. (...). Ainsi le progrès de l’espèce humaine dans l’histoire tendrait-il à jouer le même rôle que l’immortalité de l’âme”.

Na verdade, ao contrário, a figura de um ser perfeito e onipotente deriva da incidência e representação da lei moral numa natureza finita como a humana¹⁴⁴.

A noção de Deus exerce funções distintas como postulado para a plausibilidade do conceito de sumo bem e como legislador da comunidade ética: no primeiro caso, Deus é postulado nos termos de uma causa capaz de conectar moralidade e felicidade; no segundo, o que é enfatizado é a sua capacidade de avaliar moralmente. Tratam-se, sem dúvida, de funções complementares, porque a felicidade em proporção ao agir, pede primeiro por uma avaliação moral (pela capacidade de analisar nesses termos) e, segundo, pela habilidade de, em vista dessa avaliação, proporcionar aquilo que os atos merecem. Ou seja, a noção de Deus não está vinculada tão somente a uma causa promotora da felicidade, mas como um legislador que sabe, por um lado, *quando* o indivíduo é digno da felicidade e, por outro, é capaz de lhe conferir (em dependência disso) o que lhe é devido. Daí que a noção de Deus como legislador da comunidade ética é um efeito da pressuposição do sumo bem como objeto da vontade, e isso sob dois aspectos: um, na medida em que reúne os agentes e confere cognoscibilidade a uma união moral é possibilitado o primeiro elemento do sumo bem, a virtude e, outro, o julgamento e a concessão de algo em vista do ânimo moral viabilizam o segundo elemento do sumo bem, a felicidade. O fato de Kant enfatizar mais, na segunda *Crítica*, a habilidade de Deus em proporcionar a felicidade está em que, nesse contexto, ele busca uma *causa* a partir da qual a possibilidade do sumo bem se confirma; no contexto da comunidade ética, o Deus avaliador está em foco, uma vez que o ponto é de delimitar um *legislador*, uma figura publicamente reconhecida que reúna todos numa mesma crença e objetivo.

4.2.2- O sumo bem enquanto bem comunitário

O que aqui nos propomos fazer é explicitar uma articulação entre os conceitos de sumo bem e comunidade ética. Tal explicitação será feita sob duas perspectivas: uma, partindo do contexto argumentativo da noção de sumo bem na primeira *Crítica*, no qual Kant tematiza a noção de mundo moral [*moralische Welt*] em termos semelhantes aos que, posteriormente em *A religião...*, virão a caracterizar o conceito de comunidade ética; outra, baseada em duas passagens do escrito sobre a religião nas quais Kant vincula a realização

¹⁴⁴ Essa questão será tratada mais amplamente no próximo capítulo.

do sumo bem a uma união sob leis de virtude, em que se evidencia um desdobramento da formulação do conceito de sumo bem sob a perspectiva de um bem comunitário. O primeiro paralelo é inferido a partir da consideração de um operar moral intersubjetivo, presente tanto na caracterização de mundo moral quanto na de comunidade ética. Já a ideia de um sumo bem comunitário é sugerida em duas passagens do próprio texto *A religião...*

No Cânone da *Crítica da razão pura*, Kant define o que denomina de mundo moral nos seguintes termos:

Denomino o mundo, na medida em que fosse conforme a todas as leis morais (como *pode* ser a *liberdade* dos entes racionais e *deve* ser segundo as leis necessárias da *moralidade*), um *mundo moral*. Nessa medida esse mundo é pensado unicamente como inteligível, pois nele se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade (fraqueza ou impureza da natureza humana). Nessa medida, pois, é uma simples ideia, se bem que prática, que realmente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a essa ideia (KrV, 836).

A noção de mundo moral é definida como um estado no qual a liberdade dos agentes é plenamente conforme à moral. Kant supõe, inicialmente, esse mundo como inteligível, justificando tal posição em vista de que ele é concebido sem referência a qualquer empecilho à moralidade. Disso, porém, não se segue que ele não detenha uma influência prática no mundo da sensibilidade, como um modelo a partir do qual o homem busca ajuizar a sua conduta no plano sensível. A ideia básica é que o agente deve agir *como se* fosse possível, no plano de suas limitações, instituir genuinamente um mundo moral. Tal como Kant o apresenta, o conceito de mundo moral é passível de uma dupla abordagem: ele é inicialmente descrito nos termos de um mundo inteligível no qual a moralidade se realiza plenamente; a par disso, contudo, Kant supõe que ele deve ser pensado como uma ideia reguladora de conduta no domínio do mundo sensível.

Já com essa noção de um arquétipo inteligível a partir do qual o homem deve regular a sua conduta sensível, podemos traçar um paralelo entre mundo moral e comunidade ética: conforme veremos, Kant supõe que os homens nunca poderão sozinhos (ao que se supõe a ajuda divina) fundar uma comunidade ética em toda a sua plenitude, mas tal imperfeição, porém, não exime os indivíduos de se esforçarem *como se* tal instituição plena fosse possível. Além dessa prescrição do esforço moral independentemente dos obstáculos, o

maior indício de compatibilidade entre a noção de mundo moral desenvolvida na primeira *Crítica* e o conceito de comunidade ética pode ser vislumbrado nas seguintes passagens:

A ideia de um mundo moral possui uma realidade objetiva, não como se referindo a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos absolutamente pensar um tal objeto), mas sim como se referindo ao mundo sensível enquanto um objeto da razão pura em seu uso prático e um *corpus mysticum* dos entes racionais que nele se encontram, na medida em que *o livre-arbítrio de cada ente, submetido a leis morais, está em si numa completa unidade sistemática tanto consigo mesmo quanto com a liberdade de cada outro ente* (KrV, 836 - grifo meu).

Mas esse sistema da moralidade que se recompensa a si mesma¹⁴⁵ é só uma ideia cuja realização repousa sobre a condição de que *cada um* faça o que deve, ou seja, que todas as ações dos entes racionais ocorram como se se originassem de uma vontade suprema compreendendo em si, ou sob si, todo o arbítrio privado (KrV, 837-838)

E ainda: “os próprios entes racionais *seriam autores de seu próprio bem-estar duradouro ao mesmo tempo em que seriam autores do bem estar dos outros*”(KrV, 837-grifo meu). Kant considera para a fundação e manutenção do mundo moral os mesmos pressupostos por ele defendidos para a instituição da comunidade ética. Ele enfatiza sumariamente a ideia de uma união moral, de um proceder moral coletivo, no qual a noção de um operar uno dos arbítrios particulares é o traço distintivo do verdadeiro progresso moral. Ora, é isso o que Kant mais destaca na passagem do estado de natureza ético para a comunidade ética, um pacto coletivo a partir do qual se forma um “organismo comunitário” (na primeira *Crítica* definido nos termos de um *corpus mysticum*) em prol do aperfeiçoamento moral da humanidade.

Outra semelhança de procedimento se baseia na suposição de que só mediante um empenho moral que ultrapasse o plano da mera individualidade se pode realmente agradar a Deus. Nesse sentido, Kant diz, a propósito da noção de mundo moral, que: “Creremos, além disso, servir a essa vontade divina exclusivamente enquanto promovemos, *em nós e nos outros*, o melhor que há no mundo” (KrV, 847 - grifo meu). Esse “melhor que há mundo” é representado aqui como o “sumo bem” que na primeira *Crítica* (aparentemente) já detinha o caráter comunitário defendido por Kant em *A religião...* (ponto que será

¹⁴⁵ Esse sistema se refere ao sumo bem enquanto proporção entre moralidade e felicidade. Kant, portanto, não exime o mundo moral da presença do sumo bem (Cf. KrV, 837).

examinado a seguir) e que não foi invocado (pelo menos explicitamente) na segunda *Crítica*.

Não há o intuito aqui de demonstrar, nem ao menos sugerir, que Kant antecipou na primeira *Crítica* (sob o signo de mundo moral) o mesmo que ele veio posteriormente a denominar de comunidade ética. Isto é, não se pretende aqui defender a tese de que o conceito de comunidade ética foi idealizado ou já aparecia no contexto da *Crítica da razão pura*. Tal posicionamento se explica em vista do modo a partir do qual Kant aborda essas noções: por um lado, a noção de mundo moral (inserido meio que de chofre no “Cânone”) não detém um forte embasamento teórico-argumentativo que permita de fato traçar uma analogia com o conceito de comunidade ética; por outro (e isso é fundamental), esses dois conceitos se impuseram na argumentação kantiana sob funções e contextos argumentativos completamente distintos. No “Cânone”, Kant menciona a noção de mundo moral para ilustrar um mundo em que há plena conformidade da liberdade com a moral e que sob esse pressuposto (juntamente com o postulado da existência de Deus e da imortalidade da alma) se pode promover o “sumo bem”. A noção de comunidade ética, em contrapartida, se impõe para Kant na medida em que ele se dedica a investigar os limites e possibilidades da natureza humana frente à moralidade. Dessa sua investigação, foi extraído o conceito de “estado de natureza ético” e imposta a passagem para uma comunidade ética. Claro está, portanto, que Kant segue rumos completamente distintos para chegar aos conceitos de mundo moral e comunidade ética. O que é importante quando se cita a noção de mundo moral, é demonstrar que a noção de uma co-responsabilidade individual perante a coletividade já era algo subentendido na teoria kantiana e não veio, tal como supõem muitos comentadores, se manifestar apenas tardiamente no escrito sobre a religião¹⁴⁶.

Quanto ao segundo paralelo entre comunidade ética e sumo bem, ele é sugerido em passagens do próprio texto *A religião...*. Apesar de a definição de sumo bem permanecer unívoca na filosofia kantiana, pode-se distinguir no seu uso desdobramentos ou

¹⁴⁶ Segundo o comentário de Eckart Förster, por exemplo, “Kant havia desenrolado a temática (do sumo bem) em seus escritos a partir da visão do indivíduo, do agente individual” (FÖRSTER, 1998, p.38 - o entre-parênteses foi acrescentado). “Isso muda de maneira surpreendente no livro sobre a *Religião*. Aí pela primeira se fala do dever do gênero humano quanto à ‘promoção do sumo bem enquanto bem comunitário’”(FÖRSTER, 1998, p.39). A expressão “sumo bem enquanto bem comunitário” é, sem dúvida, uma boa nova de *A religião...*, mas dizer que a tese (de que a moral pede por um acordo coletivo em que se evidencia no agir individual um operar idêntico ao agir da comunidade) não aparece nos escritos anteriores de Kant é uma afirmação muito forte. Haja vista o que consta nas passagens referentes ao conceito de mundo moral.

formulações distintas¹⁴⁷; no contexto argumentativo da comunidade ética, por exemplo, a expressão *sumo bem* é empregada com um forte caráter coletivo ou comunitário. Kant afirma, inicialmente, que “toda a espécie de seres racionais está objetivamente determinada, isto é, na ideia da razão, a um fim comunitário, a saber, à promoção do *sumo bem* como um bem comunitário”¹⁴⁸ (Rel, 97). Estar determinado a um fim comunitário é diferente de estar determinado a um fim na comunidade: o fim comunitário evidencia um trabalho em conjunto ao passo que o fim na comunidade pressupõe um sujeito no interior da vida coletiva que constrói a sua conduta sem influência relevante da coletividade que o rodeia. Kant fala de uma determinação objetiva não do indivíduo, mas da espécie à promoção do *sumo bem* nos termos do que ele denomina de bem comunitário. Mas a que se refere, mais precisamente, esse *sumo bem* enquanto bem comunitário? Gerard Vilar argumenta que, dado o seu acento comunitário, essa formulação de *sumo bem*

implica o dever de criar instituições que encarnem e possibilitem o *sumo bem*, isto é, implica na realidade o passo a uma *Legalität* na qual encontramos constituições políticas republicanas radicais, uma ordem penal justa, uma confederação mundial constituída com vistas a garantir a paz perpétua, etc...¹⁴⁹(VILAR, 1989, p.125).

Essa observação de Vilar é um pouco precipitada: dizer que o *sumo bem* enquanto bem comunitário implica uma *Legalität* na forma de constituições políticas é desprezar o cerne da reflexão kantiana nesse ponto. A preocupação essencial de Kant nesse contexto se assenta sob o domínio da moral. Ele, aliás, insere a formulação do *sumo bem* enquanto bem comunitário em meio à discussão acerca do estado de natureza ético e dos os meios necessários para a sua superação. Portanto, a *Legalität* ressaltada por Vilar seria ou, negativamente, uma mera formalidade que, no máximo geraria ações conforme ao dever, provocando mais hipocrisia e simulação do que conscientização moral, ou, num sentido positivo, uma consequência de uma mudança de ânimo moral por parte de todos os homens.

¹⁴⁷ A propósito das diversas passagens nas quais Kant (no decorrer de sua obra) se serve da expressão “*sumo bem*”, Gerard Vilar propõe cinco formulações desse conceito: 1) *peçoal*, ou como bem pessoal; 2) *universal*, ou como bem comunitário; 3) *imaneute 1*, ou como natureza moralizada; 4) *imaneute 2*, ou como ideia regulativa da História; 5) *transcendente*, ou como recompensa da vida futura (Cf. VILAR, 1989, p.124ss).

¹⁴⁸“Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objektiv, in der Idee der Vernunft, zu einen gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten als eines gemeinschaftlichen Guts, bestimmt.”

¹⁴⁹ “Reparemos en que esta segunda definición, dado sua acento comunitário, implica el deber de crear instituciones que encarnen o possibiliten el bien supremo, esto es, implica en realidad el paso a una *Legalität* em la que encontramos constituciones políticas republicanas radicales, un orden jurídico penal justo, una confederación mundial constituída em orden a assegurar la paz perpetua, etc” .

Tal mudança, contudo, só pode ser operada sob o pressuposto de uma comunidade ética, de modo que a justificativa de Vilar atua mais como um efeito da instauração de tal comunidade do que propriamente como uma explicitação do conteúdo do conceito de sumo bem enquanto bem comunitário.

Kant fala de uma determinação objetiva não do indivíduo, mas da espécie à promoção do sumo bem nos termos do que ele denomina de sumo bem enquanto bem comunitário. Essa mesma prerrogativa, nos termos de fomentar a moralidade mediante uma associação coletiva, ele aplica à comunidade ética. Essa similaridade fornece fortes indícios para uma associação, nos termos de uma *identidade*, entre o sumo bem enquanto bem comunitário e a comunidade ética, de modo que promover o sumo bem enquanto bem comunitário seria o mesmo que fundar uma comunidade ética¹⁵⁰. Com efeito, a partir do exame da atuação da noção de Deus nos contextos argumentativos do sumo bem e naquele da comunidade ética pode-se delimitar com mais clareza o significado e função que Kant pretende impingir a cada um desses conceitos. Na segunda *Crítica*, a necessidade de postular a existência de Deus é suposta em dependência da necessária conexão (pressuposta no conceito de sumo bem) entre moralidade e felicidade. Ao tratar da questão da comunidade ética, Kant tem uma preocupação bem definida: caracterizar um meio mediante o qual o homem pode progredir moralmente. A figura divina é inserida com o objetivo principal de conceder cognoscibilidade a essa união mediante leis de virtude. Com efeito, não há uma ligação direta entre o legislador divino da comunidade ética e a felicidade (segundo elemento do sumo bem). Aliás, o aparato discursivo da noção de comunidade ética dispensa completamente o uso do termo “felicidade”. A função da comunidade ética é pura e simplesmente a de promover a moralidade, Kant, em momento algum vincula a realização de tal comunidade ao alcance da felicidade. Daí que, quando se pretende analisar as relações entre comunidade ética e sumo bem enquanto bem comunitário, o vínculo não é de *identidade*, mas de *continuidade*. Essa continuidade se dá nos seguintes termos: a comunidade ética é o meio mediante o qual o homem se faz virtuoso, portanto, através da sua instauração, é obtido o primeiro elemento do sumo bem.

¹⁵⁰ Esses indícios de identidade entre tais conceitos se fortalecem ainda mais na medida em que, para além do acento coletivo neles presente, podemos vislumbrar mais um vínculo entre ambos, a saber: a aplicação no contexto da comunidade ética (salvaguardando as devidas diferenças de enfoques argumentativos) dos postulados por Kant inseridos a propósito da possibilidade do conceito de sumo bem.

O “sumo bem *como* bem comunitário” diz respeito, portanto, a um desdobramento, sob o aspecto da coletividade, do conceito de sumo bem tal como o conhecemos: vínculo causal entre moralidade e felicidade em que a primeira é condição da segunda. Pelo fato de ser um desdobramento, o sumo bem enquanto bem comunitário poderia ser definido como uma ação virtuosa conjunta (para o que se supõe a comunidade ética) a partir da qual todos os homens se fizessem dignos da felicidade. O pressuposto da comunidade ética para a realização do sumo bem fica bastante evidente na seguinte passagem:

O sumo bem moral [*höchste sittliche Gut*] não é realizado tão só pelo esforço da pessoa singular em vista da sua própria perfeição moral [*moralischen Vollkommenheit*], mas requer uma união das pessoas num todo em vista do mesmo fim, para um sistema de homens bem-intencionados, no qual, e através de sua unidade, ele pode ser alcançado¹⁵¹ (Rel, 97-98).

Kant diz que o sumo bem moral não pode ser alcançado pelo esforço dos indivíduos separadamente, pois, conforme vimos, o progresso moral isolado é fadado ao fracasso uma vez que sofre, por parte da coletividade, uma permanente ameaça. O sumo bem moral só é possível na medida em que se institui “uma união de pessoas num todo em vista do mesmo fim”, ou seja, uma comunidade ética, cuja maior característica é a unicidade dos fins individuais quanto ao destino moral do homem. A partir da instituição da comunidade ética o primeiro elemento do sumo bem (a virtude) é garantido, mas a própria comunidade ética entendida como uma união sob leis de virtude não dá conta em si mesma, embora conduza, ao sumo bem enquanto bem comunitário, na medida em que a partir dela se impõe uma moralização coletiva.

O sumo bem enquanto bem comunitário diz respeito à fusão dos conceitos de sumo bem e de comunidade ética com seus respectivos momentos argumentativos. O sumo bem comunitário é oriundo de uma argumentação que pede por uma re-estruturação dos comportamentos no plano das relações intersubjetivas, da qual se impõe o conceito de comunidade ética. Ele, portanto, diz respeito a uma virtude comunitariamente fundada, a partir da qual os homens se tornam coletivamente dignos da felicidade. Até mesmo num

¹⁵¹“...das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann...”.

sentido mais forte, dado o caráter humano (tendência à corrupção moral), tornar-se individualmente digno da felicidade dependerá da fundação comunitária da virtude.

CAPÍTULO II

A COMUNIDADE ÉTICA ENQUANTO UM POVO DE DEUS SOB LEIS DE VIRTUDE

“Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich” - Só se pode pensar uma comunidade ética como um povo sob mandamentos divinos, i.e., como um povo de Deus e, claro está, segundo leis de virtude (Rel,99).

1- Legislação divina e comunidade ética

A ideia de um “ser moral superior”, Kant a insere com o objetivo de viabilizar o entendimento do agente moral quanto ao dever de fomentar uma união ética. Vimos que do ponto de vista kantiano, o progresso moral só pode se dar na medida em que os homens, com o intuito de superar o estado de natureza ético, se unam em uma comunidade sob leis de virtude. O dever de, em nome do progresso moral, unir-se em uma comunidade ética é, portanto, de ordem coletiva (trata-se de uma união) e, por esse seu caráter peculiar, Kant é levado a supor um “ser moral superior”. A peculiaridade de uma união ética, ele a descreve nos seguintes termos:

A ideia de semelhante todo como república universal [*allgemeinen Republik*] segundo leis de virtude é uma ideia totalmente distinta de todas as leis morais (que se referem àquilo que sabemos estar em nosso poder), a saber, a atuar em vista de uma totalidade da qual não podemos saber se está, como tal, também em nosso poder [*Gewalt*]; assim, esse dever, quanto ao gênero [*Art*] e ao princípio, difere de todos os outros¹⁵²(Rel, 98).

Kant distingue a observância das leis morais, para o quê reconhecemos em nós próprios uma aptidão, do dever de formatar uma república ou comunidade segundo tais leis. Ele, aparentemente, distingue dois modos a partir dos quais os indivíduos podem incorporar o mandamento da moralidade: um, individual, que o agente sabe estar no seu poder e,

¹⁵² die Idee aber von einem solchen Ganzen, als allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen, eine von allen moralischen Gesetzen (die das betreffen, wovon wir wissen, daß es in unserer Gewalt stehe) ganz unterschiedene Idee ist, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe: so ist die Pflicht der Art und dem Princip nach von allen andern unterschieden.

outro, coletivo (ou para usar a terminologia kantiana) “atuar em vista de uma totalidade”, do qual não se sabe quanto à possibilidade de execução. Desde que compreendidos como procedimentos distintos, esses dois modos de incorporação do mandamento moral não gerariam nenhum desacordo teórico, tampouco a necessidade de se pressupor um ser moral superior, uma vez que assumido que o indivíduo singular se dedicasse ao que está em seu poder (ao seu próprio aperfeiçoamento moral), e que cada qual fizesse o mesmo, o progresso coletivo seria instituído mediante atividades singulares isoladas. Ou seja, não seria necessário conceber algo como “atuar em vista de uma totalidade” para que se instaurasse um todo ético. Ocorre que os dois modos de incorporação do mandamento moral apresentados acima não podem ser pensados isoladamente, mas, pelo contrário, eles se implicam ou são diretamente proporcionais. Isso se justifica em vista de que (conforme já foi tratado) o indivíduo singular não pode progredir moralmente sem o apoio da coletividade, uma vez que ele é permanentemente afetado e corrompido nas relações intersubjetivas. A questão pode ser descrita nos seguintes termos: cada indivíduo, isoladamente considerado, tem em seu poder a capacidade de agir segundo os pressupostos morais e, para tanto, não precisa, por assim dizer, de um apoio coletivo ou ambiente harmônico. Esse fator coletivo, com efeito, é imprescindível na medida em que se põe em questão o cultivo ou desenvolvimento de uma conduta moral. Não se pode afirmar que o fato de estar inserido num ambiente de rivalidade e depravação retira do indivíduo a capacidade de agir moralmente, pois ele permanece sendo um agente moral em condições de ser autônomo: as suas características e recursos perante a moralidade não são alterados. Com efeito, na medida em que está inserido no que Kant denomina de estado de natureza ético, o indivíduo não consegue consolidar um cultivo moral, ou seja, construir uma conduta moral se servindo das suas características de agente da moralidade. Admitido esse pressuposto, a noção de que cada indivíduo aperfeiçoando a si mesmo (sem considerar a totalidade) viria a formar uma comunidade ética não procede, uma vez que as barreiras convencionais obstruem a possibilidade de ele cultivar uma conduta moralmente boa.

A ideia de que cada um procuraria o seu progresso e, em todos fazendo isso (para o quê o agente singular tem plenos poderes) o gênero progrediria, não seria bem sucedida porque faltaria um vínculo de confiança entre os indivíduos, de modo que cada um inevitavelmente regularia o seu arbítrio no sentido proteger-se das possíveis artimanhas

alheias. O ponto de Kant, contudo, e para o que ele julga necessário supor um “ser moral superior”, está em como compor um acordo ou pacto de confiança para que todos individualmente se proponham a progredir inaugurando uma atmosfera mais salutar do ponto de vista moral, na qual o cultivo de uma vida moral seja possível. O argumento kantiano não parte diretamente do pressuposto de que a coletividade deve progredir e para tanto o indivíduo não tem forças o suficiente, mas, sim, de que os agentes singulares não detêm o poder de promover um ambiente adequado para o seu aperfeiçoamento. A questão, pois, antecede o progresso individual, mas diz respeito ao modo de proporcioná-lo, na medida em que se refere a um pacto a partir do qual todos os indivíduos se dispõem uns perante aos outros a realmente aperfeiçoarem-se moralmente e, portanto, fomentar o progresso da espécie.

Segundo Kant, embora o homem reconheça a sua capacidade individual de observância moral, ele vacila quanto a sua aptidão de erigir um acordo moral em comunhão com todos os humanos que fomente o progresso. Dessa incerteza humana frente à edificação de um todo conforme leis éticas, Kant deriva o pressuposto de um ser exterior ao agente da moralidade, cuja importância está em viabilizar a realização da comunidade ética enquanto um dever coletivo.

Supõe-se já de antemão [diz Kant] que esse dever carecerá da pressuposição de outra ideia, a saber, daquela de um ser moral superior [*höherm moralischen Wesens*] que, mediante a universal organização, reúna as forças dos particulares, por si insuficientes [*unzulänglichen*], em vista de um efeito comum¹⁵³ (Rel, 98).

A argumentação kantiana contém a implicação de duas teses complexas: por um lado, a inaptidão do homem em (do ponto de vista do gênero) instituir uma convivência coletiva segundo os desígnios da moralidade¹⁵⁴; por outro, a pressuposição de um ser superior, para o qual convergiriam as forças insuficientes dos particulares. Da decorrência entre a

¹⁵³ “Man wird schon zum voraus vermuthen, daß diese Pflicht der Voraussetzung einer andern Idee, nämlich der eines höhern moralischen Wesens, bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die Für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden. Allein wir müssen allererst dem Leitfadten jenes sittlichen Bedürfnisses überhaupt nachgehen und sehen, worauf uns dieses führen werde”.

¹⁵⁴ Jean Louis Bruch observa o papel e as possibilidades do agente singular frente à fundamentação e o procedimento moral nos seguintes termos: a autonomia permite ao sujeito racional individual ser um suporte para a constituição do imperativo categórico; a associação desses sujeitos é suficiente para a fundação de uma sociedade política; contudo, nem o sujeito individual, nem a coletividade satisfazem as condições para a formação de uma comunidade ética (Cf. BRUCH, 1967, p. 161).

fragilidade humana em promover uma união moral coletiva e a rápida suposição de um ser moral superior, algumas asseverações se delineiam: Kant é levado a supor um ser moral superior certamente porque, por um lado, não acredita na capacidade dos homens de por si só se agregar segundo pressupostos éticos e, por outro (e esse é o ponto questionável) não antevê na própria consciência moral um princípio capaz de agregar ou vincular os fins dos indivíduos, a ponto de, a partir de tal consciência, ser possível a instituição de uma comunidade ética.

O fato de Kant não situar o princípio vinculante das forças insuficientes dos particulares nos próprios indivíduos é explicado em vista das mazelas da vida em comum características do estado de natureza ético. Sentindo-se permanentemente ameaçados na vida coletiva (ao ponto de, inclusive, corromper-se e corromper para se “safar”), os indivíduos têm dificuldade em *conceber* um dever que incida justamente sobre a coletividade, absorvida por ele como uma selva de perversão do ponto de vista moral. Dado o receio pela presença do outro, o agente crê que não está em seu poder atuar em vista de uma totalidade, compartilhando seus fins, ou melhor, concebendo os seus fins morais individuais como um fim coletivo e absorvendo o fim coletivo como sendo seu. Inclusive, pode-se dizer que, em ultima instância, a impotência individual em unir as forças particulares num todo coletivo se dá em dependência do próprio procedimento moral aplicado a uma natureza finita. A moralidade está estritamente vinculada ao uso do arbítrio, portanto, ao modo a partir do qual o indivíduo dispõe da lei moral internamente, algo que ninguém pode fazer por ele, tampouco coagi-lo externamente. No caso de uma união moral, em que se deve ultrapassar o estado de natureza ético em vista de uma comunidade sob leis de virtude, o caráter impenetrável do arbítrio se constitui, em certo sentido, em um obstáculo, pois os indivíduos não podem acessar os arbítrios alheios. Essa falta de acesso gera desconfiança, ansiedade, e é justamente isso que “alimenta” o estado de natureza ético: em não sabendo o que o outro tenciona, o agente, por sua própria *finitude*, busca blindar-se do suposto malefício que o outro lhe pode causar, antecipando-se no sentido de prejudicar o seu semelhante antes de ser prejudicado. Não há comunicação, mas pura especulação negativa, as pessoas sempre supõem que os outros estão com más intenções.

Dado esse cenário, instituir um organismo moral nos termos supostos por Kant, é, sem dúvida, um grande desafio. Ele, aliás, menciona que instituir uma república segundo

leis de virtude é algo distinto de tudo o que sabemos estar em nosso poder, pois não se trata tão só de regular o próprio arbítrio, mas em fazê-lo em dependência de uma totalidade de arbítrios, nos termos, por assim dizer, de um pacto universal ou *arbítrio coletivo*. A fundação de uma comunidade ética se converte, pois, em um dever de ordem peculiar porque transcende a vontade meramente individual - porquanto passe por ela - pedindo por um acordo ou tratado de confiança entre todos os homens. Kant, alegando a incapacidade do homem em promover por si mesmo tal acordo, assevera a necessidade de se pressupor uma *ideia* capaz de compatibilizar os fins dos indivíduos particulares no que tange à promoção de um cultivo ético. Seria plausível, e até mesmo previsível, que ele conjecturasse esse acordo ou pacto de confiança se servindo da consciência universal dos princípios da moralidade. Essa consciência se constituiria em um princípio conciliatório genuíno entre os indivíduos e cada particular agiria individualmente em vista dela consciente de sua presença universal, de modo que todos promoveriam em comunhão um organismo moral. Kant, em contrapartida, na suposição de um elemento de ligação moral entre os homens, prefere se servir da noção de um ser moral superior. Ora, o que ele procura, ou ao menos é o que ele encontra ao supor a figura de tal ser, é a promessa de uma união das forças insuficientes dos particulares em vista de um efeito (moral) comum, no entanto, a própria consciência dos princípios da moralidade (presente em todos os homens) seria suficiente para fomentar tal união, de modo que a recorrência a Deus seria desnecessária.

É difícil, com efeito, no atual estágio da argumentação, explicar quais são as verdadeiras intenções de Kant com a suposição de tal ser. O que fica patente até aqui é que, devido à impotência do indivíduo singular em promover uma união em vista de um todo moral, se faz necessária a suposição de uma ideia moral reguladora que viabilize a comunhão de todos em vista do mesmo fim. A questão de por que Kant é levado a identificar essa ideia unificadora com um ser moral superior pede, primeiro, pelo exame da natureza de tal ser e pela explicitação da sua “atuação” no contexto da comunidade ética.

1.1 - Uma comunidade ética só pode admitir um legislador divino

Kant qualifica a pressuposição de um ser moral superior, cuja função seria a de promover uma aliança coletiva quanto aos fins individuais, como uma “necessidade moral” [*sittlichen Bedürfnisses*] (Cf, Rel, 98). Ele descreve essa necessidade nos seguintes termos:

“para que se realize uma comunidade ética é preciso que todos os indivíduos [*Einzelne*] se sujeitem a uma legislação pública e que todas as leis que os ligam possam ser consideradas como mandamentos de um legislador comunitário”¹⁵⁵ (Rel,98). Kant aqui identifica o “ser moral superior” (por ele admitido como necessário) com um legislador e assevera ainda mais a sua necessidade e importância ao afirmar que, a par da noção de legislação pública, a consideração dos mandamentos como oriundos de um legislador comunitário é condição para a realização da comunidade ética.

Está clara aqui a tese kantiana de que “um ser moral superior” só pode atuar como um princípio de união das forças particulares na medida em que ele é considerado como um legislador em vista do qual todos os deveres devem ser tomados como mandamentos seus. Ocorre, contudo, que essa explicação, embora elucidativa, não justifica ainda porque a realização da comunidade ética é condicionada à suposição de um ser moral superior como legislador. No item anterior foi levantada a hipótese de que a “consciência moral” poderia atuar como um princípio de união dos fins dos indivíduos; e, Kant, na medida em que supôs a legislação¹⁵⁶ pública como uma das condições de realização da comunidade ética aproximou-se muito disso, uma vez que as leis detentoras de caráter moral são inerentes a todo o ser humano e públicas no sentido de reconhecidas por todos. Tal pressuposto, inclusive, ainda parece manter-se como o único requisito necessário para a realização da comunidade ética, pois atende diretamente a sua proposta intrínseca, cujo maior traço é aquele da unidade comum, da compatibilidade de fins e convicções. No entanto, para que se realize uma comunidade ética não basta, afirma Kant, que a legislação seja pública, mas ainda é requerido que as leis sejam consideradas como mandamentos de um legislador comunitário. Além de um reconhecimento comum das leis, tem de ser acrescentada uma consideração ou modo de acolhê-las partilhado por todos nos termos de um mandamento do legislador: não se trata somente de reconhecer a validade incondicional da lei moral, mas, a par disso, é preciso considerá-la como um mandamento divino. Com efeito, a justificativa em Kant insistir nesse pressuposto como condição para a realização da comunidade ética

¹⁵⁵ “Wenn ein ethisches gemeines Wesen zu stande kommen soll, so müssen alle Einzelne einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können”.

¹⁵⁶ O termo “legislação” (do latim *legislacione*) é aqui tomado no seu sentido mais genérico, de um conjunto de leis acerca de uma matéria particular.

pede, ainda, pelo entendimento da sua natureza e pela delimitação dos termos a partir dos quais a ideia do legislador é incorporada pelo agente moral.

A fim de definir a natureza desse legislador, Kant recorre ao modelo da comunidade jurídica. Nesse âmbito, diz ele, “a própria multidão que se reúne em um todo é que deveria ser o legislador (das leis constitucionais)”¹⁵⁷(Rel, 98). A figura do legislador, nesse caso, é representada por cada um e pela união de todos os membros de tal comunidade. Kant fundamenta essa posição no princípio do direito externo: “limitar a liberdade de cada um às condições sob as quais possa coexistir com a liberdade de todos os outros conforme uma lei universal”¹⁵⁸ (Rel, 98). Dado que o princípio trata da restrição de liberdades dos cidadãos uns diante dos outros, então não é plausível que a legislação se concentre nos desejos de um soberano isolado sem consideração aos demais, mas, sim, “que a vontade geral [*allgemeine Wille*] estabeleça uma coação externa legal”¹⁵⁹ e, portanto, se constitua em um legislador (Rel, 98). No que concerne à comunidade ética, contudo, tal argumentação não pode ser aplicada, já que essa última não visa fomentar a liberdade externa, mas um afazer ou cumprimento interno, cujo caráter não pode ser detectado empiricamente.

Em tal comunidade [diz Kant], todas as leis são, com efeito, propostas para promover a moralidade das ações (que é algo de interior e, não pode, portanto, estar sob leis humanas públicas), visto que, pelo contrário, essas últimas, as quais formam uma comunidade jurídica, visam apenas a legalidade das ações, que se apresenta aos olhos, e não a moralidade (interior) da qual unicamente se trata aqui¹⁶⁰(Rel, 98-99).

A legislação jurídica é elaborada para ajuizar as ações propriamente ditas, de modo que, tanto o seu “material” para avaliação, quanto a sua aplicação, é externo¹⁶¹. Visto, pois,

¹⁵⁷ “würde die sich zu einem Ganzen vereinigende Menge selbst der Gesetzgeber (der Constitutionsgesetze) sein müssen ...”

¹⁵⁸ “die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jedes andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann”.

¹⁵⁹ “wo also der algemeine Wille einen gesetzlichen äußeren Zwang errichtet...”. Kant nessa passagem serve-se claramente de Rousseau, tanto na argumentação quanto na terminologia.

¹⁶⁰ “Denn in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen (welche etwas Innerliches ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann) zu befördern, da im Gegentheil die letzteren, welches ein juridisches gemeines wesen ausmachen würde, nur auf die Legalität der Handlungen, die in Augen fällt, gestellt sind und nicht auf die (innere) Moralität, von der hier allein die Rede ist”.

¹⁶¹ Uma sociedade política e uma comunidade ética se distinguem, sobretudo, pelo modo como impõe os seus deveres. Segundo Kant, “todos os deveres [*Pflichten*] contêm o conceito de uma necessidade [*Nöthigung*] pela lei; nos *éticos*, semelhante necessidade é possível na forma de uma necessidade interna, ao passo que nos deveres jurídicos a necessidade também é possível na forma de uma legislação externa. Existe, portanto, em ambos os tipos de deveres uma coerção [*Zwang*], seja auto-coerção, seja coerção mediante um outro”*(MS, 394). Os deveres de uma sociedade civil são chamados de estritos, uma vez que eles enunciam exatamente

que a sua manutenção está ao alcance das possibilidades humanas, então é além de esperado, também aceitável, que o seu legislador seja humano. A legislação de uma comunidade ética, por sua vez, tem como função avaliar a moralidade das ações, o quê, portanto, não é “visto” nas ações dadas empiricamente (ainda que esteja nela contido como elemento norteador). Trata-se de algo interior, para cuja avaliação não se pode utilizar o mesmo método empregado para a avaliação legal ou externa. Em consequência disso, também o legislador há de ser outro, que se coadune com as exigências da avaliação do ponto de vista ético¹⁶². Obviamente, esse legislador não pode ser um homem, visto que a sua função (de avaliar a moralidade e não a legalidade das ações) excede as capacidades humanas.

Logo [observa Kant], só pode ser pensado como o legislador supremo de uma comunidade ética um ser para o qual todos os verdadeiros deveres, portanto também os éticos, são necessariamente representados ao mesmo tempo como mandamentos seus; o qual, por isso, também precisa ser um conhecedor dos corações [*Herzenskündiger*] para acessar as mais profundas intenções [*Gesinnungen*] de cada um e, como deve ocorrer em toda a comunidade, propiciar a cada um aquilo que os seus atos merecem¹⁶³.

Nessa passagem, Kant apresenta as duas justificativas que o levam a conceber Deus como o legislador da comunidade ética: aquela de que os deveres devem ser incorporados como mandamentos seus, que atuaria como um foco de agregação dos agentes individuais, e outra, que diz respeito à capacidade de acessar as intenções mais íntimas dos indivíduos. Daí porque, em definitivo, um legislador humano seria ineficiente: por um lado, os homens são incapazes de promover, por si sós, um acordo em prol do aperfeiçoamento moral e, por outro, uma comunidade ética requer a admissão de um legislador cuja publicidade e

como as ações devem ocorrer, os deveres éticos, por seu turno, são deveres amplos, pois não é enunciada uma ação propriamente dita, mas tão somente sugerido um modo de agir, cuja origem reside em uma máxima. Daí pode-se dizer que no âmbito da sociedade civil os deveres se traduzem por ações, enquanto que aqueles da comunidade ética remetem primordialmente às máximas da ação.* “Alle enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Gesetz; die ethische eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nöthigung, wozu auch eine äußere Gesetzgebung möglich ist; beide also eines Zwanges, er mag nun Selbstzwangs oder Zwang durch einen Andern sein...”

¹⁶² “É necessário, portanto [diz Kant], que haja outro, que não o povo, que se possa declarar como legislador público para uma comunidade ética”(Rel, 99) “Es muß also ein Anderer als das Volk sein, der für ein ethisches gemeines Wesen als öffentlich gesetzgebend angegeben werden könnte”.

¹⁶³“Also Kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sei muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen und, wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen”.

capacidade de acessar as intenções humanas sejam plenamente reconhecidas. Kant, com efeito, poderia ter afiançado a necessidade do legislador divino servindo-se tão somente da segunda justificativa. A noção de que a comunidade ética requer um legislador capaz de acessar as intenções humanas é necessária e suficiente para o reconhecimento de que só Deus pode desempenhar tal função, contudo, Kant apresentou em primeira mão aquela da fragilidade humana em promover um pacto ou acordo coletivo, cuja função (sugerimos) poderia ser desempenhada pela consciência moral. Esse ponto será melhor entendido quando mais adiante delimitarmos porque é imprescindível a suposição de um legislador divino. O que por hora é interessante ressaltar diz respeito ao desdobramento do conceito de comunidade ética proporcionado pela inserção do legislador divino:

Mas esse é o conceito de um Deus como soberano moral do mundo [*moralischen Weltherrscher*]. Por conseguinte, só se pode pensar uma comunidade ética como um povo sob mandamentos divinos, i.e., como um povo de Deus e, claro está, segundo leis de virtude¹⁶⁴ (Rel, 99).

O contexto argumentativo no qual Kant inaugurou o conceito de comunidade ética era, conforme vimos, aquele de uma condição de perversão e corrupção moral mútua, por ele denominado de estado de natureza ético. O conceito básico de comunidade ética atende primorosamente à justificativa de sua suposição, trata-se de uma união de todos os homens sob leis de virtude. Ocorre que, na medida em que Kant se dedicou a especificar de modo mais satisfatório em que termos tal união deve ser compreendida, acabou por inserir novos dados, que não falsearam, mas desdobraram o conceito fundamental de comunidade ética apresentado inicialmente. Trata-se de um desdobramento porque Kant não suprimiu em nada o conceito inicial de comunidade ética. Ele tão somente aprimorou a sua definição em vista da concepção e inserção de novos dados. O mais basilar de todos os dados inseridos foi aquele de que o legislador de tal comunidade só pode ser divino. Em vista dessa legislação, Kant passa a definir a comunidade ética como um povo sob mandamentos divinos [*Volk unter göttlichen Geboten*].

1.2 - As noções de legislação divina e autonomia moral são incompatíveis?

¹⁶⁴“Diese ist aber der Begriffe von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeinsames Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich”.

A premissa de que a comunidade ética pede por um legislador (que só pode ser Deus e, portanto, externo) parece estar em divergência com um dos pressupostos mais castos da ética kantiana: para fazer-se moral, o indivíduo não pode valer-se de qualquer noção estranha à própria moralidade, ou seja, precisa ser autônomo. Kant, no contexto da comunidade ética - quando insere não só a figura, como também a necessidade do legislador divino - sequer menciona ou aponta uma possível anulação da autonomia moral humana. E isso por um motivo bem simples: ele, ao que tudo indica, não concebe as noções de legislação externa (divina) e autonomia como incompatíveis. O filósofo, no entanto, não se detém a discutir isso de modo mais sistemático no escrito sobre a religião e, a bem da verdade (pelo que consta) não o faz em nenhuma outra obra. Ocorre que, por um lado, Kant provavelmente não via nessa relação algo problemático ou duvidoso; e, por outro, acreditava já ter fornecido dados suficientes nesse sentido.

Duas das maiores controversas que impediriam a conciliação entre autonomia e legislação moral divina seriam: 1) a identidade ou implicação entre Deus e lei moral, de modo que a incondicionalidade própria da lei fosse acolhida como derivada da figura do legislador; 2) que o legislador moral (devido à finitude da natureza humana) fosse incorporado sob o prisma de um juiz implacável, cedendo espaço às noções de interesse e temor, frutificando em ações morais heterônomas. A primeira dificuldade é sanada na medida em que se especifica como Kant se serve da noção de legislador e de que modo é concebida a sua relação com a lei. A segunda diz respeito à abordagem que o agente deve ter do legislador e, portanto, ao modo como ele deve dispor dessa noção em prol da moralidade.

1) Kant dissolve a identidade entre legislador e lei quando, nas *Lições de ética*, propõe uma distinção entre *legislador* da lei e *autor* da lei. O legislador é aquele que ordena ou prescreve por lei; o autor, por sua vez é a origem ou causa de algo (nesse caso da lei). Kant observa que o legislador só é simultaneamente o autor da lei se ela for contingente. No caso de leis necessárias (como as morais), legislador e autor estão desassociados. “Para as leis morais, pois elas não são originadas no arbítrio, mas praticamente necessárias, não há nenhum ser, nem mesmo divino, que seja seu autor”¹⁶⁵ (VE, p.60). Kant, pois, não concebe a figura do legislador nos moldes de um soberano que é fundador das leis, ou

¹⁶⁵ “Von moralischen Gesetzen ist also kein Wesen, auch das göttliche nicht, ein Urheber, denn sie sind nicht aus der Willkür entsprungen, sondern sind praktisch notwendig”.

tampouco que disponha delas ao seu bel prazer, mas como um, por assim dizer, administrador. Ao descrever as relações entre o legislador e a lei no interior da comunidade ética, ele é bastante claro quanto ao fato de que as leis não são deveres por ocasião de serem promulgadas pelo legislador¹⁶⁶.

