

**Kant e Rousseau: religião e teodiceia nas  
Anotações nas Observações sobre o Sentimento  
do Belo e do Sublime**

[Kant and Rousseau: religion and theodicy in *Remarks on the Observations on the feeling of the Beautiful and Sublime*]

Bruno Cunha\*

Universidade Federal de São João del Rei (São João del Rei, Brasil)

A profissão de Fé do Vigário Saboiano, apresentada no livro IV do *Emílio*, parece compor a parte menos convencional do grande romance didático de Rousseau. Mesmo depois de seu impacto inicial – quando o *Emílio* foi condenado às chamas logo após seu lançamento em 1762 por trazer coisas muito ousadas contra a religião e o governo - a profissão religiosa de Rousseau declarada nas palavras do vigário ainda se manteve às margens, excluída da versão autorizada, com o pretexto de não ser essencial para sua proposta educacional. O fato é que, em matéria de religião, as concepções rousseauianas eram revolucionárias ao preferir o chamado imediato do coração aos dogmas religiosos bem como a religião instituída pela consciência natural à religião histórica baseada nos estatutos. Mas a filosofia da religião de Rousseau não foi inovadora apenas devido ao seu teísmo e por ser uma crítica incisiva à religião estatutária. Ela é, ademais, uma inovadora tentativa de resposta a um dos principais problemas filosófico-religiosos da modernidade, a saber, o problema da teodiceia, cujo impacto resvalava fortemente na época do iluminismo. Como se sabe, a teodiceia - abordada na modernidade primeiramente por Leibniz – buscou uma justificativa racional para a liberdade humana, o mal no mundo e a bondade e a justiça de Deus.

Após o terremoto de Lisboa, em 1755, o debate em torno da teodiceia se reacendeu. Voltaire usou toda sua habilidade retórica e dialética para criticar por meio de seu poema sobre o terremoto toda forma de otimismo filosófico<sup>1</sup>. O

---

\* E-mail: brunocunha@ufsj.edu.br . Professor Adjunto na Universidade Federal de São João del Rei.

<sup>1</sup> Em um pequeno trecho do poema, Voltaire escreve: “Cem mil desafortunados que a terra devora, os quais, sangrando, despedaçados, e palpitantes embora, enterrados com seus tetos terminam sem assistência. No horror dos tormentos sua lamentosa existência! Aos gritos balbuciados por suas vozes expirantes, ao espetáculo medonho de suas cinzas fumegantes, direis vós: eis das eternas leis o cumprimento, que de um Deus livre e bom requer o discernimento? Direis vós, perante tal amontoado de vítimas: Deus vingou-se, a morte deles é o preço de seus crimes? Que crime, que falta cometeram estas vítimas, sobre o seio materno esmagados e sangrantes? Lisboa, que

sistema de otimismo, representado pelo argumento de Leibniz sobre o melhor dos mundos possíveis, que se tornou amplamente popular através do dito poético de Pope<sup>2</sup>, foi bastante influente na primeira metade do século XVIII (Cassirer, 1960, p.36). Voltaire argumentou que somente um filósofo abstrato e cego em relação aos sofrimentos da existência poderia apoiar uma hipótese assim. A resposta de Rousseau ao pessimismo de Voltaire foi apresentada em 1756, em uma carta na qual o pensador genebrino declara que não é a função de um filósofo aumentar o sofrimento pelo qual passa a humanidade, descrevendo-os em detalhes, condenando dessa forma todos ao desespero. Para Rousseau, é preferível o consolo do otimismo às muitas misérias que Voltaire considerou intoleráveis: “[o] poema de Pope alivia minha dor e me enche com paciência; o seu aumenta minha agonia e me força a protestar contra a providência”. O otimismo de Rousseau, não obstante, não encontra alento no pensamento metafísico que até então se estabelecera como base de uma justificativa dos propósitos divinos. Uma resposta à teodiceia não é uma na qual chegamos por meio dos princípios de uma razão lógica e não contraditória, mas é muito mais algo dado por uma convicção que nos é autoimposta de forma imediata e natural. A dissolução da teodiceia encontra lugar, dessa forma, em uma forte convicção em direção à imortalidade e à providência, que não se funda em princípios especulativos, mas, tem suas raízes em nossos mais profundos sentimentos naturais. É nesse sentido que Rousseau protesta contra Voltaire. “Eu sinto, eu acredito nela [na providência], eu a desejo, eu espero por ela e a defenderei até meu último suspiro” (Rousseau, *Correspondence Generale*, v.2, p.37-38).

---

não é mais, teve ela mais vícios, que Londres, que Paris, mergulhadas nas delícias? Lisboa está arruinada, e dança-se em Paris” (Voltaire, 1785, p.117-118).

<sup>2</sup> O poema filosófico de Alexander Pope, *Um Ensaio sobre o Homem [An Essay on Man]*, publicado entre 1733 e 1734, representou uma tentativa de elaborar um sistema de ética escrito em forma poética. O poema deseja justificar o caminho de Deus para os homens através de um debate sobre a possibilidade de se reconciliar o mal do mundo com a concepção de um Deus criador, justo e misericordioso. A despeito de que o universo demonstre, por detrás de seus aspectos complexos e inescrutáveis, uma aparência de imperfeição, Pope argumenta que ele, enquanto um todo constituído de maneira racional através das leis naturais, deve ser entendido como resultado de um trabalho perfeito de Deus. Ainda que o mundo deixe transparecer imperfeição e maldade quando observado a partir da ótica limitada dos seres humanos, ele ainda sim é “[t]ão completo, tão perfeito” mesmo “no homem mau que lamenta” (Idem, p. 153). A aparência desordenada e caótica da vida é justificada através da pressuposição de uma realidade divinamente ordenada. Resta ao homem, concebido como um estágio intermediário entre os anjos e as bestas, aceitar sua posição na grande corrente do ser onde “nada é estranho” e “nada se sustenta sozinho” (1988, p. 155). Portanto, a despeito do “falso espelho da sabedoria” que sustenta “a luz da natureza”, deve-se admitir que “[o] que quer que seja é bom” (1988, p. 157). Uma vida virtuosa e feliz torna-se possível apenas quando se está ciente de que tudo na inescrutável ordem divina pressupõe o bem. O pensamento inicial de Kant será profundamente influenciado pelo poema de Pope. Isto pode ser constatado nos fragmentos que, no legado manuscrito [*handschriftlicher Nachlass*], estão apresentados como folhas soltas [*lose Blätter*] E69, D32 e D33 ou reflexões 3703- 3704-3705 que foram compostas em 1753 ou 1754. Para a tradução e comentário, consultar *Studia Kantiana* n.18, 2015. Ademais, observamos também claras referências a Pope na *História Natural Universal* e, no contexto dos anos de 1760, nas *Anotações*.

