

Credo quia rationale. Kant sobre a Fé Moral

[Credo quia rationale. Kant on moral faith]

Günter Zöller*

Ludwig-Maximilians-Universität (München, Alemanha)

“O deficiente aqui
vira acontecimento”
(J. W. v. Goethe, *Faust*,
Zweiter Teil, V. 12106 f.)

Pretendo a seguir discutir a relação sistemática entre fé e razão em Kant, com base na fundamentação e limitação da fé moral no Cânone da razão pura da *Crítica da razão pura*. A primeira parte expõe o propósito amplo da *Crítica da razão pura* aquém da sua limitação a uma “crítica da razão pura meramente especulativa”. A segunda parte trata da relação recíproca entre a crítica do saber e a crítica da crença. A terceira parte define a interação complexa entre momentos teóricos e práticos na questão crítica de Kant referente ao que é lícito esperar ao agente moral em vista do êxito de sua ação. A quarta parte investiga o lugar da crença perante os modos epistêmicos da opinião e do saber e define o *status* especial da “fé moral” em Kant.¹

1. A “crítica da razão” – uma ou muitas?

No momento da primeira publicação da *Crítica da razão pura*, em 1781, não estava projetada, na concepção sistemática de Kant, nem a complementação da primeira *Crítica* pela *Crítica da razão prática*, publicada em 1788, nem a outra extensão do “empreendimento crítico”, através da *Crítica da faculdade do juízo*, no ano de 1790. Todavia, ambas as *Críticas* posteriores não constituem suplementos casuais, que,

* Email: zoeller@lmu.de. – Tradução por Clélia Aparecida Martins; revisão da tradução por Christian Hamm.

¹ Focando a dimensão da crítica de religião no Cânone da razão pura, as exposições a seguir complementam o ponto principal moral-teórico e moral-psicológico de interpretações passadas desta parte da doutrina da *Crítica da razão pura* e de suas perspectivas preponderantes para o estado de desenvolvimento da filosofia moral crítica de Kant na primeira *Crítica*. Ver a isto: Gueroult (1954) e (1963), Allison (1990, pp. 54–59) e Recki (1998).

no entender de Kant, também nem poderiam ser levado a cabo. Ao contrário, Kant entendeu a extensão dupla da sua crítica da razão como resultado de uma compreensão posteriormente ampliada da natureza da razão (humana) no seu todo, cuja estrutura *a priori* de princípios se mostrou não limitada ao tratamento crítico do conhecimento teórico (saber), mas a ser complementada pelos princípios, primeiro, da apetição e, por fim, do sentimento (de prazer e desprazer).

Tendo em vista a suplementação e complementação, posteriormente efetuadas, mas sistematicamente justificadas, da crítica racional da faculdade de conhecimento pela crítica da faculdade de desejar e pela crítica do sentimento de prazer e desprazer, é notável que Kant não modificou posteriormente o título da primeira *Crítica*, e originalmente a única, a *Crítica da razão pura*, para expressar mais claramente a diferença objetiva entre o plano da primeira *Crítica* e o projeto da sua nova *Crítica da razão prática*. Conforme a focalização da segunda *Crítica* para uma teoria crítica da razão *prática*, poderia-se ter esperado, particularmente, um ajustamento retroativo no título da primeira *Crítica*, no sentido de chamar esta agora uma crítica da razão **teórica**, ou, mais exatamente: da razão *especulativa*, tanto mais que tal mudança de nome aparece, de fato, já no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, ou seja, já um ano antes da publicação da *Crítica da razão prática* (B XXII).

Mas a recharacterização posterior e retrospectiva da *Crítica da razão pura* não se refere apenas à especificação da razão criticamente pesquisada segundo seu duplo uso, teórico e prático. Na sua exposição sistemático-arquitetônica da introdução à *Crítica da faculdade do juízo*, a respeito da tripla classificação da faculdade de conhecimento em entendimento, faculdade de julgar e razão, Kant, contrariando a identificação da segunda *Crítica* como a crítica da razão e da terceira *Crítica* como a crítica da faculdade do juízo, fala da primeira *Crítica* como crítica do entendimento (AA 5:198) e completa, assim, a delimitação sistemática dessa primeira *Crítica* à razão *teórica* pela sua restrição ao *entendimento* (teórico).

Vale ressaltar, entretanto, com respeito a ambas as recharacterizações da primeira *Crítica* que tratam essencialmente da razão teórica, ou seja, do entendimento (teórico), que Kant remete com elas apenas a aspectos relevantes e fundamentais da primeira *Crítica*, sem submeter, nas respectivas passagens posteriores, a obra toda a uma revisão geral. Diante da especificação e da restrição da *Crítica da razão pura* à luz da *Crítica da razão prática* e da *Crítica da faculdade do juízo*, introduzidas posteriormente por Kant, deve-se pois defender, também

com Kant, que a *Crítica da razão pura*, mesmo constituindo só a primeira de, depois, duas e, finalmente, três *Críticas*, continua a ocupar, no todo da trilogia crítica, um lugar especial como a crítica original da razão e como sistematicamente mais importante e, neste sentido, prevalescente perante as outras duas *Críticas*. É verdade que também cada uma das outras duas *Críticas* pode reivindicar para si uma posição especial e uma função acentuada no todo da obra crítica. Assim, a segunda *Crítica*, especialmente em sua segunda parte, a dialética da razão pura prática, realiza a tarefa de encontrar as condições e formas da unidade possível da razão teórica determinante do objeto e da razão prática determinante da vontade. A *Crítica da faculdade do juízo*, em especial, realiza, em cada uma das suas duas partes – a “Crítica da faculdade de juízo estética” e a “Crítica da faculdade de juízo teleológica”, e também em sua extensa introdução – a mediação (“passagem”) entre a teoria dos princípios (“legislação”) da natureza, estabelecida na *Crítica da razão pura*, e a teoria dos princípios da liberdade, estabelecida na *Crítica da razão prática*.