Kant mantém no domínio ético o mesmo pressuposto relacional entre o legislador e os membros partícipes da comunidade no domínio jurídico, a saber: as leis não podem advir exclusivamente da vontade do legislador, mas possuir certa anuência dos legislados. No campo ético essa concordância é espontânea, uma vez que o reconhecimento moral advém do próprio indivíduo. O legislador moral não atua, portanto, como um mediador entre a lei moral e o agente da moralidade. Não é da noção de legislador divino que advém o reconhecimento moral, mas a partir de tal apreciação se supõe a noção de um ser superior plenamente adequado aos pressupostos morais. A sua função legislativa tem um objetivo bem definido (e, conforme veremos, fundamental) de conceder a cada um, em proveito da sua conduta, aquilo que lhe é digno.

2) Kant descreve o legislador da comunidade ética essencialmente como um “conhecedor de corações” [*Herzenskündiger*]. Tal descrição, porém, enfatiza muito mais a sua função de juiz do que propriamente de um legislador, de modo a gerar uma sobreposição da figura de um “ser que tudo vê” àquela de um representante da lei. Esse tipo de caracterização, contudo, deve ser bem definida a fim de que não ceda espaço para uma abordagem heterônoma da moralidade. Como já é sabido, Kant no decorrer de sua obra filosófica sempre foi bastante enfático quanto ao fato de que a conduta moral pede por uma atitude casta perante a obrigação enunciada pela moralidade: a ação deve ser direcionada com vistas ao cumprimento do dever pelo dever. Dessa premissa Kant exclui todos os outros móveis que não a reta observância do dever, sejam eles mais servis (como a satisfação das inclinações sensíveis) ou aparentemente mais nobres (como um impulso à filantropia). Ocorre que a noção de legislador divino (tal como ele a concebe)

¹⁶⁶ “As leis éticas, no entanto, não podem ser pensadas como advindas *originariamente* tão só da vontade desse ser superior [*Obern*] (como estatutos que, talvez, não obrigariam sem a precedência de uma ordem), porque então não seriam leis éticas e o dever, conforme a elas, não seria virtude livre [*freie Tugend*], mas dever jurídico suscetível de coerção” (Rel, 99). “Gleichwohl können ethische Gesetze auch nicht als bloß von dem Willen dieses Obern ursprünglich ausgehende (als Statute, die etwa, ohne daß sein Beehl vorher ergangen, nicht verbindend sein würden) gedacht werden, weil sei alsdann keine ethische Gesetze und die ihnen gemäße Pflicht nicht freie Tugend, sondern Zwangsfähige Rechtspflicht sei würde”.

inevitavelmente cede espaço à ideia de que o agente moral adota uma abordagem temerosa perante Deus, falseando, portanto, o genuíno móbil moral.

A noção de Deus como um “conhecedor de corações” [*Herzenskündiger*] é indispensável para a própria justificativa da necessidade de um legislador, de modo que a perspectiva de que ela seja causa de um agir heterônomo tem que ser sanada sem a sua dissolução. Quer dizer, a interpretação do legislador enquanto *Herzenskündiger* deve ser preservada sem que ela frutifique em um argumento de melindre à espontaneidade do agente moral. Podemos encontrar um elemento textual em Kant que colabora nesse sentido. Trata-se de distinção, descrita na *Lições de ética*, entre “temor de Deus” [*Furcht vor Gott*] e “temor a Deus” [*Furcht Gottes*]. “O temor de Deus ocorre quando alguém se culpa por um falta. O temor a Deus consiste em acolher a disposição de agir de modo a que não tenhamos porque temê-lo”¹⁶⁷(VE, p.110). No primeiro caso a noção de Deus desempenha uma função meramente punitiva, pois aparece quando se sobrepõe a culpa por alguma falta. No segundo, a referência a Deus aparece antes ou durante a ação enquanto uma idéia regulativa a partir da qual a ação é direcionada.

É claro que essa distinção não corresponde plenamente às expectativas de um leitor mais entusiasmado com as críticas de Kant à ideia de um legislador externo. Tal distinção não é plenamente satisfatória porque preserva a abordagem de “temor” diante do legislador. É difícil delimitar a motivação de Kant em manter a ideia de que o homem teme a Deus. Por um lado, porém, é óbvia a influência da sua formação pietista, por outro, ainda, pode-se argumentar que Kant mantém o “temor” perante Deus como um signo peculiar da finitude humana, que teme o que desconhece, ou, mais precisamente, teme as suas próprias conjecturas a respeito do que desconhece. O mais importante, contudo, é que a noção de “temor a Deus” (tal como Kant a concebe) é plenamente compatível com o princípio do “dever pelo dever”, porque, embora se dê antes ou durante a ação, não se constitui em um motivo para ela. A noção básica nesse contexto é a de agir de modo a não temer Deus, nela está inerente a própria consciência de que Deus, como legislador moral divino, nada mais espera a não ser uma conduta adequada aos princípios da moral. Sob esse pressuposto, agir de modo a não temer Deus é, pois, sinônimo de agir moralmente.

¹⁶⁷ “Die Furcht vor Gott ist, wenn man sich eines Vergehens schuldig findet. Die Furcht Gottes aber ist die Gesinnung zu haben, sich so zu führen, daß man vor ihm bestehen kann”.

Mais um indício no sentido de dissolver qualquer incompatibilidade entre autonomia moral e legislação moral divina se assenta no que menciona Kant no *Opus Postumum* a propósito da maneira a partir da qual a figura do legislador divino incide no ânimo moral humano: “Deus, em verdade, pode ordenar que o homem aja corretamente, mas Ele não pode obrigar...”¹⁶⁸ (OP, 57). Ou seja, Deus se constitui em um signo do bom agir, mas, em si mesmo, não tem qualquer incidência sobre o homem que seja capaz de ferir a sua livre escolha com relação à sua postura moral. Deus ordena, a razão obriga¹⁶⁹: o próprio homem que, seduzido pela pureza da lei moral, se impõe espontaneamente, mediante a sua disposição para o bem, a obrigação de agir moralmente. Kant situa em Deus a eficiência para reger uma comunidade ética porque Nele é suposta a capacidade de acessar as intenções e, não, porque Ele tem o poder de afetar ou coagir o agente da moralidade (assim como o soberano externo faz na sociedade jurídica). Não há, com efeito, um conflito com a autonomia do sujeito moral, dado que ao legislador da comunidade ética só compete, por um lado, defender o cumprimento do dever tal como se fosse um mandamento seu e, por outro, avaliar as ações e não incitá-las.

1.3 - Deus enquanto “fundador” da comunidade ética

Quando se dedica a estabelecer os limites e as possibilidades para a fundação de uma comunidade ética, Kant o faz sob a antinomia da perfeição de algo elaborado segundo os princípios do “dever-ser” face à defeituosa natureza humana. O seu ceticismo se expressa numa metáfora bastante conhecida entre os kantianos: “Wir kann man aber erwarten, daß aus so Krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?” (Rel, 100) – “Mas como se pode esperar que de lenho tão torto se possa construir algo totalmente reto?” O “lenho torto” [*Krummem Holze*] obviamente se refere à natureza humana enquanto dominada pelo princípio mau, a retitude que se tenciona talhar é, pois, a comunidade ética. Daí que, do ponto de vista kantiano

a sublime e nunca plenamente alcançável ideia de uma comunidade ética,
míngua muito em mãos humanas, tornando-se uma instituição [*Anstalt*]
que é capaz somente de representar a forma daquela, mas relativo aos

¹⁶⁸ “Daß der Mensch recht handle kann zwar von Gott geboten aber von ihm nicht gemacht und gezwungen werden und er dazu...”

¹⁶⁹ “Tampouco se entende por isso que a admissão da existência de Deus **como um fundamento de toda a obrigação em geral** seja necessária (pois uma obrigação, como foi suficientemente provado, depende apenas da autonomia da própria razão)” (KpV, 226).

meios de fundar [*errichten*] um semelhante todo, está muito limitada sob as condições da natureza sensível do homem¹⁷⁰ (Rel, 100).

Não é surpreendente que Kant, a expensas da fragilidade da natureza humana perante a moralidade, destitua o homem da capacidade de instituir uma comunidade ética em toda a sua pureza. Com efeito, ele supõe algo ainda mais forte quando afirma que em decorrência disso “instituir [*stiften*] um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus”¹⁷¹(Rel, 100). Ao dizer que a idéia de uma comunidade ética míngua muito nas mãos dos homens devido à condição sensível de sua natureza, Kant ainda mantém no domínio da atuação humana algo a fazer - mesmo que seja em termos imperfeitos e não completamente fiéis à idéia genuína de uma comunidade ética. Apesar de equivaler o homem a um “lenho torto”, ele não inviabiliza totalmente as suas possibilidades enquanto membro de uma comunidade ética, pois, ao afirmar que dele não se pode talhar algo plenamente reto, diz implicitamente que talhar algo, por assim dizer, parcialmente reto ainda é possível ao homem, na medida em que ele pode representar (conceber) a *forma* da comunidade ética. Forçoso, com efeito, é compreender o que Kant pretende significar com a proposição de que cabe a Deus a tarefa de instituir ou fundar a comunidade ética. Caso Kant tivesse inserido essa afirmativa sem todo o aparato discursivo referente à fragilidade humana e à necessidade de um legislador divino, poder-se-ia optar por uma alternativa mais “diplomática”: tomando como sinônimos os conceitos de Deus e bem, a afirmação de que cabe a Deus fundar a comunidade ética significaria pura e simplesmente que tal comunidade deve ser instituída pela idéia do bem. Isso, porém, não acrescentaria nada compreensão da temática da comunidade ética, uma vez que, enquanto um “movimento” em prol do aperfeiçoamento moral humano, “cai do seu peso” que ela deve ser orientada pela noção do bem. Ocorre que tal opção pouparia em muitos os estorvos ocasionados pelo pressuposto de que Deus (enquanto legislador) tem a tarefa de instituir a comunidade ética. Tais embaraços se impõem na medida em que os termos fundar ou instituir estão, geralmente, vinculados a 1) executar (no sentido fazer) e 2) tornar um dever.

¹⁷⁰ “Die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solchen Ganze zu errichten, unter Bedigungen der sinnlichen Menschnnatur sehr eingeschränkt ist”.

¹⁷¹ “Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur Gott selbst erwartet werden kann”.

Confirmado o primeiro significado para os termos “fundar” e “instituir”, teríamos realmente um giro interpretativo não só com relação aos pressupostos quanto ao aperfeiçoamento moral humano, mas, sobretudo, acerca da própria concepção kantiana de moralidade, caracterizada sumamente pelo princípio de que tudo o que moralmente se atribui ao agente deve ser fruto ou reflexo da sua própria intenção ou disposição de ânimo. A simples tese (sem maiores explicações) de que cabe a Deus a fundação de uma comunidade ética (no sentido de executar) frutificaria em dois efeitos que feririam diretamente o princípio básico supra mencionado: um, o progresso moral humano não teria mérito e, portanto não se constituiria, a rigor, em um progresso; outro, haveria uma sobreposição da figura de um Deus paternalista por sobre aquela do legislador, afinal de contas se Deus é o legislador moral, ele deve prescrever por lei e não desempenhar por gratuidade aquilo que cabe ao agente moral. Assumida a segunda perspectiva (de “fundar” e “instituir” entendidos com o sentido de tornar um dever), a lei moral não seria mais um princípio incondicional que o homem reconhece espontaneamente como um dever seu, mas teria o seu valor e força de coerção derivados da noção de Deus, permitindo, aliás, reflexões do tipo “se não existe Deus, tudo é permitido, não é preciso agir moralmente”¹⁷².

Diante de consequências argumentativas tão desproporcionais é precipitado tomar a afirmação de Kant (de que fundação da comunidade ética é uma tarefa divina) como uma espécie de abono ou rendição à passividade humana no que tange ao desenvolvimento moral, por um lado; ou, por outro, nos termos de uma desqualificação do status da moralidade. Tem de se supor que, malgrado Kant retire do homem as circunstâncias plenamente favoráveis para a promoção do progresso, não lhe furte o dever de progredir, ou melhor, não lhe subtraia a participação na edificação de sua própria melhoria. Essa tese, com efeito, não pode ser concebida de modo que venha a se chocar ou descompatibilizar com a afirmação (escancarada) kantiana de que cabe a Deus a fundação de uma comunidade ética. Por isso, essa última afirmação tem de ser tomada em termos bastante castos e pontuados: temos de interpretar a declaração kantiana de que cabe a Deus a tarefa de fundar uma comunidade ética não em termos da sobreposição da participação divina por sobre aquela do homem ou de uma desqualificação do status da moralidade.

¹⁷² Discussões acerca desse tipo de reflexão são abundantes na literatura. Destacamos aqui *Os irmãos Karamázovi* (Dostoiévski) e *Os Maias* (Eça de Queiroz).

Quer dizer, os sentidos atribuídos às noções de “instituir” ou “fundar” apresentados anteriormente não servem. O próprio Kant (e de modo bastante explícito) não vê contradição ou desarmonia na tese de que Deus deve fundar uma comunidade ética perante o princípio moral de que cabe ao homem lutar em prol do seu aperfeiçoamento. Assim, os termos “fundar” e “instituir” têm de, forçosamente, ser revestidos de um novo significado, o qual pode ser extraído da seguinte afirmação kantiana: “o melhoramento moral do homem é um negócio [*Geschäfte*] que cabe a ele, ainda que influências celestes possam contribuir para isso ou serem necessárias para o *esclarecimento de sua possibilidade*”¹⁷³ (Rel, 88 – grifo meu). Não há, pois, nenhuma incompatibilidade teórico-argumentativa entre progresso moral humano e a participação divina, desde que se suponha que fundar significa dar inteligibilidade e compreensão ao *affaire* moral. Diante da tarefa de instituir uma comunidade ética, cuja maior característica é aquela de uma atividade coletiva, um acordo ou pacto de confiança entre todos os homens, a noção de Deus se torna indispensável para a compreensão desse proceder (isso ficará mais claro adiante a partir da articulação entre fim e sumo bem). Quando Kant afirma que é tarefa divina fundar a comunidade ética, nisso se sobressai a idéia de que o homem reporta à figura divina para admitir a conceptibilidade desse dever de ordem peculiar¹⁷⁴. Não há, nesses termos, nenhum desmerecimento ou deslocamento do status da moralidade, uma vez que a noção de Deus é inserida para favorecer a compreensão do homem perante o seu dever de agir moralmente. Não é, pois, a partir de Deus que se extrai a obrigatoriedade, mas ele é inserido para que o homem possa entender melhor o cumprimento da obrigação moral.

1.3.1- Assistência divina e dignidade humana

O que aqui se denomina de assistência divina é algo diverso da afirmação de que cabe a Deus a fundação da comunidade ética. Conforme veremos, o que Kant concebe como assistência divina diz respeito à suposição de uma cooperação ou ajuda de Deus em prol do aperfeiçoamento moral humano e não (como anteriormente) ao uso da noção de Deus como meio de compreensão do processo moral. A noção de assistência divina se constitui em

¹⁷³ “Eben so ist die moralische Besserung des Menschen ein ihm obliengendes Geschäft, und nun mögen noch immer himmlische Einflüsse dazu mitwirken, oder zur Erklärung der Möglichkeit derselben für nöthig gehalten werden...”

¹⁷⁴ Cf. **1. Legislação divina e comunidade ética.**

uma passagem bastante difícil de ser desvendada na argumentação kantiana: primeiro, porque ele apresenta essa noção gotejada em um ou outro ponto, ou seja, não a trata de modo coeso; segundo, porque ela é representada como uma crença humana sem qualquer garantia, e que, apesar disso, detém uma forte influência no modo a partir do qual o agente pensa o seu aperfeiçoamento moral¹⁷⁵. Kant, cabe dizer, reconhece que, dado o estado bárbaro em que o homem se encontra do ponto de vista moral, só mesmo uma “uma cooperação sobrenatural” [*übernatürliche Mitwirkung*] seria capaz de emendá-lo. É a partir da oposição entre dever moral e fragilidade humana, ou melhor, na medida em que supõe a consciência humana dessa antinomia, que ele insere a temática do auxílio divino. Como não reconhece em si a capacidade de (propriamente e em termos fiéis) progredir moralmente e fundar uma comunidade ética, o homem supõe que Deus é capaz de fazê-lo e passa a crer em uma ajuda divina¹⁷⁶. Tal ajuda, referida em dependência do modo a partir do qual o agente a incorpora, detém duas particularidades: uma, trata-se de uma simples crença; outra, ela não abole a consciência moral humana, ou seja, o que de mais concreto o homem detém quando supõe uma ajuda divina é a noção de que ele próprio tem deveres. Isso denuncia que Kant não concebe essa temática em termos grosseiros, como se o homem diante de suas circunstâncias morais desfavoráveis transferisse para uma influência externa a responsabilidade pelo seu aperfeiçoamento moral.

o homem não pode, por si mesmo, realizar a idéia do sumo bem inseparavelmente [*unzertrennlich*] vinculada à intenção moral pura (não só por parte da bem-aventurança a isso inerente, como também pela necessária união dos homens no que tange ao fim completo), não obstante, encontra em si o dever de se empenhar nisso, se acha induzido [*hingezogen*] à fé na colaboração ou organização de um soberano moral do mundo, unicamente mediante o qual esse fim é possível, e então se abre diante dele o abismo de um mistério, a saber, que Deus faz aqui, se em geral algo ou o quê se lhe (a Deus) há de atribuir particularmente, enquanto que o homem, em cada dever, nada mais reconhece senão o que ele próprio tem de fazer para tornar-se digno daquele complemento, para ele inconcebível ou ao menos desconhecido¹⁷⁷ (Rel, 139).

¹⁷⁵ No que tange a essa segunda dificuldade, o comentário de Gordon Michalson é bastante esclarecedor: “Kant está claramente menos interessado na questão metafísica de se Deus está ou não ‘agindo’ em meu benefício do que na questão psicológica do efeito potencial da possibilidade que tal ajuda pode desempenhar sobre a minha motivação” (MICHALSON, 1990, p.95). “Kant is clearly less interested in the metaphysical question of whether or not God is actually ‘acting’ on my behalf than in the psychological question of the potential affect the *possibility* of such aid might have on my motivation”.

¹⁷⁶ Conforme salienta Eckart Förster, a necessária suposição da assistência divina para a edificação da comunidade ética é mais uma importante ampliação para o postulado da existência de Deus (Cf. FÖRSTER, 1998, p.40).

Enquanto agente da moralidade, o homem detém a consciência de que precisa se fazer digno da ajuda divina, e isso, provavelmente, em decorrência da sua noção de Deus como um legislador moral. Segundo o comentário de Michalson, “Kant faz referência ao que está fora do crente, a fim de chamar a atenção de um novo modo para o que já está imanente na consciência do crente”¹⁷⁸ (MICHALSON, 1990, p.90). Ocorre que a maior certeza humana está com relação ao que ele próprio deve desempenhar em prol de si mesmo, uma vez que no que tange aos (por assim dizer) efeitos da cooperação divina, ele não tem meios de garantia ou de perceber em que termos tal ajuda se manifesta. Kant, aliás, mantém um ambiente de incerteza no que concerne à questão da ajuda divina. Trata-se tão só de uma crença sem qualquer segurança, pois não podemos nem provocá-la, nem tampouco percebê-la como incidindo no mundo experiencial (ele diz, aliás, que acreditar nisso é fanatismo¹⁷⁹). Crença e incerteza são, enfim, os traços distintivos do modo a partir do qual Kant descreve a noção de assistência divina. A par disso, podemos acrescentar, ainda, que se trata de uma crença de abordagem unilateral, uma vez que existe a fé de que a ajuda divina possa incidir sobre o homem, mas se veta a viabilidade do apelo humano a Deus para reivindicar a sua ajuda. Ou seja: Deus pode, em nome da moral, “vir” até o homem, mas esse último não pode (servindo-se da mesma justificativa) granjear a assistência divina.

Mas quando o homem, além daquilo que o faz imediatamente objeto de agrado divino (mediante a intenção ativa de uma boa conduta de vida), procura ainda fazer-se, através de certas formalidades, digno de um auxílio sobrenatural [*übernatürlichen Beistand*] que complete a sua impotência [*Unvermögens*] e julga, com esse seu propósito, através de observâncias que, de fato, não possuem qualquer valor imediato, mas

¹⁷⁷ “der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck) nicht selbst realisieren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist, und nun eröffnet sich vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses von dem, was Gott hiebei thue, ob ihm überhaupt etwas und was ihm (Gott) besonders zuzuschreiben sei, indessen daß der Mensch an jeder Pflicht nichts anders erkennt als was er selbst zu thun habe, um jener ihm unbekanntem, wenigstens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu sein”.

¹⁷⁸ “Kant makes the appeal to what is outside the believer in order to draw attention in a fresh way to what is already immanent in the believer's consciousness”.

¹⁷⁹ “A persuasão de poder distinguir os efeitos da graça daqueles da natureza (da virtude) ou ainda de poder produzi-los em si, é fanatismo [*Schwärmerei*], pois nós nem podemos reconhecer um objeto supra-sensível na experiência, nem tampouco adquirir alguma influência sobre ele para atraí-lo até nós” (Rel, 174). “Die Überredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) unterscheiden, oder sie whol gar in sich hervorbringen zu können, ist Schwärmerei; denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgend woran kennen, noch weniger auf ihn Einfluß haben, um ihn zu uns herabzuziehen...”

servem como meio para a promoção daquela intenção moral, tornar-se suscetível da obtenção do objeto do seu bom desejo moral, conta, efetivamente, com algo sobrenatural para completar a sua impotência natural, mas ainda não como algo executado pelo homem (por influência na vontade divina), mas recebido, que ele pode esperar, mas não produzir¹⁸⁰ (Rel, 178).

Kant concebe a cooperação divina como um auxílio que “consista unicamente na redução dos obstáculos” [*nur in der Verminderung der Hindernisse*] - nos termos de uma “assistência positiva” [*positiver Beistand*] -, e conclui que, independentemente do modo que se fizer essa assistência, o homem deve fazer-se digno de a receber (Cf. Rel,44). A proposição kantiana é a seguinte: mesmo que haja, ou que possamos contar com o auxílio da graça, o indivíduo deve necessariamente buscar “saber o que ele próprio tem que fazer para se tornar digno [*würdig*] dessa assistência”¹⁸¹ (Rel, 52). Nada acontece ao indivíduo gratuitamente. Tudo depende de seu esforço pessoal, de modo que o restabelecimento do bem não pode residir em uma determinação exterior, mas numa máxima adotada pelo próprio arbítrio.

Kant, com efeito, a fim de manter a consistência da sua argumentação, não poderia conceber a ajuda divina em outros termos que não vinculada à dignidade de recebê-la. E isso ultrapassa a justificativa de que ele é o filósofo do Iluminismo e da autonomia humana (porquanto isso seja de suma importância), mas pode ser melhor justificado em vista do modo como, mais precisamente na obra *A religião...*, ele descreve o agente moral humano: um ser que reconhece o valor da lei da moralidade e é, simultaneamente, consciente de suas limitações perante à efetivação desse reconhecimento e do dever de superá-las. Na medida em que o homem, a par da consciência dos princípios da moralidade, apreende Deus como um legislador moral divino, é inevitável que ele acredite numa ajuda sobrenatural somente sob a condição de perceber em si mesmo algo que afiance tal auxílio. A crença, portanto, ainda que se constitua em algo sem qualquer segurança de efetividade tem como respaldo

¹⁸⁰ “Wenn der Mensch aber, außerdem daß er durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht, (durch die thätige Gesinnung eines guten Lebenswandels) sich noch überdem mittelst gewisser Förmlichkeiten der Ergänzung seines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beistand würdig zu machen sucht und in dieser Absicht durch Observanzen, die zwar keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung jener moralischen Gesinnung als Mittel dienen, sich für die Erreichung des Objects seiner guten, moralischen Wünsche bloß empfänglich zu machen meint, so rechnet er zwar zur Ergänzung seines natürlichen Unvermögens auf etwas übernatürliches, aber doch nicht als auf etwas vom Menschen (durch Einfluß auf den göttlichen Willen) Gewirktes, sondern Empfangenes, was er hoffen, aber nicht hervorbringen kann”.

¹⁸¹ “wissen (...) was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden”.

um modo racional de conceber o procedimento moral: ela só adquire coesão num agente que se concebe como fazendo algo por si mesmo na sua caminhada rumo ao progresso, ou seja, tal crença na ajuda divina só adquire na sua mente uma “realidade efetiva” ou coerência, na medida em que ele supõe também a sua conduta como logicamente vinculada a ela¹⁸². Por isso, Kant vincula a crença ao esforço:

Crer que podem se dar efeitos da graça, e talvez que precisem existir para preencher a imperfeição do nosso esforço virtuoso [*Tugendbestrebung*], é tudo o que nós podemos dizer com relação a isso, aliás nós somos incapazes de determinar algo no que tange às suas características, e ainda mais em fazer algo para a sua produção¹⁸³ (Rel, 174).

Para o sujeito, tal crença representa um alento quanto a sua imperfeição e uma motivação de que ele pode vir a progredir. Quanto à regeneração moral, Michalson observa que Kant “realmente não precisa de uma referência a Deus para garantir essa possibilidade, mas somente para nos ajudar a agir sobre essa possibilidade”¹⁸⁴ (MICHALSON, 1990, p.96). Mesmo supondo uma ajuda divina, Kant permanece, em sua teoria moral, sempre fiel à ideia de atribuir ao indivíduo toda a responsabilidade ou esforço para tudo o que possa lhe acontecer de bom ou de mau. Por mais insuficiente que seja o resultado alcançado por nossos esforços, mesmo assim temos de nos empenhar para obtê-lo: “lançar-se” ao árduo trabalho de nos reabilitar moralmente, a fim de “nos fazer-nos suscetíveis de uma assistência superior para nós inacessível”¹⁸⁵ (Rel, 44). A nossa melhoria moral é algo que compete ao *soberano* que temos dentro de nós mesmos: a nossa razão, mediante a qual nos cabe proceder como se “toda a mudança de ânimo [*Sinnesänderung*] e todo o melhoramento” dependessem simplesmente de nosso “próprio esforço aplicado” (Cf. Rel, 88). Cabe-nos, enfim, tomar a iniciativa em prol de nós mesmos, assumir as rédeas de nossa

¹⁸² “A nossa natureza social não é o único aspecto relevante da nossa natureza para o mal radical, nem para os nossos esforços para corrigi-lo. Também somos seres cujo compromisso com a moralidade é afetado por nossas crenças e, em particular a nossa crença religiosa. Assim, uma comunidade ética deve promover ativamente essas crenças que são necessárias (ou até úteis) para o cultivo da virtude” (FRIERSON, 2006). “our social nature is not the only aspect of our nature relevant to radical evil, nor to our efforts to correct it. We are also beings whose commitment to morality is affected by our beliefs, and in particular our religious beliefs. Thus an ethical community must actively promote those beliefs that are necessary (or even helpful) to the cultivation of virtue”.

¹⁸³ “Zu glauben, daß es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zur Ergänzung der Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch gebe müsse, ist alles, was wir davon sagen können; übrigens sind wir unvernünftig, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung derselben etwas zu thun”.

¹⁸⁴ “He does not really need to appeal to God to guarantee its possibility, but only to help us to act on this possibility”.

¹⁸⁵ “eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen”.

própria destinação humano-existencial, e assim nos responsabilizar pelo nosso próprio aperfeiçoamento moral.

Quem deixa inutilizada a disposição natural para o bem inerente à natureza humana (como um talento a ele confiado), na confiança preguiçosa de que uma influência moral superior completará a sua carência de qualidade e perfeição moral [*sittliche Beschaffenheit und Vollkommenheit*], se vê na iminência de que o próprio bem que possa ter executado segundo uma disposição natural, não lhe seja atribuído em vista de tal negligência [*Verabsäumung*]¹⁸⁶ (Rel, 161).

É só na medida em que o indivíduo moral toma uma iniciativa interna sincera em vista do seu aperfeiçoamento que ele pode passar a crer em uma ajuda divina. Ela pressupõe, portanto, uma saída da inoperância que (embora não frutifique em uma conduta de fato boa em toda a sua pureza) representa o desejo do agente em progredir. Aqui não se enfatiza tanto resultados efetivos, mas a boa vontade em obtê-los. O comentário de Allen Wood aborda justamente sob esse prisma a questão da reabilitação moral do homem: “Dizer que o homem é mau é dizer que, tendo a capacidade de ser bom, ele é ainda assim mau”¹⁸⁷ (WOOD, 1970, p.219). Ao não procurar a sua reabilitação moral, o homem se comporta como um ser que definitivamente transitou do bem para o mal. Isso ocorre porque além de ele possuir um mal radical na sua natureza, ele ainda contrai outro mal - que poderíamos denominar de o mal da inoperância - na medida em que não procura resgatar o bem nele inerente.

É, enfim, pressupondo a consciência e a eficiência do homem perante a edificação moral do gênero humano que Kant supõe a esperança de uma cooperação divina para a consumação desse objetivo. O argumento é cíclico: embora seja uma tarefa divina, e não humana, a execução de uma comunidade ética, é condição *sine qua non* que o homem se porte como se tudo dependesse dele, a fim de que, em última instância, possa crer no auxílio divino à humanidade. Sobressaem nessa tese os seguintes pontos: 1) o homem deve *merecer* ou fazer-se *digno* da assistência divina, mesmo no caso em que tal cooperação seja garantida ou certa; 2) só aquele que se predispõe a progredir pode crer ou ter uma crença real e embasada na assistência divina; 3) deve ser facultada ao homem a autoria do seu

¹⁸⁶ “Wer die natürliche Anlage zum Guten, die in der menschlichen Natur (als ein ihm anvertrautes Pfund) liegt, unbenutzt läßt, im faulen Vertrauen, ein höherer moralischer Einfluß werde whol die ihm mangelnde sittliche Beschaffenheit und Vollkommenheit sonst ergänzen, dem droht er na, daß selbst das Gute, was era us natürlicher Anlage möchte gethan haben, um dieser Verabsäumung willen ihm nicht zu statten kommen solle...”

¹⁸⁷ “To say that man is evil is to say that, having the capacity to be good, he is *nonetheless* evil”.

progresso moral, se não como aquele que propriamente o realiza, ao menos como aquele que propicia a sua realização mediante um interesse para que tal progresso ocorra. Implícito a esses pressupostos, o que Kant objetivamente pretende dizer é que com a simples saída da “inoperância”, que denuncia a rejeição pela estagnação moral, o agente já corrobora com o seu progresso. O homem deve assumir a destinação humana - essa é a questão fundamental - e, na medida em que para isso carece da graça ou do auxílio de um Deus, é preciso fazer por merecer: dispor-se a assumir e a enfrentar os seus próprios limites e os seus próprios riscos. Tal iniciativa em prol do aperfeiçoamento moral, Kant a identifica com a virtude.

1.3.2 - Virtude

O modo a partir do qual Kant define a virtude (aliás, herdado de Rousseau)¹⁸⁸ está intimamente relacionado com a estrutura comportamental humana tal como ele a concebe, ou seja, com os limites e as possibilidades da natureza do homem diante da moral. A virtude desempenha, por assim dizer, uma ligação entre a perfeição do dever e do agir moral perante a fragilidade do agente moral humano (ou outro tal como ele) de aderir espontaneamente aos ditames da moral. No contexto da ética kantiana, a ação genuinamente moral é aquela que é praticada sob influência do dever. Dessa feita, a ação (para ser qualificada como moral) necessita mais do que uma concordância entre o ato e o mandamento que o explicita. Ela requer que a ação seja *inspirada* por esse mandamento, inspiração essa que reside na máxima adotada pelo agente, entendida enquanto reflexo do seu querer. Ocorre que, sob a alçada da moralidade, não há mérito algum em realizar certo ato cujo objetivo não é simplesmente o seu cumprimento. Quer dizer, realizar uma ação atinente ao campo moral (como ajudar alguém) sem, contudo, tomar a expressão do dever

¹⁸⁸ No decorrer da história da filosofia o termo virtude foi preenchido por diversos significados, os quais se encaixam em três domínios básicos: capacidade ou potência em geral, capacidade ou potência humana e capacidade ou potência moral do homem (Cf. ABBAGNANO, verbete “virtude”). O conceito kantiano de virtude se encaixa nesse último domínio, ou seja, naquele que aborda a virtude como uma potência ou capacidade referida ao campo moral e própria do homem. Segundo consta, o modo de conceber a virtude nesses termos é atribuído a Rousseau. No *Emílio*, aliás, encontramos passagens (como a que segue abaixo) que, sem dúvida, influenciaram o modo a partir do qual Kant veio, posteriormente, a definir a virtude: “Meu filho, não há felicidade sem coragem, nem virtude sem luta. A palavra virtude vem de força, a força é a base da virtude; a virtude só pertence a um ser fraco por natureza e forte por sua vontade; é só nisso que consiste o mérito do homem justo; e embora digamos que Deus é bom, não dizemos que é virtuoso, porque não necessita de esforço para agir bem” (ROUSSEAU, 1995, p.535). Essa passagem de Rousseau sintetiza de maneira bastante precisa os pressupostos a partir dos quais também Kant incorporou o conceito de virtude: 1. a virtude associada à força e luta; 2. a virtude como um conceito apropriado somente para seres fragilizados; 3. em decorrência disso, a privação de seres perfeitos de serem virtuosos.

moral como sendo o verdadeiro princípio de sua ação (executá-la, por exemplo, sob a motivação do amor próprio ou da ambição por honras), resulta em uma ação contingente do ponto de vista moral, ou seja, moralmente má. Isto é, não houve por parte do agente, tal como foi adotada a sua máxima, a intenção de ajudar alguém, mas, tão somente obter mediante esse ato a satisfação de algum anseio seu.

Sobrevém, com efeito, que o homem não age espontaneamente segundo esses pressupostos. Não há, por parte do humano, uma aderência fluente ou direta à tomada da lei moral enquanto móbil suficiente para a ação. Daí que os homens na maioria das vezes agem conforme ao dever (executam a ação conforme a letra da lei), mas não por dever (tomando o próprio dever como motivação da ação). A virtude, Kant a insere como um degrau a ser galgado para que o homem alcance a conduta que moralmente lhe é cabida. Ela é um meio estritamente humano mediante o qual o sujeito se educa para o cumprimento do seu dever moral nos termos acima descritos. Tanto que, segundo o comentário de Allen Wood, “não pode ser confiável o cumprimento do dever sem (algum grau de) virtude”¹⁸⁹ (WOOD, 1999, p.330). Ou seja, toda a ação por dever (no âmbito humano) comporta uma luta contra as inclinações (virtude) para que possa ser efetivada, sem essa luta, a confiabilidade de essa ação ter sido praticada por dever é abalada.

A questão da virtude, Kant a menciona em diversas das suas obras, contudo, é no escrito sobre a religião e na *Metafísica dos costumes* que ele se dedica a tratar mais amplamente desse tema¹⁹⁰. Em *A religião nos limites...* Kant se serve dos seguintes termos:

Mas aquela qualidade de ânimo [*Gemüthseigenschaft*] é uma qualidade que está exposta a muitas tentações e custa muitos sacrifícios, por isso também promove força moral, i.e., virtude (que precisa ser adquirida), mas antes de todas as outras [qualidades] precisa ser vigiada e cultivada, porque a propensão oposta, quando se a deixa enraizar, é mais difícil de ser exterminada¹⁹¹ (Rel, 190, nota – entre - colchetes acrescentado).

¹⁸⁹ “can be no reliable fulfillment of duty without (some degree of) virtue”.

¹⁹⁰ Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mencionou algo sobre essa questão, mas sob outros termos: aí ele fala de virtudes (tal como a coragem ou a temperança) que possuem valor em dependência dos fins da vontade boa. Na *Metafísica dos costumes*, Kant trata da virtude enquanto um modo de proceder próprio a seres tais como os humanos, agentes da lei moral, mas permanentemente afetados pelas inclinações, não obtendo, portanto, uma aderência espontânea a tal lei. Na *Metafísica dos costumes*, a virtude tem valor em si mesma, na medida em que é uma força ou resolução de agir independentemente das afecções sensíveis. Nesse contexto, “é a virtude que dá força à vontade [*Willkür*] para que ela seja determinada pela lei moral, pois a virtude não é uma qualidade simplesmente, ela é uma força constante que se manifesta na disposição em agir por dever segundo o motivo do respeito à lei moral”(PETRY, 2007, p.63).

¹⁹¹ “Aber jene verlangte Gemüthseigenschaft ist eine solche, die vielen Versuchungen ausgesetzt ist und manche Aufopferung kostet, daher auch moralische Stärke, d. i. Tugend (die erworben werden muß), fordert,

Na *Metafísica dos costumes*, a virtude é definida assim:

Ora a capacidade e o propósito refletido de resistência a um forte, mas injusto adversário, é a coragem (*fortitudo*) e, em consideração aos opositores da intenção [*Gesinnung*] moral em nós, é a virtude (*virtus, fortitudo moralis*). Portanto, a parte da doutrina universal dos deveres que não trata da liberdade externa, mas da liberdade interna sob leis é uma doutrina da virtude¹⁹² (MS, 338).

E também:

Virtude é a força das máximas do ser humano na observância de seu dever. Toda a força pode ser reconhecida somente pelos entraves que ela pode superar; na virtude esses obstáculos são inclinações naturais, as quais podem entrar em conflito com o propósito moral do homem ...¹⁹³ (MS, 394).

Kant caracteriza a virtude, ou a “disposição moral em luta” (tal como é definida na *Crítica da razão prática*)¹⁹⁴, sobretudo, nos termos de uma “força” ou “intenção deliberada de resistir”. Trata-se, pois, de uma resistência empregada contra algo em favor de outra coisa: nesse caso uma resistência às inclinações em nome de uma conduta moralmente boa. Ele, pois, define o “campo de atuação” da virtude em dependência do conflito (da escolha em agir de determinada maneira e não de outra) de modo que ela não se manifesta quando só existe *uma* alternativa, quando não há possibilidade de escolher diferentemente do que é proposto. Para que haja virtude é necessário, portanto, conflito, desordem, dilema e, enfim, escolha, de modo que a virtude resulta sempre na submissão de algo em favor de outra coisa. Dessa caracterização básica de virtude, os seguintes pontos podem ser destacados:

1) Uma particularidade do conceito de virtude em Kant é que ele é aplicado tão só ao ser humano ou a outro ser tal como o humano: dividido entre um aspecto inteligível e outro sensível (ou inserido num dilema que obstrua a observância moral). Esse antagonismo próprio do homem caracteriza uma luta e requer empenho. Se agíssemos espontaneamente

die aber früher als jede andere bewacht und cultivirt werden muß, weil der entgegengesetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln lassen, am schwersten auszurotten ist”.

¹⁹² “Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun die Tapferkeit (*fortitudo*) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns Tugend (*virtus, fortitudo moralis*). Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre”.

¹⁹³ “Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. - Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können...”

¹⁹⁴ Cf. KpV 150-151.

por dever (tal como os seres santos) seríamos destituídos de mérito. “Os seres santos [diz Kant] não são virtuosos, porque eles não possuem nenhuma inclinação [*Neigung*] para o mal a ser dominada; ao contrário, a sua vontade é adequada à lei”¹⁹⁵(VE, pp.261-262). Os seres santos não são virtuosos porque eles agem espontaneamente e exclusivamente por dever. Para eles só é possível agir assim porque a possibilidade é única, o que dispensa a escolha e, conseqüentemente, exclui a virtude. Neles o arbítrio é sempre direcionado para o que deve ser feito e não outra coisa. É também por falta de dilema que os animais, por exemplo, não são passíveis de imputabilidade moral, dado que só lhes cabe a possibilidade de agir instintivamente. Kant, aliás, reconhece no conflito humano do qual se sobressai a noção de virtude certo charme ou beleza, uma vez que bem direcionado. Nesse sentido, ele se refere Albrecht von Haller¹⁹⁶:

um poeta filósofo [*philosophischer Dichter*] atribui ao homem, na medida em que ele tem de combater em si uma propensão para o mal e, desde que saiba dominá-la, um grau superior na escala moral dos seres em relação aos próprios habitantes do céu, que, devido a santidade da sua natureza, estão imunes a toda a tentação possível. (O mundo com todas as suas deficiências é melhor do que o reino de anjos sem vontade. Haller)¹⁹⁷ (Rel, 64, nota).

Não obstante pressuponha como condição necessária uma defasagem ou negligência do agente no cumprimento do dever, não há implícito no conceito de virtude uma

¹⁹⁵ “Also heilige Wesen sind nicht tugendhaft, weil sie keine Neigung zum Bösen zu überwinden haben, sondern ihr Wille ist dem Gesetz adäquat”.

¹⁹⁶ Haller era suíço e nasceu em outubro de 1708, vindo a falecer em 1777. Dedicou-se a várias atividades, dentre elas a medicina, a botânica e a poesia. Aliás, no que tange as suas atividades de botânico, é reconhecido como um dos cientistas mais importantes da história da Suíça, criador da fisiologia experimental. Considerado um dos expoentes do Iluminismo, consagrou a sua fama em 1732 com a obra *Ensaio de poemas suíços* e depois com *Os alpes*, tornando-se, nos 20 anos que se sucederam, um dos poetas mais lidos na Alemanha. “Ele tratou o problema do mal no mundo menos facilmente do que os contemporâneos otimistas. (...) *Os Alpes* não exaltava a beleza da natureza, mas antes a razoabilidade, conveniência e ordenação dessa apresentação caótica do mundo da montanha [*Bergwelt*] (...). Simultaneamente é colocada a compreensão da natureza e da vida moral pura do montanhês em contraposição ao urbano degenerado e desnaturado” (FRICKE, SCHREIBER, 1974, p.93). “Er vermochte mit dem Problem des Übels in der Welt weniger leicht fertig zu werden als seine optimischeren Zeitgenossen. (...)“*Die Alpen* nicht die Schönheit der Natur preist, sondern das Sinnvolle, Zweckmäßige und Geordnete dieser zunächst chaotisch erscheinenden Bergwelt (...). Zugleich stellt es das naturnahe und sittenreine Leben der Bergwohner städtischer Entartung und Unnatur gegenüber”.

¹⁹⁷“So legt ein philosophischer Dichter dem Menschen, so fern er einen Hang zum Bösen in sich zu bekämpfen hat, selbst darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiß, einen höhern Rang auf der moralischen Stufenleiter der Wesen bei, als selbst den Himmelsbewohnern, die vermöge der Heiligkeit ihrer Natur über alle mögliche Verleitung weggesetzt sind (die Welt mit ihren Mängeln ist besser als ein Reich von willenslosen Engeln. Haller).”

conotação negativa. Pelo contrário, um ser capaz de virtude, isto é, apto à luta contra as inclinações que espontaneamente lhe conduzem para outro caminho é, desde que bem sucedido, reconhecidamente mais nobre no seu agir do que outro que age certo sem qualquer empenho especial.

2) Do fato de a virtude ser caracterizada como um estado de luta contra as inclinações, não se pode afirmar que, sob a perspectiva kantiana, agir virtuosamente é agir segundo inclinações boas ou adquirir virtudes na forma de inclinações. Segundo o comentário de Allen Wood “ser virtuoso não consiste em ter inclinações (desejos empíricos) que ocorrem para conduzir para a moralidade, ou em uma propensão empírica ser agradável ou dolorida facilitando a conduta conforme o dever, ou em um temperamento que torne a boa conduta fácil”¹⁹⁸ (WOOD, 1999,p.331). A virtude, pois, é justamente agir contra aquilo para o que se tem uma tendência espontânea¹⁹⁹. No caso de um filantropo genuinamente moral, a ação boa é aquela desempenhada não pela satisfação com o bem do outro, mas pela consciência do dever.

3) A virtude não consiste, propriamente, no estado moral que o homem deve alcançar. Ele não é um ato realizado e acabado nesse sentido, mas uma disposição interna para tanto.

Ama a cada um como a ti mesmo, i.e., promove o bem dele [*Wohl*]²⁰⁰ por uma benevolência imediata, não advinda de móveis egoístas; tais mandamentos não são apenas leis de virtude, mas prescrições de santidade a que devemos nos esforçar, *em dependência do que a mero esforço se chama virtude*²⁰¹ (Rel, 160-161 – grifo meu).

