

## Kant sobre o fim das religiões históricas

[Kant on the end of the historical religions]

Bernd Dörflinger\*

Universität Trier, Trier (Alemanha)

O objetivo histórico do auto-esclarecimento do homem no âmbito da religião é, segundo Kant, o “domínio absoluto da fé religiosa pura”<sup>1</sup>. Tal fé que se atém estritamente aos limites da simples razão repousa, por um lado, sobre a auto-compreensão do homem enquanto ser racional que se obriga autonomamente à moralidade e que, por força própria, também pode cumprir esta obrigação, e, por outro, sobre uma ponderação inevitavelmente consequencialista. Inevitável é essa ponderação porque “não pode ser indiferente à razão de que modo poderá ocorrer a resposta à questão: *que resultará [...] do nosso reto agir*”. O que *deve* ser o resultado, conforme ao interesse da razão prática-moral, é a moralidade unida com a felicidade. Tal união o homem não pode efetuar por força própria; sua força termina com a possibilidade de cumprir a condição moral, ou, em outras palavras, com a possibilidade de adquirir meramente a dignidade de ser feliz, e não a própria felicidade. Logo, tem que ser pensado, por causa da satisfação do interesse da razão prática-moral no seu todo, um ser que seja superior e mais potente que o homem. Nas palavras de Kant: “visto que a capacidade humana não chega para tornar efetiva no mundo a felicidade em consonância com a dignidade de ser feliz, há que aceitar um ser moral onipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isto acontece, i.e., a moral conduz inevitavelmente à religião”<sup>2</sup>. A fé na existência de Deus, pensado como instância necessária para a conclusão do projeto de uma razão prática-moral pura, é a fé racional pura.

A religião racional assim desenvolvida apenas teoricamente é muito exigente em sentido moral, i.e., ela é uma religião moral que exige não menos do que o cumprimento de todos os “deveres para com ho-

---

\* Email para contato: [doerflin@uni-trier.de](mailto:doerflin@uni-trier.de) - Tradução: Christian Hamm

<sup>1</sup> RGV, AA 06: 115.03. [“Alleinherrschaft”]

<sup>2</sup> RGV, AA 06: 005.02-04; 008.34-37.

mens (eles próprios e outros)”<sup>3</sup>, o qual também já é exigido somente pela razão prática pura. O que faz dela, além da mera moral, uma religião é a ideia acrescentada – da qual, no entanto, não depende nem a validade nem o exercício da moral – que, “justamente por isso”, a saber, pelo cumprimento dos deveres para com os homens, são executados “também mandamentos divinos”, ou seja, que com isto o homem está também “*no serviço de Deus*”<sup>4</sup>, e não apenas cumprindo as necessidades da sua auto-obrigação. Esta ideia acrescentada não necessita de nenhuma manifestação externa, i.e., não necessita de nenhuma prática especificamente religiosa a ela correspondente, que ultrapassasse a prática puramente moral. Sob o ponto de vista de necessidades especificamente religiosas, a religião racional é, portanto, muito pouco exigente. Ela exige não menos, mas também não mais, que a moral. Segundo Kant, é até “absolutamente impossível” aos homens “servir de mais perto a Deus de outro modo” do que ao modo de cumprir os deveres para com homens, “já que eles não podem ter qualquer ação e influência sobre outros seres exceto os do mundo, mas não sobre Deus”<sup>5</sup>.

De forma bem diferente e muito menos modesta apresentam-se as religiões históricas. Elas não se mostram convictas da ideia racional “de que o zelo constante votado a uma conduta moralmente boa seja tudo o que Deus dos homens exige”<sup>6</sup>. Elas exigem justamente aquilo que, segundo a ideia racional, é impossível, a saber, servir a Deus ainda de outra forma, diferente da puramente moral, i.e., de uma forma extramoral, especificamente religiosa. Os religiosos desta índole não correspondem a uma postura esclarecida que consistiria na consciência da auto-obrigação autônoma à moralidade para com os homens: “Só podem para si pensar a sua obrigação como obrigação de um *serviço* que devem prestar a Deus, onde não interessa tanto o valor moral interior das ações quanto, pelo contrário, o fato de serem prestadas a Deus para, por moralmente indiferentes que tais ações possam ser em si mesmas, lhe agradar, pelo menos mediante a obediência passiva”<sup>7</sup>. Onde o dever é considerado “como *afazer* de Deus, não do homem, [...] surge o conceito de uma religião *do serviço de Deus*, em vez do conceito de uma religião moral pura.”<sup>8</sup> Ações praticadas somente ao serviço de Deus, entre elas primordialmente os atos do culto, não têm, segundo Kant, “por si qual-

---

<sup>3</sup> RGV, AA 06: 103.20.

<sup>4</sup> RGV, AA 06: 103.21-23.

<sup>5</sup> RGV, AA 06: 103.23-26.

<sup>6</sup> RGV, AA 06: 103.12s.

<sup>7</sup> RGV, AA 06: 103.14-19.

<sup>8</sup> RGV, AA 06: 103.33-35.

quer valor moral” e são “portanto, ações extorquidas apenas por temor ou esperança [...] que também um homem mau pode executar”<sup>9</sup>. Onde não se pode pressupor uma motivação moral interior, deve ser suposto o segundo tipo de motivação, o amor-próprio. Onde o dever não é exercido como assunto interior do homem, mas considerado, heteronomamente, como algo estatuído por Deus, a exigência decorrente disso é, no fundo, incompreensível; cumprir todavia tais deveres só pode significar esforçar-se por alcançar favores e recompensas e evitar desfavores e punição.

Em resumo, as objeções às religiões históricas baseadas no serviço de Deus mencionadas até agora são essas: elas se caracterizam pela sua heteronomia moral (enquanto teonomia), por indiferença moral e passividade, e também pelo amor-próprio e a compatibilidade com o moralmente mal. Já a partir desta crítica fica claro que, pensado consequentemente, não poderá haver uma relação de coexistência ou de complementação entre religiões históricas e a religião racional, mas que o ideal do esclarecimento terá que ser somente o “domínio absoluto da fé religiosa pura”<sup>10</sup>.