Mas as realizações unificadoras [Einheitsleistungen] alternativas da segunda e da terceira *Crítica* se efetuam essencialmente no *modus* de uma formação de unidade [Einheitsbildung] ou de uma uniformização [Vereinheitlichung], em que duas formas originariamente independentes de princípios ou faculdades são submetidas a uma uniformização [Vereinheitlichung]. A unidade da razão teórica e da razão prática a que visa a *Crítica da razão prática* implica na unificação sintética da moralidade e da felicidade na concepção do sumo bem, enquanto a formação de unidade da *Crítica da faculdade do juízo* visa a unificação estética e teleologicamente articulada entre a legislação da natureza e da liberdade. Em comparação com isso, a *Crítica da razão pura* conduz, pelo menos nos seus conceitos e doutrinas centrais, a um conceito integral da razão que inclui tanto o entendimento como a faculdade do juízo como também a razão (no sentido mais restrito) e que tem por objeto a razão em sua unidade originária. Também as realizações específicas da razão, que estão no centro da segunda e da terceira *Crítica*, já estão postas e manifestas, em grandes linhas, na *Crítica da razão pura*. Isso vale tanto para a pré-figuração da doutrina do sumo bem no Cânone da razão pura na Doutrina transcendental do método, como para a preparação da doutrina da faculdade do juízo reflexionante no anexo à Dialética transcendental que trata do uso regulativo das ideias transcendentais.

Mas é sobretudo a doutrina dos conceitos da Analítica transcendental (Analítica dos conceitos) que opera, primeiramente, num

nível fundamental, o qual ainda está aquém da aplicação específica suplementar dos conceitos do entendimento ao múltiplo sensível e à restrição, ligada a isso, dos conceitos puros do entendimento (categorias) aos objetos no espaço e no tempo (fenômenos). Como os conceitos puros do entendimento (noções; B 377/ A 320), enquanto não identificados sensível ou intuitivamente, ainda não são propriamente realizados, eles constituem meras “formas de pensamento” (B 150). Mas a aplicação deles, em princípio possível, estende-se para além do horizonte do uso teórico da razão e da “realização-cum-restrição” sensível na natureza e seus objetos espácio-temporais. Mais ainda: a *Crítica da razão pura*, em passagens centrais, especifica o uso extra-teórico, talvez possível, da razão como o uso prático da mesma, mais precisamente: como uso moral-prático, e apresenta, além disso, a fundamentação negativa da possibilidade de tal uso prático da razão por meio da limitação, por princípio, do uso teórico da razão às coisas dos sentidos (phaenomena), a diferença de eventuais coisas do entendimento (noumena).

O papel mais profundo e mais extenso da razão e especialmente do entendimento e de seus conceitos básicos na *Crítica da razão pura* manifesta-se, já nesta obra, na relação dos conceitos puros do entendimento (categorias) aos conceitos puros da razão (ideias transcendentais), que Kant introduz como categorias de uso controladamente estendido, tal como ele também desenvolve os sofismas [Fehlschlüsse] da razão pura a partir das formas de pensar do entendimento falsamente estendidas.² Além disso, é também fora da *Crítica da razão pura* que Kant, com o fim do tratamento sistemático de uma questão fundamental filosófica, recorre tipicamente à ordem das categorias na figura da “tábua das categorias” (A 80/ B 106), diferenciada segundo seus (quatro) títulos e (cada um, três) momentos, ou seja, a sua figura básica, formalmente idêntica, como tábua dos juízos. Sobretudo, porém, no que diz respeito a sua perspectiva arquitetônico-sistemática principal, as duas *Críticas* posteriormente publicadas estão direcionadas aos preceitos e aos procedimentos da primeira e originalmente única, a *Crítica da razão pura*. Isso vale para a subdivisão lógica de todas as três *Críticas* em Analítica e Dialética, para o empreendimento central de uma dedução ou justificação de pretensão em cada das três *Críticas*, mas também para a diferenciação entre um pensar puro-intelectual e um conhecimento determinado por intuições, também introduzida já na primeira e depois incorporada nas outras duas *Críticas*.

² Ver a isso: Zöllner (2011).

Considerando a função fundamental da *Crítica da razão pura* para a teoria crítica da razão em geral, com inclusão da sua diferenciação posterior em uma doutrina crítica de três partes, não surpreende também que a Doutrina transcendental do método da primeira *Crítica* com sua disposição de quatro partes, da Disciplina, do Cânone, da Arquitetônica e da História da razão pura, possua uma extensão e um alcance que sobressai consideravelmente a reflexão do método mais específica da segunda e da terceira *Crítica*. Na disposição arquitetônica da *Crítica da razão pura*, os quatro capítulos da Doutrina transcendental do método se articulam em nível de classificação igual à subdivisão da Doutrina transcendental dos elementos em uma Estética transcendental e uma Lógica transcendental (A XXIII s.).