No início de 1760, as principais obras de Rousseau chegavam a Alemanha. No verão de 1762, Johann Kanter, o editor com quem Kant trabalhava, trouxe para Königsberg o polêmico *Contrato Social* e o *Emílio*, ambos condenados às chamas em Paris. “Foi então, segundo o testemunho de Herder, que Kant se entusiasmou por Rousseau, quando dedicou um verdadeiro culto à natureza e à ideia do valor moral do Homem” (Vleeschauwer, p.48, 1962). Não demorou até que, gradativamente, os primeiros traços dessa influência emergissem vigorosamente nos escritos de Kant. Como é possível verificar, já em 1763, encontramos a primeira referência direta a Rousseau no tratado estético-antropológico *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* em uma nota de rodapé (GSE, AA 02:247)<sup>3</sup>. Depois disso, uma série de referências indiretas podem ser encontradas em outras publicações, como é o caso da crítica à cultura apresentada no *Ensaio das Doenças Mentais*, do ataque aos acadêmicos e à metafísica especulativa a favor da moralidade em *Sonhos de um Visionário* ou, ainda, da importância atribuída à investigação antropológica no *Anúncio do Programa de suas Preleções do Inverno de 1765 e 1766*. O emergente interesse por antropologia<sup>4</sup>, observado nesse contexto, conduziu os primeiros intérpretes à conclusão de que a influência determinante de Rousseau sobre Kant esteve restrita apenas ao limitado campo das investigações antropológicas (Dieterich, 1878; Reich, 1936). O impacto e a extensão dessa influência, todavia, alcançaram proporções muito maiores, produzindo uma verdadeira revolução na maneira de se pensar a moral, a política e a religião. Não obstante, foi apenas com a publicação do conjunto completo das *Anotações* kantianas escritas à margem de seu exemplar de trabalho das *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*<sup>5</sup>, em meados do século XX, que se tornaram perceptíveis as reais consequências do impacto que as concepções rousseauianas imprimiram no desenvolvimento do pensamento de Kant. Ao analisar essas *Anotações*, Schmucker (1961, p.173-174) chega à conclusão de que “estamos claramente diante do mais imediato e originário debate [*Auseinandersetzung*] com as obras capitais de Rousseau, sobretudo com seu Emílio”. É bastante claro, segundo ele, que: [...] a leitura do Emílio produziu uma revolução nele (em Kant), tendo causado um efeito [*gewirkt*] tão forte sobre ele como nenhum outro livro antes.”.

Dessa forma, tendo como referência o debate com Rousseau, meu objetivo nesse artigo é explicitar, por meio da análise de algumas dessas *Anotações* e com auxílio de algumas passagens de outros textos, as novas concepções kantianas sobre a religião e a teodiceia que emergiram em meados de 1760. Especificamente, busco mostrar que ao se apropriar criticamente do pensamento de Rousseau, Kant é

<sup>3</sup> Será usado aqui o modelo de referência das obras completas de Kant publicadas pela Academia de Berlim.

<sup>4</sup> Ver *Anúncio do Programa de suas Preleções do Inverno de 1765-1766* (NEV, AA 02:303-313).

<sup>5</sup> Para tradução, ver Cunha (2016), *Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* (seleção de notas).

levado às primeiras formulações de uma inovadora resposta para as questões do mal moral e da justiça de Deus, que resultarão no rompimento com Leibniz e, conseqüentemente, na elaboração dos *contornos mais essenciais* da ética e da filosofia da religião que anos à frente seriam apresentadas como doutrinas filosóficas definitivas em seus trabalhos da maturidade.

\*\*\*

Em meados de 1760, cerca de vinte anos antes da publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant escreve um sugestivo comentário às margens de seu exemplar de trabalho de *Observações*: “Rousseau descobriu pela primeira vez, sob a diversidade das formas assumidas pelo homem, sua natureza profundamente escondida e a lei oculta [*versteckte Gesetz*] de acordo com a qual a providência é justificada através de suas observações. Antes disso, a objeção de Alphonso e Mannes ainda era válida. Após Newton e Rousseau, Deus está justificado e agora o teorema [*Lehrsatz*] de Pope é verdadeiro” (NTH, AA 20:59-60). Esse comentário é especialmente importante por dizer respeito a um problema ético e teológico de grandes proporções implícito nas origens do pensamento kantiano. Desde os anos de 1750, quando Kant publicou sua cosmogonia intitulada *História Natural Universal e Teoria do Céu*, é notável seu interesse em justificar a regularidade do universo natural, constituído pelos planetas e pelas estrelas, bem como a ordem do mundo espiritual formado por todas as criaturas racionais. Baseado nos pressupostos da mecânica de Newton, Kant está convicto de que a constituição da natureza está, desde o princípio, justificada através das leis universais e mecânicas da matéria. Mas, extrapolando os limites da própria doutrina newtoniana, em sua essência, estas leis são justificadas teleologicamente e em bases metafísicas. Na *História Natural*, a atividade da matéria é o indício de um “esforço essencial” (NTH, AA 01: 226) ou de um impulso de se organizar (NTH, AA 01:263). Isto é, “[a] matéria, determinando-se segundo suas leis mais gerais, produz - através de seu comportamento natural ou, se preferirmos, através de uma mecânica cega - conseqüências adequadas, que parecem ser o projeto de uma sabedoria suprema” (NTH, AA 01: 225). É como se Deus tivesse impresso nas forças naturais um tipo de arte secreta que faz com que a matéria seja capaz de transpor, “por si mesma, o caos em direção a uma constituição perfeita do mundo [*vollkommenen Weltverfassung*]” (NTH, AA 01:229). No entanto, se Kant está ciente, nesse contexto, de que uma *regra universal única* é responsável pela formação regular não apenas do sistema solar, mas de todo cosmos, não há qualquer referência ao princípio que, da mesma

maneira, deve ser responsável pela ordem e a regularidade da dimensão espiritual que é, sobretudo, constituída pelos seres racionais.