Na perspectiva do criticismo kantiano, as religiões históricas contêm ainda algumas outras exigências problemáticas, tanto sob o aspecto da doutrina crítica do conhecimento como sob o aspecto (mais importante) da razão prática pura. Já o milagre da origem dessas religiões, i.e., a sua vindicação de uma efetiva auto-comunicação divina, situada no tempo e no espaço, numa palavra, sua vindicação de uma “revelação como experiência”<sup>11</sup>, é algo gnosiologicamente não aceitável. As dúvidas de Kant com respeito a isto se devem a sua observação consequente das restrições do conhecimento humano, formuladas na primeira *Crítica*. Em *O conflito das faculdades* lê-se, em conformidade com isto: “Com efeito, se Deus falasse realmente ao homem, este nunca consegue *saber* se é Deus que lhe fala. É absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de compreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis e *reconhece-lo* em qualquer coisa.”<sup>12</sup>

Mas mesmo pressupondo hipoteticamente a revelação, a experiência de tal evento histórico teria, para o homem, apenas a qualidade de um juízo sintético a posteriori, não antecipável de forma nenhuma. Resultaria disso que a fé histórica teria que incluir “a consciência da sua contingência”, e “não a consciência de que o objeto de fé *tenha* de ser

---

<sup>9</sup> RGV, AA 06: 115.37-116.02.

<sup>10</sup> RGV, AA 06: 115.03.

<sup>11</sup> RGV, AA 06: 115.08.

<sup>12</sup> SF, AA 07: 063.09-12.

assim e não de outro modo”<sup>13</sup>. Outras consequências do caráter contingente e a posteriori da suposta experiência originária deveriam ser que ela “tem somente validade particular, a saber, para aqueles a quem chegou a história”, e, mais, que dela pode “haver várias”<sup>14</sup>.

Se o estado dum pretenso conhecimento é o de um juízo empírico, existe também, e até independentemente de eventuais inconsistências especificamente materiais entre diversas pretensas experiências de revelação, a possibilidade da contestação, e simplesmente por causa da falta de um critério da verdade empírica<sup>15</sup>. Haverá ainda mais conflitos naqueles casos em que as pretensas experiências de comunicações ou instruções divinas divergem ou até contradizem umas às outras. Já no caso duma mera divergência haveria um desacordo sobre o que é que Deus exige e o que ele não exige; neste caso, os adeptos de *uma* história de revelação teriam que negar simplesmente aos adeptos da outra a autenticidade da sua experiência originária. Na disputa sobre estas questões dificilmente será possível ficar na posição de uma serena imparcialidade como ela é comum na discussão sobre outros juízos divergentes, p.ex., nas ciências, pois o que está sendo reclamado, em todos estes casos, como fonte das experiências, é o próprio Deus, cujas manifestações não podem ser consideradas como simples material para quaisquer deliberações entre os homens, mas, caso seu caráter divino deva ser guardado, têm que se apresentar necessariamente com a pretensão de uma validade universal. Tudo isso pode servir para fundamentar a convicção de Kant que “sobre doutrinas de fé históricas jamais se pode evitar a disputa”<sup>16</sup>, e, enfim, para fazer valer a exigência que, por causa da paz, seria melhor se as religiões históricas não existissem, ou, nas palavras de Kant, que a religião “seja liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação [...] e, assim, a pura religião racional [...] reine sobre todos”<sup>17</sup>. O que esta última exige da prática humana é, como vimos, exatamente aquilo que já é exigido também pela razão prática pura.

Aos impedimentos ao domínio absoluto da fé religiosa puramente racional pertencem, sobretudo, as leis estatutárias das religiões históricas. Abstraindo do potencial de conflitos que essas leis apresentam em virtude dos seus respectivos conteúdos, é, antes, o próprio caráter de lei que se opõe a uma concepção esclarecida de religião. Leis estatutárias religiosas são leis aos quais se atribui uma origem divina e que “não

---

<sup>13</sup> RGV, AA 06: 115.10-13.

<sup>14</sup> RGV, AA 06: 115.08f., 115.13s.

<sup>15</sup> Cf. Log, AA 09: 050s.

<sup>16</sup> RGV, AA 06: 115.22s.

<sup>17</sup> RGV, AA 06: 121.13-17.

podem derivar da razão”<sup>18</sup>; são, portanto, “leis que decorrem do arbítrio de outro”<sup>19</sup>, sem que os homens pudessem conhecer um fundamento racional. Enquanto leis não dedutíveis da razão, elas contêm ordens extra-morais de agir, no melhor dos casos, ordens moralmente indiferentes, como, p.ex., referentes ao âmbito de uma dietética religiosa, mas talvez também ordens amorais, como, p.ex., aquelas que exigem a imolação de humanos. Agir em conformidade com tais leis exige o reconhecimento de uma autoridade e de um poder de comando divinos e pressupõe, da parte dos endereçados, uma obediência cega e uma mentalidade de subalternos.

À diferença do caso análogo de leis jurídicas estatutárias, portanto, à diferença do caso do direito positivo, que também não pode ser deduzido de princípios (aqui: de princípios da razão jurídica pura), mas depende duma posição humana falível, as leis estatutárias religiosas, devido à sua pretensa origem divina, não são negociáveis entre seres humanos e, portanto, não suscetíveis de modificações. – Assim, elas se opõem à subordinação ao ideal do esclarecimento do pensar-por-si-mesmo, que se encontra em Kant, por exemplo, nesta formulação: “A ação deve representar-se como promanando do uso particular que o homem faz das suas forças morais, e não como efeito da influência de uma causa agente externa e superior, em relação à qual o homem se comportaria de um modo passivo”<sup>20</sup>. A religião racional corresponde a tal ideal contrário à passividade moral, pois suas leis são puramente morais e, como tais, sempre compreensíveis, porque são postas como auto-obrigações na auto-relação da razão prática pura, e consideradas só a partir disso também como leis divinas.