Ser virtuoso não significa ou é sinônimo de ser moral no sentido *strictu* do termo. A virtude é a intenção de agir moralmente, é saber e lutar no sentido de agir em vista do dever

¹⁹⁸ “But being virtuous does not consist in having inclinations (empirical desires) that happen to be conducive to morality, or in an empirical propensity to be pleased or pained in ways that make dutiful conduct easier, or in a temperament that makes good conduct easier”.

¹⁹⁹ Um exemplo alusivo: estabelecida a regra de que, por exemplo, não se pode fumar em lugares públicos, o fumante viciado em se abstendo de fumar é mais virtuoso do que aquele que só fuma esporadicamente e, portanto, pode administrar mais facilmente a sua inclinação ao tabaco. No primeiro caso, a virtude é genuína: uma administração dolorosa do conflito.

²⁰⁰ O termo *wohl*, assim como *Gute*, é traduzido como bom, contudo, na perspectiva germânica eles detêm conteúdos diversos. Kant chama atenção para essa distinção na segunda *Crítica*: “A língua alemã tem sorte de contar com expressões que não descumram essa heterogeneidade. Para aquilo que os latinos denominam com uma única palavra *bonum*, ela possui dois conceitos bem diversos e também duas expressões igualmente diversas: para *bonum* ela possui **Gute** e **Wohl** <bom e bem-estar> e, para *malum*, **Böse** e **Übel** <mal e mal estar/infortúnio>”(KpV, 104). *Gute* e seu oposto direto *Böse* dizem respeito à vontade na medida em que é determinada por uma lei da razão, enquanto que *Wohl* e *Übel* se referem a um estado de prazer e desprazer, agrado e desagrado. Os primeiros concernem a ações, enquanto os outros a sensações (Cf, KpV 105).

²⁰¹ “liebe einen jeden als dich selbst, d.i. befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigem Triebfedern algeleitetem Wohlwollen; welche Gebote nicht bloß Tugendgesetze, sondern Vorschriften der Heiligkeit sind, der wir nachstreben sollen, in Ansehung deren aber die bloße Nachstrebung Tugend heißt”.

e em detrimento das inclinações. Desse saber e lutar, contudo, não sobrevém necessariamente a vitória, isto é, que de fato o homem alcance a proeza de subjugar as inclinações ao mandamento da lei, o que caracteriza o agir moral no seu sentido mais pleno. Ocorre que ser virtuoso expressa uma aspiração a ser moralmente bom e nesses termos representa o primeiro passo para o aperfeiçoamento moral humano.

4) A virtude é, sem dúvida, uma potencialidade do homem, no sentido de que a natureza humana detém as condições antinômicas necessárias para que ela se apresente. Não se segue, porém, que o homem seja determinado a ser virtuoso, pois, se assim fosse, o conceito de virtude teria que ser revisto, uma vez que ela se caracteriza sumamente por um luta ou empenho. Do ponto de vista kantiano, a virtude não é inata e, portanto, deve ser adquirida. Tal proposição se justifica em vista de que “a capacidade moral do homem não seria virtude caso não fosse produzida pela força dos propósitos em conflito com poderosas inclinações antagônicas”²⁰²(MS, 477). Kant não pode conceber a virtude como algo inato, justamente por representá-la nos termos de uma luta ou resolução deliberada contra as inclinações. Em tal luta o que está em jogo é o quanto todos e cada um valorizam e perseguem a conduta moralmente boa. O homem não nasce virtuoso, ele se faz virtuoso. O que é inato ao homem são as condições para se fazer virtuoso, isto é, ele detém os elementos necessários para que se constitua a virtude, quais sejam: a consciência de um dever incondicional e a fragilidade em a ele aderir espontaneamente. A virtude, em suma, não é inata, mas algo que se adquire, porque representa um “sim”, uma decisão deliberada em prol do dever. Nesse sentido, Kant afirma que a virtude “é um produto da razão prática pura, na medida em que essa última, com consciência de sua superioridade (pela liberdade), obtém poder supremo [*Obermacht*] sobre as inclinações”²⁰³ (MS, 477). É mediante a percepção (ou consciência) de que há uma supremacia da razão prática por sobre as inclinações que o homem está aberto à aquisição da virtude.

A virtude, enfim, e com referência à temática que agora estamos tratando, é o modo humano de, mesmo em não se fazendo plenamente moral, estar efetivamente disposto à moralidade e, por meio dessa iniciativa interna, desenvolver a crença em uma assistência

²⁰² “Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorsatzes in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen hervorbracht wäre”.

²⁰³ “ist das Product aus der reinen praktischen Vernunft, sofern diese im Bewußtsein ihrer Überlegenheit (aus Freiheit) über jene die Obermacht gewinnt”.

divina. Só na medida em que se faz virtuoso o homem afiança a plausibilidade da esperança por uma ajuda divina, pois se percebe como digno de tal assistência.

2- A necessidade da suposição de um legislador moral divino

Vimos que, em vista da compatibilização dos fins individuais, Kant prefere supor um ser moral externo ao homem (Deus) do que servir-se da própria consciência moral humana. Uma vez suposta a necessidade de um legislador para a comunidade ética, é plenamente admissível que ele seja Deus, ou alguém tal como Ele, isto é, um *Herzenskündiger*, de modo que, a fim de delimitar as razões da admissão de um legislador para a comunidade ética e justificar porque Kant não menciona a consciência moral, nos serviremos da característica essencial de tal legislador, isto é, a habilidade em “conhecer os corações”. Ora, por que o legislador precisa conhecer os corações? Porque é só nesse âmbito que se pode avaliar do ponto de vista moral. Mas por que é necessária a avaliação moral? Respondendo essa questão, responde-se simultaneamente porque Kant é levado a conceber um legislador moral. A avaliação envolve um ato de apreciação ou reconhecimento em prol de algo, não se trata de um proceder desinteressado. Kant, aliás, deixa isso bastante explícito no final da seguinte passagem:

Logo, só pode ser pensado como o legislador supremo de uma comunidade ética um ser para o qual todos os verdadeiros deveres, portanto também os éticos, são necessariamente representados ao mesmo tempo como mandamentos seus; o qual, por isso, também precisa ser um conhecedor dos corações [*Herzenskündiger*] para acessar as mais profundas intenções [*Gesinnungen*] de cada um e, *como deve ocorrer em toda a comunidade, propiciar a cada um aquilo que os seus atos merecem*²⁰⁴ (Rel, 99, grifo meu).

Apesar de o legislador divino ser dotado de uma capacidade que excede a competência humana (a de ser um *Herzenskündiger*), o fruto do emprego de tal capacidade é utilizado no mesmo sentido adotado pelo legislador humano. Assim como cabe ao legislador humano, sob a alçada da legalidade, punir os atos ilegais, cabe também ao legislador moral outorgar a cada um aquilo que as suas próprias ações proporcionam (“...

²⁰⁴ “Also Kann nur ein solcher als oberster Gesetzber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen, zugleich als seine Gebote vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sei muß, um auch das Innerste der Gesinnungen eines jeden zu durchschauen und, wie es in jedem gemeinen Wesen sein muß, jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen”.

propiciar a cada um aquilo que seus atos merecem”). Kant, pois, concede uma função pragmática à capacidade do legislador moral de penetrar na intencionalidade humana: não se trata apenas de uma constatação vazia ou desinteressada, mas de uma verificação que promove efeitos. Esses últimos são positivos ou negativos em proporção ao ato [*Tat*] constatado.

O que autoriza Kant a supor não só a avaliação dos atos morais como também uma devida contrapartida com relação a eles pode ser justificado em dois níveis. O primeiro se apoia no fato da argumentação kantiana, no que tange à noção de comunidade ética, ser orientada pelo modelo da organização política (tanto que ele menciona “...e, como deve ocorrer em toda a comunidade, propiciar a cada um aquilo que seus atos merecem”). Sob a perspectiva de que a sociedade política serve como protótipo para a edificação da comunidade ética, seria plausível que se a primeira comporta um legislador que concede a cada um o que as suas ações merecem, então a comunidade ética também adotaria tal procedimento (salvaguardando, é claro, as devidas diferenças). Ocorre que esse argumento é muito fraco, pois só explica de modo derivativo a suposição de que o legislador divino deve avaliar as ações e conceder para os seus agentes algo em proporção a elas, e não esclarece a gênese da questão do ponto de vista moral. O legislador da sociedade política concede a cada um aquilo que lhe é devido a fim de constranger ou forjar uma postura adequada àquela união. Tal justificativa, porém, não é cabível para uma união sob leis de virtude, dado que a ética não comporta o constrangimento como regulador da conduta. Malgrado isso, Kant mantém a avaliação da ação e o que deve ser concedido ao agente em vista dela como uma “função” do legislador moral.

A necessidade de ele preservar essa noção pode também ser justificada por um argumento mais forte, o qual repousa no próprio modo humano de conceber a sua conduta, no qual moral e religião são conjugados a partir das noções de fim, determinação do arbítrio e sumo bem. Esse argumento é extraído da seguinte passagem do prólogo à primeira edição do escrito sobre a religião:

Embora a moral não careça, em proveito próprio [*Behuf*], de nenhuma representação de fim anterior à determinação da vontade [*Willensbestimmung*], pode, contudo, ter uma referência necessária a semelhante fim, a saber, não como a um fundamento, mas como às consequências necessárias das máximas que foram adotadas em conformidade [à lei moral]*. Pois, sem qualquer relação de fim, não pode ter lugar no homem absolutamente nenhuma determinação da vontade

[*Willensbestimmung*], já que tal determinação não pode ocorrer sem algum efeito, cuja representação precisa ser acolhida se não como fundamento de determinação do arbítrio [*Bestimmungsgrund der Willkür*]²⁰⁵ e como fim anterior no propósito, então como resultado de sua determinação, mediante lei, para um fim (*finis in consequentiam veniens*). Sem esse último, um arbítrio [*Willkür*] que não acrescente no pensamento, a uma ação que se propõe, um objeto determinado objetiva ou subjetivamente (objeto que ele tem ou deveria ter), não pode bastar-se a si mesmo, pois sabe como, mas não para onde tem de agir²⁰⁶ (Rel 4 -* adicionado).

Kant inicialmente sugere que não há uma incompatibilidade, mas um desencontro entre o que a moral oferece e o que o homem carece para agir. É interessante notar que tal como Kant põe a questão, o fim não é um elemento sem o qual o humano não pode se fazer

²⁰⁵ Referente à determinação humana à ação, para a qual se requer um fim, Kant emprega tanto o termo vontade [*Wille*] quanto arbítrio [*Willkür*]. Nos serviremos sempre da noção de arbítrio tomando como base a seguinte distinção kantiana: “A faculdade de desejar segundo conceitos, enquanto o seu fundamento de determinação para a ação está nela própria e não no objeto, se chama uma faculdade de fazer ou deixar de fazer segundo o seu bel prazer [*Belieben*]. Na medida em que essa faculdade está ligada à consciência de poder produzir o objeto mediante a ação, se chama arbítrio [*Willkür*]; mas se não está vinculada a tal consciência, então o seu ato se chama desejo [*Wunsch*]. A faculdade de desejar cujo fundamento de determinação interno e, conseqüentemente, o que é de seu agrado, se encontra na razão do sujeito, se chama vontade [*Wille*]. A vontade é, portanto, a faculdade de desejar não tanto (como o arbítrio) relativamente à ação, mas, antes, em consideração ao fundamento de determinação do arbítrio à ação; e ela não tem, anterior a si mesma, propriamente nenhum fundamento de determinação, mas, sim, na medida em que ela pode determinar o arbítrio, é a própria razão prática”* (MS, 213). *Willkür* é a capacidade de escolha e liberdade é a “independência da capacidade de escolha de coerções oriundas de impulso dos sentidos”. O homem tem a capacidade de se autodeterminar independentemente dos impulsos sensíveis (KrV, 562). Essa autodeterminação possível ao homem é a vontade. A distinção entre vontade e arbítrio se edifica, portanto, no sentido de que a vontade está diretamente associada às noções de autonomia e espontaneidade e o arbítrio seria a capacidade de escolha que pode ou não seguir esses traços vinculados à vontade. Poderíamos, também, a partir de tal distinção, falar em vontade legislativa (que dá a lei) e vontade executiva (aqui denominada de arbítrio), que pode rejeitar ou aceitar a prescrição moral. Cabe salientar, nesse sentido, que o arbítrio detém a possibilidade de ser bom, mau, livre ou não livre em dependência de sua determinação. A vontade, por sua vez, enquanto legislativa, não comporta tais adjetivos. **“Das Begehungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt der Actus desselben ein Wunsch. Das Begehungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der Wille. Der Wille ist also das Begehungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst”*.

²⁰⁶ “Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung Bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden. Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann, deren Vorstellung, wenn gleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkür und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durch Gesetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können (*finis in consequentiam veniens*), ohne welchen eine Willkür, die sich keinen weder objectiv noch subjectiv bestimmten Gegenstand (den sie hat, oder haben sollte) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht worin sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Gnüge thun kann”.

moralmente bom, isso ocorre apenas indiretamente, na medida em que sem a noção de fim não ocorre determinação do arbítrio, e portanto, a própria possibilidade da ação é comprometida. Isso por si só já se constitui em um argumento no sentido de descartar a idéia de que a inserção de um fim no operar moral desqualificaria o valor moralmente bom da ação. Além do mais, Kant é bastante incisivo ao afirmar que o fim é posto como uma consequência da determinação pela lei moral. Não é o fim, portanto, que determina o homem a agir moralmente bem (nesse caso, aliás, teríamos heteronomia), mas o “pôr o fim”, por assim dizer, viabiliza a ação boa na medida em que, uma vez posta a determinação pela lei, forçosamente, o homem se questionará sobre o fim trazido a partir dessa determinação. Trata-se de um modo estritamente finito de operar: agimos sempre movidos por carência, e juntamente com a lei, no processo de construção da ação, precisamos também de um objeto que nos indique a direção para a qual devemos dirigir a nossa ação. O que Kant enfatiza é que o arbítrio necessariamente carece de um fim a partir do qual possa a ação se efetivar, de modo que a qualificação moral relativamente ao fim passa a ser definida em dependência do modo como ele é acolhido.

Fim, segundo Kant, “é sempre o objeto de simpatia [*Zuneigung*], isto é, de um apetite imediato para a posse de alguma coisa por meio da sua ação”²⁰⁷ (Rel, 6, nota). Na *Metafísica dos costumes* “um fim é um objeto [*Gegenstand*] do arbítrio (de um ser racional) por cuja representação o arbítrio se determina a uma ação para produzir esse objeto”²⁰⁸ (MS, 381). Em ambas as definições, fim é um objeto mediante a representação do qual o arbítrio se determina a executar uma ação para obtê-lo²⁰⁹. Fim, a rigor, se constitui em um objeto de apetição do agente, e só na medida em que o agente detém um fim, ou seja, possui interesse em algo, que o seu arbítrio opera no sentido de engendrar uma ação que

²⁰⁷ “Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache vermittelt seiner Handlung...”

²⁰⁸ “Zweck ist ein Gegenstand der Willkür (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt wird.”

²⁰⁹ Paton salienta que “a ‘idéia’ de um objeto deve aqui ser um conceito: é mais do que uma mera imagem ou *sensum*, como quando o cheiro ou a visão de um coelho induz um cão a perseguir e matar. O homem sabe o que ele está fazendo numa ação intencional, e isso significa que nós precisamos ter um conceito do objeto a ser produzido, embora, naturalmente, as imagens possam e, talvez, precisem estar presentes também” (PATON, 1947, p.166). “The ‘idea’ of an object must here be a concept: it is more than a mere image or *sensum*, as when the smell or sight of a rabbit induces a dog to pursue and kill. Man knows what he is doing in purposive action, and this means that we must have a concept of the object to be produced, although naturally images may, and perhaps must, be present as well”.

proporcione o objeto almejado²¹⁰. Fim e arbítrio estão, no operar humano, intimamente relacionados e é a partir de tal relação que Kant discorre sobre a necessidade de, no âmbito da moralidade, porquanto a moral não careça de tal referência, o agente deter um fim.

A partir disso, o seu ponto de investigação passa ser o de harmonizar a autossuficiência dos princípios morais com a constante referência humana aos fins do agir. Forçoso, no entanto, é que essa lacuna é aberta em termos bem delimitados: Kant começa dizendo que “embora a moral não careça, em proveito próprio, de nenhuma representação de fim anterior à determinação da vontade, pode, contudo, ter uma referência necessária a semelhante fim...” (Rel, 4). Tal possibilidade é por ele justificada em vista que “sem qualquer relação de fim não pode ter lugar *no homem* absolutamente nenhuma determinação da vontade”(grifo meu). É curioso ver Kant, ainda que segundo pressupostos severos, admitir a inserção de um fim no que tange ao agir moral. Tal curiosidade se justifica em vista de que, todo o seu discurso sobre a moralidade ocorre na direção de explicitar quais os fundamentos da moral, o que ela promulga e põe como dever e como o homem deve agir para tornar-se moralmente bom, enquanto que o ponto aqui diz respeito à exposição de um elemento do qual a moral não precisa se valer, mas ao qual o homem necessariamente recorre.

O fato é que estamos mais habituados à teoria kantiana do âmbito da fundamentação da moralidade do que aquela relativa à aplicabilidade da moral. O escrito sobre a *Religião*, cujo prólogo apresenta a argumentação da qual estamos tratando, põe em questão os limites e as possibilidades da natureza humana em se coadunar aos princípios da moral. Ou seja, trata de uma investigação distinta daquela feita nas obras destinadas a fundamentar a moralidade, nas quais a primordial preocupação era instituir os pressupostos (racionais) de uma conduta adequada à moral. O que na *Religião* Kant efetivamente faz pode ser visto, num sentido amplo, como uma preocupação de examinar as condições mediante as quais o ser humano pode agir (proceder moralmente) segundo tais pressupostos; e, de modo mais restrito, como uma investigação acerca do fundamento subjetivo das ações humanas na medida em que são moralmente boas ou moralmente más. No que tange à noção de fim que (no escrito sobre a religião) é valorizada como um elemento sem o qual é impossível ao

²¹⁰ Daí cabe ao agente individualmente decidir se almeja ou não tal objeto, em dependência do que executa ou não aquela ação específica. Mas, mesmo no caso de o agente não possuir interesse em um determinado objeto e, portanto, na ação que o proporciona, a possibilidade de determinação do arbítrio é mantida, uma vez que existe um fim que pode impulsionar o agir.

homem efetivar uma ação, o estranhamento se põe, conforme o comentário de Allison, porque

na *Fundamentação* o foco está principalmente no sentido negativo de fins, enquanto condições limitadoras ou restrições à escolha, e não no sentido positivo, como objetivos a serem perseguidos ou estados de coisas a serem produzidos²¹¹ (ALLISON, 1996, p.155).

Cabe dizer, com efeito, que no contexto da *Fundamentação*, Kant apresenta (ainda que em linhas gerais) um aspecto positivo da noção de fim, na medida em que trata da composição das máximas e da distinção entre máximas materiais e formais. As máximas, escreve Kant, são compostas de *matéria* (um fim) e *forma* (que consiste na universalidade) (Cf. GMS, 436; KpV, 49). Matéria e forma da máxima não significam o mesmo que máxima material e máxima formal. Kant assevera que todas as máximas contêm matéria e forma; o que caracteriza uma máxima dita material é o fato de ela ser orientada somente pela matéria, e o que define uma máxima como formal é ela ter sido orientada em vista da forma (sem que isso implique exclusão da matéria). Toda a máxima material tem uma forma e toda a máxima formal tem, pois, uma matéria. A matéria da máxima é o objeto que o agente deseja. As máximas materiais, portanto, são aquelas nas quais o fundamento da ação é a realização dos desejos do agente. As máximas formais, por sua vez, são aquelas em que a ação é orientada em vista de si mesma (da sua forma) e a matéria se constitui em uma consequência necessária da determinação da ação. Considerando a composição das máximas, Kant, na segunda *Crítica* faz o seguinte comentário:

Ora, certamente é inegável que todo o querer tenha de possuir também um objeto, por conseguinte uma matéria; mas essa nem por isso é fundamento determinante e a condição da máxima; pois, se o é, então esta não se deixa apresentar em uma forma universalmente legislativa, porque nesse caso a expectativa da existência do objeto seria a causa determinante do arbítrio...²¹²(KpV, 60).

Na passagem do prólogo ao escrito da religião que citamos inicialmente temos o complemento desse argumento: “...pode, contudo, ter uma referência necessária a semelhante fim, a saber, não como a um fundamento, mas como às consequências

²¹¹“in the *Groundwork* the focus is mainly on ends in the negative sense as limiting conditions or restrictions on choice rather than in the positive sense as goals to be pursued or states of affairs to be produced”.

²¹² Ele deixa claro que o valor moral se põe na hierarquização ou no valor concedido à matéria: “A matéria da máxima pode em verdade permanecer, mas ela não tem que ser sua condição, pois do contrário esta não se prestaria a uma lei. Portanto, a simples forma de uma lei, que limita a matéria, tem que ser ao mesmo tempo uma razão para acrescentar essa matéria à vontade mas não para pressupô-la” (KpV,60-61).

necessárias das máximas que foram adotadas em conformidade [à lei moral]”. Kant, distingue, quer na segunda *Crítica*, quer na passagem do prólogo à *Religião nos limites...*, duas maneiras a partir das quais a noção de fim pode ser incorporada na determinação do arbítrio à ação: como fundamento anterior no propósito ou como consequência do agir mediante a determinação por lei. Essa relação pode ser melhor compreendida a partir da distinção, apresentada por Kant na *Fundamentação*, entre *tomar interesse de agir por interesse*. “O primeiro significa interesse prático na ação, o segundo o interesse patológico no objeto da ação”²¹³ (GMS, 413 nota). Tomar interesse significa interessar-se na ação por si mesma, sem que com isso se dispense a consideração pelo fim (objeto) que ela produzirá, enquanto que agir por interesse significa interessar-se no quanto o objeto da ação é agradável (ou seja, o foco está unicamente no fim). Daí que a conduta por interesse é heterônoma, pois se dá apenas pela influência de usufruir do fim proporcionado pela ação²¹⁴.

Dizer, todavia, que “toda a máxima comporta um fim” não é tão forte quanto afirmar, tal como Kant faz no prólogo à *Religião nos limites...*, que “sem a noção de fim não pode ter lugar no homem nenhuma determinação do arbítrio”. No primeiro caso é delimitado em que termos é composta a máxima orientadora de uma ação, no segundo, se questiona e delimita a própria possibilidade da ação. Daí que o ponto é articular o espaço de atuação da noção de fim nesses dois âmbitos: o primeiro diz respeito à composição das máximas e o outro (objeto da nossa investigação) concerne às condições humanas de “manejo” dos princípios morais ou do modo como o homem, dada a sua constituição finita, opera moralmente²¹⁵. A reflexão por Kant proposta em *A religião...* antecede, portanto, àquela da

²¹³ “Das erste bedeutet das praktische Interesse an der Handlung, das zweite das pathologische Interesse am Gegenstande der Handlung”.

²¹⁴ A determinação da razão com relação ao interesse pode ocorrer de duas maneiras: ou a razão determina a regra, segundo a qual algo pode ser alcançado sobre a base de um interesse; ou ela determina imediatamente o interesse como tal. No primeiro caso o prazer torna-se o fundamento determinante do interesse, e a razão representa-se através de um imperativo hipotético apenas a condição do fim a ser alcançado. No segundo caso a razão determina sozinha o interesse, e determina os princípios (ou as leis) do interesse de modo tal, que o prazer passa a ser simples consequência da determinação da lei (ROHDEN, 1981, pp.63-64).

²¹⁵ Sem essa distinção, o choque entre as opiniões dos leitores é inevitável: uns dizem que Kant não admite, na ação moralmente boa, nenhuma inserção de fim para além do cumprimento da própria ação (o que não destoa do que aqui estamos expondo, pois, conforme veremos, quando se determina que o fim em questão é o sumo bem, o cumprimento da ação moralmente boa é a condição incondicionada); outros leitores, porém, servindo-se das noções de máxima e vontade como faculdade de fins, tratam a questão como óbvia. No primeiro caso, essa questão promove escândalo, no segundo, indiferença. Dos primeiros, corre-se o risco de ser acusado de “intérprete infeliz”, dos outros, de (ironicamente) “descobridor da pólvora”.

composição das máximas na medida em que justifica porque a matéria tem de ser inserida nessas regras.

Antes, porém, de avançar na argumentação e explicitar em que termos Kant acomoda a noção de finalidade com relação à moral, e qual é a natureza ou constituição de tal fim, é conveniente compreender de modo mais detalhado a causa de tal concessão, a saber, da permissão de que, em referência ao agir moral, se possa admitir ou agregar um fim. Contudo, é preciso ressaltar que nesse contexto não estamos articulando a noção de fim a ações isoladas, mas vinculado à moral, ou seja, em dependência de uma conduta, um aspecto comportamental amplo referido a um modo de agir. Quando se fala em moralidade, Kant está tratando de uma esfera de comportamento que não se reduz a um único ato, mas de um modo unívoco de agir a partir do qual atos particulares derivam.

2.1 - Determinação do arbítrio

O termo latim *arbitrium* indica uma arbitragem, um julgamento, uma decisão ou um poder de decidir. Kant, ao se referir ao arbítrio, geralmente o caracteriza em dependência do modo a partir do qual ele é determinado²¹⁶. O arbítrio possui na sua gênese a necessidade de ser determinado porque ele se define enquanto uma faculdade de agir de um modo ou de outro. Daí que para engendrar a conduta a ser efetivada, ou seja, definir o modo a partir do qual a ação se apresenta, ele precisa de determinação. Sendo um poder de escolha, ele carece de determinação para concretizar uma ação em dependência de certos termos, os quais são oriundos de tal determinação. Para que haja tal determinação se faz por suposto necessário a noção de fim.

Pois, sem qualquer relação de fim, não pode ter lugar no homem absolutamente nenhuma determinação da vontade [*Willensbestimmung*], já que tal determinação não pode ocorrer sem algum efeito, cuja representação precisa ser acolhida se não como fundamento de determinação do arbítrio [*Bestimmungsgrund der Willkür*] e como fim anterior no propósito, então como resultado de sua determinação, mediante lei, para um fim (*finis in consequentiam veniens*). Sem esse último, um arbítrio [*Willkür*] que não acrescente no pensamento, a uma ação que se propõe, um objeto determinado objetiva ou subjetivamente

²¹⁶ “Um arbítrio é puramente *animal* (*arbitrium brutum*) quando não pode ser determinado senão mediante impulsos sensíveis, ou seja, *patologicamente*. Um arbítrio, porém, que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, e portanto por motivações que só podem ser representadas pela razão, chama-se livre-arbítrio (*arbitrium liberum*), e tudo o que se interconecta com esse último, seja como fundamento ou seja como consequência, é denominado *prático*” (KrV, 830).

(objeto que ele tem ou deveria ter), não pode bastar-se a si mesmo, pois sabe como, mas não para onde tem de agir²¹⁷ (Rel, 4).

Kant justifica a importância do fim para o operar humano nos termos de que não basta para o arbítrio saber *como* deve agir (informação oferecida pela moral), mas também para *onde* deve orientar a sua ação (para o que se requer um fim). Quando afirma que o arbítrio necessita de um fim para ser determinado, Kant não está dizendo que é unicamente o fim que determina a ação, mas que ele faz parte dos elementos necessários para que haja tal determinação, quais sejam: o *como* e o *para onde*, o modo e a direção. Isso é tão indispensável a ponto de Kant afirmar que, se da moral não dimanasse um fim, a razão deveria dotar de conteúdo “um algo” que pudesse ser tomado como se fosse um fim, a partir do qual o nosso fazer e deixar de fazer fosse orientado sem deixar de concordar com o reto agir.

Mas da moral [diz Kant] provém um fim; pois a razão não pode ser indiferente a como pode ser respondida a questão: *o que resulta do nosso agir reto*, e também, mesmo que isso não esteja inteiramente em nosso poder, *para o que nós poderíamos conduzir como para um fim* o nosso fazer e deixar de fazer e com isso ao menos concordar com o agir reto²¹⁸ (Rel, 5 grifo meu).

Nessa passagem Kant justifica que da moral provém um fim porque a razão não pode ser indiferente à resposta quer à questão o que resulta do nosso agir reto, quer ao conteúdo finalístico a partir do qual o arbítrio se determina a uma ação concordando com o reto agir. Aqui, Kant converge a necessidade da determinação do arbítrio por um fim com a questão “que me é permitido esperar?”. Essa última é formulada nos seguintes termos: se faço o que devo, o que posso esperar como contrapartida? Ou seja, qual o resultado ou efeito do meu reto agir? A importância de tal questionamento é evidenciada na medida em que Kant,

²¹⁷ “Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung Bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden. Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann, deren Vorstellung, wenn gleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkür und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durch Gesetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können (finis in consequentiam veniens), ohne welchen eine Willkür, die sich keinen weder objectiv noch subjectiv bestimmten Gegenstand (den sie hat, oder haben sollte) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht worin sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Gnüge thun kann”.

²¹⁸ “Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen mög: was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Thun und Lassen richten könnten, und damit wenigstens zusammen zu stimmen”.

relativamente a essa pergunta e às duas questões que a precedem, observa que se constituem em todo o interesse da razão tanto especulativa quanto prática (Cf. KrV, 832-833). Conforme escreve Kant na *Fundamentação*, “a dependência [*Abhängigkeit*] de uma vontade contingentemente determinável perante os princípios da razão se chama interesse”²¹⁹ (GMS, 413, nota). Os termos a partir dos quais Kant apresenta o conceito interesse não permitem que ele seja aplicado à essência da razão propriamente dita. O interesse se traduz nos termos de uma dependência que um ser sensivelmente afetado encontra perante a razão. No que tange ao questionamento sobre os efeitos de sua conduta, o homem apresenta um interesse, isto é, ele detém a necessidade racionalmente concebida de explicar causalmente o seu agir. O interesse (enquanto dependência) é algo que se afirma sob uma natureza finita, de modo que quando se fala em interesse da razão, não se concebe tal interesse como um aspecto da própria razão *strictu sensu*, mas enquanto razão de um ser dotado de finitude²²⁰. Nesse sentido, Jaspers afirma que “a razão conhece, precisamente enquanto razão, a finitude do homem e ela tem a experiência de seus próprios limites”²²¹ (JASPERS, 1967, p.175). Ou seja, a razão “experimenta” as limitações do ser do qual ela é um elemento constituinte, e integra, como um interesse seu, os reflexos da limitação da natureza de tal ser²²².

A conjunção entre a necessidade de determinação do arbítrio a um fim com a pergunta “que me é permitido esperar?” não é curiosa porque Kant se serve, nessa investigação, da noção de fim enquanto efeito da conduta. Conforme na passagem inicial: “sem qualquer relação de fim, não pode ter lugar no homem absolutamente nenhuma determinação da vontade, já que tal determinação não pode ocorrer sem algum efeito...”. Essa necessidade de determinação é de tal modo intensa que Kant chega a afirmar que, se a

²¹⁹ “Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbar Willens aber von Principien der Vernunft heißt ein Interesse.”

²²⁰ Todo o ser finito é um ser necessitado de algo externo a ele. Tal “necessitação” se dá em dependência das inclinações e desejos sensíveis a que ele está submetido, no sentido de afetado. Daí porque um ser finito é aquele que não basta a si mesmo, precisando recorrer a elementos externos a si próprio. Ele é limitado porque precisa recorrer a elementos exteriores a sua própria natureza para responder a questionamentos por ela colocados.

²²¹ “la raison connaît, précisément em tant raison, la finitude de l’homme, e elle fait l’expérience de sees propres limites”.

²²² Por isso Kant afirma que “só a ampliação e não a concordância consigo mesma é computada como interesse da razão” (KpV, 216). O interesse da razão só se apresenta para uma razão que pode ser ampliada, daí porque, por um lado, o interesse não se constitui em um traço representativo da própria razão e, por outro, só se pode falar em interesse da razão sob a constituição de um ser finito, já que seres puramente racionais não possuem “espaço” para a ampliação da razão.

moralidade não oferecesse um fim, outro fim, coerente com o agir moral, deveria ser estipulado racionalmente de modo a suprir a necessidade do arbítrio humano. Tal é imprescindível porque o arbítrio sempre toma um fim para direcionar a sua ação, de modo que, se da moral não procedesse ou a partir dela fosse estipulado um fim com ela coerente, forçosamente, outro (não moral) seria adotado. O arbítrio humano, na medida em que carece de determinação, não pode posicionar-se de maneira “neutra” frente à moralidade, pois ele tem de ser determinado de alguma maneira. O abandono de um fim só é possível na medida em que ele é substituído por outro fim²²³. Nesse sentido (tal como apresenta Kant na *Metafísica dos costumes*)²²⁴, a moral tem que propor um fim que, por assim dizer, rivalize com os fins advindos das inclinações. Da moral, portanto, provém um fim nos seguintes termos:

Trata-se, na verdade [diz Kant], somente da idéia de um objeto, o qual contém nele reunido a condição formal de todos os fins que nós devemos ter (o dever) concordando simultaneamente com todo o condicionado daqueles fins que nós temos (a felicidade conforme a observância do dever), ou seja, a idéia de um sumo bem no mundo, para cuja possibilidade nós precisamos admitir um ser superior moral, santíssimo e onipotente; o único que pode reunir ambos os elementos do sumo bem. Mas essa ideia (considerando-a de maneira prática) não é vazia: porque ela remedia nossas necessidades naturais necessidade de pensar algum fim último [*Endzweck*] para todo o nosso fazer e deixar de fazer tomado em sua totalidade, que possa ser justificado pela razão, o que, de outro modo, seria um obstáculo à decisão moral²²⁵ (Rel, 5).

²²³ “Mas, então, se [a lei moral] é tomada como um móbil para nós =a; por conseguinte, a falta de concordância do arbítrio com ela (=0) é possível apenas como consequência de uma determinação *realiter* oposta do arbítrio, i.é, de uma resistência [*Widerstrebung*] dele = -a, i.é, só mediante um arbítrio mau”* (Rel, 22, nota – entre - colchetes acrescentado). Kant elucidou essa tese em 1763 numa pequena obra intitulada *Ensaio para introduzir em filosofia o conceito de grandezas negativas*. Nesse texto, ele argumenta, contra a concepção de ações moralmente indiferentes, que o *demérito* não é fruto de uma simples privação de *mérito*, a exemplo da idéia de grandeza negativa que não se traduz por uma *ausência*, mas pela *presença* de um princípio antagonista: “Uma ação moralmente indiferente (*adiaphoron morale*) seria uma ação tão só resultante de leis da natureza e, portanto, não mantém ligação com a lei moral enquanto lei da liberdade” ** (Rel, 23, nota). * “Nun ist es aber in uns Triebfeder = a; folglich ist der Mangel der Übereinstimmung der Willkür mit demselben (= 0) nur als Folge von einer *realiter* entgegengesetzten Bestimmung der Willkür, d. i. einer Widerstrebung derselben = - a, d. i. nur durch eine böse Willkür, möglich...” ** “Eine moralisch=gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) würde eine bloß aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht...”

²²⁴ “Dado que as inclinações sensíveis induzem [*verleiten*] a fins (como matéria do arbítrio) que podem ser contrários ao dever, a razão legisladora não pode combater a sua influência, por sua vez, senão por um fim moral que venha se opor, o qual, portanto, tem que ser considerado a priori desatrelado [*unabhängig*] da inclinação” (MS, 380). “Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als Materie der willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht Anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unanständig a priori gegeben sein muß.”

Esse é o momento de distinguirmos os conteúdos e alçadas atribuídos para o termo fim: fim é o agir moral propriamente dito, na medida em que a lei oferece *o como* nós devemos agir, trata-se do fim que devemos ter; fim também (e esse é aquele que a moral não precisa se valer, mas ao homem é inevitável se furtar) é o resultado da ação, o qual, para ser moralmente bom, deve ser efeito da determinação pela lei – trata-se do fim que efetivamente temos. Esses dois fins são sintetizados de modo a produzir um fim supremo ou objeto a partir do qual o homem deve guiar-se para produzir a sua ação. Kant enfatiza que não se trata de inserir qualquer fim, mas de um que contenha ou reúna o fim que *devemos* ter (o dever), com o fim que *efetivamente* ou naturalmente temos (a felicidade). Ou seja, o fim proposto pela moralidade não pode ser um fim qualquer, mas um objeto que, por um lado, seja compatível com a exigência categórica da moral e, por outro, detenha o interesse ou fim último para o qual o humano tende, ou seja, tal fim deve se constituir em uma combinação entre as finalidades da liberdade e da natureza.

Segundo Kant, o fim (que o homem tem) é um elemento de que a moralidade, por si mesma, na prescrição dos seus deveres, não precisa se valer, mas, em contrapartida, é levada a considerar na medida em que o arbítrio do seu agente só opera mediante a noção de finalidade, de um “norte” orientador. Tal “norte” é identificado com a felicidade (fim físico do homem), de modo que a moral compatibiliza a autonomia da sua prescrição com o questionamento de fim inerente à natureza humana, na medida em que concebe esse fim, a felicidade, enquanto uma consequência do agir moral sob o conceito de sumo bem (conjunção hierárquica entre moralidade e felicidade). A noção de sumo bem se apresenta nos termos de que a conduta moralmente boa seja condição *sine qua non* para a felicidade, de modo que, terminantemente, a suficiência e soberania da lei não são ameaçadas com a inserção da noção de fim. A lei moral permanece sendo o foco imprescindível do agente, na medida em que ela é parte e condição para o alcance de tal fim, ou seja, o fim físico, a felicidade, se dá nos termos de uma consequência da determinação pela lei.

²²⁵“So ist es zwar nur eine Idee von einem Object, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen (die Pflicht), und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit) zusammen vereinigt in sich enthält, das ist, die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesens annehmen müssen, das allein beide Elemente desselben vereinigem kann; aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer: weil sie unserm natürlichen Bedürfnisse zu allem unserm Thun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken abhilft, welches sonst ein Hinderniß der moralischen Entschliebung sein Würde”.

O sumo bem sintetiza por um lado o mandamento da moral, ele diz *como* devemos agir, e também responde o incessante questionamento humano de *para onde* devemos agir: devemos agir tomando a lei como um princípio incondicional da nossa ação de modo a nos tornar dignos da felicidade. O sumo bem, portanto, não é um reforço ou fundamento auxiliar em nome do qual o indivíduo busca agir moralmente, mas nele mandamento moral e felicidade proporcional à virtude se agregam de tal maneira que ele próprio se converte em um incentivo moral, sem que isso, porém, venha a significar que a consciência do caráter obrigante da lei dependa dele.

Cabe dizer, ainda, que, porquanto a moral conceda a inserção de um fim para atender uma carência própria do humano, tal fim adquire um *status* genuinamente moral na medida em que é introduzido pela própria moralidade. Ou seja, do fato de o fim proposto pela moral ser imposto como uma consequência do modo humano de edificar e abordar o seu agir, não se segue que a moral, em si mesma, porquanto não necessite de tal fim, deixe de deter uma relação com ele: “essa ideia [diz Kant] provém da moral e não é o seu fundamento; é um fim cuja adoção [*sich zu machen*] já pressupõe princípios morais”²²⁶(Rel, 5). Isso ocorre porque o conceito de sumo bem não só contém a lei moral, como também a compreende segundo o seu *status* de incondicionalidade. A compreensão da lei moral no conceito de sumo bem se dá em dependência de duas exigências: uma, da própria moralidade, que ao conceder um fim para o agir, o concedeu segundo os pressupostos incondicionais da moral, outro, da própria razão humana. Esse segundo ponto, Kant o enfatiza, na primeira *Crítica*:

A felicidade sozinha está longe de constituir o bem perfeito para a nossa razão. Essa última não aprova a felicidade (por mais que as inclinações também queiram desejá-la) a não ser que esteja unida com o merecimento de ser feliz, isto é, com a conduta moralmente boa (KrV, 841).

Nada muda, portanto, quanto à abordagem que o agente deve ter perante a lei, tão só se acrescenta à incorporação do procedimento moral a noção de fim da qual o sujeito carece. Daí porque agir segundo o pressuposto do sumo bem se constitui em um dever moral. São ilustrativas, nesse sentido, as seguintes passagens da *Crítica da razão prática*: “é a priori (*moralmente*) necessário produzir o sumo bem...”; “a promoção do sumo bem é para nós um *dever*” (KpV respectivamente: 203, 226 - grifo meu).

²²⁶ “diese Idee geht aus der Moral hervor und ist nicht die Grundlage derselben; ein Zweck, welchen sich zu machen, schon sittliche Grundsätze voraussetzt.”

2.2 - *Sumo bem e legislação divina*

Na medida em que o acolhimento e a produção do sumo bem se convertem em um dever, se faz necessário uma explicitação das condições de conceptibilidade de tal conceito. Nesse sentido Kant insere a noção de um ser moral superior, ou seja, um ser supremo capaz de conectar causalmente o fim moral com o fim físico do homem. O legislador divino é reconhecido como capaz de avaliar as ações e conceder em vista delas o que lhe é proporcional, ou seja, ele garante o vínculo causal entre o agir moral e a felicidade enquanto consequência de tal agir, vínculo esse imprescindível para a determinação do arbítrio. Kant postula a existência de Deus com referência à necessária conexão (pressuposta no conceito de sumo bem) entre moralidade e felicidade. A postulação da existência de Deus permite inclusive uma compreensão mais precisa quanto à incorporação do sumo bem por parte do agente: fica explícita a noção de que o agente deve tomar o sumo bem enquanto objeto do arbítrio em sua completude, ou seja, enquanto vínculo entre moralidade e felicidade. Caso contrário, por um lado, Kant não teria desenvolvido o argumento de que o arbítrio carece da noção de um fim enquanto efeito para ser determinado, e, por outro, seria plenamente desnecessário o postulado da existência de Deus, uma vez que ele só é suposto na medida em que em dependência do agir virtuoso se imponha a felicidade a ele proporcional.

É, a rigor, em dependência do questionamento teleológico humano que se dá a inserção da figura de um legislador moral divino. Kant, pois, supõe no contexto da comunidade ética um legislador divino porque o modo de operar humano carece de um fim para desenvolver a sua conduta, pois sem ele não pode haver determinação do arbítrio. É, pois, na medida em que torna concebível a noção de sumo bem que o legislador divino coopera no sentido de compatibilizar os fins individuais, pois os indivíduos passam a compartilhar do mesmo fim e vêem, em vista da corrupção mútua humana, a necessidade de associarem-se para o seu alcance. A consciência moral não pode realizar o papel desempenhado pelo legislador de compatibilizar os fins individuais, porque ela tão só indica *como* se deve agir, mas não para *onde* se deve agir, ou seja, ela não supre a carência do homem de se questionar acerca do que resulta da sua conduta. A partir da consciência moral, os agentes sabem como devem agir e são capazes de conceber racionalmente a

necessidade de atuar desse modo, contudo, a própria consciência moral não dota o agente (humano) do vigor por ele requerido na construção real dessa conduta, ou seja, não aponta um horizonte consequencial do seu operar²²⁷. Stephen Palmquist tem a esse respeito um comentário bastante sensato e pontuado:

Kant está dizendo que embora a moralidade seja *logicamente*, ou talvez *transcendentalmente* autossuficiente (...), a moral é, contudo, *teleologicamente incompleta* (ou seja, seu *propósito último* não pode ser realizado permanecendo apenas dentro de seus limites)²²⁸(PALMQUIST, 1992).