A precedência da Doutrina transcendental do método diante da Doutrina do método da segunda e da terceira *Crítica* manifesta-se primeiramente na ambição desta parte inteira da obra, que constitui qualitativamente, mas não quantitativamente, a outra, a segunda parte da primeira *Crítica*, de fornecer as condições e a estrutura básica para o sistema projetado completo da “filosofia pura” (Metafísica), com a inclusão da filosofia prática (metafísica dos costumes; B 869/ A 841). Sobretudo, a Doutrina transcendental do método expõe em sua segunda parte (Capítulo [Hauptstück]), o Cânone da razão pura, as formas e condições sob as quais, na base da razão pura e livre de toda experiência, mas também de toda sensibilidade pura, não empírica, são possíveis, em geral, certos princípios apoditicamente seguros do uso da razão. O Cânone da razão pura localiza estes princípios possivelmente constitutivos da razão, não no uso teórico da razão que determina os objetos, mas no seu uso prático que determina os fins; mas isso de um modo que os princípios puros da razão para estabelecer os fins – segundo uma analogia com a constituição da experiência por meio do uso puro do entendimento – devem ser condições da possibilidade de experiência, a saber, de uma experiência de tais ações no mundo sensível que têm que ser consideradas como possíveis enquanto correspondentes aos princípios racionais puros do estabelecimento de fins (B 835s./ A 807s.).

A especificidade da fundamentação da moralidade posta no Cânone da razão pura consiste no fato de ela conseqüentemente tomar em consideração a experiência, mais exatamente: a experiência possível, mantendo assim a fundamentação dos princípios (morais-) práticos constitutivos da razão no horizonte da investigação crítica das condições da possibilidade de experiência. A esse modo especificamente transcendental de aproximação da filosofia moral, que Kant mais tarde – na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão*

prática – vai substituir por outras formas de fundamentação do conhecer e do agir morais, pertence também a ligação constitutiva da fundamentação moral a uma eudemonologia racionalmente condicionada na forma da dupla doutrina teórico-prática do sumo bem originário (Deus) e do sumo bem derivado (moralidade compensada adequadamente em uma vida futura). Sobretudo, porém, Kant fornece, no contexto sistemático do Cânone, uma epistemologia comparativa e contrastiva das formas básicas do considerar-algo-verdadeiro, que distingue e relecciona os ingredientes religiosamente dimensionados do sumo bem com os modos alternativos de cognição do conhecimento teórico e do prático, com sua orientação constitutiva para o que é (natureza) e para o que deve ser (moral). Não por último, com vista aos esforços atuais por uma avaliação política-cultural da religião em geral e das religiões atualmente prevalecentes no Leste e no Oeste, vale considerar mais detalhadamente o trabalho cuidadoso de Kant e os seus esforços em sentido especificamente “críticos”, em vez de dar crédito à ideia precipitada da volta do religioso – e ao seu sub-texto oculto do pretenso fim do esclarecimento [Aufklärung].

2. Crença em vez do saber?

Difícilmente uma outra frase de Kant tenha causado tantos mal-entendidos e interpretações errôneas como a nota auto-interpretativa no Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, na qual é visto retrospectivamente o empreendimento de “determinação do limite da razão pura”,³ e no pretérito afirmado: „Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*...” (B XXX). Em sua brevidade lacônica, a passagem sugere não apenas a ascensão epistêmica do saber para o crer, mas também a relação complementar entre a repressão do saber e a entronização da crença, e até a passagem teleológica do saber insuficiente para a crença suficiente. Sobretudo, a referência à supressão do saber e ao lugar proporcionado à crença insinua a representação da substituição do saber pela crença – como se fosse necessário renunciar a um saber possível ou até real em favor da crença que poderia ou até deveria ocupar o lugar do primeiro. Assim entendida, a fórmula de Kant sobre a relação entre saber e crer implicaria no sacrifício do saber pela crença. Em termos da metafórica topológica escolhida por Kant: o saber tinha que ceder seu lugar para a crença.

³ Quanto ao conceito e à doutrina da determinação do limite da razão pura, ver AA 04:350-365 (*Prolegomena*, Conclusão. Da determinação do limite da razão pura). Sobre isso também Zöllner (2010).

Contudo, em vez de entender precipitadamente o reduzido confronto formalista de um saber a ser suprimido e duma crença a ser admitida como indicação do programa de uma necessária troca do saber pela crença, aconselha-se uma olhada no contexto sistemático mais restrito e mais amplo da referida formulação: o contexto mais restrito do prefácio programático à segunda edição da *Crítica da razão pura* e o contexto mais amplo do projeto filosófico da auto-crítica da razão. Como se depreende da teoria crítica do conhecimento objetivo na *Crítica da razão pura*, Kant não pensa pois em suprimir inteira ou só parcialmente o saber possível ou até real – o conhecimento legitimado e objetivamente válido dos objetos no espaço e tempo (experiência) – em prol de uma simples crença nas coisas singulares dadas na experiência. No contexto direto da passagem problemática sobre a relação entre saber e crença, Kant chama até um “escândalo da filosofia” ter que admitir a existência das coisas fora de nós “com base apenas numa crença” (B XXXIX n.) e volta-se com isso contra a doutrina fideísta, orientada pelo ceticismo espistêmico de Hume, do seu antigo crítico Friedrich Heinrich Jacobi.⁴

Também o meta-saber, exposta e estabelecida expressamente na *Crítica da razão pura*, referente às condições não-empíricas, “transcendentais”, de um possível conhecimento objetivo não pode ser pura e simplesmente objeto da supressão do saber em prol da possibilização da crença, como é registrado retrospectivamente no prefácio. O conjunto das condições necessárias da experiência possível e os objetos de tal experiência possível não são matéria da crença. Ao contrário, o conhecimento transcendental das formas puras da intuição, dos conceitos puros do entendimento (categorias), dos esquemas transcendentais e dos princípios do entendimento puro constitui, em Kant, um exemplo modelar para o conhecimento científico e especialmente para o conhecimento sintético teórico-discursivo *a priori*.