Em vista do que foi alegado até agora: a oposição rigorosa entre religiões históricas e a religião racional, o favorecimento absoluto desta última e o fim claramente definido da dissolução das religiões históricas, ou seja, que a religião “seja, finalmente, liberta de todos os fundamentos empíricos de determinação, de todos os estatutos”<sup>21</sup> – em vista de tudo isso, pode causar surpresa que Kant, em consideração às condições históricas reais, não só faz o prognóstico de o processo da realização deste fim ser gradual<sup>22</sup> e contínuo<sup>23</sup>, mas também que ele considera a lentidão do processo como adequada, oportuna e fundada na própria natureza do

---

<sup>18</sup> SF, AA 07: 036.29.

<sup>19</sup> SF, AA 07: 036.12s.

<sup>20</sup> SF, AA 07: 042.35-043.01.

<sup>21</sup> RGV, AA 06: 121.13-16.

<sup>22</sup> Cf. RGV, AA 06: 115 u. 121.

<sup>23</sup> Cf. RGV, AA 06: 115.

mesmo. Como nos seus escritos políticos, ele propaga a reforma, e não a revolução, como meio indicado de uma transformação no horizonte do esclarecimento.

Não obstante sua argumentação em favor do propósito radical de uma transformação da religião, que significaria o fim das religiões históricas, ele não tem dúvidas de que essas mesmas religiões, no decurso do processo da sua superação, ainda podem servir como “fio condutor”<sup>24</sup> ou como “veículo para a fé religiosa pura”<sup>25</sup>. A ideia de tal transição evidentemente é problemática, pois como seria possível passar, de forma contínua, de um estado para o outro, se ambos têm que ser caracterizados por qualidades contrárias? Como entre os termos de uma contradição tal transição fica excluída, e como a passividade moral não poderá ser o fio condutor para a auto-atividade [Selbsttätigkeit] moral, há de se supor que a natureza das religiões históricas no processo da sua reforma já deve implicar certa modificação.<sup>26</sup> – Das questões aqui levantadas pretendo abordar, primeiro, porque o dito processo exige uma reforma e não, uma revolução.

---

<sup>24</sup> RGV, AA 06: 121.20.

<sup>25</sup> RGV, AA 06: 118.23.

<sup>26</sup> Na literatura sobre a filosofia da religião de Kant, a posição mais corrente referente à relação entre as religiões históricas – em termos kantianos: os diversos tipos de fé eclesial – e a religião racional defende a tese de que essas religiões, ainda que constituam formas imperfeitas de religiosidade, podem também representar, *per se* e guardando seu caráter estatutário, aproximações de grau diferente à religião racional; que elas, assim, enquanto essas próprias religiões, se prestam a servir como fio condutor no caminho para a religião racional e, portanto, não se encontram numa relação de contradição. Um dos representantes principais desta linha de interpretação é Allen W. Wood (Wood, A.W.: *Kant's Moral Religion*. Ithaca / London, 1970; cf. sobretudo 193-196). Como entre o “A” e o “non-A” de uma contradição não pode haver aproximação gradual, vale apontar a esse respeito para uma diagnose crítica de Reiner Wimmer (Wimmer, R.: *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin / New York. 1990, 204f.), embora também por esta a questão não é resolvida definitivamente: “[...] Kant relaciona a função de meio, ou seja, de veículo, não só com os momentos de verdade – a miúdo em forma de doutrinas de revelação históricas – na fé das igrejas e das religiões, mas com o seu conteúdo estatutário, que representa nelas justamente o contra-racional e aquilo que deve ser suprimido. No dilema de considerar o estatutário, por um lado, como meio ou veículo para a promoção e divulgação da fé verdadeira e, por outro, como algo não compatível com ela e que deve ser eliminado dela, Kant se envolve em contradições as quais, por vezes, complicam seriamente as suas exposições.” – No que se segue, vou desenvolver a proposta de uma interpretação que permite evitar as contradições diagnosticadas por Wimmer, que, de fato, em algumas passagens podem ser entendidos como tais. A proposta vai se apoiar em princípios e elementos doutrinais kantianos e, nisso, ser imanente; ela vai implicar uma compreensão modificada daqueles conteúdos estatutários das religiões históricas, a qual possibilita a solução da sua contradição relativamente à religião racional e pode fazer compreender a sua função potencial de veículo no período da transição. Contudo, a compreensão modificada, aqui proposta, dos seus conteúdos estatutários não corresponderá à auto-compreensão das religiões históricas, de modo que, assim, não se pode voltar à posição de Wood, segundo a qual as religiões históricas, da forma como estão, devem ser consideradas como aproximações à religião racional.

Uma característica negativa que Kant atribui às revoluções é a de elas serem “tempestuosas”<sup>27</sup>. Excluí-las, por este motivo, como meio para a transformação do estado da religião significa a rejeição de paixão e de emoção num processo que, enfim, deve contribuir para a superação de manifestações irracionais de religiosidade. Para que o meio não contradiga o fim – que é o fim duma religião *racional* – precisa-se de um juízo amadurecido, e não da paixão. Isso, no entanto, não pode ser confundido com a falta de interesse, pois aos fins da razão pura associa-se, bem pelo contrário, o interesse mais elevado, mas é um interesse intelectual, não emocional.

Em consequência da paixão, as revoluções – essa a segunda avaliação negativa de Kant – são também “violentas”<sup>28</sup>. Mas a violência tem que ser excluída como meio com maior razão ainda, se o estado a ser alcançado deve ser um estado de paz. O uso de força desacreditaria o fim pacífico da religião racional colocando-a no nível das religiões históricas e suas disputas particulares. É, ainda, só o comportamento externo que pode ser influenciado pela força. Por meio de revoluções, não é possível transformar a situação “sem dano da liberdade”<sup>29</sup>, já que tal transformação depende da alteração interna do modo de pensar mediante o uso autônomo da razão. O meio para a promoção da religião racional pode ser, enfim, somente o de um esclarecimento progressivo por meio do qual é formulada uma oferta que deve ser aceita pelos endereçados e, por via de uma adesão livre, se tornar convicção própria.