Complementando o seu comentário, pode-se inclusive dizer que a moral, por si só, não abarca ou supre todas as necessidades e questionamentos humanos, não fosse assim, a figura de um legislador moral divino seria dispensável. Ocorre que a moral não responde à questão teleológica que a natureza finita do homem questiona incessantemente. E isso por um motivo bem simples: a moral, na sua gênese, promove deveres e, não, esperanças. Não se trata, com efeito, de uma lacuna da moralidade, pois a moral é válida para todos os seres racionais, e o questionamento teleológico é algo próprio da natureza de um ser racional finito. A moral passa a suprir esse questionamento teleológico na medida em que o homem vincula à conduta um resultado proporcional, isto é, na medida em que se supõe um sumo bem, para cuja possibilidade é necessária a admissão de um ser divino. Mesmo assim, e tal como observa Kant na *Crítica da razão prática*, “a moral tampouco é propriamente a doutrina de como nos **fazemos** felizes, mas de como devemos nos tornar-nos **dignos** da felicidade” (KpV, 234).

²²⁷ Gérard Lebrun enfatiza, sob esse aspecto, que o fim ou efeito do agir moral deve ser clarificado e dotado de fundamentos de possibilidade inclusive no sentido de manter a diligência do agente à conduta moral. Segundo as suas palavras: “Assim se mede a importância que adquire, na filosofia prática, a estipulação das condições *sem as quais o homem não poderia persistir na sua intenção moral*. Com não ser condição para a Lei, a validade do conceito de fim último não deixa de ser o indispensável requisito para o *exercício continuado* do dever” (LEBRUN, 2003, p.85). Nesse sentido, ele ainda comenta: “Faze do maior Bem possível no mundo o teu fim-último”: essa injunção da razão é indispensável para que os homens sejam capazes de *viver a moralidade* – o que jamais poderiam, se não passassem de mecânicos executantes da Lei, e o supra-sensível só tivesse para eles o aspecto de uma autoridade” (LEBRUN, 2003, pp.87-88). Ocorre que é impossível ao homem ser o que Lebrun denomina de “mecânicos executantes da Lei”, pois a determinação do arbítrio é impossível sem a noção de fim. O questionamento causal é prova de que o agente não é uma nulidade. Kant, com efeito, para garantir a autonomia e suficiência da lei moral, não transforma o seu agente em um “estúpido” que age mecanicamente sem saber para onde, ou pior, sem se perguntar pelos efeitos da sua ação. Para o homem só é possível ser moralmente bom na medida em que ele tem condições de, como diz Lebrun, “*viver a moralidade*”.

²²⁸ “Kant is saying that even though morality is *logically*, or perhaps *transcendentally* self-sufficient (...), morality is nevertheless *teleologically incomplete* (i.e., its *ultimate purpose* cannot be realized by remaining merely within its own bounds)”.

A admissão de que a moral é a doutrina a partir da qual o homem se torna digno da felicidade supõe já a incorporação de um fim enquanto consequência do agir moral na forma do sumo bem, o qual requer a noção de um ser divino. Assim, da própria moral, mas só com relação ao seu agente (racional finito), advém um fim em vista do qual a noção de Deus se faz imprescindível. Daí porque Kant acrescenta (ainda na segunda *Crítica*) que “só se a religião é acrescentada a ela, realiza-se também a esperança de tornar-nos algum dia partícipes da felicidade na proporção em que cuidamos de não ser indignos dela”(KpV, 234). A moral, portanto, permite a dignidade e a religião afiança a possibilidade da felicidade. Compete tão só à moral responder à pergunta “que devo fazer?”, ao passo que no que tange à questão “que me é permitido esperar?”, porquanto Kant situe a sua resposta no domínio religioso, ela requer uma associação entre moral e religião, uma vez que diz respeito ao vínculo entre o agir bem feito e a possibilidade de uma contrapartida em sua referência. Só na medida em que a religião é acrescentada à moralidade que se assegura a plausibilidade da noção de sumo bem, a partir da qual o arbítrio humano obtém o vigor requerido para agir moralmente, pois vê suprida a sua carência de um fim. É nesse sentido que se apresenta a afamada afirmação kantiana: “A moral conduz inevitavelmente à religião, pela qual se estende exterior homem à idéia de um legislador moral poderoso, em cuja vontade é fim último (da criação do mundo) o que simultaneamente pode e deve ser o fim último do homem”²²⁹ (Rel, 6).

Portanto, sob a perspectiva kantiana, não é correto dizer que a moral precise da religião, mas tão só que ela conduz à religião, e isso sob um aspecto bem delimitado: a moral conduz à religião na medida em que é incorporada por um ser tal como o humano, isto é, um ser que se questiona constantemente sobre os efeitos da sua conduta, questionamento esse que carece da noção de Deus para pacificar-se. Kant, aliás, nas suas *Lições de ética*, observa que nenhuma religião é possível sem moralidade (Cf. VE, p.91). Isso se justifica em vista de que a religião se impõe por força da carência humana de (perante a moralidade) conceber a plausibilidade da noção de sumo bem. Ocorre que conceber e esperar pelo alcance do sumo bem inevitavelmente pressupõe a noção de um legislador capaz de acessar as intenções e em vista delas condicionar o mundo no

²²⁹ “Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll”.

oferecimento de uma felicidade proporcional à conduta. Se o legislador avalia a observância moral e concede felicidade em proporção a ela, então, ele, por assim dizer, quer que a moral seja observada e, conseqüentemente, as leis são consideradas como mandamentos seus.

3- O conceito kantiano de “religião subjetivamente considerada”

O modo a partir do qual Kant articula a relação entre moral e religião é a base para a sua definição de religião. A religião, em Kant, não se constitui em uma matéria de estudo acerca da divindade, mas em um modo de recepcionar ou abordar os deveres. No decorrer de suas obras, quando Kant se dedica a conceituar a religião, se serve dos seguintes termos: “a religião (subjetivamente considerada) é o reconhecimento de todos os nossos deveres [*Pflichten*] como mandamentos divinos”²³⁰(Rel, 153). A terminologia kantiana do “conceito de religião subjetivamente considerada” deixa claro, tal como enfatiza Allen Wood, que Kant “observa toda a religião como uma matéria inteiramente de ‘subjetividade’”²³¹ (WOOD, 2006, p.01). Forçoso é entender em que termos apreender o significado de “subjetivo” nesse contexto. Nesse sentido, podemos distinguir as seguintes acepções: 1) subjetivo ligado a dispensável; 2) subjetivo enquanto opcional; 3) subjetivo enquanto um modo de considerar deveres e 4) subjetivo enquanto crença de valor pessoal.

1) O caráter subjetivo da religião não pode ser tomado em termos de que se trata de algo dispensável ou desnecessário, uma vez que, a comunidade ética propõe a união de todos os indivíduos sob leis de virtude: “para que se realize uma comunidade ética, é preciso que todos os indivíduos [*Einzelne*] se sujeitem a uma legislação pública e que todas as leis que os ligam possam ser consideradas como mandamentos de um legislador comunitário”²³²(Rel,98). Legislação pública e legislador comunitário se constituem, pois, não só em elementos de ligação entre os indivíduos da comunidade ética, como também (e fundamentalmente) em condições indispensáveis para a realização dessa união sob leis de virtude.

²³⁰ “Religion ist (subjetiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote”.

²³¹ “regards all religion as entirely a matter of ‘subjectivity’”.

²³² “Wenn ein ethisches gemeines Wesen zu stande kommen soll, so müssen alle Einzelne einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können”.

2) A noção de subjetividade como algo voluntário ou opcional é usada por Wood quando ele observa que a “ênfase de Kant na ‘subjetividade’ da religião e sua insistência em que as atividades religiosas precisam sempre ser voluntárias, nunca coagidas, significa que ele observa a religião como propriamente privada antes do que uma coisa pública”²³³ (WOOD, 2006, p.03). Por consequência do que foi dito em 1, o caráter subjetivo da religião não pode ser entendido em termos de opcionalidade, pelo menos no que tange ao pressuposto de agir moralmente. Em consequência disso, dado o modo humano de operar (para o qual é inevitável a noção de fim), também a consideração dos deveres como mandamentos divinos se impõe como algo inevitável. No que tange às atividades religiosas, referidas por Wood, certamente não podem ser concebidas como obrigatórias (veremos isso, de modo detalhado no próximo capítulo).

3) Podemos explicar a subjetividade da religião pelo fato de ela se referir a um modo de considerar os deveres, isto é, tomá-los como mandamentos divinos. Uma vez que Kant enfatiza um *reconhecimento* ou *anuência interna* do sujeito na consideração dos seus deveres como mandamentos de Deus, claro está que a religião só poderia ser concebida no domínio da subjetividade. Esse reconhecimento, isto é, a maneira a partir da qual o homem vem a conceber os seus deveres como mandamentos de Deus, é situado no plano subjetivo porque envolve questões atinentes ao acolhimento concedido pelo arbítrio individual²³⁴, sendo, concomitantemente, reflexo do modo humano de se conceber existencialmente.

4) A subjetividade também pode estar vinculada à crença nos seguintes termos: “se o considerar-algo-verdadeiro é só subjetivamente suficiente, sendo ao mesmo tempo tomado como objetivamente insuficiente, então se denomina crer”(KrV, 850). A crença, nesses termos, remete a um apelo ou necessidade subjetiva do sujeito em acreditar ou tomar algo como verdadeiro sem uma contrapartida no sentido de uma prova obtida no domínio teórico ou um convencimento extraído de proposições práticas válido para todo o ser racional. O objetivamente suficiente diz respeito ou ao que é “sabido” pela razão teórica ou, no caso prático, o que pode ser provado para qualquer ser racional²³⁵. No caso da consideração dos deveres como mandamentos divinos, trata-se de um modo de incorporar os deveres que é

²³³ “It is the very reverse of the truth to interpret Kant’s emphasis on the “subjectivity” of religion and his insistence that religious activities must always be voluntary, never coerced, to mean that he regards religion as properly a private rather than a public thing”.

²³⁴ Por isso o conceito de Deus é passível de diferentes conteúdos ou considerações, pois o fundamental é sempre preservado, em sendo ele vinculado ao conceito de “sumo bem”, ele, em todos os casos, sempre coincide com a noção de bondade e justiça.

subjetivamente suficiente porque o indivíduo humano é levado a conceber algo semelhante ao legislador divino e a partir disso passa a considerar os seus deveres como sendo também mandamentos desse legislador. Tal ocorre, porém, sem um embasamento teórico ou uma validade para todo o ser racional, mas apenas para todo o ser racional tal como o humano. A comunidade ética, conforme vimos, é pressuposta por Kant como uma adesão de todos os homens. Em não sendo essa união moral concebida como a reunião de um povo escolhido (aqueles que reconhecem os seus deveres como mandamentos divinos), mas de todo o gênero humano, tem de ser pressuposta em todos os homens a crença de que os seus deveres são simultaneamente mandamentos de Deus. Quer dizer, tal acolhimento próprio da religião subjetivamente considerada tem de ser algo inerente a todo o homem. O “subjetivamente suficiente” teria de estar presente em todo o homem, no sentido de que, do ponto de vista prático, tomado como idéia regulativa, todos consideram os seus deveres como mandamentos divinos.

Em síntese, a religião subjetivamente considerada é subjetiva porque diz respeito a uma anuência interna do indivíduo humano quanto ao modo de considerar os seus deveres e, dado que tal anuência não se baseia em dados objetivos do ponto de vista teórico, ela é subjetivamente suficiente, sem que isso, no entanto, signifique que ela tenha a sua validade restrita a sujeitos isolados, mas se impõe para todos e cada um dos homens. A partir disso, em que termos é possível conceber a religião de modo subjetivo, não opcional, mas presente em todo o homem? Ou seja, como é possível que a consideração dos deveres como mandamentos divinos esteja universalmente presente na natureza humana? E mais: sendo a noção de Deus indispensável para esse procedimento, e tendo em vista a suposição de união de todos os homens, como inserir os ateus na comunidade ética? Vimos que a necessidade de um legislador divino se impôs pelo inevitável questionamento humano acerca das consequências de sua conduta. Trata-se, conforme indicou Kant, de um questionamento imposto e concebido racionalmente do qual homem nenhum pode se furtar. Além de se constituir em matéria de um operar da razão, o questionamento causal se impõe em vista do desejo humano em compatibilizar os fins físico e moral, cuja possibilidade repousa na suposição de um ser que seja capaz de conceder uma contrapartida de acordo com a

²³⁵ Nenhum desses sentidos de “objetivo” poderia qualificar as razões que nos levam (inevitavelmente, segundo Kant) à religião - diz respeito ao domínio teórico de “saber” da existência de Deus e condições de atuação.

conduta apresentada. O sumo bem, na medida em que é ambicionado por todos e cada um dos homens, se constitui em um fim comunitariamente compartilhado, de modo que as ideias que o financiam são também forçosamente partilhadas na coletividade. A postulação da existência de Deus como um ser capaz de acessar as intenções, de ter recursos para condicionar o mundo em vista da felicidade proporcional à virtude, e, na base de tudo isso, a consideração dos deveres como mandamentos divinos (a religião subjetivamente considerada) indispensavelmente povoa a mentalidade de todo o indivíduo.

No caso dos ateus, a sua inserção na comunidade ética é possível em vista de dois pontos: primeiro, Kant, no contexto da reflexão teórica, deixou claro que não se tem provas suficientes para admitir a existência ou não existência de Deus e tal conclusão não influi na função da noção de Deus no domínio prático; segundo, reconhecer os deveres como mandamentos divinos não implica na crença em Deus sob um molde pré-determinado, mas na consideração de um ser ou entidade capaz de conceder algo em dependência da conduta. Nesse sentido, fundamental é distinguir como Kant emprega e conjuga as noções de religião e teologia: “a religião não é a soma [*Inbegriff*] de certas doutrinas enquanto revelações divinas (pois isso se chama teologia), mas sim, de todos os nossos deveres em geral como mandamentos divinos (e, sob o aspecto subjetivo, da máxima de os seguir como tais)”²³⁶ (SF, 36). A religião se refere a um modo de incorporar os deveres (ou seja, de reconhecê-los enquanto mandamentos divinos), ao passo que a teologia diz respeito ao estudo acerca da divindade. O ateu é aquele que, do ponto de vista especulativo, não crê na existência de Deus (nos moldes convencionais), mas tal crença não influencia no âmbito da prática, uma vez que o seu ateísmo incide no plano da teologia e, não, naquele da religião. O conteúdo do conceito Deus pode ser preenchido com as crenças pessoais dos indivíduos, pois sempre culmina na ideia do Bem. Ser religioso, na perspectiva kantiana, não consiste em prestar honras externas a Deus, nem mesmo em acreditar saber, do ponto de vista da razão teórica, na sua existência, mas tão somente em agir orientado pela ideia de que os deveres também são mandamentos de um ser perfeito e onipotente capaz de proporcionar uma contrapartida relativamente à conduta do sujeito.

²³⁶ “Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote (und subjectiv der Maxime sie als solche zu befolgen) ist Religion.”

Dada a sua admissão coletiva, a consideração dos deveres como mandamentos divinos não pode ser pressuposta nos termos de uma subjetividade qualquer, relativa ao indivíduo particular. Tem de ser admitida uma, por assim dizer, subjetividade objetivamente considerada, característica do indivíduo humano e, portanto, signo do modo humano de operar e de se questionar sobre os efeitos de sua postura.

3.1- *A noção de mandamentos divinos*

Relativo à interpretação dos deveres como mandamentos divinos, ela não pode obviamente ser pensada em termos de heteronomia, como se a inserção do caráter divino atuasse como um motivo para o indivíduo fazer-se moralmente bom (mesmo porque, segundo os pressupostos kantianos, seria impossível alguém se fazer genuinamente bom tomando um motivo ou influência externa à moralidade como fundamento determinante da sua ação). Kant, nas suas obras destinadas à fundamentação da moralidade, tratou exaustivamente da noção da obrigatoriedade categórica e incondicional do dever, descartando, quando se visa um agir legitimamente moral, todo e qualquer motivo suficiente a não ser a lei moral. A questão é como conceber o vínculo entre dever e comando divino de modo a não ferir ditames básicos da ética kantiana. A seguir temos três passagens, de momentos distintos da trajetória filosófica de Kant, que buscam delimitar em que termos os deveres podem ser tomados como mandamentos divinos.

Nas *Lições de ética*, Kant se serve da conformidade entre a vontade divina e as leis morais para identificar as últimas também como leis divinas, de modo que elas se convertem em mandamentos de Deus: “o espírito das leis morais está na intenção [*Gesinnung*] e as leis podem simultaneamente ser consideradas como mandamentos divinos porque a vontade de Deus é conforme a elas”²³⁷ (VE, p.60).

Na *Crítica da razão prática*, num argumento com mais dados, Kant diz:

Dessa maneira a lei moral conduz, mediante o conceito de “sumo bem” enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à *religião*, quer dizer, ao *conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha* e, sim, enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas que apesar disso têm que ser consideradas mandamentos do Ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo

²³⁷ “Der Geist der moralischen Gesetze liegt in der Gesinnung, und die moralischen Gesetze können zugleich als göttliche Gebote angesehen werden, weil sie seinen Willen gemäß sind”.

onipotente, podemos esperar alcançar o “sumo bem” que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade (KpV, 233).

Nessa passagem a justificativa de considerar todos os deveres como mandamentos advindos da vontade de um ser supremo se assenta na noção de sumo bem. Conceber e esperar pelo alcance do sumo bem inevitavelmente pressupõe a noção de um legislador capaz de acessar as intenções e em vista delas condicionar o mundo no oferecimento de uma felicidade proporcional à conduta. Se o legislador avalia a observância moral e concede felicidade em proporção a ela, então, ele, por assim dizer, quer que a moral seja observada e, conseqüentemente, as leis são consideradas como mandamentos seus. Allen Wood qualifica como “altamente insatisfatório, ou pelo menos incompleto” justificar o reconhecimento dos deveres como mandamentos divinos em dependência da noção de sumo bem²³⁸. No entanto, após um exame mais detalhado da questão afirma que

o que é fundamental para a comunidade ética é o fato de que os seres humanos devem perseguir em comum um conjunto de fins que são sistematicamente unidos em uma “combinação cosmopolita” ou “reino”, isto é, uma unidade orgânica. Quando tentamos pensar essa unidade orgânica de todos os fins como um único fim, o que estamos pensando é apenas o sumo bem (*summum Bonum*)²³⁹ (WOOD, 2006, p.16).

O argumento do qual Wood se serviu para conceber o reconhecimento dos deveres como mandamentos divinos em dependência do sumo bem é, com efeito, restrito, pois está

²³⁸ Ele fundamenta a sua opinião em três razões: “Primeira, parece apelar para os argumentos morais de Kant para acreditar na existência de Deus (como o único modo possível de conceber a realidade do sumo bem); isso, contudo, não explica porque Kant poderia supor que alguém que é agnóstico sobre a existência de Deus pode, todavia, observar os seus deveres como mandamentos divinos. Segundo, embora possamos ter a esperança de alcançar o sumo bem somente se nossa vontade está em harmonia com a vontade de Deus, isso ainda não explica porque nós pensamos essa harmonia especificamente como a nossa obediência aos mandamentos advindos da vontade de Deus. Terceiro, se nós ignoramos esses problemas, no entanto, a resposta está ainda incompleta na medida em que apenas muda a nossa atenção para outra grande questão sobre a ética kantiana: por que nós devemos considerar o sumo bem como um objeto necessário para a nossa busca?” (WOOD, 2006, p.06). “First, it seems to appeal to Kant’s moral arguments for believing in the existence of God (as the sole way of conceiving the possible reality of the highest good); it therefore fails to explain why Kant might suppose that even someone who is agnostic about God’s existence might nevertheless regard her duties as divine commands. Second, although we may hope to attain the highest good only if our will is in harmony with God’s will, it has not yet been explained why we should think of this harmony specifically as our obedience to commands issued by God’s will. Third, even if we ignore these problems, however, the answer is still incomplete in that it merely shifts our attention to another big question we may have about Kantian ethics: Why in any case do we have to regard the highest good as a necessary object of our pursuit?”

²³⁹ “that what is fundamental to the ethical community is the fact that human beings should pursue in common a set of ends that are systematically united into a “cosmopolitical combination” or “realm”, that is, an organic unity. When we try to think of this organic unity of all rational ends as a single end, what we are thinking of is just the highest good (*summum bonum*)”.

embasado unicamente no contexto argumentativo da comunidade ética; e, Kant já falava no reconhecimento dos nossos deveres como mandamentos divinos antes do escrito sobre a religião. O ponto fundamental de justificação dos deveres como mandamentos divinos, Kant o apoia na passagem da *Crítica da razão prática* (citada acima) segundo a qual a lei moral põe o dever de se alcançar o sumo bem - ou seja, um momento argumentativo anterior ao apontado por Wood. É de modo puramente derivativo que os deveres são identificados como mandamentos divinos, pois essa identificação só se dá porque a moralidade promulga que o sumo bem deve ser tomado como objeto de nosso agir. Em vista dessa asserção, a argumentação kantiana é levada a inserir proposições secundárias que guarneçam essa noção básica: já que só Deus (ou alguém tal como Ele) pode identificar a intenção do agente e condicionar o mundo em vista da felicidade proporcionalmente à moralidade, é de modo derivativo que os deveres venham a ser considerados como Seus mandamentos. Mas isso segundo pontos bem castos; Kant diz, aliás, que o conhecimento de Deus e de sua vontade não atuam como fundamento das leis, “mas somente do acesso ao sumo bem” (KpV, 232).

Outra justificativa em prol da consideração dos deveres como mandamentos divinos, Kant expõe no *Opus postumum*:

Esses mandamentos são divinos (*praecepta inviolabilia*), i.e., eles não permitem nenhum abrandamento e, sobre a sua transgressão, proclama o juízo de condenação pela própria razão do homem como dirigido por uma potência moral executora²⁴⁰ (OP, 19-20).

Nessa passagem, a consideração de um dever como mandamento divino se dá em vista das suas características: eles não são passíveis de abrandamento e, na sua transgressão, a própria razão emite um juízo de condenação como se oriundo de uma potência moral. Trata-se de um argumento aparentemente problemático, uma vez que permite a interpretação de que a causa da incondicionalidade da lei se dá em dependência de Deus e não da própria lei. Para evitar problemas temos que interpretá-lo sob a perspectiva da função legislativa de Deus, de conceder algo em vista da transgressão ou cumprimento do dever.

²⁴⁰ “Diese Gebote sind Göttlich (*praecepta inviolabilia*) d. i. sie verstatten keine Milderung und über ihre Übertretung ergeht das Urtheil der Verdammung durch die eigene Vernunft des Menschen gleich als von einer moralischen Macht angesprochen welche es exsecutirt”.

Das três passagens apresentadas, com certeza aquela da segunda *Crítica* é mais substancial e atende de maneira mais satisfatória a justificativa de porque os deveres são considerados como mandamentos divinos. A citação da *Lições de ética*, bem como do *Opus postumum*, são, por assim dizer, explicitações da não contrariedade em se considerar os deveres como mandamentos divinos. Um ponto interessante é que nessas passagens os deveres externos não são mencionados. Kant, na *Religião nos limites...*, ao tratar da definição de religião subjetivamente considerada (como o reconhecimento de *todos* os nossos deveres como mandamentos divinos) também se dedica a explicitar como devem ser acomodados os deveres externos. Ele observa, por exemplo, que “quando algo é reconhecido como dever, mesmo que seja um dever imposto pelo simples arbítrio de um legislador humano, é ao mesmo tempo mandamento divino obedecer-lhe”²⁴¹(Rel, 99 n.). A ideia básica dessa afirmação é a de que se algo é reconhecido como dever, então obedecer-lhe ou segui-lo se constitui em um mandamento divino. Kant afirma que “as leis civis estatutárias não podem, em verdade, chamar-se mandamentos divinos, mas se forem legítimas [*rechtmäßig*], a sua observância é simultaneamente mandamento divino [*göttliches Gebot*]”²⁴²(Rel, 99 n.). Nesse ponto, Kant nos leva a distinguir duas perspectivas acerca do que se denomina mandamento divino: pode tratar-se de uma lei ou pode se referir à observância de uma lei. A primeira reação a partir desse pressuposto seria afirmar que a lei moral é, efetivamente, um mandamento divino. Todavia essa afirmação não pode significar que a lei moral advém do arbítrio divino ou foi originada em Deus. Conforme vimos (item 1.2), Deus é o legislador da lei moral, mas não o seu autor. A lei moral só é um mandamento divino na medida em que Deus, enquanto o seu legislador, a impõe como um dever e legisla a partir do modo como o indivíduo a dispõe no seu ânimo. No que se refere a leis jurídicas, Deus não é seu legislador direto, mas indireto na medida em que elas são um dever, e o que se constitui em um mandamento divino nesses termos é a *observância* das mesmas. Enfim, as leis civis, em si mesmas, não se constituem em mandamentos divinos porque são oriundas e controladas pelo arbítrio de um legislador humano, no entanto, sob a condição de que elas sejam justas (não se choquem com a moral), a sua execução se caracteriza como um mandamento de Deus.

²⁴¹ “Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die bloße Willkür eines menschlichen Gesetzgebers auferlegte Pflicht wäre, so ist es doch zugleich göttliches Gebot ihr zu gehorchen”.

²⁴² “Die statutarischen bürgerlichen Gesetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmäßig sind, so ist die Beobachtung derselben zugleich göttliches Gebot...”

Ainda quanto ao fato da observância da lei civil caracterizar-se como um mandamento divino, Kant faz a seguinte observação, em que inclui o que denomina de lei divina estatutária (regras das instituições religiosas):

Se à lei civil política, em si não imoral, se opõe algo que se tem por *lei divina estatutária*, há fundamento para considerar a última como espúria, porque está em antagonismo com um dever claro e, inclusive, nunca se pode atestar mediante indícios empíricos que ela seja de fato também um *mandamento divino*, para que se esteja autorizado a transgredir, em consequência dela, um dever consistente²⁴³ (Rel, 99 n. grifo meu).

Diante dessa afirmação kantiana, e, em consideração ao que já foi dito a esse respeito, é por suposto necessário delimitar certas noções. Nesse contexto, e isso parece se confirmar como o ponto de vista kantiano adotado para toda a argumentação, o termo *mandamento divino* é empregado com o significado distinto do de *lei divina estatutária*. Kant se serve do primeiro com o intuito de abonar a observância de um dever, autenticação que se dá em dependência da sua correspondência ou simplesmente não obstrução da moralidade; quanto ao segundo, ele sugere um estatuto dogmático adotado pela religião enquanto instituição. Essas duas noções (mandamento divino e lei divina estatutária) são, por assim dizer, reflexos da maneira como o fenômeno religioso deve interferir (no primeiro caso) e como efetivamente interfere (no segundo) no domínio do comportamento humano.

Kant, primeiramente (a partir do conceito de religião subjetivamente considerada), descreve o modo como a religião atua no ânimo moral humano e como ela se converte em um elemento importante para a observância dos deveres na medida em que concede maior cognoscibilidade ao *affaire* moral. Num segundo momento, porém, ele exhibe um contraposto, retirado do fenômeno religioso institucional, em que enfatiza a influência dos preceitos divulgados pela religião (supostamente como advindos de Deus) em relação aos deveres humanos. A partir dessas duas perspectivas, ele ilustra o conflito de uma lei divina estatutária que se opõe a uma lei civil (justa, na medida em que não é imoral). Kant é bastante incisivo quanto ao modo como se deve interpretar essa lei divina contraditória, a ponto de pôr em xeque o seu *status* de mandamento divino e afiançar a sua transgressão. A questão é que, se uma lei estatutária divina se opõe à lei civil justa, então há mais motivos

²⁴³ “wenn einem politisch=bürgerlichen, na sich nicht unmoralischen Gesetze ein dafür wenn ein dafür gehaltenes göttliches statutarisches entgegengesetzt wird, so ist Grund da, das letztere für untergeschoben anzusehen, weil es einer klaren Pflicht widerstreitet, selbst aber, daß es wirklich auch göttliches Gebot sei, durch empirische Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine sonst bestehende Pflicht jedem zufolge übertreten zu dürfen”.

para duvidar da sua autenticidade, enquanto mandamento divino, do que da veracidade da lei civil. O que em primeira instância atesta a possibilidade de um princípio legal tornar-se lei civil não é a sua correspondência com uma lei estatutária divina, mas a sua adequação (em sentido negativo, uma vez que não se trata de uma promoção direta, e, sim, de não obstrução) à moralidade. Segue-se, pois, que havendo nesses termos uma adequação entre a lei civil e os princípios da moralidade, já se têm motivos suficientes para a observância da primeira, sem a necessidade de um estatuto religioso que legitime o seu cumprimento. Se a lei divina estatutária se opõe a essa lei civil, o descrédito é exclusivamente dela, uma vez que está se opondo à lei civil fundamentada no direito.

A ideia básica é a de que algo só é reconhecido como mandamento divino caso esteja de acordo com a moral. Um mandamento divino não pode se opor ou contradizer um preceito moral, de modo que se uma lei civil está de acordo com a moral (nos termos de que não lhe é contrária) o seu cumprimento é um mandamento divino, e se a lei estatutária é contrária à lei civil em questão, então, em última instância, ela está em desacordo com a moral. O que Kant propõe é que os preceitos da religião (institucional) sejam julgados mais sob uma perspectiva de mandamento divino do que de lei divina estatutária. Quer dizer, que a religião atue mais em prol das obrigações civis e morais do que aos seus próprios preceitos estatutários, ou ainda, que os deveres religiosos se traduzam justamente pelo cumprimento dos deveres morais e civis. A função da religião institucional, em suma, não seria a de fomentar uma conduta eclesial, mas de promover a observância dos deveres morais e civis. A inserção de Kant da religião no interior da sua argumentação tem um objetivo bem definido: efetuar uma crítica ao sistema religioso procurando direcioná-lo para aquela que é a sua verdadeira função, promover a moralidade do humano. Não que a moralidade, em si mesma, careça disso, mas o modo humano de absorver o fenômeno religioso e o valor a ele concedido, necessariamente, confere muita importância à religião. Sob esse aspecto, o ponto é encontrar e estipular na religião pontos de promoção da moralidade. Toda a possível concessão feita por Kant à religião tem a função de transformá-la em um veículo ou incentivo à moral e, nesses termos, é benfazeja.

3.2- O agrado a Deus através de uma boa conduta diante dos homens

Kant observa que, devido uma particular fraqueza [*Schwäche*] da natureza humana, o homem tem dificuldades em assentar em que termos pode se tornar agradável a Deus. É

uma tendência própria do humano a dificuldade em entender “que a firme aplicação com vistas a uma conduta de vida [*Lebenswandel*] moralmente boa seja tudo o que Deus exige dos homens para que sejam súditos agradáveis [*wohlgefällige Unterthanen*] em seu reino”²⁴⁴ (Rel,103). Tanto a inacessibilidade do homem ao conhecimento do supra-sensível quanto a sua deferência ao empírico limitam o entendimento humano acerca do seu verdadeiro dever, e ele tende a privilegiar o culto a Deus em detrimento de uma boa conduta perante os homens (ao modo de quem toma Deus como tendo os mesmos anseios de honras característicos da natureza humana).

Só podem pensar a sua obrigação [observa Kant] como um serviço que devem prestar a Deus, onde não interessa tanto o valor moral interno das ações, mas, sim, em serem prestadas para Deus e, ainda que tais ações possam ser em si mesmas moralmente indiferentes, lhe agradar, ao menos mediante a obediência passiva [*passiven Gehorsam*]²⁴⁵ (Rel,103).

Os homens, em geral, não atingiram o âmago do que significa ser agradável a Deus, cujo sentido ultrapassa em muito uma ação “oca”, desprovida de conteúdo moral, e revestida de cega servidão.

Eles não se convencem que ao cumprirem os seus deveres para com os homens (eles próprios e os outros)²⁴⁶, executam também justamente por isso mandamentos divinos, portanto, em todo o seu fazer e deixar de fazer, contanto que tenha relação com a moralidade [*Sittlichkeit*], estão constantemente no serviço de Deus, e seria também simplesmente impossível servir a Deus mais de perto de outro modo (pois os homens podem ter ação e influência apenas sobre os seres do mundo, mas não sobre Deus)²⁴⁷(Rel,103).

²⁴⁴“daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch=guten Lebenswandel alles sei, was Gott von Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu sein...”

²⁴⁵ “Sie können sich ihre Verpflichtung nicht wohl Anders, als zu irgend einem Diesnt denken, den sie Gott zu leisten haben; wo es nicht sowohl auf den innern moralischen Werth der Handlungen, als vielmehr darauf ankommt, daß sei Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch na sich selbst möchten, doch wenigstens durch passiven Gehorsam Gott zu gefallen.”

²⁴⁶ Kant deixa bem claro que o dever de um homem não é relativo apenas a outros homens, mas para consigo mesmo. Um homem tem para consigo mesmo o dever de, em primeiro lugar, preservar a sua existência, cuja manutenção, inclusive, é um mandamento moral, pois, dado que cada homem é um agente dessa lei, abdicar de viver é suprimir a moralidade. Todavia, não basta tão somente conservar a vida, o homem deve a si mesmo também o desenvolvimento de suas aptidões e disposições, daí porque lhe cabe cultivo enquanto um sujeito moral e edificação enquanto um animal racional.

²⁴⁷ “Daß sie, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen (sich selbst und andere) erfüllen, eben dadurch auch göttliche Gebote ausrichten, mithin in allem ihrem Thun und Lassen, sofern es Beziehung auf Sittlichkeit hat, beständig im Dienste Gottes sind, und daß es auch schlechterdings unmöglich sei, Gott auf andere Weise näher zu dienen (weil sie doch auf keine andern, als blos auf Weltwesen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluß haben können), will ihnen nicht in den Kopf.”

Os deveres morais são instituídos de homem para homem, e não para com Deus, em relação ao qual, como supremo legislador da moralidade, só se pode “agradar” com uma boa conduta moral²⁴⁸. Daí que o nosso dever para com Deus não pode ser tomado unicamente no âmbito institucional da religião, pois está presente nas nossas ações enquanto relacionadas com a moralidade. Kant, com efeito, supõe que as nossas “obrigações” para com Deus devem transcender os limites da religiosidade (nos termos culturais) e serem assumidas também no campo moral. A passividade da súplica e da adoração para com Deus deve ceder lugar a uma boa conduta diante dos homens, porque é no âmbito da conduta que se dá a moralidade, de modo que é nesse nível que se deve localizar a busca do melhoramento ou do progresso moral.

O fato é que a questão da moralidade, em última instância, não pode ser resolvida mediante a relação cultural do homem para com Deus, tal como supostamente propõe a religião (institucional), e, sim, no domínio das relações mútuas entre os homens, visto que é num plano essencialmente humano que o homem deve agenciar a sua ascendência moral. O cumprimento dos deveres impostos pela religião (denominados de estatutários) não deve ser tomado como “reflexo” da conduta moral dos indivíduos, posto que isso acarretaria em uma ética hipócrita na intenção, e meramente cultural na ação. O que Kant propõe, em última instância, é que se instaure uma revolução no íntimo humano quanto ao modo a partir do qual ele acolhe a noção de ser agradável a Deus. Deve, enfim, ser inaugurada uma nova abordagem na qual o “conceito de religião subjetivamente considerada” se imponha por sobre aquele da religião meramente cultural. A vontade divina legisladora ordena ou mediante uma lei estatutária ou mediante uma lei moral.

No que concerne à última [diz Kant], cada um pode conhecer por si mesmo, através da sua própria razão, a vontade de Deus que está no fundamento da sua religião; o conceito de divindade provém apenas da consciência [*Bewußtsein*] dessas leis e da necessidade racional [*Vernunftbedürfnisse*] de admitir um poder capaz de proporcionar num

²⁴⁸ De acordo com o comentário de Lucien Goldmann, Deus se torna menos real quando concebido como um legislador de deveres concernentes de homem para homem: “Um Deus sobre-humano e transcendente que, de um lado não tem senão que uma realidade *prática e moral*, mas que, de outro lado, *carece ao mesmo tempo de toda a existência moral própria*, porque ele não possui deveres para com ele, um Deus que não é portanto que um postulado prático de deveres realmente existentes <<de homem para homem>>: pode-se a custo conceber um Deus menos real” (GOLDMANN, 1948, p.232). “Un Dieu surhumain et transcendant qui, d'une part n'a qu'une réalité *pratique et morale*, mais qui, d'autre part, *manque en même temps de tout existence morale propre*, puisqu'il n'y a pas de devoirs envers lui, un Dieu qui n'est donc qu'un postulat pratique des seuls devoirs réellement existants <<de l'homme envers l'homme>>: on pourrait à peine concevoir un Dieu moins réel”.

mundo todo o efeito possível, de acordo com o fim último moral [sittlichen Endzweck]²⁴⁹ (Rel,104).

Do ponto de vista kantiano, o homem tem acesso à vontade divina por via racional e não por alguma intuição espiritual ou algo que o valha. Kant acrescenta, inclusive, que o conceito de divindade advém por um lado da consciência das leis morais e, por outro, em decorrência desse primeiro, do efeito dessa consciência que provoca uma “necessidade racional” de reconhecer um poder capaz de realizar o fim último moral mediante a efetivação dessas leis num mundo.

A consciência da lei moral é, pois, anteposta àquela da existência de Deus. Não é a partir da consciência de uma divindade que a lei moral se impõe, mas é em dependência dessa última que racionalmente o homem concebe quer o conceito de Deus quer a vontade do mesmo. É a consciência da lei que gera a “necessidade racional” de se admitir um legislador, e não ao contrário, tal como é habitualmente difundido pela religião. Kant, porém, não pretende com essas afirmações se indispor com os ditames religiosos. O seu objetivo primordial é inclusive o de qualificar a religião, seja sob uma perspectiva moral, seja sob uma dimensão racional. Para tanto, ele propõe que se institua certa *unicidade da religião*, cuja realização só é possível mediante a associação da vontade divina com a lei da moralidade. “O conceito de uma vontade divina determinada segundo meras leis morais puras²⁵⁰ assim como nos autoriza a pensar um só Deus, também apenas uma religião, que é a religião moral pura”²⁵¹ (Rel, 104). Segundo Kant “existe somente uma verdadeira religião [*Wahre Religion*]; mas podem existir vários tipos [*Arten*] de fé”²⁵²(Rel, 107). Ele, pois, sustenta que essa afirmação é correta embora se constate diversas igrejas, as quais se distinguem entre si devido à multiplicidade de seus modos de crer. Cabe dizer que, do ponto de vista kantiano, embora existam diversos modos de crer e de expressar essa crença, é incorreto dizer que exista mais de uma religião, mas, sim, que existem vários tipos de fé e uma única e verdadeira religião. Diante disso, torna-se sem sentido dizer que alguém é de

²⁴⁹ “In Ansehung der letztern kann ein jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser Gesetze und Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann.”

²⁵⁰ Nota-se que é a vontade divina que deve ser determinada pela lei moral, o que, em definitivo, evidencia que a existência de Deus não antecede a consciência da moralidade, mas se impõe a partir dela.

²⁵¹ “Der Begriff eines nach bloßen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens läßt uns, wie nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist.”

²⁵² “Es ist nur reine wahre Religion; aber es kann vierlei Arten des Glaubens geben.”

uma determinada religião, mas deve-se mais convenientemente afirmar que ele professa tal ou tal fé (cristã, judaica, luterana...). Kant acrescenta ainda que o termo “religião” é muito complexo em seu significado de modo que é impróprio utilizá-lo quando se fala ao grande público. O homem comum tem uma interpretação muito superficial do termo “religião” de maneira que “entende sempre por religião a sua fé eclesial que cai aos sentidos, enquanto que a religião é interiormente oculta e se encontra nas intenções morais”²⁵³ (Rel,108).

As pessoas acreditam de tal modo que a sua crença é a própria religião que se dedicam em converter os outros, chegando, em caso de fascínio extremo, ao limite de travar guerras em nome do que se acredita ser a verdadeira religião. “Os conflitos de religião [observa Kant], pelos quais o mundo frequentemente foi abalado e regado com sangue, jamais passaram de rixas [*Zänkereien*] em torno da fé eclesial”²⁵⁴(Rel, 108). Ele observa, inclusive, que o homem comum, por vezes, se contradiz verbalmente de modo correto, quando, por exemplo, ao clamar pelos seus direitos de crença, ele não diz que é impedido de exercer a sua religião, mas que é privado de praticar a sua fé²⁵⁵. Kant reforça ainda mais a noção de que a religião, propriamente dita, é algo interno, quando afirma que nenhum poder externo pode impedir o homem de a ela estar ligado. No entanto, no que tange à fé eclesial, tal pode acontecer, uma vez que sendo ela dependente de atos externos (isto é, manifestar-se por meio de cultos e louvores públicos) é passível de ser obstruída por uma coação externa. Kant, pois, associa diretamente a religião a uma intenção [*Gesinnung*] internamente manifestada fruto do questionamento humano pelas consequências de suas ações, para o que se supõe um legislador moral divino. Está, portanto, explícita a íntima relação entre religião e moralidade como algo espontâneo. A afirmação de que só existe uma verdadeira religião, Kant a concebe valendo-se do modo como ela é comunicada, ou seja, acessada racionalmente por todos os homens mediante o postulado de um ser moral supremo.

²⁵³ “Der gemeine Mann versteht darunter jederzeit seinen Kirchenglauben, der ihm in die Sinne fällt, anstatt daß Religion innerlich verborgen ist und auf moralische Gesinnungen ankommt”.

²⁵⁴ Religionsstreitigkeiten, welche die Welt so oft erschüttert und mit Blut besprüht haben, nie etwas anders als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen... ”

²⁵⁵ “o oprimido [*Unterdrückte*] não se lamentava propriamente de o impedirem de estar atrelado [*anzuhängen*] à sua religião (o que nenhum poder externo é capaz), mas de não lhe ser permitido seguir publicamente a sua fé eclesial” (Rel, 108).“der Unterdrückte klagte nicht eigentlich darüber, daß man ihn hinderte, seiner Religion anzuhängen (denn das kann keine äußere Gewalt), sondern daß man in seinen Kirchenglauben öffentlich zu befolgen nicht erlaubte.”

CAPÍTULO III

A COMUNIDADE ÉTICA ENQUANTO IGREJA

“Ein ethisches gemeinsames Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche...”- “Uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma igreja” (Rel,101).

1 - Reino de Deus na terra [*Reich Gottes auf Erden*]

Kant redimensiona e surpreende ainda mais a sua argumentação acerca do conceito de comunidade ética com a seguinte afirmação: “o desejo de todos os bem intencionados [*Wohlgesinnten*] é, pois, ‘que o reino de Deus venha, que a sua vontade seja feita na terra’; mas o que devem eles promover para que isso aconteça?”²⁵⁶ (Rel, 101). Apesar de ter citado a expressão “reino de Deus na terra” [*Reich Gottes auf Erden*] no título da terceira parte do escrito sobre a Religião - na qual trata do conceito de comunidade ética (“A vitória do princípio bom sobre o mau e a fundação de um reino de Deus na terra”); Kant ainda não havia se valido de tal expressão e tampouco se dedicou agora a explicar em que termos ela deve ser entendida. Forçoso é que apesar do ranço religioso inerente a tal terminologia, pode-se apreender da própria expressão um conteúdo genuinamente kantiano na medida em que nos valem da argumentação acerca do conceito de comunidade ética apresentada até então: “reino” remete a união ou reunião de várias pessoas em torno de normas comuns, nesse caso, princípios de virtude; a expressão “reino de Deus” pretende significar uma união ética sob a legislação divina, tal como Kant vinha definindo até então a comunidade ética; a localização de tal união na terra permite a compreensão do caráter de tal união nos termos de uma mudança que deve ser efetuada no contexto e na realidade em que o homem está inserido. Trata-se de uma realidade moral que começa a ser edificada e se delinea no “hoje” e no “agora”, em que a perspectiva do progresso não é dimensionada tão somente no

²⁵⁶ “Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist also: ‘daß das Reich Gottes komme, daß sein Wille auf Erden geschehe’; aber was haben sie nun zu veranstalten, damit dieses mit ihnen geschehe?”

âmbito da imortalidade da alma, mas, sobretudo, no âmbito terreno²⁵⁷. Ou melhor, trata-se de uma realidade moral que tem o seu ponto de partida no domínio do homem mortal.