Tampouco os conceitos puros da razão (ideias transcendentais) e os princípios a eles correlatos da Dialética transcendental podem ser retirados do saber e reclamados pela crença. Se bem que as ideias transcendentais da alma, do mundo e de Deus se mostrem, pela crítica às inferências metafísicas da razão, meramente regulativas para a complementação ideal da experiência – à diferença da possibilização constitutiva da experiência pelos conceitos puros do entendimento –, elas não são objetos de uma crença, mas, devido a sua função regulativa, objetos do conhecimento teórico *a priori* e representam, neste ponto, princípios do saber.

⁴ Ver Jacobi (1787).

Também as leis morais-práticas do agir racional, somente possíveis, em princípio, no horizonte da *Crítica da razão pura*, não se prestam para a transmutação do saber na crença. Ao contrário, os prescritos incondicionais do dever da ação que o Cânone da razão pura na Doutrina transcendental do método da primeira *Crítica* identifica como as condições da dignidade de ser feliz, são objeto de um conhecimento prático a priori apoditicamente certo. Nem para o conhecimento teórico, ou determinação do objeto, nem para o conhecimento prático, ou determinação da vontade, encontra-se pois na *Crítica da razão pura* uma troca ou uma passagem do saber à crença, que corresponderia ao prospecto programático do prefácio da segunda edição.

3. O que deve ser possível esperar

No final da *Crítica da razão pura*, no Cânone da razão pura, Kant agrega os dois tipos de conhecimento anteriormente por ele diferenciados – o conhecimento teórico daquilo que é, e o conhecimento prático do que deve ser –, a duas questões principais que refletem os respectivos interesses da razão humana. O conhecimento teórico ou o saber de objetos pode valer como resposta à questão condutora teórica da razão humana: “o que posso saber?”. O conhecimento prático ou o saber de ação [Handlungswissen] deve ser visto como resposta à questão condutora prática da razão humana: “o que devo fazer?”.

Somente com a última, terceira questão motivada pelo interesse da razão humana abre, no final da *Crítica da razão pura*, a perspectiva para uma área que se afasta tanto do conhecimento teórico como do conhecimento prático e, portanto, não pode constituir objeto de um saber possível. A terceira questão “o que me é permitido esperar?” é caracterizada pelo próprio Kant como “concomitantemente teórica e prática” (B 833/ A 805). Pois a pergunta não visa um terceiro tipo de questão complementar ao tipo teórico de questão do conhecimento do que é e ao tipo prático de questão do conhecimento do que deve ser. A questão “o que me é permitido esperar?” é, antes, concebida de modo que “o prático serve apenas como um fio condutor para se responder à questão teórica” (B 805/ A 833). A específica conjunção do teórico e do prático na terceira questão, Kant a esclarece por um condicional: “se faço o que devo, que então posso esperar?” (B 833/ A 805).

A função da questão prática (“o que devo fazer?”) como um fio condutor para a resposta da questão de caráter teórico “o que me é permitido esperar?” é, em outras palavras, a de perguntar o que, sob a suposição de um agir conforme ao dever, pode ser esperado enquanto

consequência possível de tal agir (“êxito”) e constitui, neste ponto, o objeto de uma esperança real. O aspecto prático da terceira questão “o que me é permitido esperar?” diz respeito, portanto, à suposição de um agir consoante com a resposta racional à segunda questão da razão, a questão prática. A caracterização do objeto da terceira questão como “teórica” implica, ao contrário, que o que é perguntado sob a suposição prática não diz respeito ao conhecimento prático das leis do dever do agir, mas ao conhecimento de um objeto – aliás, de um objeto bem particular – a ser realizado numa perspectiva teórica. O objeto específico da terceira questão praticamente condicionada, mas teoricamente dimensionada, não é, pois, um objeto que possa ser reconhecido pelo conhecimento puro teórico, independentemente da suposição prática exigida para a terceira questão. Antes pelo contrário, o objeto de uma resposta à terceira questão é somente aquilo que não é e não pode ser objeto possível da resposta à primeira questão.

O objeto que é lícito esperar não é um objeto que possa ser sabido, mas o contrário: é justamente um objeto que não pode ser sabido, mas sim – sob a suposição de um agir consoante com a resposta à segunda questão, a prática – objeto de uma esperança permitida. O esperar, mais precisamente: a permissão da esperança (“ser permitido esperar”), se refere portanto a um objeto, do qual – segundo a resposta à primeira questão, a teórica – não foi lícito esperar que ele pudesse ser conhecido, e do qual – conforme a resposta à segunda questão, a prática – também não foi lícito esperar que ele pudesse ser devido. É lícito esperar, como tal, somente aquilo que nem pode ser sabido em sentido puramente teórico (sem misturar com a questão prática), nem o que pode ser conhecido como algo praticamente devido (sem misturar com a questão teórica). O esperar, na análise de Kant da terceira questão da razão humana interessada, atua portanto em vista de um objeto que não pode ser determinado, nem teoricamente pelo saber, nem praticamente pela vontade. A permissão de esperar diz respeito em tais casos a um objeto, ao qual não basta nem o saber humano nem o agir humano.