Ao refletir, na *História Natural*, pela primeira vez, sobre o lugar do homem no universo, é notável que Kant apresenta os primeiros traços de uma antropologia, que, em última instância, vai culminar no problema da teodiceia. Nessa perspectiva inicial, os seres humanos são concebidos, tomando como referência a sua localização no universo em vista da distância em relação ao sol e da matéria da qual são compostos, como estando em uma “determinada posição média” em relação aos habitantes de outros planetas, posição essa que proporciona a “infeliz capacidade para o pecado”. Os habitantes da Terra encontram-se justamente “no perigoso caminho do meio, onde a experiência dos encantos sensíveis tem uma poderosa habilidade para desviar a soberania do espírito”. A constituição natural dos seres humanos como intermediários entre a virtude e o vício leva Kant a admitir uma inevitável propensão humana para o mal. Não é possível ser indiferente, na história da natureza, ao fato de que “entre as criaturas racionais deste planeta existem seres maliciosos” que permanecem “presos firmemente ao serviço da vaidade” e “quão infeliz então é esta esfera por produzir tão miseráveis criaturas!” (NTH, AA 01:367). Ao discutir a condição humana nesses termos, Kant se encontra agora diante de sua própria teodiceia. Se as leis naturais representam a ordem de uma constituição perfeita do mundo, por outro lado, a dimensão humana, devido à manifestação do mal moral, parece ser expressão de uma completa *desordem*. Como conceber uma ordem universal perfeita, se o universo dos seres humanos não se conforma com isso? Não obstante, a questão que é aqui colocada pela primeira vez não vai encontrar qualquer resposta satisfatória<sup>6</sup> até a década seguinte, depois do crucial encontro com o pensamento de Rousseau.

No Emílio, introduzindo o problema da teodiceia, Rousseau indaga-se sobre o lugar do homem dentre as coisas que Deus governa. Ele vê ordem na natureza, mas desordem no mundo humano.

Onde está a ordem que eu havia observado? O quadro da natureza oferece-me harmonia e proporções, enquanto o do gênero humano só me oferece confusão e desordem! A concórdia [*Le concert*] reina entre os elementos, e os homens estão no caos! Os animais são felizes; só seu rei é desgraçado! Ó sabedoria, onde estão suas leis? Ó Providência, é assim que rege o mundo? Ser benevolente, onde está o seu poder? Eu só vejo o mal sobre a terra (Rousseau, 1856, p.214).

Conforme Rousseau constata, é preciso admitir a existência do mal no mundo. Apesar disso, ele chama a atenção para a sua origem a partir das próprias forças humanas. Considerando que a “liberdade consiste precisamente em não

---

<sup>6</sup> Essa reflexão é abordada superficialmente na *História Natural* através da suposição do renascimento das almas em outras esferas do universo como meio de se alcançar a felicidade e a comunhão com Deus (NTH, AA 01:321-2; 368). Na *Nova Dilucidatio*, Kant articula uma resposta especulativa para a teodiceia aos moldes da de Leibniz (PND, AA 01:404). Para comentário, consultar Cunha (2017) – *A Gênese da Ética de Kant*.

poder querer senão aquilo que me convém ou julgue como tal, sem que nada de estranho a mim me determine”, Rousseau entende que nenhum mal pode ser atribuído a Deus. Enquanto impulso natural e legítimo, a liberdade dos atos da vontade, como princípio da *responsabilidade*, isenta a providência de qualquer culpa em relação a estes males:

[s]e, mesmo no estado de rebaixamento em que estamos durante a vida, nossos primeiros impulsos são legítimos; se todos nossos vícios provêm de nós mesmos, por que nos queixamos de ser subjugados por eles? Por que atribuímos ao autor das coisas os males que fazemos a nós mesmos e os inimigos que armamos contra nós? (Rousseau, 1856, p.226).

Conseqüentemente, o abuso que o homem faz de sua liberdade, devido a uma corrupção que lança sobre si, não é capaz de perturbar a ordem geral do mundo, recaindo, na verdade, como um efeito contrário sobre si próprio: “[o] mal que o homem faz cai sobre si mesmo sem mudar em nada o sistema do mundo, nem impede a conservação da espécie humana” (Rousseau, 1856, p.216). E diante da perfeição da providência, Rousseau não vê qualquer possibilidade - nem mesmo mediante as mais sinceras preces – de que essa ordem possa ser alterada de acordo com as inclinações degeradas do homem que se afastou da natureza.

Eu converso com Ele [Deus], introduzo todas as minhas faculdades na Sua essência divina, impressiono-me com os Seus benefícios e o abençoos pelos Seus dons; mas não lhe dirijo preces. O que eu poderia Lhe pedir? Que mudasse, para mim, o curso das coisas e realizasse milagres a meu favor? Eu que deveria amar sobre todas as coisas a ordem que a sua sabedoria estabeleceu e a sua providência mantém, pretenderia que a ordem fosse perturbada em meu benefício? ” (v.5. p.227).

A influência do argumento de Rousseau,<sup>7</sup> nesse sentido, é bastante nítida nas *Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*. Kant

---

<sup>7</sup> Essas considerações remetem-nos, particularmente, às indicações concernentes à Teodiceia implícitas no escrito kantiano sobre a existência de Deus em 1763. Lá, Kant havia afirmado que, apesar da aparente desordem causada pela atividade livre dos seres humanos, a ordem do mundo poderia ser preservada, porque essas ações não eram aleatórias ou destituídas de um fundamento. Em seu escrito de habilitação de 1755, Kant havia tentado sustentar uma justificativa para a ordem perfeita do mundo e para o mal em geral a partir da ideia de que a vontade livre e as causas determinantes da natureza, a despeito de qualquer aparente discrepância que pudessem apresentar entre si, estão vinculadas a partir dos mesmos tipos de razões. Nas *Causas de um Terremoto*, Kant reafirma essa posição ao destacar que todos os acontecimentos do mundo, incluindo os males naturais que afligem os homens, são “estabelecidos por Deus como uma consequência de certa de leis invariáveis” (*GNVE*, AA 01:441). Mas é notável que algum tempo depois, em 1762, Kant já havia percebido que os limites da razão especulativa não permitiriam um discurso sobre tais razões. Dificilmente as leis invariáveis que concernem ao mundo humano poderiam ser justificadas a partir da mesma ordem de razões internas que constituem a natureza física. Estas leis estão menos ligadas aos juízos da razão especulativa e mais a uma capacidade interna acessível ao senso comum. A descoberta de um princípio imanente da vontade, nos escritos e reflexões de 1764-66, abre um novo caminho para explicar toda ordem e desordem (e, com isso, o problema do mal) do mundo moral em um caminho que é, por um lado, compatível com as razões de Deus e da natureza em geral e, por outro, independente tanto das razões constitutivas da natureza física quanto da intervenção sobrenatural de Deus e das promessas de recompensa e punição propostas pela teologia dogmática.

argumenta, em um de seus comentários, que somos levados a acreditar, por meio de um tipo de delírio, que toda a ordem do universo foi constituída para corresponder aos nossos desejos desordenados. Uma falsa teologia nos conduz à convicção de que devemos esperar, através de preces e outros atos de submissão, uma interferência direta de Deus na ordem natural para satisfazer os nossos desejos.