Para além das associações aqui propostas, a explicação de em que consiste de fato esse “reino de Deus na terra”, uma expressão, aliás, nada recorrente nos textos kantianos, pode ser encontrada (de modo explícito) nas *Lições de ética*, obra na qual (embora brevemente) Kant também se valeu dessa terminologia. Na penúltima frase do último item dessa obra, intitulado “Em torno do destino final do gênero humano”, está escrito:

Quando a natureza humana alcançar o seu pleno destino e a sua máxima perfeição possível, ter-se-á o reino de Deus sobre a terra. Então o direito e a igualdade [*Billigkeit*] serão orientados por uma consciência interna e não pelo poder coercitivo. Esse é o fim último para o qual o gênero humano está destinado e a suprema perfeição moral que ele pode alcançar, a qual é esperada no decorrer de muitos séculos²⁵⁸ (VE, p. 270)

O cerne do que se entende por moralidade no sentido kantiano do termo é mantido na noção de “reino de Deus na terra” na medida em que ele se caracteriza pela promoção da justiça e da igualdade não por meio de uma coerção externa, mas mediante uma consciência interna, o que implica em uma adesão do agente moral ao princípio do dever pelo dever. A viabilização do bom comportamento moral não é aqui suposta na perspectiva da imortalidade da alma, mas a ser alcançada (ainda que no transcurso de muitos séculos) na vida terrena.

Apesar da noção “reino de Deus na terra” ter sido delineada em linhas gerais nas *Lições*, é na *Religião nos limites...* que Kant se detém em estabelecer em que termos tal “reino” pode ser instaurado. Ele afirma que é desejo de todos os homens de bem que se faça um “reino de Deus na terra”, caracterizado (tal como apontou nas *Lições de ética*) pelo império da justiça e da igualdade promovido por uma consciência interna. Da constatação de que semelhante reino é desejado pelos homens bem intencionados, Kant apresenta a

²⁵⁷ Manfred Kuehn observa, nesse sentido, que no terceiro livro da religião “Kant trata novamente da questão da esperança. Contudo, a esperança que ele tem em mente não é para a vida eterna e a salvação individual, mas para “o reino de Deus na terra” ou estabelecimento de um estado civil ético...”(KUEHN, 2001, p.369). “Kant addresses again the question of hope. However, the hope he has in mind is not for eternal life and salvation for the individual, but for the ‘kingdom of God on earth’, or the establishment of an ‘ethic civil state’...”

²⁵⁸ “Wenn die menschliche Natur ihre völlige Bestimmung und ihre höchstmögliche Vollkommenheit wird erreicht haben, so ist dieses das Reich Gottes auf Erden. Alsdann wird das innere Gewissen Recht und Billigkeit regieren, und keine obrigkeitliche Gewalt. Dieses ist der letzte bestimmte Zweck und die höchste moralische Vollkommenheit, zu der das menschliche Geschlecht gelangen kann, die durchaus nach dem Verlaufe vieler Jahrhunderte zu hoffen ist”.

seguinte pergunta: “mas o que devem eles promover para que isso aconteça?” (Rel,101). Ou seja, o que os homens bem intencionados que almejam um “reino de Deus na terra” devem fazer em prol da instauração de tal reino? A esse questionamento, Kant curiosamente responde: “uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma *igreja* [*Kirche*]”²⁵⁹ (Rel,101). Temos aqui, pois, a confluência de três termos que, aparentemente, são sinônimos: “reino de Deus na terra”, “igreja” e “comunidade ética”. Kant afirmou que os homens bem intencionados desejam um “reino de Deus na terra” e para a instauração do mesmo supôs a equivalência entre a comunidade ética sob legislação divina e igreja²⁶⁰.

A explicação dessa aparente identidade entre tais termos a par das observações por Kant feitas acerca da noção de igreja tem se constituído em grande desafio para os comentadores e, sobretudo, em uma fonte de permanente discordância no que tange ao conceito de comunidade ética. Kant, efetivamente, não se empenhou muito em delimitar qual o significado da terminologia “reino de Deus na terra”, mas o substancial é que tal conceito expressa a máxima moralidade que o homem pode *alcançar* no seu estado terreno. A instauração de um “reino de Deus na terra” é, ainda, algo que não se realiza num âmbito restritamente individual, mas naquele da espécie. Assumindo essa perspectiva, “reino de Deus na terra” e comunidade ética significam a mesma coisa, uma vez que Kant já afirmou que tal comunidade só pode ser pensada sob a legislação divina e é algo que se espera no âmbito coletivo e sensível (por isso “reino de Deus na terra”). Ocorre, contudo, que Kant acrescentou que a comunidade ética é uma igreja e isso não teria problema algum (afora a diversidade de termos aparentemente com o mesmo significado) caso ele não viesse a distinguir dois significados para o termo igreja (visível e invisível). Essa distinção promove um conflito quanto ao fato de a realização da comunidade ética pertencer ao mundo sensível ou ao inteligível, descompatibilizando, caso se assuma apenas a segunda possibilidade, a identidade de tal comunidade como o chamado “reino de Deus na terra”. É notório que o mais fundamental é entender porque Kant vincula a comunidade ética a uma igreja; contudo, na medida em que se apreende o que ele concebe por igreja nas suas dimensões visível e invisível e, estabelecendo qual o seu vínculo com a comunidade ética, tem-se um subsídio mais consistente para o entendimento da questão como um todo.

²⁵⁹ “Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche...”

²⁶⁰ É difícil identificar a relação do que Kant denomina de Reino de Deus na terra com a igreja (mais especificamente, conforme veremos, a igreja visível). No entanto, tendo em vista o modo como Kant estruturou a sua afirmação, é inegável que a instauração de tal reino *passa por* ou *pressupõe* a igreja.

1.1 - Igreja invisível e Igreja visível

Ao termo “igreja” [*Kirche*], Kant reserva dois significados distintos, os quais são determinados em dependência das qualificações de “invisível” e “visível” (cujos termos, sem dano à sua significação, podem ser substituídos por “inteligível” e “empírico”). Conforme a definição kantiana, a *igreja invisível* [*unsichtbare Kirche*] é “uma mera ideia da união de todos os homens honestos sob o imediato governo divino universal, mas moral, que serve de modelo [*Urbild*] àquelas a serem fundadas por homens”²⁶¹ (Rel, 101). A *igreja visível*, por sua vez, também diz respeito a uma união dos homens, porém, não mais enquanto ideia, mas efetivamente, guiando-se pelo ideal proposto pela invisível. Esses dois tipos de igreja, ao que tudo indica, não apenas se correspondem, isto é, não se contradizem, como também se concedem sentido mutuamente. A “igreja visível” é subordinada à “invisível” na medida em que se guia pelo ideal por ela proposto.

Rudolf Malter observa que “o conceito kantiano de igreja distingue dois momentos: o momento dito moral e o social”²⁶²(MALTER, 1995, p.165). O primeiro é caracterizado pela “igreja invisível”, aquela que idealmente estabelece o modelo do que deve ocorrer, o momento social, por sua vez, é traduzido pela “igreja visível” que, orientada pelos propósitos da “invisível”, institui uma união efetiva entre os homens. Não há do ponto de vista de Rudolf Malter a intenção de, em situando-a no “momento social”, retirar da “igreja visível” a sua conotação moral, mas, tão só, de delimitar a sua atuação no domínio da aplicabilidade dos ideais concebidos a partir do conceito de “igreja invisível”. Os dois momentos por Malter distintos estão relacionados à moralidade, um funciona como modelo e, outro, diz respeito à aplicação do modelo no domínio da coletividade.

Não é gratuitamente que Kant vincula a “igreja invisível” a um modelo. Ela não é suposta como uma instância fundamentadora ou promotora de deveres morais (porque isso cabe à lei moral), mas refere-se a um modelo de *sociedade ou união* na qual os deveres promulgados pela moralidade são observados em toda a sua pureza. Essa interpretação acolhe perfeitamente o comentário de Rudolf Malter de que há, na distinção entre igreja visível e invisível, uma correspondência entre o “não-institucional” e o “institucional”.

²⁶¹“die unsichtbare Kirche heißt (eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wue sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dienst)”.

²⁶² “le concept kantien de l’église discerne-t-il deux moments: le moment dit moral, et le moment social”.

Segundo o comentador, “na medida em que interessa à igreja o melhoramento inteligível e moral do homem, a igreja não conhece a instituição, na medida na qual essa ideia da igreja invisível vai se realizar socialmente, é a igreja institucional que intervém”²⁶³ (MALTER, 1995, p.165).

A necessidade de Kant reestruturar a “igreja visível” em dependência da “invisível”, se justifica, por um lado, em vista de ele reconhecer um papel moralizante na igreja, e, por outro, por ele ter constatado na igreja visível uma evasão do que ele concebe como sendo a sua verdadeira tarefa. Ocorre que tal como a “igreja visível” se apresenta, a sua função de promover a moralidade acaba sufocada pela mera adoração dos cultos. Por isso Kant propõe o exercício de se pensar uma “igreja invisível”, livre de qualquer impureza oriunda da corrupção ou fraqueza humana, mas direcionada exclusivamente para o aperfeiçoamento moral humano. Essa igreja não é institucional, mas um modelo a ser absorvido pela institucionalidade²⁶⁴. Daí a necessidade de sua essência ser incorporada pela “igreja visível”. É, pois, sob a legitimação de que a “igreja” (tal como nós a conhecemos - visível) não desempenha ou tampouco admite a sua verdadeira função, que Kant se viu autorizado a conceber um ideal regulativo para ela. Isso justifica, aliás, porque, mais tarde, ele vem a efetuar uma crítica à Religião e estabelecer os parâmetros adequados ao que chamará de “verdadeira igreja”.

1.2 - Comunidade ética: igreja visível ou invisível?

A justificativa de uma distinção entre a igreja no domínio visível e na perspectiva invisível pode plenamente repousar sobre as recorrentes críticas de Kant à organização estatutária da igreja, a qual, segundo ele, desvia a abordagem religiosa da sua tarefa de moralização. Ocorre que isso não explica ainda em que termos se dá a vinculação entre a noção de igreja (dispensando a distinção entre visível e invisível) e aquela de comunidade ética. Quer dizer: uma vez que se admite que Kant precisa supor uma noção de igreja “nos limites da simples razão” é plausível que ele a estructure seguindo um modelo de igreja que

²⁶³ “dans la mesure où il importe dans l'église qu'il y ait amélioration intelligible et morale comme telle de l'homme, l'église ne connaît pas l'institution, dans la mesure où cette idée de l'église invisible va se réaliser socialment, c'est l'église institutionnelle qui intervient”.

²⁶⁴ O termo “instituição”, atualmente, carrega um significado bastante burocrata em que se evidencia o excesso de formalidades. Contudo, nesse contexto, é interessante apreendê-lo na sua significação mais genérica enquanto leis fundamentais de uma sociedade, que envolve padrões de comportamento e relações intersubjetivas em torno de um interesse comum.

esteja imune aos vícios da igreja “real”, ou seja, é aceitável que ele conceba a reestruturação do “ser” a partir do arquétipo “dever ser”; mas ainda resta em aberto porque Kant precisa se servir da noção de igreja na sua argumentação e em que termos ela é empregada. Rememorando a situação argumentativa em que a noção de igreja foi inserida, resta, porém (ainda que não se saiba precisamente em que termos), bastante evidente que Kant confere ou assume um substancial encargo para a igreja no processo de moralização do homem. Caso contrário não teria se dado ao trabalho de explicitar o melhor meio de concebê-la, tampouco a teria vinculado à comunidade ética. O ponto inicial, inclusive, é delimitar a configuração a partir da qual Kant concebe os laços entre igreja e comunidade ética, e, de modo mais preciso, em que termos entender as inter-relações entre as noções de “reino de Deus na terra”, “comunidade ética” e “igreja visível” e “igreja invisível”.

Kant partiu do pressuposto de que é desejo dos homens bem intencionados instituir um “reino de Deus na terra” e, na possibilidade de viabilizar a sua organização, definiu a comunidade ética sob a legislação moral divina como uma igreja. Em seguida ele estabeleceu a distinção entre igreja visível e invisível e dessa distinção se sobressaiu uma dúvida pungente: uma vez que Kant estabelece que o destino final do gênero humano se constitui na fundação (no decorrer dos séculos) de um “reino de Deus na terra” e acrescenta que tal reino pede por uma igreja, claro está que ele só pode estar se referindo a uma igreja visível; todavia, ao equivaler a comunidade ética à igreja, não fica nítido se Kant a está vinculando à “igreja visível” ou à “igreja invisível”. É claro que toda a vinculação com a igreja abrange, nessa argumentação, a perspectiva da igreja invisível e da visível, pois, na medida em que a primeira serve de modelo à segunda, essas duas instâncias não podem ser pensadas separadamente. O ponto, no entanto, é delimitar a força da igreja na sua forma visível nesse contexto argumentativo, pois o vigor a ela concedido implicará diretamente no modo de conceber a comunidade ética e isso nos seguintes termos: na medida em que vinculada sobretudo à igreja invisível, a comunidade ética será concebida como um modelo ou idéia de união sob leis de virtude que serve apenas como norma reguladora nos termos de um ideal de perfeição; em contrapartida, se vinculada na mesma intensidade com a igreja visível, a comunidade ética, mesmo sendo um ideal de perfeição, passará a ser concebida como uma união a ser efetivada de fato no campo empírico (mesmo que toda a

plenitude contida no ideal não possa ser alcançada). Essas possibilidades de vinculação levam alguns comentadores, ainda que timidamente, a formular suas teses a respeito.

1.2.1 - O argumento de Otfried Höffe– O argumento que defende a não identidade entre a comunidade ética e a igreja visível, mas a sua identidade com a invisível é defendido por Höffe nos seus livros *Introdução à filosofia prática de Kant* (aqui citado em francês) e *Immanuel Kant* (em espanhol). Trata-se de uma abordagem bastante canônica que toma como fundamento o pressuposto básico da ética kantiana de que a virtude ou valor moral é fruto de uma atitude [*Tat*] interna, cuja identificação não se dá empiricamente. “Como a pura virtude é algo interior [diz Höffe] e não é, portanto, objeto de uma experiência possível, essa comunidade (...) não é objeto de experiência alguma. O reino de Deus é uma igreja invisível ...”²⁶⁵(HÖFFE, 1993, p.300). Quanto a essa afirmação, por um lado, podemos retrucar que a moralidade, porquanto interna, desdobra-se de alguma forma externamente (no trato ou na conduta)²⁶⁶, de modo que a sua internalidade não impediria, por exemplo, a fundação de uma instituição que concretizasse (ou fosse resultado) de pacto íntimo de todos os homens em prol da moral; por outro lado, é interessante notar que Höffe é bastante atento em não identificar a comunidade ética com a expressão “reino de Deus na terra”, mas tão somente com o conceito “reino de Deus”, termo a partir do qual Kant sintetiza o conceito de comunidade ética sob uma legislação moral divina.

Höffe dá continuidade a sua tese de que a comunidade ética ou “reino de Deus” equivale à igreja invisível sempre invocando o mesmo pressuposto, a saber, o de que o domínio empírico não comporta as características por Kant concedidas a uma união sob leis de virtude. Só enquanto igreja invisível, argumenta Höffe, o povo de Deus é universal, único, santo, puro, inalterável... (Cf. HÖFFE, 1993, p.300). Isso inviabiliza a noção de que

²⁶⁵ “Comme la pure vertu est quelque chose d’intérieur, et n’est donc pas l’objet d’une expérience possible, cette communauté (...) n’est l’objet d’aucune expérience. Le royaume de Dieu est une Eglise invisible...”

²⁶⁶ Aliás, ao fim e ao cabo, a moralidade é concebida para qualificar as relações entre os homens e não para se constituir meramente em um sistema conceitual vazio de aplicabilidade e realização. Conforme observa Christian Hamm “se chamamos, junto com Kant, a soma da experiência possível de ‘mundo’, podemos dizer que os princípios morais exigem que o mundo humano lhes corresponda, ou seja, eles exigem um ‘mundo moral’. Como o problema da moral não é só um problema da fundamentação dos seus princípios, mas também da sua realização, assim abrange também a relação entre *dever* e *ser* a relação específica entre *moral* e *história*”(HAMM, 2005, p.79).

a comunidade ética seja algo a ser realizado na história²⁶⁷, mas não a reduz a um mero ideal utópico, pois, na perspectiva de Höffe, Kant a situa como a finalidade última do homem²⁶⁸. Aliás, Höffe concorda com Wood (outro comentador cujo argumento será examinado) quanto o aspecto de que Kant não recusa a organização empírica:

Mesmo que a comunidade segundo leis de virtude seja uma igreja invisível, Kant não rejeita a organização. Ele reconhece na igreja visível uma função pedagógica; seu direito reside na representação concreta da ideia moral do reino de Deus²⁶⁹(HÖFFE, 1993, p.301).

Höffe pressupõe a igreja visível como um, por assim, preparatório para a comunidade ética que é a igreja invisível. Ele observa ainda que “a proximidade com um reino de Deus não se anuncia, segundo Kant, pelo esplendor da igreja visível, mas pela transformação que sofre lentamente a mera fé na igreja até converter-se em uma fé puramente racional: a fé da religião moral”²⁷⁰(HÖFFE, 1986, p.241). O esplendor o qual não anuncia o reino de Deus é algo restrito à dimensão eclesial da igreja, uma vez que a aproximação do “reino de Deus” pede por uma mudança da fé eclesial em direção à fé moral, ou seja, diz respeito à própria função pedagógica da igreja visível. Essa transformação é algo que se dá no domínio terreno ou na igreja visível, porque é nesse âmbito que se dá o conflito. Höffe define esse processo como transitório e até mesmo secundário, visto que ele não é importante por si mesmo, mas em vista do que proporciona ou prepara.

Não se pode esquecer, porém, que Kant afirmou que é “o desejo de todos os bem intencionados [*Wohlgesinnten*] é, pois, ‘que o reino de Deus venha, que a sua vontade seja feita na terra’”(Rel, 101). Da constatação de que semelhante reino é desejado pelos homens bem intencionados, Kant apresenta a seguinte pergunta: “mas que devem eles organizar para que isso aconteça?”(Rel, p.107). Ou seja, o que os homens bem intencionados, que almejam um “reino de Deus na terra” devem fazer em prol a instauração de tal reino? A

²⁶⁷ “Como igreja invisível, o reino de Deus não pode, por princípio, ser realizado em um estado histórico, em um <<reino terrestre messiânico>>” (HÖFFE, 1993, p.300). “Comme Eglise invisible, Le royaume de Dieu ne peut pas, par principe, être réalisé dans un Etat historique, dans le << royaume terrestre messianique>>”.

²⁶⁸ “Para Kant, é um reino ético que constitui a finalidade última, o reino dos fins” (HÖFFE, 1993, p.300). “Pour Kant c’est un royaume éthique, qui constitue la finalité ultime, le règne des fins...”

²⁶⁹ “Bien que la communauté selon des lois de vertu soit une Église invisible, Kant ne rejette pas tout organization. Il reconnaît à l’Église visible une tâche pédagogique dans la représentation concrète de l’idée morale du royaume de Dieu”.

²⁷⁰ “la proximidad del reino de Dios no se anuncia, según Kant, por el esplendor de la Iglesia visible, sino por la transformación que sufre lentamente la mera fe em la Iglesia hasta convertir-se em uma fé puramente racional: la fé de la religión moral”.

esse questionamento, Kant responde: “uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma *igreja*”(Rel,101). Como o reino de Deus referido está na terra, a igreja requisitada para a sua realização só pode ser a visível e, portanto, tem que se admitir que a igreja visível é por Kant concebida (desde que orientada segundo pressupostos morais) com bastante enlevo. Todavia, nesse contexto argumentativo, ainda é cedo para identificar mais diretamente a comunidade ética quer com a igreja visível quer com a invisível.

O argumento de Höffe contribui no sentido de confrontar teses kantianas clássicas com esse emaranhado de termos apresentados no escrito sobre a religião. Com efeito, apesar da boa base argumentativa, Höffe não ousa muito em direção à explicitação do desdobramento ou consequência da sua tese no interior da argumentação kantiana. Ele mantém a sua investigação enquanto o terreno ainda é firme, não se atrevendo a uma abordagem mais detalhada - certamente em vista do receio de pôr em crise pressupostos que lhe são caros. Ele sempre argumenta no sentido de estabelecer um limite canônico para as suas declarações, de modo que se ocupa mais em conservar o “Kant” que conhecemos (ou “fabricamos”) do que em redescobri-lo, e, conseqüentemente, acaba se comprometendo apenas com o que é óbvio.

1.2.2 - O argumento de Allen Wood - Wood não é tão explícito acerca de uma posição no que tange as relações entre comunidade ética e igreja. Aparentemente, ele é partidário da tese de que a *comunidade ética* corresponde à *igreja visível*. Diz-se aparentemente porque nos dois textos em que ele trata dessa questão (*Kant's Ethical Thought* e *Religion, ethical community and the Struggle against evil*) desenvolve ideias que certamente não são incompatíveis, mas remetem a perspectivas distintas sobre a relação da comunidade ética com as igrejas visível e invisível. No seu livro *Kant's Ethical Thought* (1999), Wood inicialmente menciona que

o modelo kantiano para uma comunidade ética é obviamente uma versão idealizada do Iluminismo para a igreja Cristã, com a missão evangélica de um dia unir todo o gênero humano no interior de um único ‘Reino de Deus’²⁷¹(WOOD, 1999, pp.316-317).

Dessa afirmação inicial de Wood, pouco se pode dizer acerca das relações entre comunidade ética e igreja, em particular nas suas perspectivas visível e invisível. O que ele

²⁷¹ Kant’s model for the ethical community is obviously an idealized Enlightenment version of the Christian church, with its evangelical mission on day to unite the whole human race into single “Kingdon of God”.

salienta (e que já no texto kantiano é bastante claro) é que há um vínculo entre a igreja e a comunidade ética, em que se evidencia a união do gênero humano numa única totalidade ou agremiação, denominada “reino de Deus” dado a suposição da legislação divina. Até aqui, nada de novo, visto que a grande questão quanto a esse ponto, afora aquela de delimitar o vínculo da comunidade ética com as igrejas visível e invisível, seria o de delimitar porque Kant se vale da noção de igreja (tarefa que empreenderemos mais adiante). Dando continuidade ao seu exame, Wood serve-se de um argumento fundamentado a partir do modelo (aliás bastante citado por Kant) da estruturação da sociedade civil, e o sintetiza na seguinte afirmação: “o que o estado é para a época da natureza, a igreja é para a época da liberdade”²⁷²(WOOD, 1999, p.318). Assim como a fundação de um estado civil representou a ruptura com o estado de natureza jurídico, segundo o comentário de Wood, Kant pressupõe a igreja (desde que bem orientada) como o símbolo de rompimento com o estado de natureza ético²⁷³. Ele justifica essa sua tese servindo-se do argumento kantiano da fragilidade do homem:

Kant observa que devido a uma fraqueza da natureza humana, a comunidade ética não pode ser fundada sob a razão pura sozinha. Uma tal comunidade pode surgir somente através da pretensão de uma revelação divina particular, como encarnado em um livro santo ou escritura (R 6:103). Nós apresentamos isso como um reconhecimento de Kant de que o progresso histórico pode ser esperado somente quando os princípios racionais são incorporados nas instituições sociais empíricas²⁷⁴ (WOOD, 1999, p.316).

Embora Wood não mencione que está tratando, em particular, das relações entre a noção de comunidade ética com aquela da igreja no seu aspecto visível e invisível (e, considerando que ele nem se serve dessa dupla terminologia quanto à igreja), pode-se, contudo, afirmar que ele vincula a comunidade ética à igreja visível, na medida em que afirma, por um lado, que tal união não pode ser fundada sob a razão pura sozinha e, por outro, complementa que “o progresso histórico pode ser esperado somente quando os princípios racionais são incorporados nas instituições sociais empíricas”. A favor do

²⁷² “What the state is to the epoch of nature, the church is to the epoch of freedom”.

²⁷³ Se de fato é assim, pode-se dizer que Kant vê nas instituições públicas o signo do progresso humano, seja ele no plano da civilidade ou da eticidade.

²⁷⁴ “Kant claims that due to weakness of human nature, no ethical community can be founded on pure reason alone. Such a community can arise only through a claim to particular divine revelation, as embodied in a holy book or scripture (R 6:103). We should view this as Kant’s acknowledgement that historical progress can be expected only when rational principles are embodied in empirical social institutions”.

vínculo entre comunidade ética e igreja visível na argumentação de Wood, pode-se citar ainda as seguintes passagens:

A necessidade natural de uma vida comum com os outros torna as relações entre nós indispensáveis, nosso papel moral promove na ética o dever (não coercitivo) de pertencer a uma comunidade ética livre, para aderir a uma *igreja*, e a prática da *religião*²⁷⁵ (WOOD, 1999, p.316).

E também:

A histórica esperança de Kant é obviamente que as comunidades religiosas existentes em todo o mundo, cristãos e não-cristãos, gradualmente purificarão a sua doutrina e práticas mediante o progresso da cultura e a influência da razão iluminada²⁷⁶ (WOOD, 1999, p.317).

A partir dessas afirmações fica claro que, ao falar de igreja, Wood está se referindo ao conceito kantiano de igreja visível. A referência a instituições empíricas, comunidades religiosas, práticas doutrinárias e progresso cultural abonam esse posicionamento tanto quanto se Wood tivesse afirmado explicitamente que a comunidade ética corresponde à igreja visível. Com efeito, o comentador continua tratando dessa questão em outro texto, cujo exame merece ser feito uma vez que apresenta de maneira um pouco mais clara a sua posição.

Em seu artigo *Religion, ethical community and the Struggle against evil* (2006), Wood menciona que “o maior erro de todos é pensar que pelo fato de Kant ter desaprovado as crenças e os rituais religiosos tradicionais, ele necessariamente considerou a religião pública ou organizada como duvidosa ou com um valor duvidoso”²⁷⁷ (WOOD, 2006, p.03). Entenda-se aqui “religião pública ou organizada” como sinônimo de igreja visível, o que denota que Wood mantém-se nesse texto advogando favoravelmente ao valor dessa instituição. O ponto novo nesse segundo exame de Wood a respeito dessa questão pode ser identificado na seguinte passagem:

A concepção de Kant de comunidade ética é, obviamente, modelada sobre religião organizada, e especialmente sobre a igreja cristã. Mais do que isso, Kant acredita que (em virtude de certa fragilidade da natureza humana) é impossível para as pessoas formarem diretamente uma

²⁷⁵ “The natural need for a common life with others makes friendship indispensable to us; our moral vocation makes it in ethical (hence noncoercible) duty to belong to a free ethical community, to join a *church*, and to practice *religion*”.

²⁷⁶ “Kant’s historical hope is obviously that existing religious communities throughout the world, both Christian and non-Christian, will gradually purify their doctrines and practices through the progress of culture and the influence of enlightened reason”.

²⁷⁷ “the deepest error of all is to think that because Kant disapproved of creeds and traditional religious rituals, he must have regarded public or organized religion as of doubtful or negative value”.

comunidade ética pura, mas devem chegar a essa comunidade através de ‘confissões religiosas’, que originalmente são muito diferentes em espírito e conduta da pura fé religiosa, e aproximar-se de uma comunidade ética genuína somente através de um longo processo de evolução histórica, iluminação e reforma²⁷⁸ (WOOD, 2006, pp. 17-18)

Wood, assim como no texto anterior, se serve do argumento kantiano da fragilidade da natureza humana. Mas enquanto na primeira passagem²⁷⁹ tal fragilidade foi empregada no sentido de viabilizar a proposição kantiana de que a fundação da comunidade ética pede pelo pressuposto de um ser moral superior e disso se seguiria, conforme Wood, que o progresso histórico se dá no contexto das instituições empíricas (que engloba a igreja visível); aqui o comentador distingue, em vista ainda da frágil natureza do homem, duas perspectivas da comunidade ética: a pura (logo adiante chamada de “verdadeira”), cujo alcance não é possível ao homem, e outra, instituída mediante “confissões religiosas”. Pode-se acrescentar sem medo que os seus equivalentes seriam a igreja invisível e a visível (mas é preciso ter em conta que Wood sequer sugere esse tipo de vínculo aqui). O que nos interessa na sua argumentação é que existe uma, por assim dizer, dupla abordagem para a noção de comunidade ética e que ela se adéqua aos dois aspectos concedidos por Kant à igreja. Wood corrobora mais explicitamente essa interpretação na seguinte passagem:

o modelo de Kant no mundo real para a comunidade ética é a igreja, ou religião organizada. A religião organizada é, para nossa histórica esperança do melhoramento moral da raça humana, aquilo que o Estado político é para nossa esperança de viver com outros seres humanos em termos de segurança, paz, liberdade e justiça²⁸⁰ (WOOD, 2006, p.20)

A argumentação de Wood pode ser sintetizada nos seguintes termos: a igreja (visível) enquanto instituição é o modelo no mundo real da (para usar os seus termos) verdadeira

²⁷⁸ “Kant’s conception of the ethical community is obviously modeled on organized religion, and especially on the Christian church. More than this, Kant believes that (owing to a certain weakness of human nature) it is impossible for people directly to form a pure ethical community, but they must rather reach such a community through “ecclesiastical faiths” which are originally very different in spirit and conduct from pure religious faith, and approximate to a genuine ethical community only through a long process of historical progress, enlightenment and reform”.

²⁷⁹ A passagem que nos referimos é a seguinte: “Kant observa que devido a uma fraqueza da natureza humana, a comunidade ética não pode ser fundada sob a razão pura sozinha. Uma tal comunidade pode surgir somente através da pretensão de uma revelação divina particular, como encarnado em um livro santo ou escritura (R 6:103). Nós apresentamos isso como um reconhecimento de Kant de que o progresso histórico pode ser esperado somente quando os princípios racionais são incorporados nas instituições sociais empíricas” (WOOD, 1999, p.316).

²⁸⁰ “Analogously, Kant’s model in the real world for the ethical community is the church, or organized religion. Organized religion is to our historical hopes for the moral improvement of the human race what the political state is to our hope to live with other human beings on terms of safety, peace, freedom and justice”.

comunidade ética (a pura). O ponto aqui, e nisso Wood difere do comentário de Höffe, é que há uma dupla abordagem do conceito de comunidade ética (enquanto igreja visível e invisível). Malgrado seja privilegiado o conceito de uma comunidade ética pura (igreja invisível) como sendo a (verdadeira) comunidade ética, e isso deve significar tão somente que nessa perspectiva a união não possui nenhuma mescla com a empiria, Wood concebe a organização humana (na forma da igreja visível) também como sendo a comunidade ética, ao passo que em Höffe, a igreja visível atua como um preparatório para a comunidade ética em vista de sua função pedagógica.

1.3 - Comunidade ética, igreja visível e igreja invisível

Tanto a argumentação de Wood (que concede espaço à identidade entre a comunidade ética tanto com a igreja invisível quanto com a visível), como aquela de Höffe (que defende a analogia entre a comunidade e a igreja invisível) são convincentes, e, conforme veremos, não se desarmonizam com o texto kantiano. Os argumentos de ambos os comentadores se assemelham bastante no que tange à noção de que a igreja invisível é um modelo (e isso o próprio Kant já deixa claro). Só que em Höffe, a igreja visível desempenha na argumentação um papel pouco ilustrativo no aperfeiçoamento moral humano, enquanto que em Wood, está mais clara a noção de que a igreja visível é a perfeição do homem na terra, é o máximo que ele próprio pode fazer em nome da sua moralidade. Assumida essa última posição, não se pode dizer que a comunidade ética é a igreja visível ou é a igreja invisível, mas as duas sob aspectos distintos. É essa a interpretação que efetivamente extraímos de Kant. O fato é que nem Wood, nem Höffe, consideram no interior de suas teses a sutileza por Kant inserida no contexto de equivalência entre comunidade ética e igreja. Tal sutileza não só viabiliza ambas as teses, como também não as supõe como contrárias, mas equivalentes sob perspectivas distintas.

É no título do item no qual Kant equivale comunidade ética e igreja e, posteriormente, distingue igreja visível e invisível que encontramos a ressalva que dissipa qualquer conflito de interpretação. Trata-se da seguinte afirmação: “Die Idee eines Volks Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen” - “A ideia de um povo de Deus (sob a organização humana) é realizável só na forma de uma igreja” (Rel, 100). Temos aqui a noção de “povo de Deus” (empregada por

Kant como signo da noção de comunidade ética sob a legislação divina) e a sua realização na forma de uma igreja. Foi sob essa interpretação, associada à distinção entre igreja visível e invisível, que Wood e Höffe apresentaram as suas teses. Ocorre que o conteúdo do entreparênteses da afirmação kantiana parece dispensar qualquer elaboração de teses para o entendimento da questão. Kant afirma que a comunidade ética é uma igreja na medida em que se supõe que ela deve ser organizada pelos homens. E no contexto de uma organização humana, parece óbvio que tal igreja é a visível (conforme veremos mais adiante existem mais implicações). Nesse sentido, apesar de não considerar esse ponto textual de Kant, a tese de Wood estaria mais próxima do que aqui pretendemos apresentar. Sobrevém, em consequência disso, o juízo de que a tese de Höffe não se coaduna com os pressupostos kantianos no que tange a essa questão. Mas será demonstrado que ela também é correta, mas sob outra ressalva (que não essa da organização humana).

Kant chega à equivalência, sob aspectos distintos entre comunidade ética e igreja visível e comunidade ética e igreja invisível, quando se empenha em delimitar a quem cabe a responsabilidade em fundar a união sob leis de virtude. Conforme ele observa

A sublime e nunca plenamente alcançável ideia de uma comunidade ética minguava muito em mãos humanas, tornando-se uma instituição [*Anstalt*] que é capaz somente de representar a forma daquela, mas relativo aos meios de fundar [*errichten*] um semelhante todo, está muito limitada sob as condições da natureza sensível do homem²⁸¹ (Rel, 100).

Depois de um longo e minucioso estudo sobre a natureza moral humana (que culminou em conceitos como mal radical e estado de natureza ético), Kant está ciente de que o melhor que se pode alcançar *pelos homens* sempre é muito pouco diante do que se deveria obter. Conforme ele observa, o homem nunca alcançará plenamente a sublime ideia de uma comunidade ética, mas isso deixa entrever que é possível ao humano alcançar parcialmente tal comunidade e isso significa promover um exemplar a partir da forma da mesma, ou seja, uma igreja visível (limitada, claro está, à natureza sensível do homem).

Quanto à fundação da comunidade ética na sua forma plena, Kant observa: “Instituir um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos

²⁸¹ “Die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solchen Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sinnlichen Menschnatur sehr eingeschränkt ist”.

homens, mas somente do próprio Deus²⁸² (Rel, 100). Nesse nível da argumentação podemos extrair as seguintes conclusões: 1) como já foi dito, a comunidade ética não corresponde tão só a um domínio da igreja (visível ou invisível), mas a ambos em dependência de quem a organiza ou funda. Sendo organizada pelo homem, a comunidade ética é a igreja visível (inspirada na invisível), sinônimo de “reino de deus na terra” (pois continua supondo a legislação divina); sendo fundada ou concebida a partir da natureza de um ser superior, ela é a igreja invisível (nesse sentido a tese de Höffe não é equivocada, apenas incompleta); 2) dado esse cenário, parece que ao homem nada é possível fazer em vista da igreja invisível a não ser fundar uma igreja visível em dependência dela: a *igreja invisível* [*unsichtbare Kirche*] é “uma mera ideia da união de todos os homens honestos sob o imediato governo divino universal, mas moral, que serve de modelo [*Urbild*] àquelas a serem fundadas por homens²⁸³ (Rel, 101). Segundo Kant, a comunidade ética (enquanto igreja invisível) só pode ser edificada em toda a sua pureza por um ser divino. Contudo, esse segundo ponto merece ser revisado, tendo em vista o seguinte:

Mas o homem não está autorizado a restar inativo quanto a esse afazer; deixando a Providência [*Vorsehung*] atuar como se a cada um fosse permitido se ocupar com o seu próprio interesse moral privado, como quem deixa a uma sabedoria superior todos os interesses do gênero humano (segundo a sua determinação moral)²⁸⁴ (Rel, 100).

Kant se mantém fiel aos princípios fundantes de sua ética na medida em que descarta qualquer comodismo humano face ao aperfeiçoamento moral. Malgrado a instituição plena de uma comunidade ética exceda a alçada humana, ele supõe que cabe ao homem fazer o que está em seu poder, fundar uma comunidade ética terrena na forma de uma igreja visível ou reino de Deus na terra – a tese de Höffe contempla essa questão na medida em que supõe uma função pedagógica da igreja visível. Contudo, pode-se extrair ainda mais da atuação humana quando Kant afirma que o homem “deve proceder como se tudo dependesse dele, e apenas sob essa condição lhe é permitido esperar que uma sabedoria

²⁸²“Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur Gott selbst erwartet werden kann”.

²⁸³“die unsichtbare Kirche heißt (eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wue sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dienst)”.

²⁸⁴“Deswegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäftes untahätig zu sein und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber (seiner moralischen Bestimmung nach) einer höhern Weisheit überlassen dürfe... ”

superior propicie ao seu esforço bem intencionado a consumação [*Vollendung*]²⁸⁵(Rel, 101). Aqui é inserida a questão da ajuda divina, pois, ao afirmar que cabe ao homem ocupar-se ativamente com o seu destino moral, Kant supõe em nome disso que a “sabedoria superior propicie ao seu esforço bem intencionado a consumação”. Resta saber a que consumação se refere essa ajuda divina: ao fomento da comunidade ética na forma da igreja visível ou da invisível. No que tange à primeira, por sua organização ser possível através de forças humanas, a suposição de uma ajuda divina descaracterizaria o mérito humano na sua formação, de modo que a ajuda divina tem de ser pressuposta no domínio da igreja invisível, da comunidade ética na sua plenitude. Ocorre, porém, que à primeira vista isso não se constituiria em uma ajuda ou assistência propriamente dita (no sentido de uma colaboração ou adicionamento em vista de algo para o qual alguém já está se dedicando), uma vez que Kant já esclareceu que uma comunidade ética na sua plenitude só pode ser realizada por Deus. Ou seja, alguém só pode receber ajuda (em termos de um complemento) para executar aquilo que está (em algum nível) nos seus limites de realização. Para a execução de algo que está fora dos seus poderes, não se fala mais em ajuda, mas em algo que alguém faz por completo em benefício de outra pessoa.

A suposição da ajuda divina só se justifica sob o pressuposto de que o campo de atuação do homem não se restrinja tão só ao plano terreno (à igreja visível), mas o ultrapasse na medida em que, em dependência do seu fazer nesse domínio, ele promove ou angaria a assistência de Deus no plano da realização plena da comunidade ética sob a perspectiva da imortalidade da alma. A igreja visível só diz respeito a uma condição acabada quando se põe em questão o progresso moral terreno, imperfeito, porém, indispensável. Essa noção é abonada a partir da seguinte declaração de Kant (a partir da qual antecipamos algumas noções apresentadas de modo detalhado mais adiante):

A humilhante distinção entre leigos e clérigos acaba e a igualdade advém da verdadeira liberdade, contudo, sem anarquia, porque cada um obedece à lei (não estatutária) que ele prescreve a si próprio, mas que também simultaneamente precisa considerar como a vontade, a ele revelada mediante a razão, do soberano do mundo, o qual reúne todos sob um governo comunitário em um Estado, *o qual foi antes escassamente*

²⁸⁵ “muß vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Wesheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen”.

representado e preparado através da igreja visível”²⁸⁶ (Rel, 122, grifo meu).

A igreja visível se constitui na argumentação kantiana apenas em um passo em direção ao progresso moral no âmbito da imortalidade da alma. Essa, porém, é uma idéia que Kant vai construindo no decorrer da sua argumentação. Por isso, inclusive, a dificuldade em entender o verdadeiro papel e peso argumentativo da igreja visível no discurso do escrito sobre a religião. No que tange ao valor moral da igreja, Kant transita incessantemente entre duas concepções, ambas fundamentadas no pressuposto de que a instituição religiosa desempenha um papel importante no processo de moralização do homem: por um lado, a igreja visível é algo transitório e imperfeito, por outro, ela já representa o domínio do princípio bom, porquanto, o seu desenvolvimento e alcance esteja remetido a uma grande distância temporal. O ponto de Kant, no escrito sobre a religião, não é tratar do progresso que pode ser consolidado na perspectiva da imortalidade da alma, mas dos meios para tal consolidação, ao quais são forjados na vida terrena e atual do homem, por isso, inclusive (e conforme veremos) ele se dedica a expor em que termos a igreja visível deve ser organizada e absorvida pelos homens²⁸⁷.

Apesar de ser função divina a instauração de uma comunidade ética na sua plenitude, tal instauração se constitui em uma assistência na medida em que pressupõe a organização humana no plano terreno. Kant, portanto, reconhece duas coisas: por um lado, que a execução de uma comunidade ética na sua plenitude só pode ser executada por Deus; por outro, só concebe tal execução como efetivamente uma tarefa divina sob o pressuposto de que o homem deve “tomar as rédeas” de sua destinação ética, visto que é incumbência exclusivamente sua a iniciativa de promover o progresso moral da humanidade e só poderá esperar uma ajuda divina no que se refere a isso caso se faça digno dela. É, pois, por suposto necessário que os homens promovam a ajuda divina. Tal promoção é angariada

²⁸⁶“Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muß, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war”.

²⁸⁷ Em vista disso, ainda, embora reconheça na igreja visível um processo transitório, no qual a fé eclesial deve gradativamente ceder espaço à fé religiosa pura, Kant se empenha em delimitar em que termos tal igreja deve ser concebida, reforçando, inclusive, a necessidade de sua fundação (essa questão será explorada mais detalhadamente adiante).

mediante a instauração de uma união sob leis de virtude agenciada pelos próprios homens, ou seja, uma igreja visível. A consumação, portanto, do esforço humano bem intencionado é a igreja invisível, cuja edificação só pode ser executada por Deus, mas não dispensa a atuação humana, uma vez que depende de uma iniciativa terrena do homem para se fazer digno da ajuda divina na promoção da comunidade ética plena. Forçoso é que a noção de igreja invisível detém uma dupla abordagem: por um lado, a sua função genuína é a de um modelo a partir do qual se deve fundar a igreja visível, por outro, ela é o ideal ou a consumação dos esforços bem intencionados dos homens, isto é, se constitui naquilo que o homem almeja alcançar, o ideal supremo de perfeição, para o que se conta com a ajuda divina, desde que ele se faça digno dela²⁸⁸.

2 - A verdadeira igreja [*die wahre Kirche*]

A argumentação kantiana segue tomando a noção de igreja visível como protagonista. O ponto de investigação agora se centra na seguinte afirmação: “A verdadeira igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus na terra, na medida em que isso pode acontecer através dos homens”²⁸⁹(Rel, 101). Essa afirmação de Kant comporta certa ambiguidade. É possível extrair dela duas abordagens, sendo a segunda mais concisa e menos audaciosa. Quando Kant afirma “a verdadeira igreja (visível)...” pode-se, inicialmente, interpretar que ele está dizendo que a verdadeira igreja é a visível. Isso não

²⁸⁸Lucien Goldmann a esse propósito é de opinião que “a filosofia cristã e a filosofia crítica são, pois, parentes na medida em que elas têm uma concepção comum dos homens, de suas relações com o incondicionado e de sua destinação autêntica”* (GOLDMANN, 1948, p.235). Tanto a concepção kantiana quanto a cristã tratam o evento humano a partir de sua limitação ou finitude, no entanto, o que distingue essas abordagens é o modo como cada uma discute a reabilitação humana. “Todas as duas *crêem* numa ajuda sobre-humana que pode permitir ao homem a realização do seu destino”** (GOLDMANN, 1948, p.235). No entanto, concebem essa ajuda de modo distinto: a religião submetendo o homem ao “culto” estatutário e a filosofia crítica ao princípio do “dever ser”. Mais um parentesco entre a teoria kantiana e o Cristianismo é a dicotomia vida terrena/imortalidade, em Kant retratada pelas igrejas visível e invisível. É inevitável a comparação com a doutrina cristã do “céu” ou paraíso, só que de um modo bem mais estilizado quanto ao, por assim dizer, conteúdo paradisiaco. O princípio, porém, é o mesmo: o bom comportamento terreno gerará o alcance de uma vida melhor na perspectiva da imortalidade. Na doutrina cristã, o “céu” ou é uma vida pós-morte eternamente abençoada ou um retorno ao estado antes da queda da humanidade, um novo e segundo Jardim do Éden, no qual a humanidade está harmoniosamente reunida a Deus num estado de felicidade eterna. O “céu” kantiano é a igreja invisível, um estado de plena moralidade e envolve a felicidade na medida em que implica a noção de sumo bem.*“La philosophie chrétienne et la philosophie critique sont donc parentes dans la mesure où elles ont une conception commune de l'homme, de ses rapports avec l'inconditionné et ses possibilités de réaliser sa destinée authentique”.**“Toutes les deux *croient* à un secours surhumain que seul peut permettre à l'homme la réalisation de sa destinée”.