O fato de que um objeto não alcançável, nem por meio do saber, nem por meio do agir, pode constituir, mesmo assim, o objeto de uma questão apoiada no interesse da razão humana baseia-se, por sua vez, em razões tanto teóricas como práticas, as quais se concretizam na terceira questão como uma questão teórica-praticamente complexa. O esperar permitido ao que se refere a terceira questão diz respeito a um objeto subtraído, em princípio, tanto ao saber como ao agir do homem, mas no qual a razão humana toma um interesse duplo. Teoricamente a razão interessa-se também e exatamente por aquilo que não e nunca pode ser

objeto do saber: o incondicional na sua forma tripla como ideia transcendental de Deus, da alma e do mundo. Esta orientação da razão teórica, proveniente da Dialética transcendental, determina na terceira questão a identidade do objeto do esperar permitido.

O interesse prático da razão no objeto específico da terceira questão teórica-praticamente complexa baseia-se na diferença sistemática entre a determinação prática da vontade e a determinação teórica do objeto. Pois a determinação do querer e agir a ser realizada praticamente segundo o critério do conhecimento prático racional (segunda questão) não é idêntica a uma re-determinação do mundo, que, nesse caso, fosse objeto de um conhecimento teórico ou objetivo, modificado moralmente e quanto aos fins (primeira questão). Ao contrário, abre-se uma discrepância por princípio entre a possível e praticamente necessária determinação pura-racional da vontade e a constituição teórica e objetiva do mundo, a saber, a sua constituição como conjunto dos objetos no espaço e no tempo. Kant marca a diferença sistemática entre a determinação prática e a teórica pelo confronto entre “mundo moral” e mundo da experiência, e ele caracteriza o primeiro, ao contrário do último, como “mundo inteligível”, que tem o *status* de uma “ideia prática”, conforme a qual o mundo empírico deve ser transformado e redeterminado (B 836/ A 808).

Cumprir o dever moral corresponde ao interesse da segunda questão, mas não resulta *eo ipso* numa transformação bem sucedida da situação do mundo, que correspondesse ao interesse extra-teórico da razão humana. Kant refere-se especialmente ao interesse humano suplementar na felicidade (“ser... feliz”) e no esforço racionalmente conduzido por alcançar esse estado faticamente universal do fim da existência humana. No Cânone da razão pura, ele até responde à segunda questão, puramente prática, por meio da aspiração natural geral à felicidade, formulando o mandamento moral fundamental do seguinte modo: “faça o que pode tornar-te digno de ser feliz” (B 836 s./ A 808 s.; grifado no original). Fim desta aproximação definidora da moral e da eudemonia não é a eudemonização do moral mas, bem pelo contrário, o condicionamento moral da ânsia eudemônica. A felicidade é limitada, na sua posse legítima, à condição da moralidade.

A dignidade moralmente fundamentada para a eudemonia sujeita a aspiração natural à felicidade a uma suposição supranatural, que, sob o ponto de vista moral-prático, é necessária para a entrada da felicidade, mas sem ser para isso suficiente. Com isso, manifesta-se a discrepância já diagnosticada entre o mundo inteligível ou moral e o mundo sensível ou empírico como diferença entre qualificação moral e participação

eudemônica, entre mérito contra-fático e êxito real. Mas, simultaneamente, a terceira questão da razão interessada, com sua intencionada ligação de princípios prático-necessários da razão a respeito do mundo moral e representações teoricamente necessárias da razão em vista da unidade da natureza, abre a perspectiva sobre a vinculação intrínseca entre o “sistema da moralidade” e o “[sistema] da felicidade” (B 837/ A 809), mesmo que esta ligação exista só “na ideia da razão”.

O objeto da pensada ligação condicional do agir moral e o êxito merecido correspondente, na terceira questão da razão interessada (“o que me é permitido esperar?”), é, por conseguinte, a felicidade em conformidade com a moralidade. Todavia, a ligação entre o sistema da moralidade e o sistema da natureza, conforme a avaliação realista de Kant, não é analítica. Moralidade torna merecida a felicidade, mas não a produz. Para isso necessita-se, segundo Kant, de um poder sobrenatural, no qual os diferentes sistemas de liberdade e de natureza (ou de moralidade e felicidade) se fundam coletivamente e que, como “razão suprema”, tanto manda segundo leis morais como também representa a causa da natureza (B 838/ A 810). A última causa da felicidade proporcionada à moralidade, introduzida no contexto da resposta à terceira questão da razão interessada como objeto do que posso esperar, Kant a denomina “o ideal do sumo bem *originário*” (B 838 s./ A 810 s.; grifado no original). Ele estende depois o âmbito do poder-esperar moralmente fundamentado, fora da esperada existência de Deus, para além do “mundo dos fenômenos”, ou seja, para um “mundo futuro”, distinto do último, em que é de esperar a felicidade proporcionada conforme a moralidade realizada.

Se Kant apresenta os dois objetos pelos quais na perspectiva da resposta à terceira questão é lícito esperar (“Deus” e “vida futura”) como “dois pressupostos inseparáveis, segundo princípios da razão pura, da obrigatoriedade que exatamente a mesma razão nos impõe” (B 839/ A 811), então ele recorre aqui não exclusivamente à razão pura *prática* e aos princípios morais da mesma como critério e fundamento para a suposição necessária da existência de Deus e da imortalidade da alma. Antes, é justamente a ligação a ser realizada entre a razão prática e a razão teórica e, com isso, a unidade a ser assegurada da própria razão que leva à extensão dos princípios práticos por objetos que, como tais, não podem ser nem objetos do saber teórico nem do dever prático, mas que devem impedir a separação da ordem do mundo prático e do teórico – do “sistema da liberdade” e da “mera natureza” (B 843/ A 815) – e, com isso, o conflito entre razão prática e teórica. É unicamente a dupla suposição de uma causa moral suprema e fisicamente eficiente do mundo

e da continuação da existência da pessoa moral que, assim Kant, “une a razão prática com a especulativa” (B 843/ A 815).