A providência é para ser louvada sobretudo por ela harmonizar-se muito bem com o estado presente do homem, a saber, por seus desejos fúteis [*läppische Wünsche*] não corresponderem à direção [divina]; ademais, por ela sofrer por conta de suas tolices e não se harmonizar com o homem que se separou da ordem da natureza. Observemos as necessidades [*Bedürfnisse*] de animais e plantas; a providência concorda com elas. Seria bastante paradoxal se o governo divino mudasse a ordem das coisas conforme o delírio [*Wahne*] do homem e como este se transforma. É também tão natural que, na medida em que ele deixa essa ordem para trás, tudo parece voltar para si mesmo segundo suas inclinações degeneradas [*Ausgearteten Neigungen*].

A partir desse delírio [*Wahne*] nasce um tipo de teologia como uma quimera [*Hirngespinnst*] de luxúria (porque ela é sempre fraca e supersticiosa) e então certa esperteza e prudência para, através da submissão, encaixar em seus negócios e projetos o mais elevado (*HN*, AA 20:57).

Sem sucesso, blasfemamos contra a providência porque acreditamos que todo infortúnio do mundo não diz respeito a nós mesmos. Imaginamos que tais infortúnios são, portanto, alheios à nossa responsabilidade e à nossa culpa. Todavia, de modo coerente, não deveríamos esperar que a providência pudesse concordar com os nossos desejos não naturais. Seguindo os passos de Rousseau, que está convicto de que “[é] o abuso de nossas faculdades que nos torna infelizes e perversos [...]” e que “[n]ão existe nenhum outro mal além daquele que você [o homem] faz ou sofre” (Rousseau, v.5, p.217), fica claro que, para Kant, o mal que existe e provoca nossa infelicidade deve ser *atribuído* a nossas próprias ações e desejos (*HN*, AA 20:68).

Eu não sei qual consolo aqueles que consideram que suas carências imaginárias [*Eingebildete Bedürfnisse*] são justas e naturais podem encontrar em uma providência que nega a estas carências seu preenchimento. Eu, que certamente sei que eu não sofro de males além daqueles que eu carrego em mim mesmo e que [sei que] só depende de mim ser feliz através dos bens da ordem divina, nunca vou reclamar deles (*HN*, AA 20:68).

Ao atribuir o mal aos desejos humanos, é perceptível que Kant já se conduz em direção à posição que seria assumida em seu pensamento maduro. O mal pode ser atribuído aos homens porque ele não é uma necessidade metafísica de ordem natural, do tipo daquela apresentada na teodiceia de Leibniz, mas, de acordo com a antropologia de Rousseau, é um atributo que se liga à liberdade humana. Nesse contexto, influenciado profundamente pela concepção antropológica e política do

pensador genebrino<sup>8</sup>, Kant já compreende que o bem e o mal se radicam em um princípio ativo da faculdade de apetição: “[o] sentimento de prazer e desprazer diz respeito àquilo para o qual somos passivos ou àquilo que diz respeito a nós mesmos enquanto um princípio ativo do bem e do mal através da liberdade” (HN, AA 20: 146). Em um caminho que prenuncia a formulação tardia de sua regra moral, este princípio é, mais especificamente, a expressão de um estado de harmonia da vontade consigo mesma, que é alcançado, em um caminho estritamente formal, quando a vontade é determinada internamente a partir de uma regra universal<sup>9</sup>. Quando a vontade particular dos homens e a geral da humanidade são confrontadas e consideradas reciprocamente encontramos, como resultado, o bem ou o mal moral: “[a] vontade deve ser boa quando não se contradiz quando tomada universalmente e reciprocamente” (HN, AA 20: 67). Em outras palavras, o bem moral é verificado quando a disposição interna e mais particular da vontade se harmoniza com outras sob o ponto de vista *universal*<sup>10</sup>. No caso de uma contradição, contudo, pode-se dizer que estamos diante de uma ação ilícita ou do mal moral. Dessa forma, como Rousseau já havia sugerido, o mal se justifica em uma inversão de móveis que é possível em um universo onde existe, de fato, a liberdade humana. O mal moral é uma consequência da atividade de uma vontade livre ao aprovar motivos não coniventes com a sua própria regra universal<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> É nítido que Kant se baseia na noção de vontade geral, que é apresentada por Rousseau no Contrato Social. Embora o Contrato Social seja um escrito de caráter político, segundo Vetö (2005, p. 174), ele pode representar “uma análise transcendental da vontade” na medida em que reconhece que o corpo político ou povo soberano é “construído à imagem e semelhança do indivíduo moral” (p. 174). No Contrato Social, Rousseau proclama que a soberania é o exercício da vontade geral, entendida como um todo indivisível e inalienável que expressa o princípio do bem e da racionalidade dentro da existência social. A soberania, enquanto exercício da vontade geral, é constituída pelo pacto entre os cidadãos. Este pacto expressa a unidade do conjunto das vontades de todos os contratantes, sendo, por isso, considerado como um corpo organizado e vivo, caracterizado pelo eu comum que faz com que o corpo coletivo seja também um corpo moral. Diz Rousseau (1978, p. 33): “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e toda a sua autoridade, sob o supremo comando da vontade geral, e recebemos em conjunto cada membro como parte indivisível do todo”. Logo, ao invés da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembleia de vozes, ao qual recebe desse mesmo ato sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade.

<sup>9</sup> Para uma discussão mais detalhada do tema, consultar Cunha (2017) – *A Gênese da Ética de Kant*

<sup>10</sup> Esse importante momento da descoberta do princípio interno da vontade é relatado em *Sonhos de um Visionário* através da hipótese de um mundo espiritual pressuposto a partir da experiência da vontade. Eis as palavras de Kant: “Um poder secreto nos necessita a orientar nossa intenção ao mesmo tempo para o bem de outros ou de acordo com o arbítrio de estranhos, mesmo que isso o mais das vezes se dê a contragosto e se oponha fortemente à inclinação egoísta, e o ponto em que convergem as linhas diretrizes de nossos impulsos não se encontram, apenas em nós, mas existem ainda forças que nos movem no querer de outros fora de nós. Através disso [da efetividade da lei], vemo-nos, em nossos motivos mais secretos, dependentes da regra da vontade universal [abhängig von der Regel des allgemeinen Willens]” (TG, AA 02:334-335).