Segundo a avaliação de Kant, o fim da transição da “fé eclesial [histórica] para a religião racional universal [...] ainda se encontra de nós afastada numa infinita amplitude”<sup>30</sup>. Contudo, como o lugar da sua realização deve ser “sobre a Terra” e como, “com o tempo, em virtude do verdadeiro esclarecimento”<sup>31</sup>, deverá poder haver certa confusão entre a fé eclesial e a fé racional puramente moral, aquela infinita amplitude pode ser entendida somente em sentido da interminabilidade da realização no tempo. Infinitude não significa aqui, como no caso de uma ideia meramente regulativa, que, no tempo, é possível apenas uma aproximação, mas nenhum alcanceamento.

À desanimação que pode ser vista na diagnose da impossibilidade de uma transformação revolucionária imediata e da necessidade de um período muito longo de reformas, Kant à contrapõe também um es-

---

<sup>27</sup> RGV, AA 06: 122.11.

<sup>28</sup> RGV, AA 06: 122.12.

<sup>29</sup> RGV, AA 06: 122.23s.

<sup>30</sup> RGV, AA 06: 122.27-30.

<sup>31</sup> RGV, AA 06: 123.13s.

tímulo positivo. Este nasce da convicção de que, “conquanto só o princípio da transição gradual da fé eclesial para a religião racional universal [...] tenha lançado raízes [...] algures também de modo *público*”<sup>32</sup>, o processo será irreversível, embora a ser realizado ainda pelos homens. Então, pode “dizer-se com justeza ‘que o Reino de Deus veio até nós’”<sup>33</sup>, como Kant o exprime no vocabulário da religião tradicional; o que, não obstante isso, significa aqui aquele estado reducionista de religião racional em que valem somente as leis morais da razão prática pura as quais são consideradas, ao mesmo tempo, mandamentos divinos.

A esperança de Kant é, portanto, essa: Assim que a ideia do esclarecimento referente ao domínio absoluto da religião racional puramente moral “algures” tenha conseguido ultrapassar o limiar da publicidade, ela não vai mais desaparecer, mas difundir-se e impor-se, a longo prazo. Tal confiança na efetividade da razão prática pura quanto à realização da religião racional, ele a articula mais precisamente da seguinte maneira: “O verdadeiro e o bom, em vista do qual habita na disposição natural de todo o homem o fundamento tanto da compreensão como da participação pelo coração, não deixa, se uma vez se tornou público, de se comunicar universalmente, em virtude da afinidade natural em que se encontra com a disposição moral dos seres racionais em geral. As restrições por meio de causas civis políticas, que podem deter, de tempos a tempos, a sua difusão serve apenas para tornar ainda mais íntima a união dos ânimos em prol do bem (que, após nele terem posto os seus olhos, jamais abandona seus pensamentos).”<sup>34</sup>

No tempo da transição, não é necessário, segundo Kant, “retirar o serviço” à fé eclesial, ou “a combater”, pode até “ser conservado seu influxo útil que tem como veículo”<sup>35</sup>. Essa concessão é problemática. Pois é de supor, certamente, que alguma coisa na atitude referente à forma histórica de fé já muda durante a transição, se bem que ela esteja sendo praticada ainda, e não combatida, já que, de contrário, não se depreende como o processo histórico da sua substituição poderia avançar.

A respeito do que deve mudar, Kant faz a seguinte indicação: Deve “ser tirada” à fé eclesial histórica, “enquanto uma ilusão de dever de serviço de Deus, toda a influência sobre o conceito da verdadeira religião (a saber, a religião moral)”<sup>36</sup>. Mas essa indicação não é suficiente, pois ela implica apenas uma exigência defensiva em favor da integri-

---

<sup>32</sup> RGV, AA 06: 122.26-29.

<sup>33</sup> RGV, AA 06: 122.26-29.

<sup>34</sup> RGV, AA 06: 122.34-123.06.

<sup>35</sup> RGV, AA 06: 123.07s.

<sup>36</sup> RGV, AA 06: 123.09s.

dade da religião racional, a exigência de uma separação estrita entre duas formas de prática: por um lado, a prática puramente moral da religião racional, não voltada especificamente ao serviço de Deus, e, por outro, justamente esta mesma prática voltada ao serviço de Deus e, portanto, ilusória, da fé eclesial histórica. Do cumprimento desta exigência resultaria um paralelismo de duas formas de prática que não só são diferentes, mas contraditórias, a partir do qual não se pode depreender como é possível chegar ao domínio universal da religião racional. Sobretudo a influência útil, que foi atribuída à fé eclesial, não pode ser explicada deste modo.

Para que a substituição da fé eclesial das religiões históricas pela fé puramente moral, como Kant a propaga, possa tornar-se realidade, e para que ela constitua mais do que aquele paralelismo entre uma religiosidade racional e outra irracional, serão inevitáveis,

já na fase da transição, certas modificações da parte da fé eclesial; modificações cuja realização não será possível sem confrontação. A rejeição e o combate à fé eclesial só podem significar que não pode ser tomada nenhuma medida coerciva – por ser inadequada em questões da convicção interna.

Por causa da realização do fim projetado, ela não poderá implicar na evitação de disputas intelectuais, de modo que os adeptos da “ilusão do dever voltado ao serviço de Deus” terão de ser confrontados publicamente com o esclarecimento religioso, i.e., com a ideia de que o dever afirmado por eles, em todas suas formas variadas e até concorrentes, na verdade não existe, mas que o dever sempre e somente é o dever para com homens (cujo cumprimento também pode ser considerado, ainda por cima, como agradável a Deus).

A inevitabilidade aqui ressaltada da confrontação intelectual é algo que se opõe ao conceito de tolerância hoje predominante, segundo o qual cada fenômeno que se declara religioso é considerado como legitimado já por causa do fato desta declaração. Tal legitimação a partir da mera facticidade não corresponde ao pensamento kantiano, em que à questão de *quid facti* sempre segue a questão crítica de *quid iuris*. À diferença da referida tolerância, que se caracteriza mais por certo indiferentismo e relativismo, o esclarecimento religioso, em sentido kantiano, é de caráter intelectualmente ofensivo, já que ele exige uma legitimação explícita. Se tal legitimação não for possível, ele exigirá que as formas irracionais da religiosidade sejam abandonadas; mas isso de tal forma que ele instiga os endereçados a uma adesão livre, i.e., sem, da sua parte, tomar em consideração o uso de medidas coercivas.