No nível do sujeito racional finito manifesta-se a exigida unidade de princípios teóricos da razão como aspiração ao “fim *integral* que é natural a cada ente racional e que é determinado a priori, e tornado necessário, por aquela mesma razão pura” (B 841/ A 813; grifo meu) – um fim que inclui tanto a observância da lei moral como também a busca da felicidade moralmente condicionada e cuja realização continua, em princípio, impossível somente com os meios sempre finitos do querer e agir humanos e recorrendo ao curso natural das coisas.

Na terceira questão da razão interessada corresponde, portanto, ao complexo teórico-prático de um saber teoricamente insuficiente, do agir moral praticamente ineficiente e do êxito moralmente indicado o caráter duplo do poder-esperar em vista do sumo bem. Para a inserção do sumo bem existe, por um lado, a *permissão* teoricamente assegurada, contanto que nem a existência nem a não-existência de Deus e da imortalidade da alma podem ser sabidas. Por outro lado, existe para isso também a necessidade [Bedürfnis], já que é só no esperado sumo bem que a unidade entre razão teórica e prática pode afirmar-se. O poder-esperar é ao mesmo tempo um necessitar-esperar. Ao lado do sentido de permissão está o de requisição. A questão “o me é permitido esperar?” precisa ser lida tanto objetiva como linguisticamente também como a questão “o que necessito esperar?”.⁵

4. Fé moral

Num passo seguinte, Kant define modalmente o objeto duplo anteriormente estabelecido do pressupor necessário pela razão prática-teoricamente interessada (Deus, o mundo futuro), por meio do conceito epistêmico da “crença”. Nisso ele recorre à tripartição de todo considerar-verdadeiro [Fürwahrhalten] por “convicção” (a diferença da “persuasão”, cognitivamente irrelevante) em opinar, crer e saber. Enquanto o opinar é um “considerar-algo-verdadeiro que, com consciência, é *tanto* subjetiva como *objetivamente* insuficiente” e o saber um “considerar-algo-verdadeiro *tanto* subjetiva *como* objetivamente suficiente”, o crer é um considerar-algo-verdadeiro (por convicção) que é “*só* subjetivamente suficiente e [...] ao mesmo tempo é tomado como

⁵ Provas linguísticas de que, no tempo de Kant, de que dever [dürfen], além do sentido de permissão, tinha também o de requisição, que hoje é expresso com “bedürfen” e um verbo alargado por “zu” (“bedürfen zu” [necessitar esperar]), em: *Deutsches Wörterbuch* von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Zweiter Band, pp. 1721-1730 (“dürfen”), especialmente p. 1722 (“necessitar, estritamente, como precisar, o que agora é mais comum”) e p. 1725 (“precisar, causa, ter base, necessitar”).

objetivamente insuficiente” (B 850/ A 822; grifo meu). O crer ocupa, pois, uma posição intermediária entre o “mero” opinar, epistemicamente inferior, e o saber, epistemicamente superior, equipado com “certeza” (mais precisamente: “certeza lógica”).

Kant deixa claro que os três níveis do considerar-verdadeiro convicto não são opções epistêmicas arbitrariamente disponíveis, que poderiam ser escolhidas e trocadas à vontade. Pelo contrário, o nível cada vez adotado do considerar-verdadeiro convicto reflete o respectivo estado do conhecimento e dos interesses. Além disso, Kant constata que determinadas constelações epistêmicas exigem uma modalidade epistêmica específica e excluem outras modalidades. Assim está excluído, em princípio, o mero opinar em juízos da razão pura. Isso vale tanto para a formação de juízos pela razão teórica em questões do conhecimento objetivo como também para a formação de juízos da razão prática para a determinação dos fundamentos do querer e do agir.

No entanto, Kant concede também que naquele uso teórico da razão que ultrapassa a experiência possível (“uso transcendental”) o saber não constitui uma alternativa disponível ao opinar insuficiente. Mas, em vez de incorporar simplesmente o uso especulativo da razão, que não serve nem para o opinar nem para o saber, ao terceiro *modus* epistêmico, ao crer, Kant defende no Cânone da razão pura – em continuação consequente da orientação negativa-disciplinadora da sua *Crítica da razão pura* – a abstenção categórica do juízo em questões especulativas da razão. O crer representa pois, em Kant, não meramente um substituto superior do opinar, ou o substituto inferior do saber. Antes, precisa-se de condições bem específicas, para legitimar positivamente um considerar-verdadeiro insuficiente para o saber como crer, em vez de disqualificá-lo como mero opinar. São condições especificamente práticas referentes à determinação da vontade e à fundamentação da ação, em que o considerar-verdadeiro teoricamente insuficiente (para a determinação do objeto) é substituído pelo considerar-verdadeiro praticamente suficiente (para a determinação da vontade e a fundamentação da ação): “Em geral, é somente com *referência à prática* que o considerar-algo-verdadeiro, teoricamente insuficiente, pode ser chamado de crença.” (B 851/ A 823; grifado no original)

Tal como na complexa terceira questão prática-teórica (“o que me é permitido esperar?”), é também na crença, enquanto posição epistêmica correlativa ao poder-esperar, que o condicionamento prático anda conforme à consequência teórica, ou melhor: quase-teórica, que estimula ou substitui o trabalho determinante do conhecimento teórico. Todavia, não obstante toda afinidade estrutural da terceira questão

prático-teórica da razão interessada com a especificidade epistêmica do conceito de crença, o poder-esperar do sumo bem, na sua forma tanto originária como derivada (existência de Deus, vida futura), não coincide simplesmente com os objetos da crença. Antes, em Kant, o conceito de crença é mais amplo e inclui, além da crença na perspectiva dos fins incondicionados da “moralidade”, também a crença reletivamente aos meios para alcançar os fins condicionadas da “habilidade” (B 851/ A 823).