<sup>11</sup> Henrich (1958) acredita que, com isso, mesmo vinte anos antes da publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, estamos diante da primeira formulação do *imperativo categórico* compreendido como a mais alta universalidade interna e concordância da vontade consigo mesma. Schmucker (1963) também acredita que através do novo ponto de vista se explicita a doutrina que seria apresentada no período crítico, uma vez que liberdade e bondade moral já são compreendidas, exatamente à maneira da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, através da atividade interna da vontade, independente das forças físicas exteriores ou das circunstâncias.



Uma vez que a maior perfeição interna e a perfeição que emerge a partir dela consiste na subordinação do conjunto das faculdades e das receptividades [*Vermogen u. Empfanglichkeiten*] ao livre arbítrio [*freyen Willkühr*], então o sentimento pela bondade [*bonitat*] do arbítrio deve ser imediatamente diferente e também maior do que as boas consequências que podem ser *provocadas* a partir dele.

Esse arbítrio [*Willkühr*] contém agora tanto a vontade meramente particular como a vontade universal, ou ainda, o homem considera-se ao mesmo tempo em *consenso* com a vontade universal

Aquilo que é necessário através da vontade universal é uma obrigação (...). (*HN*, AA 20:145).

A bondade da vontade é derivada dos efeitos do uso privado e público e da forma de prazer existente neles; e o primeiro tem sua base na carência, o último na força para o bem; o primeiro relaciona-se com a própria utilidade, o último com a utilidade geral; ambos os sentimentos conformam com a simplicidade natural, mas a bondade da vontade como um princípio livre é reconhecida não na medida em que tais formas de utilidade nascem a partir dela, mas na medida em que são possíveis em si mesmas. E a felicidade de outros de acordo (...). (*HN*, AA 20:157).

A cogitação de uma regra interna do mundo moral aparece decisivamente como o elemento que faltava ao modelo de universo ainda deficiente da *História Natural*. Todas as suspeitas sobre a perfeição e a ordem do mundo, que restavam, podem ser dissipadas, uma vez que, tanto quanto o princípio universal da gravidade, agora a regra universal singular<sup>12</sup> do mundo moral pode proporcionar um suporte racional para apoiar e justificar a sua aparente desordem.<sup>13</sup> Atuando do mesmo modo que a regra da gravitação, este princípio da moralidade deve ser capaz de justificar, por si mesmo, a regularidade e a ordem da dimensão moral, justificando o trabalho e a perfeição da providência. Este pressuposto também encontra em Rousseau o seu suporte, sendo este o motivo pelo qual Rousseau é o Newton da Moral. Para Rousseau, a justiça de Deus é o amor à ordem. Essa ordem é mantida e a justiça garantida porque o mal que o homem faz através de sua liberdade recai sobre si mesmo e não sobre a ordem do mundo. Influenciado por esse argumento, Kant acredita haver um ideal de equilíbrio e uma lei de retorno como base de uma ordem imanente e autossuficiente do mundo moral. As leis do mundo moral constituem-se da mesma maneira que as leis newtonianas do movimento que postulam que para toda ação há sempre uma reação igual e oposta (Shell, 2009, p.55). Pode-se dizer, em outras palavras, que do mesmo modo que um

---

<sup>12</sup> Grande parte das reflexões das *Anotações* encontram paralelo em *Sonhos de um Visionário* e outros escritos da mesma época.

<sup>13</sup> Kant destaca o problema da desordem do mundo moral dos homens nas linhas de *Sonhos*, uma vez que nem sempre o justo é recompensado por sua virtude: “Toda a moralidade das ações jamais poderá ter, segundo a ordem da natureza, seu efeito completo na vida corpórea do homem, mas poderá tê-lo certamente no mundo dos espíritos segundo leis pneumatológicas. As verdadeiras intenções, os motivos secretos de muitos esforços infrutíferos por causa da impotência, a vitória sobre si mesmo ou por vezes também a perfídia abscondida em ações aparentemente boas são em grande parte perdidos para o resultado físico no estado corporal” (*TG*, AA 02:336).

rio cria novos bancos quando retrocede, no que concerne ao princípio reativo do mundo moral, os “males não podem ser trazidos ao seu ponto mais alto sem o balanço [*Waage*] oscilante do outro lado, aqui de novo estagnação e retorno [*stillstand u. die Rückkeh*] são encontrados” (HN, AA 20:107). Se, certamente, “a guerra gera mais males do que os leva embora [*wegnimmt*], mas em certa medida ela produz o estado de igualdade e coragem nobre [*edlen Muths*]. De tal modo, a corrupção tanto quanto a virtude não pode aumentar interminavelmente na natureza humana” (HN, AA 20:105). Esta ideia vai se substancializar, pouco tempo depois, em uma suposição na qual o mundo da vontade é identificado com um mundo espiritual aos moldes do universo natural de Newton onde forças de atração e repulsão atuam em equilíbrio, sem a necessidade de uma intervenção direta de Deus, para gerir ou consertar a ordem de seus acontecimentos.<sup>14</sup> Com efeito, o mal e o bem moral carregam, como consequências diretas e imediatas de sua própria atividade, sua respectiva punição ou recompensa,<sup>15</sup> infortúnio ou felicidade.<sup>16</sup> A justiça de Deus pode ser conjecturada, nesse caminho, de uma maneira totalmente racional, como o princípio mantenedor da ordem do mundo.

Mas é certo que uma suposição desse tipo não pode ser garantida pelas pretensas provas da fracassada teodicéia especulativa<sup>17</sup>, porque seu assentimento

<sup>14</sup> Em *Sonhos de um Visionário*, Kant afirma: “[...] e nasce daí [da regra da vontade universal] no mundo de todas as naturezas pensantes uma unidade moral e uma constituição sistemática segundo leis puramente espirituais [...]. Não seria possível representar a manifestação dos impulsos morais nas naturezas pensantes, tal como elas se reportam reciprocamente umas às outras, igualmente como a consequência de uma força verdadeiramente ativa [tal como a gravidade], através da qual naturezas espirituais exercem influência umas sobre as outras, de tal modo que o sentimento moral seria essa dependência sentida da vontade privada em relação à vontade universal e uma consequência da ação recíproca natural e universal, através da qual o mundo imaterial ganha sua unidade moral, na medida em se constitui de acordo com as leis dessa sua conexão própria em um sistema de perfeição espiritual?” (TG, AA 02:335).