Mas como será possível, em vista da projetada dissolução da fé eclesial histórica, manter “conservado” o seu afirmado “influxo útil como veículo”<sup>37</sup>, no tempo da transição? Sem uma modificação da ideia da natureza das religiões históricas, seria exigido algo impossível, a saber: considerar a continuação da prática da ilusão de um dever voltado ao serviço de Deus como meio útil para se livrar desta mesma ilusão. A influência útil da religião histórica como veículo não se poderia fazer compreensível, se seus estatutos extra-rationais e a sua prática derivada deles continuassem válidos sem nenhuma modificação. Pois a relação entre uma forma de fé histórica que julga algo um mandamento moral que não o é, por um lado, e, por outro, a fé racional, para que é uma simples ilusão pretender “servir [...] a Deus de outro modo” em vez de cumprir os “deveres para com homens”<sup>38</sup>, essa relação é contraditória. Conforme a seguinte afirmação de Kant, é simplesmente impossível atribuir à fé eclesial histórica a função de um meio condutor para a religião racional, sem submeter a primeira a certa modificação: “*tudo o que o homem, além de uma boa conduta, imagina poder ainda fazer para se tornar agradável a Deus é simples ilusão religiosa [...]*”<sup>39</sup>.

Lamentavelmente, Kant não diz quase nada sobre a questão de que modo a fé histórica deveria ser modificada para poder servir ainda como meio condutor para a religião racional. Há, entretanto, um passo em que ele – se bem de forma meio críptica, mas, mesmo assim, suscetível de uma interpretação – menciona a modificação reclamada, no sentido de a fé histórica, entendida como “meio condutor”, ter que basear-se na “consciência [...] de que é apenas um meio condutor”<sup>40</sup>. Tal consciência de ser apenas meio para um fim mais remoto implica evidentemente um distanciamento da consciência anterior de ser fim em si. Falando na linguagem dos deveres, tal distanciamento dos deveres estatutários implica que estes não podem continuar a ser considerados como absolutos, mas apenas como deveres determináveis em dependência dos deveres autênticos, ou seja, morais. No caso da existência da consciência desta forma de determinação, não é necessário “abandonar”<sup>41</sup> a prática voltada ao serviço de Deus das religiões históricas; enquanto ação externa, ela pode ser mantida. O que, contudo, é requerido é uma atitude interna modificada, na qual esta prática toma uma re-orientação, a saber, de Deus, como destinatário imediato, aos deveres a serem cumpridos para com os

---

<sup>37</sup> RGV, AA 06: 123.08.

<sup>38</sup> RGV, AA 06: 103.24, 103.20.

<sup>39</sup> RGV, AA 06: 170.16-19.

<sup>40</sup> RGV, AA 06: 115.18s.

<sup>41</sup> RGV, AA 06: 123.07.

homens. Mas esta consciência mudada significa também que essa prática, enquanto tal, ainda não constitua o próprio cumprimento de um dever para com homens, mas apenas, que ela – de uma maneira a ser explicada ainda – pode ser orientada para moralidade. Como não é cumprido por ela nem um dever para com Deus, nem um dever para com homens, ela não possui, ao todo, o caráter de uma prática do cumprimento do dever e, portanto, a seriedade a ela ligada. A proposta que será feita no que se segue é entendê-la como prática lúdica, em sentido estético, mas sem banalizá-la com isso. Segundo esta proposta, o serviço de Deus – seja como ato ritual, em sentido mais estreito, ou seja, em sentido mais amplo, como observância de determinadas regras estatutárias de conduta, i.e., regras indiferentes com respeito à moral – constitui um quase-serviço de Deus, ou seja, um jogo de serviço de Deus.

Sob a condição de uma interpretação assim modificada da prática religiosa das religiões históricas é possível responder a pergunta em que pode consistir a sua influência útil como veículo no caminho para o domínio absoluto da religião racional. Pois, segundo os critérios desta religião puramente moral, pode ser entendido como progresso se uma prática de caráter estético substitui a ilusão de poder tornar-se agradável a Deus através de ações expressamente endereçadas a ele, e não a homens, i.e., de aumentar os seus méritos mediante o cumprimento de deveres imaginados, que até são considerados como superiores aos deveres morais. A renúncia a tal auto-elevação falsa não significa, de modo nenhum, um auto-rebaixamento ao nível de um ser sensível dependente de necessidades, pois a prática estética, enquanto prática não determinada nem por um interesse nem por fins, não visa à satisfação de necessidades, sendo assim, ela mesma, uma forma de prática superior.

No que se refere ao ponto da independência de necessidades e inclinações, a prática estética vai cumprir uma condição estatuída pela moral e, portanto, também pela religião racional. Mas, com isso, as suas condições não são cumpridas ainda suficientemente, pois à liberação da inclinação deveria acrescer ainda a determinação moral da vontade. Como a última *não* faz parte da prática estética, esta prática fica, enquanto tal, indiferente com respeito à moralidade. Mas ainda que não seja uma prática moral, ela cumpre *uma* condição necessária desta prática. Assim, ela pode ser avaliada, não obstante sua indiferença pela moral, como sendo orientada para moralidade.

Esse resultado pode ser corroborado pela doutrina kantiana da beleza enquanto símbolo da moralidade. O objeto belo que, num contexto dado, pode ser exemplificado mediante ações artísticas de um rito religioso ou mediante ações na base de regras de conduta religiosas esta-

tutárias, serve, em sentido de símbolo, como análogo da moralidade, i.e., para ações morais cujo caráter peculiarmente moral carece da visibilidade. Como em toda simbolização, aqui “é submetida [uma intuição] a um conceito” – ao conceito do moralmente bom – “que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada”<sup>42</sup>. Usa-se, pois, as “intuições empíricas” para, “mediante uma analogia”, dar uma “apresentação indireta do conceito”<sup>43</sup>. As duas partes da analogia concordam “não segundo o conteúdo”<sup>44</sup>, o que significa para o nosso exemplo de ações religiosas que estas, embora usadas como análogos do moralmente bom, não são ações moralmente boas. Não obstante isso, não é lícito fazer delas, enquanto intuições empíricas, símbolos da moralidade *arbitrariamente*; elas têm que ser apropriadas para uma analogização sob certos aspectos, o que significa que devem ser apropriadas para serem submetidas, sob estes aspectos, sob a mesma “regra da reflexão”<sup>45</sup> que tem que ser aplicada também a outra parte da analogia, ao moralmente bom.