Em especial, a crença casual, que se caracteriza pelo uso de meios para fins sempre condicionados e portanto aleatórios, Kant a denomina “crença pragmática” (B 852/ A 824). Como a crença pragmática é formada na dependência de certos interesses dadas, ela é sempre apenas gradual. Da forma mais conveniente, ela pode ser avaliada pelo critério da aposta. Pela quantidade do dinheiro investido mostra-se, segundo Kant, a dimensão da respectiva confiança na utilidade do respectivo meio considerado (crido) oportuno (B 852 s./ A 824 s.).

Em analogia ao conceito da crença pragmática, variável na sua intensidade, que, como crença prática, diz respeito aos meios para as ações, Kant desenvolve, seguidamente, a concepção de “crença doutrinal” (B 853/ A 825), especialmente para o julgar teórico em tais situações epistêmicas, que não permitem o saber, mas que também não visam a fundamentação de ações. Kant aponta como exemplo de tal crença doutrinal graduada que, igual à crença pragmática, pode ser objeto de um investimento variável de uma aposta, a “crença firme” de “que existem habitantes também em outros planetas” (B 853/ A 825). Se ele, pouco depois, inclui também a “doutrina da existência de Deus” à crença doutrinal, alegando especialmente argumentos físico-teológicos para a existência de Deus (B 854/ A 826), então a empresa de uma teologia racional (*theologia rationalis*), anteriormente, na Dialética transcendental, fracassada como projeto do saber, sofre sua substituição por uma doutrina de fé. No entanto, a fé doutrinal em Deus, desenvolvida em analogia à crença pragmática e, portanto, fundamentada apenas probabilisticamente, possui, na opinião de Kant, “alguma instabilidade” (B 855/ A 827). A fé doutrinal em Deus permanece exposta às contestações de contra-argumentos especulativos, mesmo que, assim Kant, “sempre de novo a ela retornemos” (B 856/ A 828).

Nem a crença pragmática em meios úteis de ação nem a crença doutrinal em entidades hipotéticas teoricamente não demonstráveis prestam-se, por conseguinte, à posição epistêmica diante do esperar suficientemente fundamentado do sumo bem, para o que leva a terceira

questão da razão interessada. É unicamente o segundo tipo de crença prática, introduzido finalmente por Kant ao lado da crença pragmática, a “fé moral” (B 856/ A 828; grifado no original), que corresponde às exigências epistêmicas específicas da terceira questão referente ao que, no agir moral, é lícito esperar em vista do fim total da razão. Objeto da fé moral-prática é pois tudo aquilo, e só isso, que, sob a mesma suposição incondicional, porque praticamente necessária, do fim moral – a ilimitada observância da lei moral – , garante a concordância deste fim privilegiado com “todos os outros fins” (B 856/ A 828).

A exigência da concordância do fim moral com “todos os outros fins” remete assim à exigência racional da integração do querer e agir moral em uma concepção de fim ampla, à qual pertence também a felicidade merecida em conformidade com a respectiva moralidade praticada. O agir moral como tal pode, porém, somente, ou quando muito, realizar o fim moral, mas não garantir a felicidade proporcionada, ou seja, os fins essenciais, em sua totalidade. Para garantir a “validade prática” do fim moral na totalidade dos fins essenciais do agir, necessitase, antes, a dupla suposição, já identificada anteriormente por Kant, a saber, a de “que existe um Deus e um mundo futuro” (B 856/ A 828).

Essa suposição necessária se torna objeto de uma crença, e especialmente de uma crença moral fundamentada no fim incondicional da moralidade, pelo fato de que o moralmente mandado é incorporado pelo agente moral nos princípios do seu agir (“o precito moral é concomitantemente a minha máxima”; B 856/ A 828); e que, com isso, a suposição *objetiva* – ou, antes, quase-objetiva – da existência de Deus e de uma vida futura, a ser feita por razões prático-teóricas complexas, se integra também *subjetivamente* na formação da vontade e na fundamentação do agir de cada um. Como suposições necessárias da estrutura final integral do agir, a existência de Deus e uma vida futura tornam-se, assim, objetos de um considerar-verdadeiro convicto, intrinsecamente ligado (“entrelaçado”) à consciência da obrigação moral (“disposição moral”) e manifestando-se na certeza subjetiva da mesma.

Assim, a convicção da existência de Deus e de uma vida futura não é certeza “lógica”, que repousa em fundamentos objetivos, mas “certeza moral” (B 357/ A 829; grifado no original), baseada em fundamentos subjetivos, mais exatamente: práticos-subjetivos – e isso no duplo sentido de uma certeza, combinada com a consciência moral, da existência de Deus e da imortalidade da alma, e uma certeza meramente subjetiva-prática, válida para a formação da verdade e a determinação da ação. O indício gramatical da natureza subjetiva-prática da crença moral, em Kant, é a substituição da locução “é moralmente certo que existe um

Deus etc.” pela formulação “*eu estou moralmente certo etc.*” (B 857/ A 829; grifado no original). Assim, a crença moral em Deus e em uma vida futura constitui, com isso, não só uma parte integral da consciência moral na sua perspectiva final complexa e completa para o sumo bem, mas a crença moral tem também como suposição imprescindível a consciência moral em sentido estrito – como consciência de uma obrigação incondicional ainda aquém do seu alargamento teleológico. Na perspectiva moral-teleológica, moralidade implica a crença na existência de Deus e em uma vida futura; teleologia moral conduz à teologia moral. Mas de um ponto de vista moral-teórico, a consciência moral elementar (“interesse natural pela moralidade”; B 585 n./ A 830 n.) condiciona, ainda aquém do seu sancionar e formar religiosos, a crença moral em coisas religiosas.