<sup>15</sup> Esse ponto é melhor destacado em *Sonhos de um Visionário*: “Com isso suceder-se-ia então que a alma do homem teria de tomar seu lugar entre as substâncias espirituais do universo já nesta vida e segundo o estado moral, assim como de acordo com as leis do movimento, as matérias do universo se colocam umas em relação às outras naquela ordem que é adequada a suas forças corporais. Quando então finalmente estivesse abolida na morte a comunidade da alma com o mundo corporal, a vida no outro mundo seria apenas uma continuação natural daquela conexão que ela já se encontrava com ele nesta vida e todas as consequências da moralidade aqui exercida seriam encontradas lá nos efeitos [recompensa ou punição] que um ser que se encontra em comunidade indissolúvel com o todo do mundo dos espíritos já causou ali antes, de acordo com leis pneumatológicas.” (TG, AA 02:336)

<sup>16</sup> Em uma das notas, Kant afirma: “[...] liberdade em sentido próprio (moral e não metafísica) é o mais alto princípio de toda virtude e também de toda felicidade” (HN, AA 20:31).

<sup>17</sup> Sobre os limites da metafísica e da razão, Kant escreve em *Sonhos de um Visionário*: “A metafísica, pela qual é meu destino estar apaixonado, apesar de raramente poder me vangloriar de alguma demonstração de favor, oferece duas vantagens. A primeira é cumprir as tarefas que o ânimo inquiridor propõe quando investiga com a razão a propriedade oculta das coisas. Mas aqui o resultado frustra demasiadas vezes a expectativa e escapou também desta vez de nossas mãos ávidas; a outra vantagem é mais adequada à natureza do entendimento humano e consiste em ver se a tarefa oriunda daquilo que se quer saber é de fato determinada e que relação a questão tem com conceitos da experiência nos quais sempre têm que se basear todos os nossos juízos. Nesta medida, a metafísica é uma ciência dos limites da razão humana [...]” (TG, AA 02:367:368). As *Anotações* também falam da filosofia como método zetético, aludindo-nos aos *limites da razão*, cujas fronteiras vão legitimar a atuação da *crença moral*: “[a] dúvida que eu assumo não é dogmática, mas uma dúvida de procrastinação [*Aufschubs*]. O

racional se sustenta em outras bases<sup>18</sup>. No *Emílio*, ao se indagar sobre a ordem do mundo, Rousseau (1856) se vê diante de um problema. Todos os justos deveriam ser, a rigor, recompensados com a felicidade. A essa convicção otimista, no entanto, está contraposto um profundo realismo. Ora, pois no estado real das coisas o justo é oprimido e o mal prevalece: “[m]as mal se verifica a situação, ao considerar o estado presente de coisas; prospera o mau, e o justo é oprimido” (Rousseau, 1856, p.218). Como é possível ao sujeito moral encarar a falta de sentido em vista de suas ações no mundo? Então para que a racionalidade da conduta moral seja preservada é necessário, ao mesmo tempo, a crença em um Deus justo, pois sem a fé em Deus não pode haver nenhuma virtude. Sem a pressuposição de Sua existência apenas o mal é racional. Se Deus não existisse, apenas a ação do perverso seria racional, enquanto o virtuoso comportar-se-ia de modo absurdo já que, nesse mundo, nenhuma recompensa pode lhe ser assegurada: “[s]e a Divindade não existisse, apenas o mau raciocinaria e o bom não seria mais do que um insensato” (Rousseau, 1856, p.225). As crenças na existência de Deus e em uma vida após a morte são necessárias para conferir sentido à conduta moral, pois, embora a dívida dos perversos deva ser paga ainda nesse mundo, o amor de Deus deverá trazer tudo à ordem e a uma justiça completa após a morte: “[q]ue me importa o que será dos perversos? Tenho pouco interesse pela sua sorte. Todavia, mal posso crer que eles sejam condenados a tormentos sem fim. Se a justiça suprema se vinga, ela vingará-se nesta vida” (Rousseau, 1856, p.219). Tudo o que restar impune nesse mundo terá, com efeito, uma resolução definitiva em outra vida: “[s]e a alma é imaterial, ela sobreviverá ao corpo; e se ela sobrevive a ele, a Providência está justificada. [...] Para nós, nada acaba com a vida; tudo volta à ordem com a morte” (Rousseau, 1856, p.218). Como se observa, a racionalidade exigida pela moral reclama e abre caminho, em Rousseau, para uma forte convicção em direção à providência, à imortalidade e à justiça de Deus.

Esse ponto de vista é identificado, em grande medida, nos comentários kantianos. De acordo com as notas, o preenchimento dos deveres morais parece ser impossível sem a crença religiosa. No estado de civilização, é possível que a disposição interna pura possa não alcançar força suficiente, através do sacrifício e da auto coerção interna, para a realização de nossos deveres. Em outras palavras,

---

método da dúvida é útil devido ao fato de que ele *preserva* o ânimo, não para agir de acordo com a especulação, mas de acordo com o entendimento sadio e o *sentimento* [...]” (HN, AA 20:175).

<sup>18</sup> De fato, o novo caminho para responder a teodiceia se dá a partir de uma rejeição da resposta especulativa de Leibniz como podemos confirmar em uma passagem de *Sonhos*: “Em uma hipótese segundo meros fundamentos da razão, é muito inconveniente ter de buscar refúgio em uma vontade divina extraordinária para dar conta do estado inadequado que nasce da harmonia incompleta entre a moralidade e suas consequências nesse mundo, porque, por mais provável que possa ser o juízo sobre a mesma segundo nossos conceitos de sabedoria divina, sempre resta uma forte suspeita de que os frágeis conceitos de nosso entendimento tenham talvez sido transferidos de modo muito errôneo para o Ser supremo, dado ser obrigação do homem apenas julgar acerca da vontade divina a partir da harmonia que de fato percebe no mundo ou pode supor nele segundo a ordem natural e segundo a regra da analogia.” (TG, AA 02:337)

sob condições luxuriosas, injustiça e ilusão impedem que homens corruptos sejam movidos por “razões morais internas”, exigindo para estes mesmos homens, portanto, a representação de um estado futuro.

Deveres comuns não necessitam, como motivo [*Bewegungsgrund*], da esperança em outra vida; embora o maior sacrifício e abnegação [*Selbstverleugnung*] certamente possuem uma beleza interna, nosso sentimento de prazer em relação a isso, no entanto, não pode nunca ser tão forte em si mesmo a ponto de superar o dissabor da inconveniência [*Verdruß der Ungemächlichkeit*], a menos que venha em auxílio a representação de um estado futuro no qual uma tal beleza moral persiste e a felicidade é aumentada na medida em que o homem se encontra ainda mais capaz de agir (*HN*, AA 20:12).