²⁸⁹ “Die wahre (sichtbare) Kirche ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so vil es durch Menschen geschehen kann, darstellt”.

seria algo que desarmonizasse a argumentação, tampouco que a desestruturasse desde que a igreja visível, enquanto a verdadeira igreja, não se opusesse à igreja invisível, enquanto (por assim dizer) a falsa igreja. Na medida em que fosse necessário firmar esse tipo de interpretação, o termo verdadeiro teria de ser entendido não como oposto ao falso, mas em dependência de uma realidade com suas condições e possibilidades de atuação. Nesse sentido, e diante do que até aqui foi exposto, poder-se-ia dizer que, embora admita um legislador moral divino e tenha mencionado que cabe a Deus fundar uma comunidade ética na sua perfeição (menção à igreja invisível), Kant diz que a verdadeira igreja (a visível) é aquela que se obtém mediante esforços humanos. A verdadeira igreja seria a visível porque ela é aquela que pode ser realizada por esforços humanos constituindo-se no mais alto e autêntico patamar que o homem pode colocar-se do ponto de vista moral.

Com efeito, porquanto plausível, essa é uma interpretação forçada do que Kant realmente quis expressar. Ao afirmar “A verdadeira igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus na terra, na medida em que isso pode acontecer através dos homens”, Kant não pretendeu valorar a igreja visível perante a invisível, mas tão somente delimitar para a igreja visível qual é a sua verdadeira essência. A partir da afirmação de que a verdadeira igreja visível é aquela que representa um “reino de Deus na terra”, Kant conduz a argumentação no sentido de compor quais são as características substanciais para que tal igreja se edifique nesses termos - o que “cai do seu peso”, pois, uma vez que a verdadeira igreja visível tem de ser admitida como sinônimo de uma união de todo o gênero humano sob leis de virtude (comunidade ética), ela não pode mais ser caracterizada sumamente (tal como geralmente se apresenta) em dependência de práticas ou cultos específicos destinados a um grupo de pessoas. Nesse sentido, Kant enumera quatro requisitos característicos dessa *Wahre Kirche*: unidade numérica, pureza, liberdade e imutabilidade. No que tange à *unidade numérica*, ele diz que a verdadeira igreja (visível) deve ser universal. Isso, porém, não exclui a divisão em opiniões, mas prescreve que ela é universalmente aceita e reconhecida quanto ao seu fito essencial, de modo a não haver nenhuma divisão em seitas. Kant, pois, a fim de não se contradizer não poderia destituir a verdadeira igreja (que é a comunidade ética sob a legislação moral divina) de universalidade, já que se trata de uma união ou congregação dos homens com vistas ao mesmo desígnio. A qualidade essencial de tal igreja deve ser a *pureza*, cuja maior função é

a orientação por motivos morais. A verdadeira igreja visível deve ser, nas enérgicas palavras de Kant, “purificada da imbecilidade da superstição e da loucura do fanatismo”²⁹⁰ (Rel, 101). Quanto à relação dessa igreja, seja interna com seus membros, seja em consideração ao poder político (pressupondo ambas as coisas num Estado democrático), ela deve ser operada segundo os princípios da *liberdade* (nos termos segundo os quais Kant delineou as relações entre sociedade política e comunidade ética). Por fim, no que concerne à sua modalidade, a verdadeira igreja é *imutável*. Semelhante imutabilidade, todavia, deve ser prescrita somente quanto à sua constituição e não quanto à sua administração, a qual está sujeita a mudar com o decorrer do tempo e das novas circunstâncias. Embora possa ser alterada segundo a sua estrutura de funcionamento, a verdadeira igreja visível mantém-se fiel ao seu fito essencial, a promoção da moralidade, o qual permanece sempre o mesmo.

A propósito desses requisitos, Kant diz que “uma comunidade ética considerada, portanto, como igreja, i.e., como simples representante de um Estado de Deus²⁹¹ não tem, quanto aos seus princípios, uma constituição análoga à constituição política”²⁹²(Rel,102). Ele justifica essa dessemelhança em razão de que a comunidade ética não é nem monárquica (orientada por um Papa ou Patriarca), nem aristocrática (por Bispos ou Prelados) nem, tampouco, democrática.

Seria ainda melhor compará-la a uma sociedade doméstica (família) sob um comunitário, embora invisível, pai moral, enquanto o seu filho santo [*heiliger Sohn*], que conhece a sua vontade e, ao mesmo tempo, está em parentesco de sangue com todos os seus membros, o representa em seu lugar, a fim de tornar mais conhecida a sua vontade àqueles que nele honram [*eheren*] o pai e, assim, ingressam uns com os outros numa voluntária, universal e duradoura união de coração²⁹³ (Rel, 102).

Kant, pois, compara a comunidade ética enquanto igreja a uma família regida por um pai moral. Forçoso é que essa passagem se constitui em um emaranhado entre as proposições que Kant vem defendendo até então e uma forte linguagem escritural, em que

²⁹⁰ “gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei”.

²⁹¹ Curioso que Kant nessa passagem não se serve da expressão “reino de Deus na terra”, mas “Estado de Deus”, enfatizando certo caráter institucional, em que se reforça a publicidade da legislação divina.

²⁹² “Ein ethisches gemeinsames Wesen also, als Kirche, d.i. als bloße Repräsentantin eines Staats Gottes, betrachtet, hat eigentlich keine ihren Grundsätzen nach der politischen ähnliche Verfassung”.

²⁹³ “Sie würde noch am besten mit der einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater verglichen werden Können, sofern sein heiliger Sohn, der seinen Willen weiß und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwaltschaft steht, die Stelle derselben darin vertritt, daß er seinen Willen diesen näher bekannt macht, welche daher in ihm den Vater ehren und so untereinander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten”.

se sobressai muito mais a linguagem mítica - aliás feita de maneira fidelíssima, mencionando, inclusive, o “filho santo” que divulga a vontade paterna aos demais membros da família, com os quais, inclusive, mantém parentesco sanguíneo - do que a própria argumentação kantiana. Dessa última, o que se pode destacar é a identificação da união ética numa igreja nos termos de uma família, o que realça o caráter de confiança e segurança que se pressupõem como inerentes a essa união na qual o chamado pai moral desempenha a função do legislador. Esse pouco de genuinamente kantiano contido nessa passagem não se constitui, com efeito, em uma “forte” proposição no interior da argumentação, pois não representa um acrescento na compreensão da união ética tal como vem sendo elucidada até então, sendo, nesse sentido, plenamente dispensável.

É difícil entender o que Kant pretende significar a fundo com essa referência mítico-religiosa. Entre a expressão fiel de uma convicção particular e uma atitude estratégica perante a censura de sua época, essa última alternativa parece ser bem mais persuasiva e, sobretudo, cômoda²⁹⁴. Todavia, a declaração que segue não permite que tal justificativa se firme. Na busca de mais um paralelo entre a sociedade civil e a comunidade ética, Kant argumenta que assim como em toda a sociedade regida por leis públicas há uma subordinação daqueles que obedecem essas leis em relação aos que as observam ou prescrevem também no domínio da comunidade ética a

multidão unida naquele todo (a igreja) é a comunidade sob os seus superiores, que (chamados mestres ou também pastores de almas) administram somente os interesses [*Geschäfte*] do seu chefe invisível, e, nessa relação, são denominados de servidores da igreja [*Diener der Kirche*], assim como, na comunidade política, o chefe visível se denomina, às vezes, supremo servidor do Estado, embora, ele, por certo, não reconheça nenhum homem acima de si (em geral, nem mesmo a própria totalidade do povo)²⁹⁵ (Rel, 101).

²⁹⁴ Segundo Manfred Kuehn, “embora algumas analogias kantianas entre religião e moralidade pareçam fantasiosas, elas mostram o quanto ele estava envolvido em demonstrar que não havia necessariamente um conflito entre a doutrina Luterana e a crença moral”* (KUEHN, 2001, p.369). Diante disso a questão seria aceitar o “Kant” por sobre aquele que idealizamos. Talvez Kant não fosse tão “kantiano” nos termos estabelecidos pelos mais célebres comentadores. Isso, com efeito, em nada desmerece as teses de Kant, ocorre apenas que questões que foram compatíveis para ele, resultaram sistematicamente conflituosas para o leitor a partir do que foi especulado e consolidado acerca do autor. Por suposto a necessidade de se estudar Kant percorrendo os “caminhos” que ele próprio indica e, não, os que elegemos como os autênticos.* “While some of Kant’s analogies between religion and morality seem fanciful, they do show how much he was concerned to show that there was no necessary conflict between Lutheran doctrine and moral faith”.

²⁹⁵ “ist die zu jenem Ganzen (der Kirche) vereinigte Menge die Gemeinde unter ihren Obern, welche (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt) nur die Geschäfte des sichtbaren Oberhaupts derselben verwalten und in dieser Beziehung insgesamt Diener der Kirche heißen, so wie im politischen Gemeinwesen das sichtbare Oberhaupt sich selbst bisweilen den obersten Diener des Staats nennt, ob er zwar keinen einzigen Menschen

Pelo o que nos afirma Kant, na comunidade ética, entendida como um povo de Deus regido por leis de virtude, os membros não estão submetidos diretamente ao legislador moral, mas aos seus representantes, por meio dos quais o legislador manifesta a sua vontade. Presencia-se, nesse ponto, uma adoção explícita de proposições cristãs bastante populares, em que se evidencia claramente a idéia de que “os servidores da igreja” estão mais “perto” de Deus do que a multidão. Ora, hierarquia sempre é algo complexo, e isso se torna ainda mais intrincado quando se fala em hierarquia no âmbito da moralidade. Na medida em que se veicula a idéia de que (para usar os termos de Kant) “os mestres e os pastores de almas administram os interesses do chefe invisível”, tais indivíduos passam a desempenhar a função de mediadores entre o “povo” – o “grosso” da comunidade ética – e o legislador²⁹⁶. O próprio Kant já especulou acerca das complexas relações do homem perante os seus semelhantes e ainda enfatizou com bastante rigor que o humano, por não ter acesso à intenção, é desprovido da capacidade de avaliar moralmente. A concessão de valor e seriedade aos chamados “pastores de almas” admitidos enquanto representantes de Deus se constitui, sem dúvida, em um terreno bastante promissor para a instalação da superficialidade moral e da vilania no âmbito das relações.

Com efeito, algo de substancial pode ser afirmado aqui no que tange aos contornos do discurso kantiano: na medida em que a sua investigação vai fluindo, Kant enleia cada vez mais as suas proposições com aquelas advindas da religião revelada. É fato que desde a inserção do legislador divino foi concebida uma relação entre moral e religião, contudo, até então, Kant “usava” as noções religiosas para (sob o abono do crivo da razão) esclarecer ou complementar as suas teses, descartando tudo o que se apresentava como contrário ou supérfluo. No contexto atual, em contrapartida, Kant, por assim dizer, floreia ou ornamenta o seu discurso tomando emprestado narrativas bíblicas que, a bem da verdade, mais confundem que esclarecem o leitor.

A referência à igreja visível, na medida em que com ela são mantidos os ranços e as contrariedades da religião institucionalizada, é a grande protagonista desse momento obscuro. Como observa Bruch, “a igreja, que tem como função constituir a comunidade

(gemeiniglich auch nicht einmal das Volksganze selbst) über sich erkennt”.

²⁹⁶ É difícil delimitar qual o nível de franqueza de declarações como essas. Sabemos que Kant vivia num ambiente de censura bastante ativa e isso justificaria algumas afirmações mais destoantes com o discurso kantiano a que estamos habituados. Contudo não temos como avaliar as intenções de Kant. Daí porque nos cabe tomar como matéria de investigação o que temos acesso legítimo: o que Kant diz, a tinta no papel.

ética permitindo a vitória do bom princípio, está ela própria trabalhada pelo princípio mau”²⁹⁷ (BRUCH, 1967, p.190). O que Bruch ressalta é que a própria igreja institucional concede valor excessivo a questões sem validade moral, cultos externos que obstruem ou falseiam a boa conduta de vida. Ocorre que o problema inicial (e até então capital) da saída do homem do estado de natureza ético é sufocado na medida em que com a inserção da igreja, cuja função seria a edificação moral do homem, se impõem questões controversas atinentes à estrutura interna de tal instituição. Pode-se dizer nesse sentido (e sem qualquer recato) que Kant, na busca solucionar um problema, acabou por criar outro ainda maior.

2.1- Fé eclesial e fé religiosa pura

Todo o aparato argumentativo acerca da consolidação da verdadeira igreja visível é por Kant fundado na relação de hierarquia entre o que ele denomina de fé eclesial e fé religiosa pura. Kant é de opinião que a constituição de cada igreja é sempre oriunda de alguma fé histórica (revelada), a que se pode designar como *fé eclesial* e cuja fundação, no melhor dos casos, se dá numa escritura sagrada. Ele opõe a *fé eclesial* à *fé religiosa pura*, a qual, pelo seu ponto de vista, “é, em verdade, a única que pode fundar uma igreja universal, porque é uma simples fé racional que se deixa comunicar a cada um pela convicção [*Überzeugung*]”²⁹⁸(Rel,102-103). Kant observa que a fé eclesial, enquanto fundada tão somente em fatos, conserva uma abrangência restrita, sobretudo pelas circunstâncias de tempo e de lugar que impedem a sua ampla divulgação. A fé religiosa pura, devido a sua base racional, é facilmente comunicada a todo o homem. Enquanto a fé eclesial se caracteriza por uma divulgação empírica, na qual os fatos que a identificam são comunicados verbalmente ou mediante escritos, a fé religiosa pura possui uma divulgação mais nobre, visto que não se assenta numa comunicação meramente externa, mas se dá em dependência da racionalidade humana. Kant acrescenta ainda que a pura fé religiosa se ocupa com o que “constitui a matéria da veneração de Deus [*Verehrung Gottes*], isto é, a observância situada numa intenção [*Gesinnung*] moral, de tomar todos os deveres como seus mandamentos”²⁹⁹(Rel, 105). Trata-se, pois, do cerne espiritual orientador da comunidade ética.

²⁹⁷ “L’Église, qui a pour rôle de constituer la communauté éthique permettant la victoire du bon principe, est elle-même travaillée par le mauvais principe”.

²⁹⁸ “Der reine Religionsglaube ist zwar der, welche allein eine allgemeine Kirche gründen kann: weil er ein bloßer Vernunftglaube ist, der sich jedermann zur Überzeugung mitteilen läßt...”

Kant, de início, não valora a fé religiosa pura se servindo diretamente da sua conotação moral, mas do modo a partir do qual ela é comunicada em vista da fundação de uma igreja universal. Todavia, a fácil comunicação de tal fé se dá justamente por ela conter um propósito moral, o qual está inscrito em todos e cada um dos homens. A contenda entre a fé eclesial e a fé religiosa pura se dá em vista do valor que o agente moral concede a cada uma quando ele se dedica a fundar uma união ética na forma de uma igreja. A fé religiosa pura, diz Kant, “pode ser reconhecida como necessária, portanto, como a única que distingue a verdadeira igreja”³⁰⁰(Rel, 115). Isso, porém, não leva à exclusão da fé eclesial no processo de fundação da verdadeira igreja. Nesses termos, Kant aponta dois modos de hierarquia entre a *fé eclesial* e a *fé religiosa pura*: segundo ele, *naturalmente*, a fé eclesial precede a fé religiosa pura (e é o que efetivamente se dá), mas *moralmente* a fé religiosa pura deve anteceder a eclesial. Esse ordenamento natural é, tal como exemplifica Kant, facilmente verificado na empiria:

A fé na igreja [eclesial], no cultivo [*Bearbeitung*] humano de uma comunidade ética³⁰¹, antecede naturalmente a fé religiosa pura; e templos (edifícios consagrados ao serviço público de Deus) existiram antes das igrejas (locais de reunião, destinados à instrução e à estimulação das intenções morais), sacerdotes (administradores consagrados de rituais piedosos) antes dos espirituais [*Geistliche*] (mestres da religião moral pura), e estão ainda, na maior parte dos casos, na posição e no valor que a grande multidão lhes confere³⁰² (Rel,106, entre-colchetes acrescentado).

Kant compara os templos, locais de sacrifícios e venerações, às igrejas, cujo principal traço característico é a verbalização, seja atinente a Deus, seja acerca da conduta humana. Enquanto no primeiro caso tem-se uma prática cultural e ritualística, tomada por uma simbologia quase mitológica, o segundo é marcado por um discurso alusivo ao

²⁹⁹ “was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nämlich die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Pflichten als seiner Gebote...”

³⁰⁰ “kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet”. “A característica da verdadeira igreja é a sua universalidade, mas, por outro lado, o sinal dessa é a sua necessidade e a sua determinabilidade possíveis somente de um único modo” (Rel, 115). “Das Kennzeichen der wahren Kirche ist ihre Allgemeinheit; hievon aber ist wiederum das Merkmal ihre Nothwendigkeit und ihre nur auf eine einzige Art mögliche Bestimmbarkeit”.

³⁰¹ Aqui, mais uma vez, está bastante clara a vinculação entre comunidade ética e igreja visível.

³⁰² “Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen natürlicherweise vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude) waren eher als Kirchen (Versammlungsorter zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen), Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher als Geistliche (Lehrer der rein moralischen Religion) und sind es mehrentheils auch noch im Range und Werthe, den ihnen die große Menge zugestehet”.

comportamento humano segundo a vontade divina. Com efeito, apesar do enlevo que Kant dedica às igrejas, na medida em que as identifica como “lugares de reunião para a instrução e a estimulação nas disposições morais”, reconhece, todavia, que o seu fito essencial pode ser desviado por aqueles que as dirigem. Daí porque ele é levado a distinguir entre os sacerdotes, meros administradores da piedade, e os espirituais, mestres da religião moral pura. Kant pondera que, tendo em vista a hierarquização deficiente do homem, que insiste em antepor a fé eclesial à fé religiosa pura, então é inevitável, sob pena de essa última não se fazer suficientemente popular, uma associação entre ambas. Nesse ponto já se vislumbra a causa da concessão kantiana à presença da fé eclesial no interior da comunidade ética: a finitude humana em naturalmente antepor a fé eclesial à moral.

os homens nunca terão a união numa igreja e o acordo no que tange à sua forma, bem como as organizações públicas [*öffentliche Veranstaltungen*] para a promoção da moralidade na religião, como algo necessário em si mesmo, mas somente com o intuito de, como dizem, servir o seu Deus mediante cerimônias [*Feierlichkeiten*], credos [*Glaubensbekenntnisse*] em leis reveladas e observâncias das prescrições pertencentes à forma da igreja (que é um mero meio)³⁰³(Rel, 106).

Kant, pois, é bastante incisivo ao dizer que o homem nunca [*niemals*] se unirá na fundação de uma igreja movido por aspirações genuinamente morais, mas, sim, por motivos culturais ou de veneração para com Deus. Tal afirmação, além de rigorosa, é bastante restritiva, lembrando em muito as declarações acerca do mal radical na natureza humana. Com efeito, a questão da possibilidade do homem se regenerar moralmente ainda permanece em aberto, uma vez que se pressupõe a conscientização moral no interior da igreja enquanto um processo a ser realizado gradualmente. Nesses termos, pouco importa qual a motivação predominante quanto à decisão de unir-se em uma igreja, mas o que é feito ou construído a partir de tal união. A presença da fé eclesial é admitida segundo o pressuposto moral da união de todos os homens. Nesses termos, enquanto um patamar em vista da consolidação de um objetivo moral, o próprio meio, isto é a admissão da fé eclesial, se constitui em um elemento da moralidade ou de moralização. Na medida em que imbuídos da consciência de que toda a concessão kantiana a elementos (à primeira vista)

³⁰³ “daß Menschen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Ansehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion niemals für an sich nothwendig halten werden; sondern nur um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch selbst bloß Mittel ist) gehörigen Vorschriften, wie sie sagen, ihrem Gott zu dienen...”

extra-morais é feita em vista de um objetivo moral, o estranhamento do leitor diminui bastante, pois, ao fim e ao cabo, Kant continua advogando no favorecimento de sua principal tese investigativa, o aperfeiçoamento moral humano. No escrito sobre a religião, essa tese toma novos contornos porque, aqui, Kant trata de um aperfeiçoamento extraído a partir da realidade humana e para a realidade humana: ele parte da constatação de um estado de natureza ético e culmina na fundação de uma comunidade ética na forma de uma igreja. O traço principal desse seu empreendimento não é o desenvolvimento humano na perspectiva de uma imortalidade da alma, mas o aperfeiçoamento que o antecede e prepara.

Kant, a rigor, deixa claro que a associação entre a fé eclesial (o ser) e a fé religiosa pura (o dever ser) se constitui uma tendência humana inalienável: “uma particular fraqueza [*Schwäche*] da natureza humana [diz ele] tem a culpa [*Schuld*] de nunca se poder ter incluído essa fé pura tanto como ela merece, a saber, fundamentar uma igreja unicamente sobre ela”³⁰⁴ (Rel,103). Dessa afirmação podemos destacar dois pontos principais: 1) nessa passagem Kant menciona (e afirma que isso seria o ideal) que a igreja deve ser fundamentada unicamente sobre a fé religiosa pura, o que denuncia que a igreja não é inserida na sua argumentação (nesse ponto) simplesmente como uma concessão à fraqueza humana. A fé eclesial é admitida em vista de uma fraqueza humana, mas tal não ocorre com a igreja, o que nos leva a crer que essa instituição tem um papel importante no processo de moralização do humano. Essa afirmação põe em foco o próprio caráter constitutivo da noção de igreja no contexto argumentativo da comunidade ética³⁰⁵. 2) O consentimento da presença da fé eclesial na fundação da verdadeira igreja não se constitui numa concessão gratuita ou sem pretensões: por um lado, a fé eclesial só é admitida em vista da fraqueza humana em recorrer a ela (o que não é algo muito honroso); por outro lado, a presença de tal fé não é compreendida como algo consolidado ou efetivo, mas como um passo ou momento transitório em vista da edificação moral humana³⁰⁶.

Se, portanto, mesmo que (segundo a limitação inevitável da razão humana) uma fé histórica afete a religião pura como meio condutor, todavia, ainda com a consciência de que ela seria um mero meio, essa fé, enquanto fé eclesial, compreende consigo um princípio para aproximar-se

³⁰⁴ “Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.”

³⁰⁵ Veremos essa questão de modo mais detalhado adiante.

³⁰⁶ Nesses termos a presença de hierarquias e cultos (item anterior) não seria propriamente uma concessão, mas um período de transição aceitável em prol do desenvolvimento.

continuamente à fé religiosa pura e poder, finalmente, dispensar aquele meio condutor; tal igreja pode chamar-se sempre a verdadeira; mas, dado que sobre doutrinas de fé históricas nunca se pôde evitar o conflito, será denominada apenas a igreja militante [*streitende Kirche*]; ainda com a perspectiva de, finalmente, chegar a ser a igreja imutável, unificadora e triunfante³⁰⁷ (Rel, 115).

Kant abona a associação entre a fé religiosa pura (promotora da moralidade) e a fé eclesial nos termos de um meio ou degrau³⁰⁸. O fato é que Kant gastou muito tempo e tinta verbalizando a maldade ínsita no homem e, diante da dimensão que se caracteriza como um estado de natureza ético, propõe um primeiro passo em vista do aperfeiçoamento humano que seja, por assim dizer, “atrativo” ao homem³⁰⁹. Na perspectiva kantiana, o homem está mergulhado no mal e não pretende empregar forças para dele sair, de modo que a alternativa seria principiar a saída do estado de natureza ético se servindo da própria finitude humana. Tendo o homem um forte apelo ao sensível e a tudo que dele advém, a mudança de costumes deve começar ou ser precedida se servindo justamente de elementos para os quais o homem tende espontaneamente. A utilização da fé eclesial enquanto um veículo para a consolidação de uma genuína união moral gera a idéia de um progresso que

³⁰⁷ “Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäß) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewußtsein, daß er bloß ein solches sei, und dieser als Kirchenglaube ein Princip bei sich führe, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbernen zu können, so kann eine solche Kirche immer die wahre heißenn, da aber über historisch Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die streitende Kirche genannt werden; doch mit der Aussicht, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende triumphirende auszuschlagen”.

³⁰⁸ No seu texto “Rational theology, moral faith, and religion”, Wood observa que “a função histórica do Estado é preservar a justiça, a fim de que a liberdade humana possa florescer e desenvolver capacidades humanas. Analogamente, a função histórica da igreja é de começar o trabalho de organização de uma comunidade ética universal. Assim, a função da fé eclesial é servir como o ‘veículo’ para a religião pura racional” (WOOD, 1999, p.409). “The historical function of the state is to preserve justice, so that human freedom may flourish and human capacities develop. Analogously, the historical function of the church is to begin the work of organizing a universal ethical community. Thus the function of ecclesiastical faith is to serve as the ‘vehicle’ for pure rational religion...”

³⁰⁹ Já na segunda *Crítica*, Kant sugeriu algo nesse sentido: “Certamente não se pode negar que, para colocar pela primeira vez nos trilhos do moralmente-bom um ânimo inculto ou mesmo degradado, precisa-se de algumas instruções preparatórias para atraí-lo por seu próprio proveito ou atemorizá-lo pelo dano; só que tão logo este mecanismo, estas bandeiras tenham produzido algum efeito, o motivo <Bewegungsgrund> moral puro tem que ser levado integralmente à alma...”(KpV, 271). No escrito sobre a religião ele observa: “Devido a uma necessidade natural de todos os homens de, para os supremos conceitos e fundamentos da razão, exigir [*verlangen*] algum apoio sensível [*Sinnlich Haltbares*], alguma confirmação da experiência ou algo que o valha (que se precisa tomar em consideração no intento de introduzir uma fé), é preciso se servir de qualquer fé eclesial histórica, a qual comumente cada um já encontra diante de si”(Rel, 109). “dennoch wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlich Haltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung u.d.g. zu verlangen (worauf man bei der Absicht einen Glauben allgemein zu introduciren wirklich auch Rücksicht nehmen muß), irgend ein historischer Kirchenglauben, den man auch gemeiniglich schon vor sich findet, müsse benutzt werden”.

se dá por etapas: primeiramente, em vista do acordo e ereção de uma união moral, se concede a presença da fé eclesial não propriamente como princípio instigante, mas, devido à fragilidade da natureza humana, numa espécie de mescla com a fé religiosa pura em prol de um objetivo moral; num segundo momento, em contrapartida, quando se trata da manutenção de tal união, a fé eclesial deve ser gradualmente subtraída ou substituída pela fé religiosa pura. Só a partir de então se funda um autêntico “reino de Deus”.

quando a primeira admitir publicamente a sua dependência das limitadas condições da última e da necessidade da concordar com ela, a igreja universal começa a se constituir num Estado ético de Deus [*ethischen Staat Gottes*] e, segundo um princípio seguro, que único e igual para todos os homens em todos os tempos, avança para a sua perfeição³¹⁰ (Rel, 124).

Forçoso é que na busca da genuína união moral entre os homens, Kant parece inicialmente recuar ou fortalecer o “inimigo” para a partir daí traçar uma sólida trilha. O que aqui se identifica como um recuo se dá menos em vista do espaço concedido à fé eclesial (imposto pela fragilidade humana) do que à dedicação de Kant em divulgá-la em companhia de todos os “apetrechos” a ela vinculados. Ou seja, da motivação oriunda da própria abordagem humana perante a fé religiosa pura e a fé eclesial, que frutifica na permissão dessa última na fundação da verdadeira igreja, se sobressaiu a necessidade de conferir à fé eclesial um status mais abrangente e unívoco, o que levou Kant a associar mais traços estatutários à união moral humana.

Uma igreja [diz ele], enquanto união de muitos homens sob tal intenção em vista a uma comunidade moral [*moralischen Gemeinen Wesen*], carece de uma obrigação pública [*öffentlichen Verpflichtung*], uma certa forma eclesial que se baseia em condições de experiência, forma que é em si contingente e diversa que, portanto, não pode ser reconhecida como dever sem leis divinas estatutárias³¹¹ (Rel, 105).

Visto que a fé eclesial se propaga de maneira desordenada e, portanto, sem compromisso de fidelidade com seus ditames (podendo conter conteúdos diversos para cada caso) se faz por suposto necessário o que Kant denomina de lei estatutária, cuja maior

³¹⁰ “Von da an, wo der erstere seine Abhängigkeit Von den einschränkenden Bedingungen des letztern und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden und nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung desselben fortzuschreiten”.

³¹¹ “eine Kirche aber als Vereinigung vieler Menschen unter solchen Gesinnungen zu einem moralischen gemeinen Wesen bedarf einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form, die an sich zufällig und mannigfaltig ist, mithin ohne göttliche staturische Gesetze nicht als Pflicht erkannt werden kann”.

função é garantir uma “obrigatoriedade pública”. É interessante assinalar que a obrigação referida e que se pretende alcançar com a ajuda da lei estatutária não se dá diretamente com relação à fé eclesial, mas relativamente à fundação de uma comunidade moral na forma de uma igreja. Kant mencionou que é impossível ao humano prescindir de tal fé, daí porque, sob um desígnio de uma união moral de todo o gênero humano, se faz por suposto necessário não só um senso comum quanto ao seu conteúdo, como um reconhecimento da sua função e papel na fundação de uma igreja universal.

Kant usa a expressão “obrigatoriedade pública”, nesse contexto, com um sentido distinto daquele referido à fé religiosa pura, em que público era caracterizado como a consciência moral ínsita em todo o homem. No que tange à fé eclesial, “público” tem um sentido genuinamente constitucional: um princípio concernente a todos e a cada um promulgado mediante estatuto legal. Jean Louis Bruch, nesse sentido, faz o seguinte comentário: a igreja institucional é “indispensável à comunidade ética assim como o estado político o é para a comunidade social”³¹² (BRUCH, 1967, p.174). Ou seja, a igreja representa empiricamente as leis fundamentais da comunidade ética traçando o vínculo entre a coletividade de agentes morais considerados na sua inteligibilidade (como aqueles que acolhem ou não a lei da moralidade no seu ânimo) e os sujeitos concretos pertencentes a uma comunidade ética efetiva com seus semelhantes. Nesses termos se faz por suposto necessário um meio de divulgação eficiente que garanta a extensão e o universal reconhecimento das prescrições da fé eclesial por parte dos homens. Conforme vimos, a fé religiosa pura é mais facilmente comunicada do que a eclesial, contudo, naturalmente o homem tende a anteceder a fé eclesial à fé moral.

Assim, para a fundação da verdadeira igreja não só é impossível prescindir da fé eclesial, como também (em vista disso) necessário divulgá-la para todos os homens, a fim de que seja assegurado o seu caráter universal. Daí a inserção das leis divinas estatutárias, cujo meio de divulgação, segundo as palavras de Kant, é a Escritura³¹³ [*Schrift*], a qual,

³¹² “indispensable à la communauté éthique, que l’État politique l’est à la communauté sociale”.

³¹³ Quanto à autoridade desse Escrito, Kant ironicamente declara: “Um livro sagrado obtém para si, inclusive (e principalmente) naqueles que não o lêem ou, ao menos, não podem fazer a partir dele um conceito religioso coerente, o maior respeito, e todo o razoável não provoca nada diante da sentença autoritária [*Machtspruch*] que abate todas as objeções: Está escrito [*da sthets geschrieben*]” (Rel,107). Esse tipo de afirmação que sem dúvida esmaga qualquer objeção, visto que não admite argumentação, decorre, segundo Kant, dos pontos de fé da Escritura os quais devem ser denominados de sentenças. “Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen (und gerade bei diesen am meisten), die es nicht lesen, wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die größte Achtung, und alles Vernünfteln verschlägt

“como revelação deve ser para os contemporâneos e a descendência um objeto de alta consideração, pois tal requer a necessidade dos homens de estarem certos no que tange ao seu dever no serviço divino”³¹⁴(Rel,107). Kant, a rigor, vê na escritura um “bom manual de conduta”, a ponto de no *Conflito das faculdades*, fazer a seguinte observação a propósito do escrito sobre a Religião:

Manifestei, ademais, a minha grande e elevada consideração pelas doutrinas bíblicas de fé no cristianismo, entre outras também mediante a declaração no livro mencionado [*A religião nos limites...*] de que a bíblia é por mim recomendada como o melhor meio existente da instrução religiosa pública, útil para a fundação e manutenção, por tempos incalculáveis, de uma religião nacional que realmente aperfeiçoe as almas (SF, 9 - entre-colchetes acrescentado)³¹⁵.

O enlevo por Kant dedicado à escritura nada mais pode representar nesse contexto do que o foco por ele escolhido para o desenvolvimento da sua investigação: Kant não se detém a investigar a religião e os seus ditames propriamente ditos, mas a relação e interpretação do homem perante esses assuntos³¹⁶. Ele diz, por exemplo, que a bíblia é o melhor guia de instrução religiosa pública, com efeito, em inúmeras passagens assinala a interpretação errônea que os homens podem vincular a esse livro e à religião em geral. Kant, porém, não acredita que os erros do passado e do presente prejudiquem o futuro. Tal como se apresenta a trajetória argumentativa por ele traçada, o que mais se evidencia é a convicção de um processo de conscientização e amadurecimento humano perante os seus valores, para o qual a noção de uma educação moral se faz indispensável. O que se sobressai da tese kantiana é, enfim, a noção de que o homem está em permanente mudança e aprimoramento. Daí porque a menção à fé eclesial e ao teor estatutário não deve ser

nichts wider den alle Einwürfe niederschlagenden Machtspruch: da sthets geschrieben.”

³¹⁴“als Offenbarung für Zeitgenossen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung sei muß, hinreichend gesorgt werden kann; denn das fordert das Bedürfniß der Menschen, um ihrer gottesdienstlichen Pflicht gewiß zu sein.”

³¹⁵ “Daß ich ferner meine große Hochachtung für die biblische Glaubenslehre im Christenthum unter anderen auch durch die Erklärung in demselben obbenannten Buche bewiesen habe, daß die Bibel, als das beste vorhandene, zur Gründung und Erhaltung einer wahrhaftig seelenbessernden Landesreligion auf unabsehbliche Zeiten taugliche Leitmittel der öffentlichen Religionsunterweisung darin Von mir angepriesen ...”

³¹⁶ No prólogo à primeira edição do escrito sobre a religião, Kant delimita o seu campo de investigação nos seguintes termos: “dos quatro tratados seguintes, para tornar manifesta a relação da religião com a natureza humana, a qual possui em parte disposições boas e em parte disposições más, eu represento a relação do bom e do mau princípio tal como de duas causas operantes por si subsistentes e que influem no homem” (Rel, 18). “Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun, die Beziehung der Religion auf die menschliche, theils mit guten theils bösen Anlagen behaftete Natur bemerklich zu machen, das Verhältniß des guten und bösen Principis gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfließender wirkenden Ursachen vorstelle...”

interpretada como um rompimento de Kant com seus pressupostos mais afamados e característicos, mas como um reconhecimento de que no estágio de desenvolvimento humano em questão, o recurso à religião estatutária é o melhor que se pode obter em prol do aperfeiçoamento moral do homem. Essa abordagem se constitui, a rigor, em uma influência do modo de pensar iluminista tão em voga na época, cujo traço característico era a exaltação do humano, não quanto ao estágio que ele se encontrava, mas com relação àquele que ele podia alcançar. Em 1784, Kant escreveu no seu texto dedicado ao iluminismo:

Se, então, fosse perguntado: ‘nós vivemos atualmente em uma época esclarecida?’ a resposta seria esta: não, mas em uma época de esclarecimento. Falta ainda muito para que os homens tomados como um todo, tal como as coisas agora estão, se encontrem já, ou possam se colocar, na posição de, em matéria de religião, usarem bem e com segurança o seu próprio entendimento sem a gerência dos outros³¹⁷ (WA, 40)

Uma passagem semelhante consta no escrito sobre a religião, porém, com termos bem mais austeros:

O guia da tradição sagrada com os seus apêndices, estatutos e observâncias, os quais renderam em seu tempo um bom serviço, torna-se gradativamente dispensável [*entbehrlich*] e finalmente uma prisão [*Fessel*] quando o homem entra na adolescência. Enquanto ele (o gênero humano) ‘era uma criança, era inteligente como uma criança’ e sabia vincular com os dogmas, que lhe foram impostos sem a intervenção da erudição, mesmo uma filosofia subserviente à igreja; ‘mas agora torna-se homem, despe-se do que é infantil’³¹⁸ (Rel, 121-122).

Ambas as passagens traduzem (na relação do homem com a religião) o que é permitido ou não numa determinada fase do desenvolvimento humano. Kant, conforme é sugerido, não se dedica propriamente e num primeiro momento, a extirpar ou expatriar as relações afetivas ou de tutela que o homem possa travar com a religião; o seu ponto, a rigor, é delimitar qual o tipo de relação permitida dado o estágio que o homem se encontra.

³¹⁷ “Wenn denn nun gefragt wird: leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? So ist die Antwort: nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Daß die Menschen, wie die Sachen jetzt stehen, im Ganzen genommen, schon im Stande wären, oder darin auch nur gesetzt werden könnten, in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung einer andern sicher und gut zu bedienen, daran fehlt noch sehr viel”.

³¹⁸ “Das Leitband der heiligen Überlieferung mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienst that, wird nach entbehrlich, já endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung), ‘ein Kind war, war er klug als ein Kind’ und wußte mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; ‘nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist’”.

Elucidativo, nesse sentido, é a sua menção ao gênero humano enquanto uma criança e um adolescente, em que se evidenciam o tipo de relação entre o homem e a religião num determinado percurso histórico e de desenvolvimento intelectual. O que Kant agora proclama é que o humano inaugure uma nova abordagem perante a religião, dado a sua nova etapa caracterizada pela época do iluminismo. Para que se torne efetivamente “esclarecido” o homem precisa, por um lado, desvincular a postura moral do culto estatutário, como se esse último atestasse o seu valor moral; por outro lado, e num patamar mais elevado, ele carece de racionalizar a sua interpretação da religião, convertendo em conteúdo moral os seus estatutos. No que concerne a esse último ponto (em carta a Lavater) Kant faz a seguinte observação: “Eu distingo a doutrina de Cristo da informação que nós temos sobre a doutrina de Cristo, e para obter essa doutrina na sua pureza, eu procuro extrair antes de tudo a doutrina moral, isolando-a de todos os preceitos neotestamentários”³¹⁹(An Iohann Caspar Lavater, 176). É necessário, portanto, permitir que a fé eclesial seja absorvida pela fé religiosa pura na fundação de uma verdadeira e universal igreja³²⁰. Essa revolução na interpretação da religião, a qual Kant pretende que se instaure entre os homens, não é suposta por ele como um empreendimento fácil de ser operado. Daí porque ele propõe um momento de transição, em que temporariamente são mantidos os estatutos eclesiais a fim de que o homem possa assimilar um novo começo quanto ao seu desenvolvimento. Nada, porém, conduz à abolição da religião, mas a uma postura mais adulta e madura diante dos seus ditames.

³¹⁹ “Ich unterscheid die Lehre Christi von der Nachricht die wir von der Lehre Christi haben und, um jene rein herauszubekommen, suche ich zuvörderst dir moralische Lehre abgesondert von allen neutestamentischen Satzungen herauszuziehen”.

³²⁰ Com referência, por exemplo, ao suposto mandamento divino “ama teu próximo como a ti mesmo”, Kant observa, na segunda *Crítica*, que ele não pretende significar (como é comumente concebido) que Deus nos ordena a amar o nosso semelhante como a nós mesmos. Tal coisa, diz ele, é inaceitável “pois o homem não tem a capacidade de amar alguém meramente por mando” (KpV, 148). Esse mesmo mandamento, na medida em que é concebido como uma lei moral (proferida por um arquétipo da moralidade) nada mais pretende significar senão que “amar o próximo significa praticar *de bom grado* todos os deveres para com ele” (KpV, 148). Todavia, Kant ressalta que um mandamento que ordene que se cumpra algo de *bom grado* não pede que tenhamos espontaneidade, mas unicamente que se aspire a agir de tal modo. Essa questão é retomada no texto *O fim de todas as coisas*: “é uma contradição ordenar a alguém que não só faça algo, mas ainda que também deva fazê-lo com satisfação”* (ED, 338). Resulta contraditório porque se fossemos detentores do bom grado o mandamento seria desnecessário.*“ist ein Widerspruch, jemanden zu gebieten, daß er etwas nicht allein thue, sondern es auch gern thun solle.”

2.2 - Entre o pietismo, o iluminismo e o descrédito: a recepção da noção de igreja

A inesperada referência de Kant à igreja e o valor a ela concedido frutificam em uma falta de ousadia reflexiva ou total indiferença de grande parte dos comentadores no que tange à temática. Aqueles que enveredam por uma abordagem mais minuciosa se dedicam mais em investigar as influências da recorrência kantiana a tal tema ou a valorar a sua presença na investigação do que entender de fato a problemática em si. As menções à igreja ocorrem mais no sentido de delimitar “de onde?” do que propriamente “por que?” e “como?”. Ou seja, em geral, não há o empenho em articular argumentativamente essa questão no interior da reflexão, mas de justificá-la para além da teoria kantiana, no próprio histórico de Kant. Com efeito, a justificativa para a presença da igreja no discurso kantiano não é plena quando apenas se apontam as possíveis influências de sua adoção, mas requer também uma explicitação de qual papel essa questão desempenha no interior da reflexão kantiana.

Dentre os comentadores, alguns justificam a menção e o valor concedidos por Kant à igreja servindo-se de sua educação pietista, outros, por sua vez, recorrem à formação iluminista do pensador, existem ainda os que conferem a essa temática um total descrédito, e outros, que somam a grande maioria, preferem ignorá-la como um assunto menor que não merece sequer ser mencionado. Ernst Cassirer e Allen Wood pertencem ao “grupo” de comentadores optaram por delinear as influências de Kant, o primeiro recorrendo ao pietismo e o segundo ao iluminismo. Cassirer faz o seguinte comentário:

Em nenhuma parte se revela tão claramente como nessa obra de Kant sobre a religião a força das primeiras impressões pietistas recebidas por ele já em sua adolescência. Pois foi o pietismo, com efeito, a doutrina que impulsionou nele de um modo decisivo aquele princípio da interpretação moral das Escrituras sobre o qual se apóia a teoria da religião do nosso filósofo³²¹ (CASSIRER, 1985, p.452).