Sobre a prática religiosa, no sentido modificado de uma prática estético-religiosa, pode-se refletir de modo tal que se expressa, por meio desta, “um certo enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade [...] através de impressões dos sentidos”<sup>46</sup>. Tal “enobrecimento e elevação” deve ser pressuposto também para o agir moral, em que consiste o autêntico serviço de Deus da religião racional. Contudo, essa elevação não é uma elevação fático-natural, que resulte quase espontaneamente da sensibilidade voltada a simples necessidades, enquanto refinação gradual da mesma; neste caso, tal refinação ocorreria ao sujeito de forma passiva e este ficaria, portanto, “submetido a uma heteronomia das leis da experiência”<sup>47</sup>. Trata-se, pelo contrário, de uma auto-elevação, i.e., de uma elevação que tem sua origem na espontaneidade contra-fática do sujeito que abre para si mesmo a possibilidade de assumir uma atitude estética, seja numa certa prática estética, seja no ajuizamento estético. “O Juízo [...] dá a si mesmo a lei com respeito aos objetos de um comprazimento [Wohlgefallen] tão puro”<sup>48</sup>. E, sublinhando o paralelismo exigido para a formação da analogia entre o moralmente bom e o estético, Kant acres-

---

<sup>42</sup> KU, AA 05: 351.26-28.

<sup>43</sup> KU, AA 05: 352.10-12.

<sup>44</sup> KU, AA 05: 351.31.

<sup>45</sup> KU, AA 05: 352.14s.

<sup>46</sup> KU, AA 05: 353.17s.

<sup>47</sup> KU, AA 05: 353.25s.

<sup>48</sup> KU, AA 05: 353.24-27

centa a essa passagem: “assim como a razão o faz com respeito à faculdade de apetição [Begehrungsvermögen]”<sup>49</sup>.

Note-se, neste ponto, que não todos os tipos de prática religiosa serão apropriados para uma interpretação esteticamente modificada. Certamente, terão que ficar excluídos aqueles que expressam uma ideia de Deus pela qual este é considerado como destinatário para pedidos e desejos que dizem respeito à subsistência física ou a satisfação de intenções de felicidade. Um exemplo desta espécie de fenômenos religiosos é a oração pelo pão.<sup>50</sup>

O distanciamento da necessidade sensível do sujeito que julga e age tanto estética como moralmente implica num outro aspecto do paralelismo, a saber, a sua elevação do sujeito individual para o universal [Allgemeinsubjekt]. “O princípio subjetivo do ajuizamento do belo é representado como *universal*, isto é, como válido para qualquer um, mas não como cognoscível por algum conceito universal (o princípio objetivo da moralidade é também declarado universal, isto é, cognoscível por todos os sujeitos, ao mesmo tempo por todas as ações do mesmo sujeito e isso através de um conceito universal).”<sup>51</sup> Não obstante a diferença a ser observada – universalidade sem conceito, no caso estético, e universalidade através de um conceito, no caso moral –, o que resulta, em ambos os casos, o ganho comum é a elevação para o nível da universalidade, ou seja, da elevação para o nível de uma comunitarização com todos os sujeitos. Em ambos os casos, o “enobrecimento e elevação sobre a simples receptividade de um prazer através de impressões dos sentidos” permite apreciar “o valor de outros segundo uma máxima semelhante de sua faculdade do juízo”<sup>52</sup>. Já a comunitarização estética constitui, assim, uma comunitarização em sentido enfático, uma vez que os participantes aparecem, uns aos outros, elevados no *valor* (à diferença, por exemplo, dos participantes de uma comunidade econômica dirigida para o fim de satisfazer as necessidades). Na sua *Antropologia sob o ponto de vista pragmático*, Kant conclui da constatação de que a legislação esteticamente universal “deve emanar da razão” e, assim, “está, segundo a forma, sob o princípio do dever”: “Logo, o gosto ideal tem uma tendência para a promoção externa da moralidade.”<sup>53</sup>

Neste contexto, só pode ser mencionado ainda, mas não mais desenvolvido, que a religião racional implica no fim [Zweck] da comunita-

<sup>49</sup> KU, AA 05: 353.27s.

<sup>50</sup> Cf. RGV, AA 06: 195.

<sup>51</sup> KU, AA 05: 354.09-14.

<sup>52</sup> KU, AA 05: 353.17-19.

<sup>53</sup> Anth, AA 07: 244.14-17.

rização para a comunidade ética. Em vista da analogia salientada entre estética e moralidade sob o aspecto da comunitarização, pode-se fazer compreensível, relativamente a uma prática religiosa, no sentido modificado de uma prática *estético-religiosa*, que esta pode contribuir, conforme o fim da religião racional, para a comunitarização universal e, portanto, servir como meio condutor no caminho para a religião racional (mas apenas como meio condutor, pois a comunitarização estética, enquanto tal, ainda não é a comunitarização da comunidade ética).

Ao todo, torna-se compreensível pelos aspectos do paralelismo na analogia exposta, como uma prática religiosa voltada ao serviço de Deus, consegue se transformar, sem grandes alterações nas formas da sua manifestação, num veículo da promoção da religião racional; contanto que ela seja interpretada como símbolo da prática moral, i.e., da prática exigida unicamente pela religião racional. Para isso, é necessário, no entanto, renunciar à ideia antiga das religiões históricas, segundo a qual sua prática seria serviço de Deus, em sentido literal, e teria, como tal, um valor moral.