Deve ser perguntado quão longe fundamentos morais internos podem levar um homem. Talvez, eles o levarão a ser bom em um estado de liberdade sem grandes tentações, mas se a injustiça de outros ou a coerção do delírio [*der Zwang des Wahnes*] violentá-lo, então esta moralidade interna não tem força suficiente. Ele deve ter *religião* e encorajar-se por meio de recompensas de uma vida futura; e a natureza humana não é capaz de uma pureza moral imediata. Mas se, de uma maneira sobrenatural, a pureza fosse provocada nele, então as recompensas futuras já não mais teriam a qualidade de motivações (*HN*, AA 20:28).

Sendo possível que, em tempos de luxúria, a moralidade por si possa não seja capaz de direcionar o homem ao bem, Kant considera a possibilidade de aceitar o auxílio de um fundamento dogmático e positivo para conduzir adequadamente as ações humanas. Como vimos, o tratamento negativo da religião (zetético) busca superar o delírio de que o mundo é desordenado e que podemos controlar, através de uma falsa teologia, a providência a favor de nossos desejos. A superação desse delírio religioso, através dos limites da razão, abre espaço para uma teologia positiva. Seguindo a sugestão de Rousseau, esta teologia, contudo, não é estabelecida através de uma especulação infrutuosa, mas pela fé moral. Dessa forma, o sobrenatural – a graça e o auxílio divino – vai ser assumido, nos comentários de Kant, como uma experiência importante dentro da vida ética, embora válida apenas nos limites de uma crença racional.

O conhecimento de Deus é especulativo - e este é incerto e passível de erros perigosos - ou moral através da fé e esta não supõe nenhuma outra propriedade em Deus além daquelas que tem como objetivo a moralidade. Esta fé é natural ou sobrenatural; aquela é... (*HN*, AA 20:57).

É perceptível que, em Rousseau, a crença na imortalidade e na existência de Deus assume, em certos momentos, a função de um móvel através do qual a plena realização da virtude se torna possível. Se nas notas acima, os comentários levantam a suspeita de que a religião deve ser assumida como um motivo para o agir em certos casos específicos, por outro lado, outras notas são capazes de nos mostrar um tratamento distinto dessa questão por parte de Kant. De acordo com Schmucker (1961), nas passagens que destacam a necessidade da religião e de suas

promessas, Kant de modo algum assume uma moral heterônoma. As promessas de recompensas e punições futuras, na verdade, adquirem uma função parecida com a dos instintos morais apresentados em *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime* na medida em que atuam como um contrapeso contra os encantos da sensibilidade (HN, AA 20:18) ou servem como elemento substituto da própria motivação quando já não se pode mais, em certas situações, falar de disposição pura. Schmucker afirma que é totalmente inadequado concluir, a partir de algumas notas, que Kant abandona, seguindo a influência de Rousseau, a doutrina do *fim imediato* da ação moral que já havia sido proposta desde as linhas da *Presschrift* de 1764, assumindo aqui, com efeito, algum tipo de ética heterônoma. Como um apoio a isso, encontramos outras reflexões nas quais a moral natural é concebida como a pedra angular de toda religião, sendo a sensação natural suficiente para o exercício de todo dever nessa vida. Ao mesmo tempo, percebemos que Kant já destaca os problemas de se tentar fundar as regras imediatas da conduta moral no comando de um legislador que recompensa e pune as nossas ações.

O homem de boa natureza [*wohlgeartete*] e o bem civilizado [*wohlgesittete*] devem ser bem diferenciados. O primeiro não precisa da representação de seres mais elevados a fim de domesticar impulsos perversos porque estes impulsos são naturais e bons [...]. Se deve ser bom e esperar o resto. [...] A moralidade natural deve ser a pedra angular de toda religião. Pois se é incerto que pessoas de outra religião podem se tornar abençoadas e que tormentos neste mundo podem não ajudá-las em direção a sua felicidade no futuro, então é certo que eu não deveria segui-las. Este último não deveria ser o caso, no entanto, se a sensação natural não fosse suficiente para a realização de todos os deveres dessa vida (HN, AA 20:19).

A ameaça de punição eterna não pode ser o fundamento imediato de ações moralmente boas, mas muito bem um forte contrapeso [*gegengewicht*] contra as tentações para o mal; com isso, a sensação imediata da moralidade não é superada (HN, AA 20:18).

Quando se quer constituir a moralidade, não se deve de modo algum introduzir qualquer motivação que tornaria a ação moralmente boa, por exemplo, punições e recompensas [...] (HN, AA 20:24).

Pode-se promover o bem-estar [*Wohlfarth*] ou quando se permite os desejos de se alastrarem e se esforçando para satisfazê-los; pode se promover a retidão [*Rechtschaffenheit*] quando se permite aumentar as inclinações de delírio e luxúria [*Üppigkeit*] e se esforçando em direção a impulsos morais para resisti-las. Em ambos as tarefas, no entanto, há outra solução, a saber, não permitir essas inclinações de emergirem. Finalmente, pode-se então promover a boa conduta colocando de lado toda bondade [*bonitat*] moral imediata e aceitando unicamente, como fundamento, os comandos de um senhor supremo que recompensa e pune (HN, AA 20:39).

Mesmo frente o pecado original, Kant acredita ser possível alcançar, através das próprias forças naturais, o preenchimento de nossa obrigação (HN, AA 20:104; 189). Em relação àquilo que não está em nosso poder, é certamente possível aceitar o papel da piedade ou da graça, a saber, o complemento dado pela ajuda de Deus

(*HN*, AA 20:15), mas apenas de uma maneira distinta. A atuação da religião sobrenatural no aperfeiçoamento da moralidade pode se dar de dois modos: primeiramente partindo da revelação para esperar a santidade a partir de um efeito sobrenatural. Ou, de acordo com a perspectiva cristã kantiana, em um caminho inverso, que, mostrando-se já de acordo com sua hipótese madura, começa do aperfeiçoamento moral a partir da ordem natural de acordo com o maior esforço possível – ou seja, da aquisição da dignidade - para depois esperar uma ajuda sobrenatural<sup>19</sup> (*HN*, AA 20:189-190).

Piedade é o meio de complementar a *bonität* moral em direção à santidade. Não se trata aqui da relação de um homem com outro. Nós não podemos naturalmente nos tornar santos. Perdemos isto através do pecado original, embora possamos ser moralmente bons (*HN*, AA 20:15).

[...] Aquele que reconhece a Deus, embora seja conduzido a estas ações somente através da boa moralidade natural possui teologia ou se ele deseja honrar a Deus por causa de sua moralidade, então isto é só uma moralidade cujo objeto foi estendido. Cristãos não podem tornar-se abençoados se sua fé não for viva da mesma forma que aqueles que não possuem nenhuma revelação, no entanto com aqueles algo mais acontece do que se passa naturalmente (*HN*, AA 20:104).