Foi a partir de sua mãe que Kant recebeu a educação pietista. O pietismo é um movimento da segunda metade do século XVII. Ele se originou dentro do luteranismo e tinha como principal bandeira de oposição a esse último a falta de ênfase à dimensão individual e ao apelo de uma prática religiosa no interior da vida comunitária. Sua origem é

³²¹ “En ninguna parte se revela tan claramente como en esta obra de Kant sobre la religión la fuerza de las primeras impresiones pietistas recibidas por el ya en su adolescencia. Pues fué el pietismo, em em efecto, la doctrina que impuso em el de um modo decisivo aquel principio de la interpretación “moral” de las Escrituras sobre o que descansa la teoria de la religión de nuestro filósofo”.

atribuída ao teólogo alemão Philipp Jakob Spener (1635 - 1705). Spener estudou teologia em Strassburg e foi aí que começou a meditar acerca de uma reorganização e reinvenção dos ditames luteranos, principalmente por influência dos seus professores, os quais enfatizavam mais o aspecto pragmático da religião do que as disputas teológicas. O diferencial desse movimento religioso foi o modo, por assim dizer, “íntimo” como ele foi inaugurado. Spener promovia encontros religiosos em sua casa [*collegia pietatis*] e lá mediante exposição do Novo Testamento convidava os presentes a participar das discussões nos termos de uma conversa entre amigos. Mediante os escritos de Spener e os encontros por ele organizados juntamente com seus colaboradores, logo o Pietismo foi adotado por muitos pastores e cada vez mais difundido. Consta que ele escreveu mais de 300 obras (em que se incluem livros, cartas e sermões), sendo que 123 delas têm como tema central teologia, moral e história. A mais afamada, e conhecida como a que inaugurou o pietismo, intitula-se *Pia Desideria* (1675).

No *Conflito das faculdades*, Kant referiu-se a Spener nos seguintes termos: “A questão (que o honrado Spener apresentou com veemência a todos os mestres da igreja) é a seguinte: a exposição da religião precisa ter por fim nos tornar outros, e não apenas homens melhores (como se nós já fôssemos bons, mas tão-só descuidados quanto ao grau)”³²² (SF, 54). Kant, de certa forma, adotou esse princípio de Spener quando, por um lado, afirmou que existe um mal radical na natureza humana e, por outro, reconheceu uma função pedagógico-moral da religião no processo de aperfeiçoamento moral humano. Alguns dos principais traços do pietismo podem, inclusive, ser conciliados com importantes teses kantianas: 1) estudo da bíblia em reuniões privadas; 2) ênfase à vida prática cotidiana na qual os preceitos de conduta religiosa devem estar presentes; 3) tratamento gentil daqueles que não compartilham da mesma fé; 4) realce da relação direta pessoal ou individual do homem para com Deus; 5) em decorrência disso, diminuição das diferenças entre clérigos e leigos; 6) destaque para a noção de que o homem é um pecador e deve converter-se em um novo homem mediante a sua conduta de vida; 7) desenvolvimento da responsabilidade do indivíduo diante do mundo e do seu semelhante, frutificando em atividades de filantropia e caridade; 8) rigor e disciplina nos hábitos relativos à vestimenta, lazer e alimentação; 9)

³²² “Die Aufgabe (die der wackere Spener mit Eifer allen Lehrern der Kirche zurief) ist: der Religionvortrag muß zum Zweck haben, aus uns andere, nicht bloß bessere Menschen (gleich als ob wir so schon gute, aber nur dem Grade nach vernachlässigte wären) zu machen”.

ênfase sobre o fato de que os indivíduos deveriam sair da passividade demonstrando e praticando a sua fé segundo os pressupostos da “nova religião”.

Esses pontos podem ser facilmente identificados na teoria kantiana da comunidade ética, no entanto, ainda que seu modelo seja mantido, eles adquiriram um novo vigor na medida em que foram imbuídos num horizonte de autonomia e moralidade. Sob essa perspectiva eles se apresentaram no discurso kantiano nos seguintes termos: 1) a bíblia como fonte da teoria moral; 2) a intencionalidade moral precisa estar acompanhada de um desdobramento prático efetivo na ação; 3) existem múltiplos tipos de fé, mas somente uma religião, o que se constitui como um ponto de confluência de todas as crenças; 4) cada agente moral institui intimamente a sua relação com o legislador; 5) o homem não pode julgar moralmente o homem; 6) o homem deve transitar do mal para o bem, do estado de natureza ético para a comunidade ética; 7) na medida em que o indivíduo se propõe a agir moralmente ele torna o ambiente de relações mais salubre, facilitando o progresso do seu semelhante; 8) só mediante o esforço nos moldes de uma educação se pode alcançar o aprimoramento moral; 9) Kant promulga constantemente em seu discurso a idéia de que tudo o que o homem pode chegar a ser do ponto de vista moral só pode ser alcançado pelo seu próprio esforço e disciplina.

A chamada “pedra angular” do pietismo era a revolta com relação à conduta dos indivíduos que frequentavam a igreja e não levavam para fora dela, para a sua vida em comunidade, as recomendações nela enfatizadas. Daí porque o pietismo combatia a dimensão meramente profissional ou legal do “ir à igreja”, substituindo-a por uma verdadeira comunhão entre o indivíduo e Deus. Esse é um ponto central na teoria kantiana, quer no que tange à crítica à religião, na qual é enfatizado o verdadeiro e o falso serviço perante Deus, quer com referência aos pressupostos da comunidade ética na forma da igreja visível, na qual o foco principal é a consideração dos deveres como mandamentos divinos.

Allen Wood, de modo semelhante a Cassirer, justifica a menção kantiana à igreja em dependência das influências por Kant recebidas. O seu ponto de referência, contudo, é outro: ao invés de explicar a inserção da igreja servindo-se do pietismo, ele se serve do iluminismo. Conforme as suas palavras, “o modelo kantiano para uma comunidade ética é obviamente uma versão idealizada iluminista da igreja Cristã, com a missão evangélica de

um dia unir todo o gênero humano no interior de um único ‘Reino de Deus’³²³ (WOOD, 1999, pp.316-317). Expressões-chave dessa afirmação de Wood sintetizam de maneira bastante precisa o discurso kantiano acerca da comunidade ética enquanto igreja: “versão idealizada iluminista da igreja cristã” e “missão evangélica de unir todo o gênero humano” são pressupostos fundamentadores de toda a articulação kantiana acerca de um destino moral comunitário da espécie, o qual só pode ser realizado mediante a ajuda de uma “instituição” que carregue e efetive a função de um aperfeiçoamento moral humano.

Kant, como célebre expoente do iluminismo, não poderia se furtar de tratar da religião enquanto instituição, uma vez que o iluminismo não foi estritamente um movimento filosófico, mas uma atitude ou modo de pensar compartilhado pelos mais diversos domínios das correntes intelectuais e erudição em geral. Daí porque o iluminismo não se restringia a uma crítica dos sistemas filosóficos, mas a um exame de todas as instituições humanas. O que percebemos no discurso de Wood é a tese de que Kant, por assim dizer, dotou a igreja cristã de um “espírito” iluminista e, na medida em que o fez, estabeleceu a noção de uma comunidade ética enquanto igreja. Esse dotar de espírito, contudo, se deu mais no sentido de estabelecer uma reestruturação da instituição religiosa do que propriamente questionar o seu valor. Esse, aliás, é um traço particular do iluminismo alemão. Não havia, no iluminismo alemão (tal como constava em outros “espaços” desse movimento) uma postura propriamente anticlerical, mas o “clamor” por uma reestruturação da igreja enquanto uma instituição social.

Kant, no seu opúsculo *Resposta à pergunta: que é iluminismo?*, enfatiza, sobretudo, o iluminismo no domínio da religião e não se furta de “aconselhar” uma conduta adequada ao clérigo (Cf. WA 459). O clérigo partidário do iluminismo deve trabalhar em prol da sociedade que serve e não cegamente na instituição, mas, sim, ajustar essa última a fim de proporcionar qualificação aos seus seguidores. “Que os tutores do povo (em coisas espirituais) devam ser menores é um absurdo que conduz à perpetuação dos absurdos”³²⁴ (WA 457-458). O iluminismo comportou várias abordagens ao longo do tempo, com efeito, todas conservaram as suas características originais, a saber: a confiança no progresso e na razão e o incentivo à liberdade de pensamento. O termo “menoridade” [*Unmündigkeit*] é,

³²³ Kant’s model for the ethical community is obviously an idealized Enlightenment version of the Christian church, with its evangelical mission one day to unite the whole human race into a single “Kingdom of God”.

³²⁴ “Denn daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft”.

sem dúvida, o que caracteriza mais fielmente o iluminismo na medida em que representa o modelo antagônico àquele professado pelos iluministas. A própria definição kantiana de iluminismo se dá nos termos de uma renúncia à menoridade: “O iluminismo é a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado”³²⁵(WA, 481). O iluminismo representa uma ruptura do homem com uma situação na qual ele próprio se colocou. E por que o homem se inseriu em tal circunstância? Conforme Kant, a causa está no comodismo que ela representa e aí se impõe a definição de menoridade enquanto a “incapacidade de se servir do seu entendimento sem a orientação de outrem”³²⁶(WA 481). Quando Kant menciona a perpetuação de absurdos que se impõe a partir do pressuposto de que os tutores do povo sejam menores, o seu temor se explica pelo distanciamento cada vez maior do gênero humano do esclarecimento. O que ele pretende com a sua crítica à igreja é que a situação de menores que formam menores seja substituída por aquela de homens esclarecidos que transformam menores em “espíritos críticos”. A fim de que tal ocorra, para além de esforços singulares e localizados, a instituição religiosa carece de adotar esse princípio. Só nesses termos uma igreja pode ser considerada uma comunidade ética. A menção de Kant à igreja é uma influência da sua formação iluminista na medida em que o iluminismo alemão não só se detinha em repensar as instituições humanas de modo a proporcionar o progresso, como também (e esse é o seu diferencial) não via na instituição religiosa um modelo a ser descartado como algo inútil, mas, semelhantes às outras instituições, a ser reformulado segundo os pressupostos iluministas.

Cassirer e Wood seguem a interpretação clássica dos autores que se propõem a investigar as causas da noção de igreja em Kant repousando-as ou no pietismo ou no iluminismo. Não se pode, no entanto, afirmar com segurança que apenas um desses movimentos tenha produzido um efeito significativo no espírito de Kant (e nenhum desses comentadores afirmou tal coisa, cada um apenas se dedicou a enfatizar o ponto que, na sua opinião, era mais convincente). É, portanto, necessário trabalhar com uma hipótese não tão rigorosa de uma influência conjunta do pietismo e do iluminismo no pensamento kantiano.

Kant foi intensamente afetado quer como um indivíduo comum no qual foram se impingindo certas crenças (em que se sobressai o pietismo), quer como membro do círculo

³²⁵ “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit”.

³²⁶ “Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen”.

de erudição da época (no qual o iluminismo era um traço característico). Não cabe tomar Iluminismo e pietismo nos termos de influências contraditórias no espírito kantiano, mas como inspirações das quais ele extraiu apenas aquilo que atendia as suas convicções de pensador moderno. Tal como se apresenta a noção de igreja pode-se dizer que a base ou “núcleo duro” desse conceito tal como Kant a concebe é predominantemente pietista, todavia, o princípio norteador é o iluminismo, cuja função é a de corrigir ou ajustar os traços do pietismo segundo os moldes da autonomia. Kant, por assim dizer, rege o conteúdo do “collegia pietatis” segundo o espírito do “Sapere aude”. Ou seja, porquanto Kant seja concomitantemente um produto de fusão da influência pietista da infância e do agente iluminista catedrático, supõe-se que ele soube extrair dessas duas fontes características o que convinha ao “Kant filósofo”.

* * *

Para além de investigar as influências da recorrência kantiana à igreja, alguns comentadores se dedicaram tão somente em valorizá-la negativa ou positivamente. Olivier Reboul é um exemplo de comentador que optou por esse tipo de abordagem. Ele observa que: “essa doutrina da igreja é muito tardia, muito isolada na obra de Kant, ela carece de respaldo em suas outras obras para que possamos lhe conferir uma importância de primeiro plano”³²⁷ (REBOUL, 1971, p.205). Essa observação de Reboul é bastante contundente, rigorosa até, mas pouco esclarecedora. Quando o comentador menciona que (a por ele denominada de) “doutrina da igreja” se apresentou de modo muito tardio (afirmativa que no seu discurso soa pejorativamente) não menciona que ela foi abordada no livro por Kant escrito para tratar da religião, nesse caso, a obra propriamente dita, é que apareceu tardiamente. Não teria espaço para Kant inserir essa temática em outra obra que não *A religião nos limites...*, cujo fito essencial é de avaliar a condição moral humana e a possibilidade atual e terrena de um progresso moral, lento, porém, firme. Reboul ainda declara que a por ele denominada de “doutrina da igreja” carece de respaldo em outras obras. O que o comentador parece defender (e isso é recorrente entre os estudiosos de Kant) é que a seriedade de uma temática no âmbito kantiano precisa ser afiançada ou abonada por alguma obra de “primeiro escalão” (notadamente as três *Críticas*). Sob esse aspecto,

³²⁷ “cette doctrine de l’Église est trop tardive, trop isolée dans l’oeuvre de Kant, elle manque par trop de répondants dans ses autres ouvrages, pour qu’on puisse lui accorder une importance de premier plan” (REBOUL, 1971, p.205).

fatalmente, a (se é que podemos assim chamar) doutrina da igreja não possui qualquer relevância no pensamento de Kant, uma vez que até no interior da obra em que está contida ela aparece de maneira inesperada e até mesmo (à primeira vista) perturbadora. Com efeito, seguindo esse tipo de raciocínio, a obra inteira sobre a religião seria fadada ao fracasso ou ao esquecimento, visto que, enquanto uma obra de aplicabilidade da moral, nela estão inseridos novos pontos e até a remodelação de algumas proposições por Kant já fixadas em outras obras. Enfim, não há nada nas obras anteriores de Kant que conceda “razão de ser” à menção e ao valor por ele concedido à igreja. Disso, porém, não se segue que deixe de ser Kant, e, partindo dele, mesmo o que é excêntrico, é construtivo!

Cabe dizer ainda que Reboul faz essas observações como um alerta no sentido de que não podemos conceder à noção de igreja uma importância de primeiro plano. Forçoso é que tal como vem se desenvolvendo a investigação kantiana, embora a noção da igreja não desempenhe uma função privilegiada na argumentação, acaba se constituindo, no entanto, em um tema central. Tal centralidade não se apresenta tanto pelo vigor que lhe é concedido argumentativamente (afinal - e tal como aqui propomos - trata-se apenas de um desdobramento do conceito de comunidade ética), mas pelo impacto causado nos leitores acostumados ao Kant “crítico”. Antes de qualquer juízo prematuro e a par da investigação das influências que levaram Kant a inserir a noção de igreja, é interessante tentar delimitar ou ao menos problematizar o que ele entende por comunidade ética enquanto igreja e por que é levado a tematizar tal questão.

2.3 - O que significa unir-se em uma igreja e porque Kant se serve de tal noção

Tomando a argumentação kantiana acerca da noção de comunidade ética na sua totalidade, pode-se dizer que o recurso à igreja se constitui em uma surpresa, já que não há nada contido anteriormente que viabilize ou conduza a uma referência espontânea à instituição religiosa. Conforme foi visto, Kant descreveu um estado de natureza ético (do qual o homem deve sair) e apontou uma união sob leis de virtude (denominada de comunidade ética) como o meio a partir do qual o homem deve se aperfeiçoar moralmente. Para essa comunidade, em vista do inevitável questionamento teleológico da razão humana, se fez iminente a necessidade de um legislador, cuja função é de, por um lado, aglutinar as vontades individuais e, por outro, em dependência da conduta do agente, dar a cada um (em

termos de felicidade) o que ele merece. Desse contexto, todavia, ainda não se pode extrair com clareza a equivalência entre comunidade ética e igreja, mais precisamente, a igreja visível.

A dificuldade dessa noção [segundo Bruch] advém de sua dupla função simultaneamente dinâmica e estática. A igreja é primeiramente o esquema de uma idéia inteligível (...). Ela é também uma instituição com seus princípios fundamentais - os dogmas - suas leis, sua organização, sua disciplina, e enfim seus funcionários, os padres³²⁸ (BRUCH, 1967, p.174).

Tal como se apresentam na argumentação, as noções de igreja invisível e visível não podem ser pensadas desassociadamente, uma vez que a primeira se constitui em um arquétipo a partir do qual a segunda deve ser inspirada. Sob a perspectiva da realização do propósito moral, a igreja invisível certamente se sobrepõe à visível, dado que ela é o próprio modelo do que deve ser realizado; com efeito, a igreja visível (desde que gradualmente destituída dos ranços eclesiais, isto é, verdadeiramente inspirada pela igreja invisível) tem um valor significativo na medida em que ela está diretamente vinculada ou é expressão da realização empírica dessa idéia regulativa. Reconhecer na igreja visível um desdobramento, ainda que precário, do propósito moral contido na igreja invisível, não descaracteriza a teoria kantiana (na qual a grande ênfase se põe na intenção movente dos indivíduos), pois toda a intenção solidamente fundada pede por uma expressão na conduta visível. É claro que a inserção da igreja torna a questão bem mais complexa, considerando os grandes problemas contidos nessa instituição, questões que no próprio discurso kantiano são tidas como problemáticas. Bem que Kant poderia ter se valido de outro meio para expressar o ambiente moral promovido a partir do ideal da união de todos os homens sob leis de virtude. Se sobressai, todavia, que se servindo da noção de igreja, Kant pretende encontrar um sentido mais forte e preciso para a união moral do que aquele de comunidade, caso contrário ele não teria se dado ao trabalho de inserir esse novo momento argumentativo.

O termo “igreja”, por sua vez, é bastante denso de conteúdo e, em geral, está vinculado a uma instituição na qual as pessoas que partilham das mesmas crenças se reúnem para louvar a Deus. A referência a Deus como legislador da comunidade ética se constitui aparentemente na justificativa kantiana da equivalência entre comunidade ética e

³²⁸ “La difficulté de cette notion vient précisément de son double rôle simultanément dynamique et statique. L’église est tout d’abord le schéma d’une idée intelligible (...). Elle est une institution avec ses principes fondamentaux - les dogmas - ses lois, son organisation, sa discipline, et enfin ses fonctionnaires - les prêtres”.

igreja: “uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma *igreja* [*Kirche*]”³²⁹ (Rel,101). Mas isso, por si só, nem leva a uma referência direta à igreja, nem deixa transparecer qual a abordagem ou significação que Kant pretende imprimir se servindo de tal recurso. Que a igreja (tal como Kant se serve) detém uma significação moral, podemos observar na seguinte passagem, na qual, a propósito do judaísmo, ele observa que “não é propriamente uma religião, mas somente uma união de uma multidão de homens que, por pertencerem a uma linhagem particular, se converteram em uma comunidade sob leis apenas políticas, e não, em uma igreja”³³⁰ (Rel, 125). Igreja, portanto, não significa uma comunidade sob leis políticas, mas sob leis morais. Esse, porém, é um dado que se retira da própria equivalência entre comunidade ética e igreja e da caracterização do que Kant denomina de verdadeira igreja.

O que pode ser tomado como justificativa para menção kantiana à igreja abrange duas características a ela inerentes enquanto instituição: uma, ela representa uma união que se dá no domínio da empiria; outra, trata-se de uma união da qual o homem já tem conhecimento e ligação, pois é uma criação humana, carecendo tão somente de reestruturação. No que tange à primeira característica, Daniel Tourinho Peres observa:

Na *Religião*, e é isso que nem a *Fundamentação* nem a *Crítica da Razão Prática* deixavam entrever, a legislação moral, interna, de algum modo deve se institucionalizar, isto é, se tornar pública sem perder, porém, seu caráter interno, com o que se confundiria com a legislação jurídica. Ora, a comunidade ética encontra na Igreja sua face institucional. Enquanto instituição, ela fornece à razão prática um ponto no qual essa pode instalar-se em um plano de imanência (PERES, 2010, p.6).

A partir do que o comentador indica, a questão se põe mais no sentido de indagar porque nas obras de fundamentação essa referência não foi feita do que propriamente explicá-la no âmbito do escrito sobre a religião. Nessa última obra, a questão da “institucionalização da moral” é proposta porque Kant está tratando da corrupção moral promovida no âmbito das relações sociais, questão que, por sua vez, é oriunda do tema fundamental norteador da sua diligência: os limites e as possibilidades de o homem agir moralmente ou a investigação da natureza moral do homem. A *Fundamentação* e a segunda *Crítica* não deixaram entrever esse aspecto institucional da moral porque nelas tal questão

³²⁹ “Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche...”

³³⁰ “ist gar keine Religion, sondern bloß Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besondern Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter bloß politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten...”

não cabia ser mencionada. Aí Kant não tratava da aplicabilidade dos princípios morais e das condições do progresso moral humano, mas estabelecia as regras do proceder ético e delineava os imperativos cabíveis a uma vontade que não adere espontaneamente à lei moral. Ainda que haja nessas obras uma referência ao modo humano de operar, tal ocorre mais no sentido de delimitar como as regras devem ser apresentadas do que propriamente investigar as condições da natureza humana em aderir a elas e o caminho apropriado para o progresso.

Referente à segunda característica da igreja, isto é, ao fato de ela ser uma instituição humana já existente, Allen Wood faz o seguinte comentário, que aqui corroboramos: “Encontrar uma ‘religião nos limites da razão’, uma pura fé religiosa, não é estabelecer uma *nova* instituição humana, mas realizar uma *crítica* racional das crenças religiosas, e tentar orientar essas crenças num lento progresso em direção ao ideal de uma comunidade moral universal dos homens”³³¹(WOOD, 1970, p.201, grifo meu). Porquanto a igreja visível, na forma de uma comunidade ética, se constitua em um exemplar a partir do modelo da pura comunidade ética (ou igreja invisível), ela tem o seu valor na medida em que representa (malgrado todas as suas possíveis imperfeições devido à mescla com a empiria), uma iniciativa em prol do aperfeiçoamento moral, por um lado; e, por outro (se bem sucedida), o mais alto grau de perfeição que o homem pode *proporcionar a si mesmo* no plano terreno³³². A suposição da igreja como uma instituição moralizante é signo, mais amplamente, de que para Kant a religião tem como desígnio o aperfeiçoamento moral humano; e, de modo mais estrito, que o avanço moral humano coletivo e terreno carece de uma instituição reguladora; que, por um lado, seja empiricamente constituída e, por outro, seja reconhecida no íntimo humano espontaneamente sem qualquer coerção. Dizer que a igreja é eivada de cultos e adorações desnecessárias do ponto de vista moral não significa colocá-la como externa ao humano, como se esse modo de conceber a religião fosse algo

³³¹“To found a ‘religion within the limits of reason’, a pure religious faith, is not to establish a *new* human institution, but it is rather to perform a rational *critique* of existing ecclesiastical faiths, and to attempt to guide these faiths in slow progress toward the ideal of a universal moral community of men”.

³³²“É já um início do domínio do princípio bom e um sinal ‘de que o reino de Deus vem a nós’ quando também somente os princípios da sua constituição começam a se tornar públicos (...), embora o desenvolvimento completo da sua manifestação no mundo dos sentidos esteja ainda remetido a uma distância que não se consegue vislumbrar” (Rel, 151). “Es ist schon ein Anfang der Herrschaft des guten Princips und ein Zeichen, ‘daß das Reich Gottes zu uns komme’, wenn auch nur die Grundsätze der Constitution desselben öffentlich zu werden anheben; (...) obschon die vollständige Entwicklung seiner Erscheinung in der Sinnenwelt noch in unabsehlicher Ferne hinausgerückt ist”.

que não brotasse da maneira a partir da qual o homem incorpora a divindade. A igreja é composta e ideada por homens e o seu conteúdo reflete uma concepção antropomórfica de Deus. Sob o enfoque da finitude humana, Bruch ressalta que a

materialização da igreja em uma instituição não provém da ignorância dos povos insuficientemente esclarecidos, nem da malícia de padres ávidos pelo poder: ela depende exclusivamente da condição de um universo no qual o inteligível não pode se exprimir senão no sensível. Ela está inerente à condição de seres racionais finitos que é aquela do homem ³³³ (BRUCH, 1967, p.174).

Diante do que aqui estamos expondo (e com o reforço da observação de Bruch) pode-se dizer sem receio que, segundo o ponto de vista kantiano, o aperfeiçoamento moral humano está intimamente relacionado com uma boa direção e interpretação da instituição religiosa. Rudolf Malter também concede bastante crédito ao fato de que Kant não está falando da igreja em termos meramente regulativos: “essa união deve ser visível porque ela não pode colocar a luta do bem contra o mal existente na sociedade senão enquanto institucional”³³⁴ (MALTER, 1995, p.167). Malter é de opinião que “a igreja visível deve existir porque o melhoramento moral perfeito³³⁵ do homem não pode se realizar senão mediante a reunião dos homens no seio de um agrupamento moral”³³⁶ (MALTER, 1995, p.165).

Todo o mecanismo a partir do qual Kant concebe o vínculo aperfeiçoamento moral/igreja foi talhado tomando como base a relação entre fé eclesial e fé moral pura, de modo que a referência a tal instituição está condicionada a dois pressupostos: por um lado, e engendrado na perspectiva da religião institucional, se supõe que o objetivo moral é gradualmente incorporado como a verdadeira missão da religião. Ou seja, a igreja já

³³³ “La matérialisation de l'Église en une institution ne provient pas de l'ignorance des peuples insuffisamment éclairés, ni de la malice de prêtres avides du pouvoir: elle dépend étroitement de la condition d'un univers où l'intelligible ne peut s'exprimer que dans le sensible. Elle est inhérent à condition d'êtres raisonnables finis qui est celle de l'homme”.

³³⁴ “Cette union doit être visible parce qu'elle ne peut mener à bien la lutte contre la mal existant dans la société, qu'en tant qu'institutionnelle”.

³³⁵ Falar, sem qualquer reparo, de um melhoramento moral *perfeito* do homem pode conduzir à conclusão de que o comentador está sustentando uma postura exageradamente otimista, quer em decorrência da metáfora kantiana do “lenho torto”, quer do inegável do conhecimento de causa que, a partir da nossa pessoa, temos da depravação da natureza humana. “Perfeito”, aqui, deve ser entendido, portanto, nos termos do máximo aperfeiçoamento que o homem possa oferecer a si mesmo. Ademais, conforme veremos mais adiante, Kant reconhece que a união em uma igreja visível é precária e que seu grande mérito se assenta em ser um meio em direção a um progresso moral mais consistente.

³³⁶ “...l'église visible doit exister parce que l'amélioration morale parfait de l'homme ne peut que se réaliser que si les hommes se réunissent au sein d'un groupement moral”.

comunga do ideal da comunidade ética, para o que se requer que a fé eclesial esteja gradualmente submetida à moral de modo que nela seja incluído primeiramente e no máximo todo o conteúdo atinente à moralidade. Por outro lado, tem de se supor no homem o mínimo de discernimento a respeito do que ele deve buscar em aderindo à igreja. Unir-se em uma igreja, diante desses pressupostos, significa compartilhar da idéia de que a boa conduta moral deve anteceder o culto. O principal erro que obstrui a fundação da verdadeira igreja, diz Kant, se assenta na interpretação errônea das leis³³⁷.

Sob esse aspecto, cabe investigar com atenção e cuidado como Kant supõe a articulação da igreja com o progresso moral e em que termos é possível conceber as relações entre o homem e a igreja visível. Embora esse tipo de investigação se apresente como primária ou indique caminhos poucos seguros, ainda é válida na medida em que põe em foco uma questão tão pouco debatida nos fóruns de discussão sobre o pensamento kantiano. Kant, contudo, não nos fornece grandes dados no sentido de articular em que termos, a partir da constatação de que a igreja desempenha um papel significativo no processo de aperfeiçoamento moral humano, o homem deve vir a estabelecer o vínculo com a instituição religiosa. A sua argumentação ocorre mais no sentido de afirmar que a comunidade ética equivale à igreja e que o homem deve fundá-la do que, propriamente, e em termos claros e bem especificados, dizer como se dá a relação entre o humano e essa instituição.

No tocante ao pressuposto de que se deve fundar uma comunidade ética e a afirmação de que tal comunidade é uma igreja, pode-se perguntar: acaso Kant supõe a adesão à igreja como matéria de dever? Bruch é ponderado ao afirmar que “a instituição eclesiástica não se

³³⁷ Com relação a uma abordagem equivocada do homem perante a igreja, temos uma afamada passagem de Kant: “A porta estreita e o caminho apertado que conduz à vida é o da boa conduta de vida; a porta larga e o caminho amplo que muitos tomam é a igreja. Não como se nela e nos seus dogmas estivesse situada a derrota dos homens, mas sim no modo de pensar de que frequentar a igreja, na confissão dos seus estatutos e celebração dos seus usos, seja o modo mediante o qual Deus quer, propriamente, ser servido”* (Rel, 160, nota). Essa passagem é bastante usada pelos comentadores de Kant, no entanto, na maioria das menções ela está descontextualizada, de modo que os estudiosos a empregam no sentido de abonar a posição de que Kant desaconselhava ou valorava negativamente o vínculo com a igreja, o que é equivocado em vista de dois pontos: primeiro, o uso dessa passagem deve ter como pressuposto a argumentação kantiana acerca da noção de comunidade ética, na qual, como vimos, a igreja (visível e invisível) tem um importante papel no processo de moralização do homem; segundo, Kant, nessa passagem (mesmo desvinculada do contexto argumentativo em questão) não julga propriamente a instituição religiosa, mas a abordagem humana perante essa instituição. **“Die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels; die Weite Pforte und der breite Weg, den viele wandeln, ist die Kirche. Nicht als ob es na ihr und na ihren Satzungen liege, daß das Gehen in dieselbe und Bekenntniß ihrer Statute oder Celebrirung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient sein will”*.

impõe com um caráter de necessidade intrínseca (...). A igreja visível é uma associação não somente livre, mas moralmente não obrigatória”. Ele menciona o dado biográfico de que o próprio Kant não frequentava práticas cultuais e argumenta que “um tal fato não pode ser simplesmente biográfico em um pensador no qual a ação implica uma máxima de universalização, mas prova que Kant não considerava a afiliação a uma Igreja como um dever”³³⁸(BRUCH, 1967, pp. 174-175). Kant, no entanto (e como veremos mais adiante) afirma que é um dever perseguir a fundação de uma igreja³³⁹ fundada nos moldes da igreja invisível. Contudo, para que essa questão (por si só delicada) seja avaliada com cautela temos que partir do pressuposto de que o que se constitui, de fato, em um dever, enquanto condição *sine qua non*, é o progresso moral. A igreja foi vinculada a esse objetivo indiscutível e inalienável enquanto (dado os moldes da natureza e vida humanas) uma maneira a partir da qual o desenvolvimento moral humano podem ser cultivados. O que está em questão, portanto, é o cultivo da moralidade, para o qual, contudo, a igreja se constitui em um meio (ainda que precário).

É interessante sempre salientar que a recorrência de Kant à igreja não se dá mais em vista do enlevo humano a tal instituição do que em dependência do seu próprio reconhecimento do benefício que pode ser extraído de tal instituição. É notório que Kant concede grande reverência a essa instituição e vê nela, uma vez que purificada dos excessos eclesiais, uma fonte de promoção e boa conduta moral. Passagens como a que segue esclarecem um pouco a defasagem de entendimento dos leitores e a estima por Kant atribuída à instituição religiosa:

Então se pergunta [diz Kant]: qual a melhor época de toda a história da igreja conhecida até agora, não preciso de muita reflexão [*Bedenken*] para dizer: *é a atual, pois é permitido que o gérmen da verdadeira fé religiosa se desenvolva mais e mais sem entraves*, tal como agora foi estabelecido, na verdade só por alguns, mas publicamente, na cristandade, para contar

³³⁸ “l’institution ecclésiastique ne s’impose pas avec un caractère de nécessité intrinsèque (...). L’Église visible est une association nom seulement libre, mais moralement non obligatoire. (...) La portée d’un tel fait, ne peut être simplement biographique chez un penseur dont l’action implique une maxime de universalisation, mais prouve que Kant ne considérait pas l’affiliation à une Église comme un devoir”.

³³⁹ A passagem que serve como base para essa afirmação é a seguinte: “embora os homens tenham procurado algumas formas de igreja com resultados infelizes, eles não devem parar de perseguir esse fim – se for preciso, mediante novas tentativas que evitem o melhor possível os erros precedentes, sendo que esse empreendimento, que é simultaneamente para eles um dever, é totalmente deixado a eles próprios” (Rel, 105). “und ob die Menschen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg versucht haben möchten, sie dennoch nicht aufhören sollen, nöthigenfalls durch neue Versuche, welche die Fehler der vorigen bestmöglichst vermeiden, diesem Zwecke nachzustreben; indem dieses Geschäft, welches zugleich für sie Pflicht ist, gänzlich ihnen selbst überlassen ist”.

com uma contínua aproximação da igreja que reúna todos os homens para sempre, a qual se constitui na representação visível (o esquema) de um reino invisível de Deus sobre a terra³⁴⁰ (Rel,131, grifo meu).

Kant, efetivamente, foi um mau profeta. O entusiasmo perante a igreja de sua época, e a perspectiva de um maior aprimoramento histórico dessa instituição, comparados com a degradação que atualmente acompanhamos através da história, sem dúvida, delineia uma pendência abissal. Sob essa perspectiva, boa parte do estranhamento diante a noção de igreja se dá em vista da realidade eclesial que temos nos dias de hoje, e, certamente, as causas da adoção kantiana dessa noção teve influência do modo como a igreja era dirigida em seu tempo. Isto é, assim como atualmente temos fortes indícios para ver com desconfiança a relação entre progresso moral e igreja, Kant, na sua época, observava um forte indicativo de que essa relação seria frutífera. Isso, no entanto, não pretende justificar a recorrência kantiana à igreja como algo do tipo “pensamento do seu tempo”. A racionalidade não é temporal, o que aparece ou muda com o tempo são os dados e as realidades a partir dos quais a racionalidade trabalha e, sob essa perspectiva, a implicação entre a igreja bem dirigida e o progresso moral resulta, do ponto de vista kantiano, em algo plausível.

Nesse sentido, a menção à convicção e à expectativa de Kant justifica, ainda que precariamente, porque ele recorre à igreja como uma instituição correlata da comunidade ética - todavia, resta em aberto o que ele entende e quais os traços característicos da união ética no interior da igreja. O caminho para melhor compreender o que significa unir-se em uma igreja pode ser delineado a partir da seguinte passagem: “importa, na determinação da religião em vista da nossa conduta [*Verhalten*] conforme a ela, saber como é que Deus quer ser honrado (e obedecido)”³⁴¹ (Rel,104). A questão de como quer Deus ser honrado admite, segundo Kant, simultaneamente a lei moral pura e a mera lei estatutária na medida em que encerram duas perspectivas (ou modos de ser distintos) atribuídas ao indivíduo humano: a do homem enquanto *homem* e a do homem enquanto *cidadão*.

³⁴⁰ “Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: es ist die jetzige, und zwar so, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine kontinuierliche Annäherung zu derjenigen alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht”.

³⁴¹ “so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemäßes Verhalten darauf an, zu wissen: wie Gott verehrt (und gehorcht) sein wolle...”

Se, portanto, a questão de como Deus quer ser honrado houver de ser respondida de modo absoluto [*allgemeingültig*], para todo o homem, considerado meramente enquanto homem, então só se pode ponderar [*Bedenken*] que a legislação de sua vontade seja simplesmente moral; pois a estatutária (que pressupõe uma revelação) só pode ser considerada contingente [*zufällig*] e como uma legislação que não chegou ou pode chegar a todo o homem, portanto, como não unificante do homem em geral³⁴² (Rel,104).

Kant mantém nessa passagem o pressuposto de que toda a honra que se presta a Deus deve ser exercitada no âmbito do bom comportamento moral. Na medida em que o homem se considera perante Deus simplesmente como homem, só aqueles que sustentam uma boa conduta moral (cujo comportamento ultrapassa o plano cultural da adoração) prestam a veneração adequada à vontade divina. Essa consideração é absoluta porque é aplicada e facilmente captada por todos os homens, diferentemente do modo estatutário de operar que é contingente, pois não está presente ou concebida de modo unívoco em todos os homens³⁴³. Kant, em vista desse último, apresenta outra maneira a partir da qual o humano pode se considerar perante Deus, qual seja, a do *homem enquanto cidadão*, cujo fito

³⁴² “Wenn also die Frage, wie Gott verehrt sein wolle, für jeden Menschen, bloß als Mensch betrachtet, allgemeingültig beantwortet werden soll, so ist kein Bedenken hierüber, daß die Gesetzgebung seines Willens nicht sollte bloß moralisch sein; denn die staturische (welche ein Offenbarung voraussetzt) kann nur als zufällig und als eine solche, die nicht an jeden Menschen gekommen ist oder kommen kann, mithin nicht als den Menschen überhaupt verbindend betrachtet werden.”

³⁴³ Kant instaura uma ação unificadora da religião servindo-se do modo absoluto a partir do qual os homens se consideram perante Deus: “O conceito de uma vontade divina determinada segundo meras leis morais puras assim como nos autoriza a pensar um só Deus, também apenas uma religião, que é a religião moral pura”* (Rel, 104). Ele sustenta que essa afirmação é correta embora se constate diversas igrejas, as quais se distinguem entre si devido à multiplicidade de seus modos de crer. Do ponto de vista kantiano, ainda que existam diversos modos de crer e de expressar essa crença, é incorreto dizer que exista mais de uma religião, mas, sim, que existem vários tipos de fé e uma única e verdadeira religião. Diante disso, torna-se sem sentido dizer que alguém é de uma determinada religião, mas é mais convenientemente afirmar que ele professa tal ou tal fé (cristã, judaica, luterana...). Kant acrescenta, ainda, que o termo “religião” é muito complexo em seu significado de modo que é impróprio utilizá-lo quando se fala ao grande público: o homem comum tem uma interpretação muito superficial do termo “religião” de maneira que “entende sempre por religião a sua fé eclesial que cai aos sentidos, enquanto que a religião é interiormente oculta e se encontra nas intenções morais”** (Rel,108). Kant reforça ainda mais a noção de que a religião, propriamente dita, é algo interno, quando afirma que nenhum poder externo pode impedir o homem de a ela estar ligado. No entanto, no que tange à fé eclesial, tal pode acontecer, uma vez que sendo ela dependente de atos externos (isto é, manifestar-se por meio de cultos e louvores públicos) é passível de ser afetada por coação externa. A religião está diretamente associada a uma intenção [*Gesinnung*] internamente manifestada em prol da consideração de todos os deveres como mandamentos divinos, para o que se supõe que todo o agrado a Deus deve se dar mediante uma genuína conduta moral. A afirmação de que só existe uma verdadeira religião, Kant a concebe valendo-se do modo como ela é comunicada, ou seja, acessada racionalmente por todos os homens mediante o postulado de um ser moral supremo. **“Der Begriff eines nach bloßen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens läßt uns, wie nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist.”**“Der gemeine Mann versteht darunter jederzeit seinen Kirchenglauben, der ihm in die Sinne fällt, anstatt daß Religion innerlich verborgen ist und auf moralische Gesinnungen ankommt”*.

essencial se funda numa postura conforme leis estatutárias. A passagem que segue contém uma sutileza que pode ser tomada como orientadora para a compreensão de como é pressuposta a abordagem e a conduta do agente no interior da igreja:

Se, contudo, nos considerarmos obrigados a proceder não só como homens, mas também como cidadãos [*Bürger*] num Estado divino na Terra e a agir em prol da existência de tal união sob o nome de Igreja, parece que a questão de como é que Deus quer ser honrado *numa Igreja* (enquanto comunidade de Deus) não pode ser respondida mediante a simples razão [*bloÙe Vernunft*], mas carece de uma legislação estatutária que só se torna conhecida por revelação, portanto de uma fé histórica, a qual, em oposição com a fé religiosa pura, se pode chamar fé eclesial³⁴⁴ (Rel, 105).

O ponto importante dessa passagem está no início: “Se, contudo, nos considerarmos obrigados a proceder não só como homens, mas também como cidadãos [*Bürger*] num Estado divino...”. Nesse trecho algumas questões se delineiam melhor: 1) Kant menciona “nos considerarmos obrigados”, o que realça uma abordagem subjetiva do agente perante um determinado dever. A abordagem subjetiva requer a anuência do agente, a qual pode ser consentida ou não com base nas necessidades e convicções do sujeito; 2) Kant não menciona esse “considerar-se obrigado” com relação aos deveres morais (deveres enquanto homem) - mesmo porque a obrigação perante tais deveres se impõe ao agente irresistivelmente na medida em que ele é detentor da lei moral (o que não se impõe de modo espontâneo é a conduta de acordo com tal lei). Na passagem em questão, o opcional de “considerar-se como” é referido ao dever como cidadão no estado divino. O que se sobressai, a rigor, é que esses dois modos de se considerar (como homem e como cidadão) estão desassociados e se fixam de maneira distinta. O agente moral não pode se furtar de estar *obrigado como homem* perante Deus (isso se impõe por razões de manutenção do interesse da razão na forma do sumo bem)³⁴⁵, mas ele não é necessariamente levado a se considerar *obrigado como cidadão* perante Deus.

Diante dessa distinção quanto ao modo de considerar-se obrigado perante Deus, e sob o pressuposto da equivalência entre a igreja e a comunidade ética, parece que essas duas

³⁴⁴ “Wenn wir uns aber nicht bloÙ als Menschen, sondern auch als Bürger in einem göttlichen Staat auf Erden zu betragen und auf die Existenz einer solchen Verbindung unter dem Namen einer Kirche zu wirken uns verpflichtet halten, so scheint die Frage, wie Gott durch bloÙe Vernunft beantwortlich zu sein, sondern einer staturischen, uns nur durch Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung, mithin eines historischen Glaubens, welchen man im Gegensatz mit dem reinen Religionsglauben den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen.”

³⁴⁵ Ver capítulo II, item 2- A necessidade da suposição de um legislador moral divino.

perspectivas de consideração perante Deus colapsam em uma só, e isso nos seguintes termos: não podemos deixar de nos considerar obrigados como homens perante Deus (ou seja, precisamos promover o nosso aperfeiçoamento moral), ao que se acrescenta, podemos ou não nos considerar obrigados como cidadãos num Estado divino (honrar a Deus em uma igreja). Esse caráter opcional concedido à consideração do homem enquanto cidadão parece inviável na medida em que se admite (e isso é explícito em Kant) que a igreja, enquanto equivalente da comunidade ética, é promotora de progresso moral. Sob esse aspecto parece certo que se comprometer como homem perante Deus conduz, forçosamente, a um comprometimento enquanto cidadão de um Estado divino. Embora a argumentação kantiana exposta até então permita esse tipo de reflexão, a passagem (citada acima) não autoriza essa conclusão. Daí porque se faz necessário distinguir possibilidades de interpretação quanto ao dever do homem perante a dicotomia comunidade ética e igreja, e, a partir disso, estabelecer o que é um dever inviolável e o que é um dever de consideração subjetiva no sentido de opcional. Nesse sentido, destacamos as seguintes possibilidades de interpretação: 1) é obrigatório agir segundo os pressupostos da igreja invisível; 2) é obrigatório que a igreja invisível se traduza empiricamente na forma de uma igreja visível; 3) não é obrigatória a fundação de uma igreja visível; 4) todos devem forçosamente aderir à igreja visível; 5) não é obrigatório aderir à igreja visível, trata-se de uma adesão opcional.

1) É reconhecido e comprovado que Kant defende a idéia de que é sumamente obrigatório que o homem promova a sua edificação moral. No escrito sobre a religião, a possibilidade do progresso moral está intimamente vinculada à fundação de uma comunidade ética e à igreja invisível enquanto um modelo que deve ser absorvido pela igreja visível. Sob esse aspecto é obrigatório agir segundo os pressupostos de uma igreja invisível.

2) Kant discorreu sobre o tema da comunidade ética tomando como pano de fundo a noção de estado de natureza ético, uma condição de barbárie e corrupção moral mútua. A comunidade ética foi ideada no sentido de sanar tal estado de modo que, em sendo ele real na vida em sociedade (não se trata de uma condição fictícia), a comunidade ética teria de portar também uma perspectiva terrena, ou seja, se constituir em uma instituição fundada de fato e empiricamente. Essa interpretação pode facilmente ser extraída da argumentação

kantiana tal como foi desenvolvida até então. Kant, com efeito, menciona abertamente algo que fortalece essa tese:

embora os homens tenham procurado algumas formas de igreja com resultados infelizes, eles não devem parar de perseguir esse fim – se for preciso, mediante novas tentativas que evitem o melhor possível os erros precedentes, sendo que esse empreendimento, que é simultaneamente para eles um dever, é totalmente deixado a eles próprios³⁴⁶(Rel, 105).