Pela re-interpretação de uma prática religiosa baseada em leis estatutárias moralmente indiferentes pode ser reduzido o potencial de conflitos que estas leis extra-rationais e arbitrárias contêm. Perante o conflito de leis estatutárias interpretadas à letra, a razão prática pura é impotente, mesmo que ela, como intérprete das leis das religiões históricas, possa descobrir um conjunto essencial comum de preceitos não-estatutários e puramente morais. Portanto, se valem preceitos concorrentes, p.ex., com respeito a alimentos permitidos e proibidos, se estes preceitos são entendidos pelos devotos das religiões históricas como fundamentados irrefutavelmente na vontade de Deus e reportados a diversas revelações (contestadas mutuamente), e se, enfim, o limite entre fiéis e infiéis é estabelecido mediante o critério do cumprimento ou descumprimento de tais preceitos, então não faz sentido decidir segundo princípios da razão, i.e., procurar, sob o ponto de vista da moralidade, uma interpretação unificadora e, assim, tentar chegar a um acordo com os seguidores das religiões históricas.

Essa incompatibilidade pode ser resolvida pelo instrumento pacificador da re-interpretação da prática estatutária irrefletida em uma prática *estético-religiosa*. Com isso, os adeptos das religiões históricas não são impedidos de continuar as suas respectivas práticas. O que se exige, no entanto, é que a execução desta prática não seja considerada como algo absolutamente obrigatório. Exigido é aquele distanciamento desta prática associado à execução e que consiste em considerar a mesma como prática lúdica. Na contemplação estética, as diferentes práticas esta-

tutárias das religiões históricas se apresentam ainda apenas como maneiras diferentes, mas compatíveis uma com a outra, da simbolização da mesma coisa, a saber, da prática moral.

A provocação que tal re-interpretação implica é muito menor do que pode parecer à primeira vista. Por um lado, ela pode ser amenizada pelo desenvolvimento da consciência de que os referidos preceitos, como, p.ex., as instruções religiosas referentes à alimentação, são moralmente indiferentes e atingem, portanto, a parte insignificante da prática humana, para cuja regulamentação parece exagerado reclamar Deus como legislador. Por outro, o especificamente lúdico da prática estética não leva à esfera do banal, ou do leviano. Se bem que à tal prática não possa ser atribuída a seriedade da própria moral, ela possui a seriedade do análogo à moral.

A estetização do religioso é uma das características – contudo, não uniformes – do estado da religião na atualidade. Ela se manifesta, entre outras, numa forma de recepção meramente estética de objetos e instituições de caráter religioso, como, p.ex., os templos, ou no fato de muitos membros da comunidade frequentarem o culto religioso apenas por ocasião das grandes festas da igreja que, geralmente, se destacam por um grau elevado de pompa estética. Para os representantes ortodoxos das religiões históricas, tudo isso certamente são fenômenos da decadência, mas sob a perspectiva da estética aqui exposta, que serve como meio condutor para a moralização e, portanto, para o fim da pura religião racional, a avaliação é mais positiva. Se os fenômenos da estetização do religioso constituem a expressão do gosto ideal kantiano, e não apenas de um interesse em sentimentos agradáveis, então se mostra por meio deles uma tendência análoga à moral para a universalização, que ultrapassa o particularismo das religiões históricas.

Pensando, no entanto, a transição para a religião racional como consumada, por último, também a religião estética e suas manifestações têm que ser deixadas atrás, ou seja, deve-se “finalmente, poder prescindir daquele meio condutor”<sup>54</sup>, “a que [...] importa atender ainda no intento de *introduzir* universalmente uma fé”.<sup>55</sup> Isso significa que tem que ser dominada a necessidade de, “para os supremos conceitos e fundamentos da razão”, i.e., para os conceitos morais e sua fundamentação na autonomia do sujeito livre e, também, como prova de intenções puramente morais, “exigir sempre algum *apelo sensível*”<sup>56</sup>, mesmo que se trate de

---

<sup>54</sup> RGV, AA 06: 115.21.

<sup>55</sup> RGV, AA 06: 109.28s.

<sup>56</sup> RGV, AA 06: 109.27s.

um apelo sensível no sentido de uma religiosidade esteticamente enobrecida. Para explicar porque essa necessidade da intuição [Bedürfnis nach Anschauung], por fim, tem que ser superada inteiramente, é preciso, em vez de destacar o que o estético e o moral têm em comum e o que possibilita a sua analogização, acentuar, antes, as diferenças que não permitem mais do que justamente o *mero* analogizar.

O fenômeno estético – no caso, a mencionada prática estético-religiosa – concorda com seu análogo, i.e., a prática moral, “apenas segundo a forma da reflexão“, e não, segundo “a própria intuição“<sup>57</sup>. No que diz respeito ao ponto decisivo da sua moralidade, a prática moral não é suscetível de uma intuição direta. Trata-se, no caso dela, de um “objeto totalmente diverso“, do qual o “objeto de uma intuição sensível“ de que “nos servimos“ – no caso a prática religiosa visível – “é somente o símbolo“<sup>58</sup>. A prática estético-religiosa faz parte da esfera do gosto, não da esfera da moralidade. É verdade que, antes do *domínio absoluto* dos conceitos puramente morais da religião racional, ela contribui, devido a sua utilidade como análogo da moral, para a moralização, mas somente até o limite da moralidade. Ela pode – o que, segundo Kant, vale para o gosto, em geral – “fazer” o homem “civilizado” e, portanto, “o gosto poderia ser chamado moralidade na aparência externa”<sup>59</sup>. Mas isto: fazer o homem “civilizado, [...] não quer dizer tanto como fazê-lo *moralmente bom*”<sup>60</sup>, e a expressão “moralidade na aparência externa” contém, “tomada à letra, uma contradição”<sup>61</sup>. “Ser civilizado” contém apenas a “aparência [...] do moralmente bom”<sup>62</sup>, explicada pela exposição da analogia supracitada.

A tese kantiana da dispensabilidade das religiões históricas<sup>63</sup> parece ser contrariada no *Escrito sobre a Religião* onde se lê que “algo visível” seria – “segundo uma certa analogia” – “um meio dificilmente prescindível” para “acompanhar [...], em vista do prático”, o “verdadeiro” – e invisível – “serviço (moral) de Deus”<sup>64</sup>. Não há contradição entre as duas afirmações porque, na segunda, o meio é declarado apenas “dificilmente imprescindível”. Em outros contextos, Kant aceita como argu-

<sup>57</sup> KU, AA 05: 351.30s.