Desse modo, o Cânone da razão pura, que vindica moral-teleologicamente os objetos supra-sensíveis, indisponíveis no *modus* do saber – especialmente a existência de Deus e a imortalidade da alma –, resulta numa doutrina crítica da religião, que fundamenta a crença religiosa de forma crítica-racional, reduzindo-a, com isso, sistematicamente a uma ético-teologia [Ethikotheologie] e, com respeito à prática da vida, a um teísmo moral esclarecido. É significativo deste empreendimento da substituição da crença religiosa pela crença moral – e da fé eclesial pela fé racional – que Kant, no Cânone da razão pura, utiliza a palavra “religião” só muito raras vezes e, onde ela a usa, remete especial e ocasionalmente à “lei moral extremamente pura de *nossa* religião” (B 845/ A 817; grifo meu).

Para o Kant da *Crítica da razão pura*, que anuncia no prefácio ter precisado suprimir o saber, para dar lugar à crença, a crença moral substitui o saber aparente da teologia (e psicologia) racional, mas de tal modo que, junto com o saber aparente, também a fé dogmática da tradição religiosa é suprimida, para dar lugar à fé racional. No Kant crítico, não é só a crença que herda do saber (aparente), mas também a fé moral que é herdeira da fé doutrinária. Em vez de suplantar a fé, a fé recorre ao saber. O saber fundamenta a fé ao mesmo tempo que a limita de forma crítica-racional. Neste programa da crítica à religião, que liga *Aufklärung* com auto-crítica, Kant tem perseverado também em suas exposições posteriores sobre a “fé prática pura da razão” (A 259) na *Crítica da razão prática*, e sobre a “religião pura da razão” (B XXII) em *A religião nos limites da simples razão*.

Referências

- ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel, 1860.
- GUEROULT, Martial. “Canon de la raison pure et critique de la raison pratique”, *Revue internationale de philosophie* 30 (1954): 331-357.
- _____. “Vom Kanon der reinen Vernunft zur Kritik der praktischen Vernunft”, *Kant-Studien* 54 (1963), 432-444.
- JACOBI, Friedrich Heinrich. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. [Breslau 1787]. Reimpressão: New York/London: Garland, 1983.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. 29 vls. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-2010.
- RECKI, Birgit. “Der Kanon der reinen Vernunft (A 795/ B 823-A 831/ B 859)”. In: G. Mohr; M. Willaschek (orgs.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. pp. 597-616. Berlin: Akademie Verlag, 1998, p. 597-616.
- ZÖLLNER, Günter. “Der negative und der positive Nutzen der Ideen. Kant über die Grenzbestimmung der reinen Vernunft”. In: B. Dörflinger; G. Kruck (orgs.), *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*. pp. 13-27. Hildesheim/New York: Olms, 2011.
- _____. “In der Begrenzung zeigt sich der Meister: Der metaphysische Minimalismus der Kritik der reinen Vernunft”. In: J. Chotas; J. Kárásek; J. Stolzenberg (orgs.), *Metaphysik und Kritik. Interpretationen zur “Transzendentalen Dialektik” der Kritik der reinen Vernunft*. pp. 19-33. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2010.

Resumo: O texto discute a relação sistemática entre fé e razão em Kant, com base na fundamentação e limitação da fé moral no Cânone da razão pura da *Crítica da razão pura*. A primeira parte expõe o propósito amplo da *Crítica da razão pura* aquém da sua limitação a uma “crítica da razão pura meramente especulativa”. A segunda parte trata da relação recíproca entre a crítica do saber e a crítica da fé em Kant. A terceira parte define a interação complexa entre momentos teóricos e práticos na questão crítica de Kant referente ao que é lícito esperar ao agente moral em vista do êxito de sua ação. A quarta parte investiga o lugar da fé em Kant perante os modos epistêmicos da opinião e do saber e define o *status* especial da fé moral. O foco da análise textual e objetiva está na

relação complementar entre a limitação crítica do saber teórico em favor da fé moral e da limitação crítica da fé religiosa por meio da consciência moral em Kant.

Palavras-chave: Cânone da razão pura, razão teórica, razão prática, saber, crer, fé moral

Abstract: The paper analyses the systematic relation between faith and reason in Kant with reference to the foundation and limitation of moral faith in the Canon of Pure Reason of the *Critique of Pure Reason*. The first section exhibits the comprehensive scope of the *Critique of Pure Reason* beyond its subsequent narrowing to a “critique of pure speculative reason.” The second section investigates the reciprocal relation between the critique of knowledge and the critique of faith in Kant. The third section determines the complex interaction of theoretical and practical factors in Kant’s critical question concerning what someone acting morally may hope for in terms of the success of his acting. The fourth section explores Kant’s positioning of faith in relation to the epistemic modes of opining and knowing. The focus of the textual and substantial analyses lies on the complementary relation between the critical limitation of theoretical knowledge in favor of moral faith and the critical limitation of religious faith through moral consciousness in Kant.

Keywords: Canon of pure reason, theoretical / practical reason, knowledge, moral faith

Recebido em 14/12/2011; aprovado em 29/11/2012.