Nessa passagem, é bastante claro, por um lado, que Kant está se referindo à igreja visível e, por outro, que ele não se furta em afirmar que os homens precisam, na forma de um dever, perseguir o fim de fundar uma igreja segundo os pressupostos moralmente adequados. Kant disse (conforme vimos) que o homem é frágil e impotente diante da fundação de uma comunidade ética em toda a sua pureza, e que, relativamente à organização humana, a comunidade ética é a igreja visível. Sob esse aspecto é obrigatória a fundação de uma igreja visível segundo os pressupostos da invisível.

Duas observações ainda merecem ser feitas acerca desse ponto: primeira, a necessidade da igreja visível está condicionada à fragilidade do humano (esse ponto será melhor explicitado a seguir); segunda, o dever de fundar tal igreja tem de ser melhor explicitado, a fim de não gerar mal entendidos com interpretações do tipo “Kant diz que moralmente obrigatório aderir à igreja visível no sentido de seguir uma crença”. Temos que distinguir entre o dever de fundar uma igreja visível, enquanto um meio para o aperfeiçoamento moral, e a obrigatoriedade de engajar-se em uma igreja enquanto instituição de ritos e cultos, sem que essa distinção, porém, desautorize o dever de fundar uma igreja. Essa questão será especificada adiante, o que resta até aqui importante de ser salientado é que é obrigatória a fundação de uma igreja visível.

3) A partir do que foi dito no ponto 2, excluimos o ponto 3.

4 e 5) Kant não afirma que todo o homem é obrigado a se engajar em uma igreja visível. Trata-se, segundo ele, de um *considerar-se obrigado* não só como homem, mas também como cidadão, consideração, que parte do indivíduo e não de um mandamento moral. Contudo, esse caráter opcional aparentemente está em desencontro com o que vimos

³⁴⁶ “und ob die Menschen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg versucht haben möchten, sie dennoch nicht aufhören sollen, nöthigenfalls durch neue Versuche, welche die Fehler der vorigen bestmöglichst vermeiden, diesem Zwecke nachzustreben; indem dieses Geschäft, welches zugleich für sie Pflicht ist, gänzlich ihnen selbst überlassen ist”.

acima (pontos 2 e 3) no que tange à obrigatoriedade de fundar uma igreja visível: para quem ter a obrigação de fundar uma comunidade ética na forma de uma igreja visível se não se é obrigado a aderir a ela? Parece que a justificativa se assenta, por um lado, na maturidade moral dos indivíduos e, por outro, na aplicação da essência do conteúdo descritivo da comunidade ética. Kant disse que, como homens, somos obrigados perante Deus (agir segundo os pressupostos da igreja invisível), no entanto, ele disse que podemos ou não nos considerar obrigados enquanto cidadãos de um Estado divino (aderir à igreja visível). Quando Kant fala da consideração perante Deus enquanto homem, o foco e objeto de investigação é a natureza humana, ao falar da consideração enquanto cidadão, é o homem individual que está em questão. Mesmo que todos os homens estejam mergulhados em um estado de natureza ético, existem níveis e estágios de corrupção e, portanto, de superação para cada indivíduo. Se o indivíduo se considerar, por razões aqui delimitadas nos termos de uma fraqueza ou falta de maturidade moral, obrigado não só como homem perante Deus, mas também como cidadão de um Estado divino, então, ele carece de uma igreja visível. Para aquele homem que não precisa dessa ocorrência, que não se considera obrigado enquanto cidadão perante Deus, mesmo assim é seu dever promover a fundação de uma comunidade ética enquanto igreja visível, pois, conforme vimos, o cerne regulador da comunidade ética é propiciar a cada um e a todos que progridam moralmente. Se a igreja visível atua como um elemento promotor do progresso moral, então, como membro da comunidade ética e homem que age segundo os pressupostos da igreja invisível, é seu dever fomentar uma igreja visível, mesmo que ele próprio, individualmente, não careça de aderir a essa instituição no sentido de louvar a Deus enquanto cidadão de um estado divino.

O que Kant repudia de imediato (e isso é repetidamente mencionado quando ele se dedica a tratar do verdadeiro e do falso culto de Deus) é que o vínculo com a igreja visível (enquanto instituição de ritos e louvores) seja considerado em si mesmo como um dever moral, no sentido de que fosse um mandamento que todos os indivíduos louvassem a Deus enquanto cidadãos de um estado divino na forma de cultos eclesiais. Isso falsearia o ideal da comunidade ética³⁴⁷, pois haveria o risco iminente de que os cultos se sobrepusessem ou

³⁴⁷ O indivíduo que frequenta a igreja não pode ser nem um piegas nem um hipócrita. Ele tem de reconhecer e adotar como verdadeiros os ensinamentos morais promulgados na igreja e levá-los como regras de seu próprio cotidiano. Não se trata de ser um religioso profissional, fervoroso nas práticas eclesiais e indiferente no seu ânimo moral. Ilustrativa, nesse sentido, é esta passagem de Machado de Assis: “Minha mãe doutrinava-me a seu modo, fazia-me decorar alguns preceitos e orações; mas eu sentia que, mais do que as orações, me

viesses a equivaler a uma conduta moralmente boa. A igreja não pode atuar como uma fábrica de agentes morais bons, a qual todos os indivíduos são obrigados a entoar louvores externos – aliás, nesse caso, ela no máximo formaria indivíduos bons “conforme o dever” e nunca “por dever”. Tem de ser pressuposto certo dispor-se das pessoas no sentido de aderir à igreja, e, diante dessa disponibilidade, a igreja tem de atuar como uma fonte de aperfeiçoamento moral. Sob essa perspectiva, o recurso à igreja se dá nos mesmos termos do “considerar-se obrigado perante Deus enquanto cidadão”. Trata-se de uma aderência facultativa, delimitada em vista das necessidades intrínsecas a cada sujeito moral, sendo que se requer que a própria igreja esteja disponível no sentido de promover a moralidade. Quem quer, julga que precisa ou simplesmente é simpático à igreja, a frequenta; o indivíduo, em contrapartida, que consegue abarcar a dimensão moral na qual está envolvido, tem consciência de que precisa melhorar e racionalmente acessa os meios para isso, pode declinar (sem qualquer ônus a sua qualidade moral) de frequentar a igreja, porquanto não possa declinar de agir determinado pelos pressupostos da igreja invisível e, por consequência dessa determinação, fomentar uma igreja visível.

Pode-se ainda conceber o caso do indivíduo que, apesar de ter dificuldades quanto ao seu amadurecimento moral, se nega a frequentar a igreja. Isso, porém, não representa nenhuma perda de solidez quanto ao objetivo que ele realmente deve ter, ou seja, o de progredir moralmente. Assumindo esse compromisso perante a comunidade, os meios que ele se serve para alcançá-lo são de sua inteira responsabilidade e eleição. Enfim, quem não adere à igreja não é excluído ou mal quisto na comunidade ética, uma vez que ele compartilha do ideal do aperfeiçoamento moral comum: ele não vai até a igreja (visível), mas carrega a igreja (invisível) dentro de si. Ele apenas encurtou o caminho ou elegeu outra via para alcançar o objetivo por todos partilhado, o de honrar a Deus considerando-se enquanto homem, ou seja, o de progredir moralmente. Nesse sentido, pode-se distinguir dois tipos de igreja visível: a instituição propriamente dita e o ambiente moralmente harmônico alcançado a partir da conduta orientada segundo os pressupostos da igreja invisível. Assim, mesmo aquele que não frequenta a igreja enquanto instituição visível, mas

governavam os nervos e o sangue, e a boa regra perdia o espírito, que a faz viver, para se tornar uma vã fórmula. De manhã, antes do mingau, e de noite, antes da cama, pedia a Deus que me perdoasse, assim como eu perdoava aos meus devedores; mas entre a manhã e a noite fazia uma grande maldade....”(MACHADO DE ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Amadora: Imprensa Portugal-Brasil, p.50).

comunga do ideal da comunidade ética (juntos com outros como ele e daqueles que frequentam a instituição) convive e fomenta um ambiente de relações pautado pelos princípios morais a que se pode denominar também de igreja visível, enquanto um desdobramento, no âmbito convivencial, dos pressupostos adotados a partir da igreja invisível e promulgados a partir da igreja visível enquanto instituição.

Para aquele que frequenta a igreja visível enquanto instituição, carece, todavia, de ser distinta uma dupla abordagem quanto ao seu ato: por um lado, ele é um membro da união ética que se esforça no sentido de promover a verdadeira moralidade em si e na comunidade (universal) da qual faz parte (ele honra a Deus considerando-se unicamente enquanto homem); por outro, e sem que isso prejudique ou onere a sua conduta moral (pelo contrário, deve estimulá-la), ele é um crente que emprega os cultos e louvores como meios de se sentir mais próximo e participante dos mandamentos divinos (ele honra a Deus considerando-se também como um cidadão). Ele deve conciliar na sua conduta, de maneira consciente e salvaguardando os devidos pesos, a fé moral pura e a fé eclesial. Embora a sua aderência à igreja, não se pode dizer que esse indivíduo é um habitante de duas esferas, uma vez que, no convívio da instituição religiosa e ainda que se admita algum culto estatutário, toda a sua reflexão deve se dar nos termos de alcançar um amadurecimento moral.

Conclusão

O mais saliente como ponto de referência no proposto como tese foi, sem dúvida, o esforço de Kant em traçar os rumos do progresso moral humano. Tal investigação, porém, foi por ele conduzida com certo diferencial: Kant tomou como ponto de partida a realidade moral humana e delimitou um progresso no interior dessa realidade, sem que isso frutificasse num abrandamento da moralidade. Não podemos afirmar que Kant simplesmente enuncia noções de progresso sem examinar as suas condições de realização. Essas são manifestas, por um lado, na crença do autor de que aquele momento *atual* da igreja era o melhor; e, por outro, no seu esforço em definir qual a direção e os métodos adequados que a religião deveria adotar a fim de promover o progresso moral da humanidade.

Kant foi instigado a formular um conceito tal como o de comunidade ética pela necessidade de superação do estado de natureza ético. Ele, por assim dizer, observou e delimitou conceitualmente uma situação de corrupção moral entre os indivíduos e, diante de tal condição, estipulou as bases racionais e circunstanciou não só as condições capazes de superá-lo, como também de promover e estimular o cultivo moral. Assim como o estado de natureza ético se constituiu em um motivo negativo para a fundação da comunidade ética, pode-se afirmar que a promoção do sumo bem seria um motivo positivo para a fundação de tal comunidade. Pois, dado que ao indivíduo é impossível o cultivo moral na medida em que ele está imerso num estado de corrupção moral, então, a primeira condição (aliás, incondicionada) do sumo bem não poderia ser realizada, e a própria realização do sumo bem restaria fadada ao fracasso. Quando se afirma que o estado de natureza ético se constituiu para Kant em um motivo negativo para a fundação da comunidade ética, isso se justifica em vista de que a união moral foi ideada no sentido de superar ou aniquilar tal estado, ao passo que o sumo bem foi um motivo positivo no sentido de que ele diz respeito a algo que deve ser realizado.

Foi, pois, movido pela degradação moral humana instigada pela coletividade que Kant viu a necessidade de formular o conceito de comunidade ética nos termos de uma união de todos os homens sob leis de virtude. A partir dessa noção inicial, ele sobrepõe mais duas definições, das quais buscamos justificar o tema de nossa investigação nos termos de um “desdobramento do conceito de comunidade ética”. Kant define a

comunidade ética sob três proposições que se agrupam e se completam reciprocamente: a de “uma união sob leis de virtude”; a de “um povo de Deus sob leis de virtude”; e a de “uma igreja”. Esses momentos argumentativos, vale dizer, representam ou preenchem o que em Kant vem a ser denominado de comunidade ética. Ou seja, na sua compreensão unívoca, a comunidade ética é definida simultaneamente como “uma união sob leis de virtude”, como um “povo de Deus sob leis de virtude”, e como uma “igreja”. Dá-se que esses estágios de compreensão do conceito de comunidade ética são apresentados de maneira fragmentada. Isso, porém, não significa que se trata de momentos argumentativos isolados, pelo contrário, eles estão intimamente relacionados e se complementam, apesar de apresentados de modo fracionado em dependência dos dados agregados no decorrer da argumentação. Tais momentos argumentativos atuam como peças que se encaixam de modo a formar uma figura, quer dizer, se constituem em definições que concedem conteúdo ao que Kant pretende expressar quando se vale do termo comunidade ética. Sob essa perspectiva, a investigação kantiana é apresentada com visível “movimento”, na medida em que mais dados vão se acumulando de maneira a consolidar um novo cenário sob novas perspectivas de reflexão.

Tanto o acúmulo de dados quanto a sobreposição de outra definição para a comunidade ética se estabelecem no sentido de preencher alguma lacuna teórica. A transição do primeiro para o segundo estágio de compreensão do conceito de comunidade ética, ou seja, daquele da “união sob leis de virtude” para “um povo de Deus sob leis de virtude”, ocorreu nos termos de acertar ou resolver algum desarranjo que o conceito inicial não continha dados suficientes para suprir. Aqui o ponto principal da tese foi delimitar sob qual motivação ou lacuna argumentativa Kant inseriu a figura do legislador divino e em que termos tal inserção satisfizesse o propósito em vista do qual foi implantada. Esse segundo estágio, ou momento argumentativo, se impôs no sentido de sanar uma carência de entendimento do humano perante o dever de instituir uma comunidade ética. Kant ali ilustra esse inconveniente nos termos de que cada indivíduo sabe o que está em seu poder do ponto de vista moral, mas tem dificuldades em conceber como ele pode atuar em vista de uma totalidade. Ou seja, o homem reconhece em si a aptidão de agir moralmente, mas não a de erigir uma união moral.

Nesse ponto, Kant concede grande ênfase ao aspecto legislativo no interior da comunidade ética. A figura de um Deus enquanto legislador tem por função, sob a mesma prerrogativa do legislador político, conceder a cada um o justo (benefício ou castigo) perante a conduta apresentada. Entretanto, o legislador divino opera no sentido de acessar as intenções e não as ações publicamente manifestas. Dá-se que entre uma e outra - entre intenção (propósito ou disposição) e ação – podem se impor fissuras. Daí porque, na medida em que vem a ser uma associação moral, a comunidade ética só pode comportar um legislador divino, quer dizer, um ser capaz de acessar as intenções de seus membros ou, para usar a terminologia de Kant, um conhecedor dos corações [*Herzenskündiger*]. Aqui o conceito kantiano de religião subjetivamente considerada, entendido enquanto o reconhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, é empregado sob dois aspectos: um (já enfatizado, inclusive, por Kant em outras obras) referente ao questionamento humano acerca dos resultados de suas ações, e, outro, que concerne a um elemento necessário para compreender o dever de atuar em vista de uma totalidade, para o qual se supõe Deus como legislador de todo o humano.

Para justificar a inserção de um Deus legislador da comunidade ética, e nos servindo dos atributos legislativos por Kant conferidos a Deus, remetemos à necessidade humana de deter um fim para a sua ação, e que tal fim é o sumo bem. Assim, a figura divina coaduna as forças individuais na medida em que sintetiza a possibilidade da realização do sumo bem, isto é, a conjunção hierárquica entre moralidade e felicidade, fins moral e físico do humano. A idéia de um Deus enquanto legislador é um princípio de agregação dos agentes individuais porque ela representa a possibilidade da realização dos fins que todos e cada um dos indivíduos possuem. Na medida em que tem o sumo bem como um fim em comum, os indivíduos precisam atuar no sentido de alcançá-lo e, portanto, se associarem de fato em busca do aperfeiçoamento moral, já que a moralidade é o primeiro e incondicional elemento do sumo bem. Esse alcance só pode se dar por um esforço coletivo porque o estado de natureza ético mina em muito as possibilidades individuais do agente moral progredir, uma vez que ele não consegue estabelecer um desenvolvimento ou cultivo moral estando imerso em um ambiente de depravação.

Dada a necessidade da admissão de um Deus legislador para a melhor compreensão desse dever coletivo de promover a comunidade ética, Kant chega a afirmar que esse Deus

é o fundador de tal união moral. Isso, porém, não resulta incompatível com a autonomia do agente moral, uma vez que tal Deus é fundador da comunidade ética no sentido de conceder *cognoscibilidade* ao dever peculiar de atuar em vista de uma totalidade, de modo a agrupar ou reunir as forças individuais insuficientes dos agentes morais. O que mais se sobressai nesse momento argumentativo da noção de comunidade ética é a fragilidade da natureza humana, quer perante a capacidade de conceber um dever que abranja a coletividade, quer perante o dever de fundar uma comunidade ética em toda a sua pureza.

A inserção da figura do legislador divino e, conseqüentemente, a definição da comunidade ética como “um povo de Deus sob leis de virtude” não exauriu a investigação kantiana acerca do tema em questão, de modo que ele inseriu um novo momento argumentativo ou estágio conceitual, aquele da igreja. Esse último desdobramento do conceito de comunidade ética, Kant o apresenta meio que de chofre, afirmando simplesmente que uma comunidade ética sob um governo divino é uma igreja. Não se pode afirmar que tal desfecho seja algo esperado na argumentação, tampouco que Kant apresente essa temática de maneira discreta - expressões como “Reino de Deus na terra”, “igreja”, “lei estatutária” e “fê eclesial” saltam aos olhos do leitor. Entre os comentadores, geralmente, a referência à igreja é feita com acentuada cautela a ponto de ela passar como um tema despercebido na argumentação. A bem da verdade, essa questão da igreja e, sobretudo, o valor a ela concedido, não é o tipo de reflexão que os leitores mais ortodoxos de Kant esperem ou gostem de encontrar na investigação kantiana. Mas isso, por si só, é insuficiente para descartá-lo como um tema menor. Se vislumbrarmos o esforço de Kant em publicar o escrito sobre a religião perante a censura que partiu não só do governo vigente, mas principalmente dos eruditos da época, há de se considerar que ele concedeu a essa obra (e, portanto, aos temas nela contidos) uma expressão do seu pensamento filosófico. O fato é que, quando se fala em comunidade ética enquanto igreja, o problema é menos de teor argumentativo (no interior do escrito sobre a religião) do que sistemático (em referência ao conjunto da obra kantiana). A questão ultrapassa a relação entre comunidade ética e igreja, mas se situa na intrigante recorrência a essa última quando se compara com o sistema crítico de Kant.

A afirmação que justifica a equivalência entre comunidade ética e igreja está na seguinte questão por Kant proposta: “o que os homens bem intencionados devem promover

para que o *Reino de Deus* venha até a Terra?”. Na medida em que a equivale à comunidade ética, Kant insere a noção de igreja como uma instituição a partir da qual o estado de natureza ético pode ser superado. É inegável que Kant, em concedendo tamanho espaço à igreja no aperfeiçoamento moral humano, vê nela uma instituição moralizante; com efeito, é igualmente inegável que ele não se intimida em criticar o modo como essa instituição está sendo dirigida e assimilada pelo humano, a ponto de, inclusive, delimitar os pontos característicos do que denomina de “verdadeira igreja”. Tal crítica, que se apresenta de modo embrionário na investigação acerca da comunidade ética, é por Kant desenvolvida com bastante ousadia no livro quarto do escrito sobre a religião, no qual se dedica a tratar do verdadeiro e do falso culto de Deus.

Kant distingue, no interior da sua argumentação acerca da comunidade ética, o que chama de igreja invisível e de igreja visível, o arquétipo e a instituição real (empírica) que deve ser edificada segundo tal arquétipo (modelo invisível). Essas duas dimensões da igreja estão intimamente relacionadas e não podem ser pensadas de modo desassociado, uma vez que se concedem sentido mutuamente. Por um lado, a igreja invisível é a base orientadora da igreja visível, por outro lado, essa última só adquire verdadeiro sentido moral na medida em que é orientada pela primeira e ainda, ela representa e traduz no âmbito sensível (ainda que precariamente) os pressupostos promulgados pela igreja invisível. Kant, em vista disso, é bastante claro quanto ao dever humano de fundar uma igreja visível, daí porque somos levados a conceder um sentido para igreja visível que, enquanto vinculada a uma união moral, não se restrinja a cultos eclesiais, mas seja também identificada com um ambiente de convivência no qual os homens vivam (ou ao menos se esforcem em viver) segundo princípios de virtude. Essa ressalva é importante em razão de que Kant afirma que a fé eclesial deve ser paulatinamente substituída pela fé racional pura, de modo que, no fim desse processo, o que resta é tão somente a união moral movida por leis de virtude, a comunidade ética, também denominada de igreja visível na medida em que, movida pelos ideais da invisível, é uma união de homens no campo da empiria.

Apesar de Kant conceder grande valor à função da igreja e, na medida em que a faz equivaler à comunidade ética, impor a sua fundação como um dever de ordem coletiva, não há nada na sua argumentação que indique uma obrigatoriedade quanto ao engajamento nessa instituição no que tange à aderência aos seus ritos e cultos. O importante é que todos

e cada um compartilhem dos ditames da igreja invisível, do progresso moral coletivo, a partir do qual necessariamente se impõe uma igreja visível (enquanto um ambiente de acordo com os princípios da moralidade), sem que isso necessariamente se reverta numa adesão enquanto crente à instituição religiosa empírica (porquanto tal adesão seja permitida e até, em certos termos, requisitada, desde que orientada pelo propósito moral). O recurso de Kant à *igreja* está intimamente relacionado com a ignorância moral do sujeito, de modo que daí se impõe necessariamente e vinculado à igreja uma educação moral. Kant não discorre a fundo em que termos têm de se dar essa educação, mas o ponto fundamental é que a igreja tem de impingir a noção de “religião subjetivamente considerada”, ou seja, da consideração de todos os deveres como mandamentos divinos por sobre aquela das celebrações eclesiais. A igreja seria, pois, a chave para a viabilização e realização efetiva da comunidade ética. Apesar da dificuldade em entender esse estágio da argumentação kantiana e, sobretudo, as razões que levaram Kant a vincular o aperfeiçoamento moral humano à igreja, dois pontos se harmonizam com o discurso kantiano a que estamos habituados: primeiro (mais específico), apesar de conceder espaço à fé eclesial, Kant é bastante enfático ao afirmar que ela deve gradualmente ceder espaço à fé religiosa pura, reconhecendo o seu papel como meramente transitório; outro, mais geral, a admissão da participação da igreja no processo de aperfeiçoamento moral é feita única e simplesmente como uma preocupação moral e de moralização, de modo que, enquanto meio para a moralidade (e tal só ocorre na medida em que concebida nos termos por Kant delimitados) a própria igreja adquire um caráter moral.

Na tentativa de justificar o desdobramento do conceito de comunidade ética nos termos de “uma união sob lei de virtude”, de “um povo de Deus sob leis de virtude” e de “uma igreja”, podemos delimitar cada momento dessa investigação em vista das seguintes necessidades argumentativas: o primeiro representa a *base*, o segundo a *clareza ou conceptibilidade* e, o terceiro, relativamente à igreja institucional atua como um *meio* ou *facilitador* e, na medida em que vinculado à consolidação de um progresso (ainda que precário) no âmbito da empiria, o *acabamento*. No que tange ao valor ou grau de importância desses três aspectos da comunidade ética relativamente à possibilidade ou condição da moralidade entre os homens, os seguintes pontos merecem ser destacados: tal como se apresenta a questão do estado de natureza ético, se é levado à conclusão que, para

os seres humanos, a união moral na forma de uma comunidade ética é indispensável para a consolidação do progresso moral; em termos semelhantes, a crença em Deus (ou num ser tal como Ele) também é imprescindível na medida em que o humano carece de remeter a tal ser para coadunar as forças individuais em vista da comunidade ética; a igreja (enquanto instituição), por sua vez, se constitui, em vista do progresso moral humano, em um facilitador, na medida em que, dada a fragilidade da natureza humana seja necessário admitir a fé eclesial. Essa fé, no entanto, desempenha um papel transitório e por essa sua função detém um valor menos expressivo no processo de aperfeiçoamento humano.

O ponto de partida de Kant para inserir o conceito de comunidade ética foi aquele de estipular um corretivo para o estado de natureza ético, noção vinculada, em certos termos, ao conceito de mal radical desenvolvido na primeira parte do escrito sobre a religião. Essa vinculação, com efeito, não é tão óbvia, mas não se constituiu em um empecilho para a nossa questão, uma vez que o conceito de estado de natureza ético foi inserido por Kant repentinamente, a ponto que se pode dizer que tal noção foi tomada como o *fato dado* a partir do qual o mesmo Kant construiu a sua investigação. Dada a condição de corrupção moral mútua, caracterizada por tal estado, Kant foi levado a estipular, por assim dizer, um análogo do bem, isto é, uma união sob leis de virtude a que denominou de comunidade ética. Fica, pois, claro que a comunidade ética não se constitui em um mero facilitador do progresso moral, mas enquanto circunstância a partir da qual o estado de natureza ético é superado, ela se constitui em uma condição para o melhoramento moral humano. Nesse sentido, e lembrando que Kant vincula a religião à esperança, a comunidade ética (igreja visível e invisível) viabiliza a esperança humana quer em referência ao progresso moral, já que através dela o estado de natureza ético é superado, quer no que tange à esperança de ser feliz (nos termos de “se faço o que devo, que me é permitido esperar?”), em que se enfatiza a idéia do legislador que concede uma contrapartida em vista da conduta apresentada. Contudo, e esse é o diferencial da investigação kantiana nesse contexto, esses dois aspectos da esperança humana só são viabilizados na perspectiva de um trabalho conjunto ou união humana, por isso se trata, aliás, de uma *comunidade* ética.

A conceitualização inicial de comunidade ética enquanto “união sob leis de virtude” já carrega consigo essa valorização (de um progresso que deve ser coletivamente construído). Ocorre que tal noção, apesar de satisfazer a necessidade de se idear um estado

antagônico àquele da corrupção mútua, não se sustenta por si só na medida em que Kant pretende teorizá-la a fundo. Ou seja, quando Kant tenciona conceder maior estofo argumentativo para a idéia base de uma união sob leis de virtude, movido, sobretudo, pela intenção de lhe conferir praticabilidade (a qual, vale dizer, é direcionada para um ser finito tal como o homem), ele se vê na necessidade de inserir mais dados que lhe concedam manutenção. O desdobramento nos termos de um “povo de Deus” concede cognoscibilidade a essa união na medida em que a inserção da figura divina permite ao homem não só compreender melhor esse dever de ordem coletiva de agrupar as vontades individuais, como também de remeter a Deus em busca de “ajuda” para a execução de tal dever. Uma vez esclarecido porque o homem tem o dever de fundar uma comunidade ética, e definida as condições de compreensão de tal união, Kant se detém em apresentar como se dá o desdobramento desse conceito no que tange à sua efetividade ou campo de realização, ponto em que insere a noção de “igreja”. Daí que, por essa inserção, a igreja representa o acabamento do conceito kantiano de comunidade ética. Tal se dá sob a admissão de que toda a investigação kantiana acerca da comunidade ética direcionou-se no sentido de estipular um progresso moral sob a alçada da realidade humana, em que se supõe, além das suas limitações enquanto ser finito (por isso Kant foi levado, aliás, a inserir a figura divina), também o próprio campo da vivência moral efetivo desse ser, a vida terrena. A igreja, portanto, se impôs para Kant como uma instituição capaz de sintetizar empiricamente os ditames estipulados racionalmente que formam o conteúdo do que ele denomina de comunidade ética. Ela é, concomitantemente, o meio a partir do qual o homem pode vir a realizar, sob a perspectiva da imortalidade da alma, uma igreja invisível ou uma comunidade ética pura.

* * *

Ao final de um trabalho se descobre, com certo desalento, que ele está longe de estar concluído e que o obtido a partir dele demanda mais questionamentos do que propriamente fornece pontos definitivos de interpretação. O que se denomina de conclusão leva a termo, no máximo, o básico que foi proposto a ser feito, mas com ela novas e mais intermitentes questões se impõem. Destacamos aqui quatro delas: 1) na transição do estado de natureza jurídico para a sociedade civil, Kant supõe o medo e o interesse. Essa justificativa, porém, não pode ser atribuída à decisão de unir-se em uma comunidade sob

leis de virtude, de modo que uma questão que mereceria ser analisada diz respeito ao fato de que já no dispor-se à fundação da comunidade ética em prol do princípio bom (a saída do estado de natureza ético) teria de ser pressuposta no homem uma boa disposição, de modo que careceria de ser avaliado como Kant conjuga estes, por assim dizer, níveis de bondade; 2) ainda nesse sentido seria interessante investigar em que termos a igreja visível, admitida por Kant como imperfeita (mas mesmo assim uma comunidade ética) pode chegar a ser uma condição moralmente boa e mesmo assim não plenamente moral dado que não abarca o desdobramento de uma comunidade ética pura e perfeita; 3) é inevitável não vincular, ainda que sem grandes bases argumentativas, a noção de comunidade ética à de reino dos fins. A idéia de uma união, de um legislador ou chefe, vitais na caracterização de reino dos fins, e também presentes no conceito de comunidade ética, fornecem indícios de certo parentesco entre esses temas, de modo que um trabalho comparativo, em que as “razões de ser” de tal “reino” confrontadas com aquelas da comunidade ética seria interessante; 4) num sentido mais amplo, e derivado desse último ponto, caberia investigar a sistematicidade do conceito de comunidade ética para além do escrito sobre a religião, em que se poria em questão, em última instância, o próprio enquadramento de *A religião nos limites da simples razão* no conjunto do projeto kantiano.

Referências Bibliográficas

1. DE KANT

1.1. Originals³⁴⁸

An Iohann Caspar Lavater. Königsberg, 28 April, 1775. In: Akademie Textausgabe Briefwechsel 1775, Bd. X.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: Akademie Textausgabe, Bd. VII.

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Akademie Textausgabe, Bd. VII.

Das Ende aller Dinge. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII.

Der Streit der Fakultäten. In: Akademie Textausgabe, Bd. VII.

Die Metaphysik der Sitten. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV.

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII.

Kritik der reinen Vernunft. (B) In: Akademie Textausgabe, Bd. III.

Kritik der praktischen Vernunft. In: Akademie Textausgabe, Bd. V.

Kritik der Urteilskraft. In: Akademie Textausgabe, Bd. V.

Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Bd. VIII.

Opus Postumum. In: Akademie Textausgabe, Bd. XXI.

³⁴⁸ Os originais (com exceção *Eine Vorlesung über Éthik*) foram consultados nos seguintes endereços: Kant on the web – <http://www.hkbu.edu.hk/ppp/kant.html>; <http://www.gutenberg.spiegel.de>

Pädagogik [herausgegeben von Friedrich Theodor Rink]. In: Akademie Textausgabe, Bd. IX.

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII.

Eine Vorlesung über Éthik. Herausgegeben von Gerd Gerhardt. Frankfurt: Fischer, 1990.

Was heißt: Sich im Denken Orientieren? In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII.

Zum ewigen Frieden. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII.

1.2. Traduções utilizadas

Crítica da razão pura. Tradução da edição B de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. In: Kant I. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção os pensadores). Tradução da edição (B), de 1787.

Crítica da razão prática. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Baseada no original de 1788).

Crítica da faculdade do juízo. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. Tradução do texto correspondente à edição crítica, sob a responsabilidade da Academia de Berlim (incluído no vol. V *Kants Werke*, Akademie Text- Ausgabe, Berlim, Walter de Gruyter e Co., 1968), que tem por base a segunda edição original de 1793.

Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Traduzido a partir do texto alemão editado por Wilhelm Weischedel (Kant – *Werke in Zwölf Bänden*, Vol. XI, Frankfurt, Suhrkamp Verlag 1968) confrontado com o texto da Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, W. de Gruyter, 1968, e cotejado com algumas traduções.

1.3. Traduções consultadas

A religião nos limites da simples razão. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.

A metafísica dos costumes. Trad. de Édson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

Antropología en sentido práctico. Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza, 1991.

“Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine”. In: *La philosophie de l'histoire* (opuscules). Édition établie et traduite par Stéphane Piobeta. Paris: Denoël, 1947, pp.110-128.

La metafísica de las costumbres. Trad. y notas de Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. Madrid: Tecnos, 1989.

Lecciones de ética. Trad. de Roberto Aramayo y Concha Roldán Panadero. Introducción y notas de Roberto Aramayo. Barcelona: Crítica, 2002.

“Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática”. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, pp. 57-102.

Antropología práctica. (Segundo o manuscrito inédito de C.C. Mongrovius, fechado em 1785). Edição preparada por Roberto Rodrigues Aramayo. Madrid: Tecnos, 1990.

A paz perpétua e outros opúsculos. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988.

Critique de la faculté de juger. Trad. par A. Philonenko. Paris: Vrin, 1986.

Crítica da razão pura. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Critique de la raison pratique. Trad. de Jean-Pierre Fessler. Paris: Flammarion, 2003

“Da inerência do mau princípio ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana”. In: *A religião nos limites da simples razão*. Trad. de Maria Tânia Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural / Pensadores, 1980.

Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural \ Pensadores, 1980.

“La religión dentro de los límites de la mera razón”. (Borradores del prólogo a la primera edición). Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo. In: *Ontología*. Barcelona: Península, 1991, pp.163-172.

Lettres sur morale et religion. Trad. introd. et commentaires par Jean-Louis Bruch. Paris: Aubier, 1969.

O conflito das faculdades. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1993.

Sobre a pedagogia. Trad. de Francisco C. Fontanella. São Paulo: UNIMEP, 2004.

Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur. Édition bilingüe. Traduction, commentaire et postface de Frédéric Gain. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2001.

2. DE COMENTADORES

2.1. Obras utilizadas

ALLISON, Henry E.. *Idealism and freedom*. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BARBOSA FILHO, Balthazar. "Condições da autoridade e autorização em Hobbes". Trad. de Mário Dornelles e Sônia Martins. In: *Filosofia Política*, 1991, pp.63-75.

BECK, Lewis W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/ London: The University of Chicago Press, 1984.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emmanuel Kant*. Trad. de Alfredo Fait. Brasília: UNB, 1995.

BRAZ, Adelino. Hobbes y Kant: de la guerra entre los individuos a la guerra entre los estados. In: *Revista de Estudios Sociales*, n. 16. outubro, 2003, pp.13-22.

_____. *Droit et éthique chez Kant. L'idée d'une destination communautaire de l'existence*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

BRUCH, Jean-Louis. *La philosophie religieuse de Kant*. Paris: Aubier- Montaigne, 1967.

CORTINA, Adela. *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2001.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. *Kant: uma revolução filosófica*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

EBELS-DUGGAN, Kyla. "Moral community: escaping the ethical state of nature". In: *Philosophers' imprint*. Vol. 9, n.8, 2009, pp.8-19. www.philosophersimprint.org.

FÖRSTER, Eckart. "As mudanças no conceito kantiano de Deus". In: *Studia kantiana*. 1 (1), pp. 29-52, 1998.

FRIERSON, Patrick. "Providence and divine mercy in Kant's ethical cosmopolitanism". In: http://people.whitman.edu/frierspr/kant_providence.htm. 2006.

GAIN, Frédéric. "Commentaire suivi". In: *Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur*. Édition bilingüe. Traduction, commentaire et postface de Frédéric Gain. Paris: Éditions Rue d'Ulm, 2001, pp. 83-128.

GOLDMANN, Lucien. *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Paris: P.U.F., 1948.

GONÇALVES, Joaquim Cerqueira. "Experiência, existência de Deus e Religião em <<A religião nos limites da simples razão>>". In: FERREIRA, Manuel J. Carmo e DOS SANTOS, Leonel Ribeiro. *Religião, história e razão da Aufklärung ao romantismo*.

Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A religião nos limites da simples razão* de Immanuel Kant. Lisboa: Colibri, 1994, pp. 11- 25.

HAMM, Christian. Sobre o direito da necessidade e o limite da razão. In: *Studia kantiana*, São Paulo. v. 4, n.1, 2003, pp. 61-84.

_____. Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant. In: *Veritas*, Porto Alegre. V. 50, n.1, 2005, pp.67-88.

HERRERO, Francisco Javier. *Religião e história em Kant*. Trad. de José Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Versión castellana de DIORKI. Barcelona : Herder, 1986.

_____. *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit e la religion*. Trad. de François Rüegg et de Stéphane Gillioz (pour le chapitre 12). Paris : Vrin, 1993.

JASPERS, Karl. *Les grands philosophes.3 - Kant*. Trad. par Jeanne Hersch. Paris: Plon, 1967.

JORGE FILHO, Edgard José. “A possibilidade de uma comunidade ética e a co-responsabilidade ética em Kant”. In: *Revista Síntese*. Belo Horizonte: 84 (1999), pp.87-105.

KORSGAARD, Christine. *Creating the kingdom of ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KUEHN, Manfred. *Kant : a biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LUTZ-BACHMANN, Matthias. “A contribuição de A religião nos limites da mera razão, de Kant, à filosofia política das relações internacionais”. Trad. de Paulo Astor Soethe. In: *Impulso*. Piracicaba, 15 (38), pp.95-104, 2004.

MALTER, Rudolf. “La conception de l'Église chez Kant”. In: FERRARI, Jean (Org). *L'année 1793: Kant - Sur la politique et la religion*. Actes du 1er. Congrès de la Société d'Études Kantiennes de Langue Française (Dijon, 13-15 mai 1993). Paris: Vrin, 1995, pp.165-172.

MICHALSON, Gordon E.. *Fallen freedom. Kant on the radical evil and moral regeneration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MURGUEZA, Javier. “Habermas em el <<reinos de los fines>> (variaciones sobre um tema kantiano). In: GUISÁN, Esperanza (coord.). *Esplendor Y miséria de la ética kantiana*. Barcelona: Anthropos, 1988,pp.97-140.

PALMQUIST, Stephen. “Does Kant reduce religion to morality?”. In : Stephen Palmquist's published articles. Impresso em *Kant-Studien* 83:2,1992, pp.129-148.

_____. “‘The kingdom of God is at hand’ (Did Kant really say that?)”. In : Stephen Palmquist’s published articles. Impresso em *History of Philosophy Quarterly* 11:4, 1994, pp.421-437.

_____. “Philosophers in the public square: a religious solution of Kant’s *Conflict of the faculties*”. In : Stephen Palmquist’s published articles. Impresso em Stephen R. Palmquist and Chris L. Firestone (eds.), *Kant and the New Philosophy of Religion* Bloomington: Indiana University Press, 2006, pp.230-254.

PATON, H.J. *The categorical imperative. A study in Kant’s moral philosophy*. London: Hutchinson, 1970.

PERES, Daniel Tourinho. *Notas sobre direito, política e religião em Kant*. In: <http://blog.ufba.br/Kant>, 2010.

PETRY, Franciele Bete. “O papel da virtude na ética Kantiana”. In: *Ethic@*. Florianópolis, v. 6, n.1, p. 57-73 Jul 2007.

REBOUL, Olivier. *Kant et le problème du mal*. Prefácio de Paul Ricoeur. Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal, 1971.

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

VAN DER LINDEN, Harry. *Kantian ethics and socialism*. Indiana: Hackett Publishing company, 1988.

VILAR, Gerard. “El concepto de bien supremo en Kant”. In: MURGUERZA, Javier; ARAMAYO, Roberto Rodrigues (ed.). *Kant después de Kant*. Madrid: Tecnos, 1989. pp. 119-133.

WOOD, Allen W. *Religion, Ethical Community and the Struggle Against Evil*. In: [http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/EthicalCommunity.doc\(2006\)](http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/EthicalCommunity.doc(2006))

_____. *Kant’s Ethical Thought*. Cambridge: Cornell University Press, 1999.

_____. “Rational theology, moral faith, and religion”. In: *The Cambridge companion to Kant*. Edited by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge university Press, 1999, pp.309-341.

_____. *Kant’s moral religion*. Ithaca: Cornell university Press, 1970.

2.2. Obras consultadas

BECK, Lewis White. *Six secular philosophers*. Religious themes in the thought of Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, William James and Santayana. Chippenham: Thoemmes Press, 1997.

CAFFARENA, José Gómes. "Kant y la filosofía de la religión". In: GRANJA CASTRO, Dulce Maria (Org.). *Kant: de la crítica a la filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1994.

_____. "Afinidades de la filosofía práctica kantiana com la tradición cristiana". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. V. 61, 2005, pp. 469-482.

DEKENS, Olivier. "Les droits du coeur – Receptivité de la raison et application de la loi morale chez Kant". In: *Giornale di Metafisica*. 3, 2000, pp.497-518.

DOS SANTOS, Robinson. "Educação moral e civilização cosmopolita: atualidade da filosofia prática de Kant". In: *Revista Iberoamericana de Educación*. n.º 41/4. EDITA: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI), 2007. pp.1-10.

GAIN, Frédéric. "Que faire du mal radical?". In: *Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur..* Op. cit., pp. 129-157.

LOPARIC, Zeljko. "Natureza humana como domínio de aplicação da religião da razão". In: *Kant e-prints*. Campinas: Série 2, v. 2, n.1, p. 73-91, jan.-jun. 2007.

MÜFTÜGIL, Onur Fevzi. *Kant on the ethical community and the pursuit of happiness*. Master Dissertation. Sabancı University: SPRING, 2006

PHILONENKO, Alexis. *L'oeuvre de Kant*. La philosophie critique. Tome II. Morale et politique. Paris: Vrin, 1981.

_____. *Theorie et praxis dans le pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*. Paris: Vrin, 1976.

PINHEIRO, Celso de Moraes. "Sociedade Justa: palco para o progresso moral do homem em Kant". In: *ethic@.* v.3, n.2, Florianópolis: 2004, pp. 145-162.

PINHEIRO, Leticia Machado. *O conceito kantiano de mal radical e o resgate da disposição originária para o bem*. Dissertação de mestrado, 2007. In: www.ufsm.br/ppgf/dissertações.

_____. "O conceito kantiano de intenção <<Gesinnung>> em 'Sobre o mal radical na natureza humana'". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga – Portugal, V. 61, n.3-4, pp. 1019-1026, 2005.

RENAUD, Michel. "A questão do mal no livro de Kant sobre a religião". In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga. Tomo XLIX, 4 (1993), pp. 511-535.

SALA, Giovanni B. “A questão de Deus nos escritos de Kant”. Trad. de Jorge Neves. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga. Tomo XLIX, 4 (1993), pp. 537-569.

UREÑA, Enrique. “Kant: la sociedad civil como um pueblo de Dios”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Braga. V. 61, 2005, pp.453-467.

WEIL, Éric. *Problèmes kantians*, 4^a ed., Paris:Vrin, 1998.

3. OUTROS

FALCON, Francisco José Calazans. *Iluminismo*. São Paulo: Ática.

FRICKE, Gehard; SCHREIBER, Mathias. *Geschichte der deutschen Literatur*. 16. Auflage. Paderborn: Schönigh, 1974.

MACHADO DE ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Amadora: Imprensa Portugal-Brasil.

ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da educação*. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

4. DICIONÁRIOS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Trad. de Álvaro Cabral e rev. de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

Langenscheidt. Langenscheidt Taschenwörterbuch Portugiesisch: Portugiesisch/Deutsch, Deutsch/Portugiesisch. Bearbeitet von Lutz Hoepner, Ana Maria Cortes Kollert und Antje Weber. Berlin/München: Langenscheidt KG, 2001.

Wahrig. Wahrig Deutsches Wörterbuch: Deutsch/Deutsch. Gütersloh/München: Bertelsmann Lexikon Institut, 2006.

Novo dicionário Aurélio de língua portuguesa. Elaborado por Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

Dicionário alemão-português. Elaborado por Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Globo, 1968.

Dicionário de francês. Elaborado por S. Burtin-Vinholes. São Paulo: Globo, 1999.

Dicionário inglês-português. Elaborado por Antônio Houaiss. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.

Dicionário de latim-português. Elaborado por Antônio Gomes Ferreira. Portugal: Porto, 1968.

Dicionário português-latim. Elaborado por F. Magalhães. São Paulo: LEP, 1960.