<sup>58</sup> KU, AA 05: 352.12-16.

<sup>59</sup> Anth, AA 07: 244.18-22.

<sup>60</sup> Anth, AA 07: 244.18s.

<sup>61</sup> Anth, AA 07: 244.21-23.

<sup>62</sup> Anth, AA 07: 244.23-25. A afirmação de Kant, no mesmo contexto, de que o “ser-civilizado” já contém um “grau” do moralmente bom, pelo fato de a mera “aparência” já representar um “valor”, obscurece as suas outras distinções bastante claras; pois a aparência do moral não é moral gradualmente, mas só parece ser moral, sem, no entanto, sê-lo.

<sup>63</sup> Cf. RGV, AA 06: 115.

<sup>64</sup> RGV, AA 06: 192.18-29.

mento para desistir de uma tarefa só a impossibilidade da sua realização, não a sua dificuldade – que, no caso, seria a dificuldade de concluir o esclarecimento religioso<sup>65</sup>. Além disso, ele até oferece no mesmo contexto um argumento que corrobora a tese de que não é só *possível* prescindir do serviço simbólico de Deus, mas que até se *deveria* prescindir dele. Segundo este argumento, o serviço de Deus “segundo uma certa analogia” constitui um meio que está “muito sujeito ao perigo da falsa interpretação”<sup>66</sup>. Tal falsa interpretação ocorre se o serviço simbólico de Deus, “graças a uma *ilusão* que em nós se insinua, [...] é tido pelo próprio *culto de Deus*”<sup>67</sup>, o qual só pode consistir no cumprimento dos deveres para com homens. Kant constata que tal confusão do não-moral com o moral é muito comum e que, portanto, o serviço falso de Deus é tido “comumente” pelo verdadeiro e, também, “assim [...] designado”, considerando que a ilusão desta confusão é uma ilusão que “facilmente”<sup>68</sup> ocorre. Isso se explica pelo fato de que sua evitação exige a força intelectual de, em vista dos fenômenos religiosos tão concretos e sugestivos que, de fato, permitem uma analogia com a prática moral, manter-se na altura da consciência que eles *apenas* são uma analogia e, por isso mesmo, não permitem nenhuma identificação. Sem tais fenômenos evidentemente não haveria nenhum motivo externo para se arriscar a confundir o não-moral com o moral. Para eliminar esses fenômenos religiosos externos tão perigosos, seria, entretanto, errado, para repetir este ponto importante, combatê-los na sua qualidade de fenômenos externos; pois eles são apenas o efeito externo de uma causa interna que, deste modo, não seria eliminada.

O esclarecimento religioso perfeito tem que superar esta causa interna, a saber, a falsa necessidade de uma concretização do moral, que não pode se apresentar de forma concreta [die nicht veranschaulicht werden kann]. Tem que superar a necessidade que “o invisível precisa de ser representado [...] por algo visível (sensível)”<sup>69</sup>, mesmo que esse visível também seja o objeto de uma concretização simbólica. Obrigado ao seu próprio ideal, segundo o qual o esclarecimento só pode ser efetivado mediante o pensar próprio [Selbstdenken], seu único meio pode ser o de um convencer intelectual.

---

<sup>65</sup> A reivindicação contrafática de realizar o que a lei moral ordena continua valendo, segundo Kant, mesmo “se nunca tivesse havido um homem que houvesse prestado obediência incondicionada a esta lei” (RGV, AA 06: 062.25-27).

<sup>66</sup> RGV, AA 06: 192.27-29.

<sup>67</sup> RGV, AA 06: 192.30-32.

<sup>68</sup> RGV, AA 06: 192.31f.

<sup>69</sup> RGV, AA 06: 192.24s.

**Resumo:** Segundo Kant, a “religião racional” (Vernunftreligion) é muito exigente em sentido moral, i.e., ela é uma religião moral que exige não menos do que o cumprimento de todos os “deveres para com os homens (eles próprios e outros)”, o qual também já é exigido somente pela razão prática pura. O que faz dela, além da mera moral, uma religião é a idéia acrescentada – da qual, no entanto, não depende nem a validade nem o exercício da moral – que, justamente por isso”, a saber, pelo cumprimento dos deveres para com os homens, são executados “também mandamentos divinos”. De forma bem diferente apresentam-se as religiões históricas, que não se mostram convictas da idéia racional” de que o zelo constante voltado a uma conduta moralmente boa seja tudo o que Deus dos homens exige”. Elas exigem justamente aquilo que, segundo a idéia racional, é impossível, a saber, servir a Deus ainda de outra forma, diferente da puramente moral, i.e., de uma forma extra-moral, especificamente religiosa. - O trabalho pretende comentar esta oposição fundamental entra a concepção kantiana de uma “fé moral” e a “dogmática-estatutária” das religiões históricas e analisar criticamente a proposta de Kant a respeito das chances – e da necessidade – da superação da última pela primeira.

**Palavras-chave:** autonomia moral, sumo bem, religião moral, religião histórica

**Abstract:** According to Kant, “rational religion” (Vernunftreligion) is much more demanding in a moral sense, i.e., it is a moral religion that requires no less than obedience to all “duties towards men (themselves and others)”, which is already required by pure practical reason alone. What renders it a religion – beyond morality – is the idea added – on which however neither the validity nor the practice of morality depends – that precisely because of that”, namely, obedience to duties towards other men, “also divine commands” are carried out. Historical religions that do not strongly hold the rational idea present themselves otherwise, and say that constant zeal of a morally good conduct is all that the God of men demands”. They demand precisely that which is impossible according to the rational idea, namely, to serve God in yet another manner, different from the purely formal, i.e., in an extra-moral way, specifically religious. – The paper intends to comment that fundamental opposition between the Kantian view of a “moral faith” and the “dogmatic-estatutary faith” of the historical religions. It also intends to analyze critically Kant’s proposal about the chances of – and the need for – the overcoming of the latter by the former.

**Keywords:** moral autonomy, highest good, moral religion, historical religion