Ha dois caminhos da religião cristã na medida em que em que deve aperfeiçoar a moralidade: 1. Começar com a revelação dos mistérios, esperando uma santificação do coração a partir de um influxo divino sobrenatural; 2. Começar pelo aperfeiçoamento da moralidade de acordo com a ordem natural e, depois de despendar nisso a maior quantidade de esforço possível, esperar a ajuda sobrenatural de acordo com a ordem dos decretos divinos expressos na revelação. Pois, quando se começa com a revelação, não é possível esperar, pela ordem da natureza, um aperfeiçoamento moral a partir desse ensinamento [*Unterweisung*] como seu resultado (*HN*, AA 20:190).

Embora possa haver um uso da religião que é dirigido imediatamente à bem-aventurança futura, ainda assim o uso mais natural é aquele que dirige os costumes de tal forma que estes sejam bons para o preenchimento de uma posição no mundo presente, para que, com isso, alguém se torne digno de um estado futuro. No que diz respeito ao jejum, à cerimônia e ao castigo, não há utilidade nenhuma no mundo presente. No entanto, para este uso natural ser alcançado, então a *moralidade* deve ser *aperfeiçoada* antes da *religião* (*HN*, AA 20:189).

A doutrina da fé moral, em sua primeira aparição nessas *Anotações*, portanto, propõe uma solução inicial a alguns problemas ligados à filosofia da religião. Ela permite, em primeiro lugar, a recolocação crítica dos conceitos da graça e da revelação, na medida em que os estabelece a partir dos conceitos da moral. Desse modo, a piedade e a santidade, aspectos que excedem os limites da força natural, já são assumidos como um complemento para nossa fraqueza,

<sup>19</sup> Trata-se do problema da graça que será desenvolvido amplamente nas *Lições de Ética* (2018) de meados de 1770 e depois na *Religião nos Limites da Simples Razão*.

embora em um sentido imanente que não ultrapassa os limites da crença. Em segundo lugar, a crença moral proporciona também o suporte para se responder ao problema da teodiceia por meio de um assentimento racional. Isto é, demonstra que ao sujeito moral é permitido *esperar*, de acordo com uma ordem racional de coisas justificada na imortalidade e na justiça de Deus, que a virtude pode estar vinculada, de maneira proporcional, à felicidade.<sup>20</sup> Prenunciando a teoria dos postulados, trata-se, na verdade, de uma maneira de solucionar o problema originalmente levantado na *Cosmogonia* e mostrar, por meio da razão prática, que as ordens da natureza da liberdade podem ser, de alguma forma, compatíveis.<sup>21</sup>

Rousseau tem um papel fundamental na gênese dessas concepções porque foi ele quem ensinou a Kant que a moral é o apoio da religião, que o verdadeiro servir a Deus é identificado com a própria realização da moralidade: “Oh! Sejam primeiramente bons para sermos felizes! Não exijamos o prêmio antes da vitória, nem o salário antes do trabalho” (Rousseau, 1856, p.229-230). Ao mesmo tempo, foi Rousseau quem explicitou a necessidade prática de se conjecturar a imortalidade e a existência de Deus como um meio de conferir sentido ao horizonte de ação do sujeito moral, tornando concebível um mundo moral: “[e]ntão é assim que o uso adequado da sua liberdade torna-se tanto mérito e recompensa, ao mesmo tempo, e lhe prepara uma felicidade inalterável [...]”<sup>22</sup>. Todavia, se, de fato, devemos admitir que Kant assume muito da doutrina de Rousseau, é notável que ele também se afasta em pontos decisivos. Diferente do filósofo de Königsberg, Rousseau não acredita que a revelação religiosa, por ser condicionada pelo clima, pelas formas de governo e tipos de povos, possa acrescentar algo à religião natural.

Ou todas as religiões são boas e agradáveis a Deus ou só existe uma que ele prescreve aos homens, castigando aqueles que a ignoram. Nesta situação, Deus concedeu a essa religião sinais tão inequívocos e manifestos que nos habilitam a distingui-la e reconhecê-la como a única verdadeira: esses sinais são de todos os tempos e lugares e igualmente sensíveis a todos os homens, grandes e pequenos, sábios e ignorantes, europeus, índios, africanos e selvagens. Se houvesse uma religião na terra que

<sup>20</sup> Essa afirmação pode ser confirmada pela seguinte passagem de *Sonhos*: “[...] certamente nunca existiu uma alma honesta que pudesse ter suportado o pensamento de que com a morte acaba tudo e cuja nobre disposição não tivesse se elevado até a esperança no futuro. Por isso, parece mais adequado à natureza humana e à pureza dos costumes fundar a espera do mundo futuro sobre os sentimentos de uma alma bem constituída do que, inversamente, fundar seu bom comportamento sobre a esperança do outro mundo. Assim também é constituída a crença moral, cuja simplicidade pode dispensar muitas sutilezas da argúcia, sendo somente ela conveniente ao homem em qualquer estado, na medida em que o conduz sem rodeios aos seus verdadeiros fins. [...] como nosso destino no mundo futuro supostamente pode depender do modo como ocupamos o nosso posto no mundo presente, concluo com aquilo que Voltaire deixa seu honrado Cândido dizer a título de conclusão depois de tantas querelas escolásticas inúteis: *ocupemo-nos de nossa sorte, vamos ao jardim e trabalhemos* (TG, AA 02:373).

<sup>21</sup> Nesse contexto, decerto, o resultado ainda é parcial, uma vez que o argumento se limita a uma suposição sobre a alma e o mundo espiritual. Será apenas na década de 1770, em suas *Lições e Reflexões*, que Kant se dedicará mais precisamente a essa questão através de uma investigação sobre o conceito de sumo bem. Para comentário, consultar Cunha (2017), *A Gênese da Ética de Kant*.

<sup>22</sup> Essas palavras vão exatamente de encontro com a paráfrase de Voltaire no *Cândido* nas linhas finais de *Sonhos de um Visionário*. Ver nota acima.

condenasse quem não a seguisse à pena eterna e existisse um só mortal de boa-fé no mundo que não fosse tocado por sua evidência, o Deus dessa religião seria o mais iníquo e cruel dos tiranos (Rousseau, 1856, p.229-230).

A fé nos dogmas da religião natural, de acordo com Rousseau, deve ser a única base tanto para a vida moral particular quanto para a vida social<sup>23</sup>. Em contrapartida, podemos notar que o discurso kantiano em torno de uma teologia moral positiva vai se identificar claramente com o do cristianismo. Contrapondo o velho e o novo testamento, Kant vai associar tanto a ideia da bem-aventurança moral quanto a concepção de um Deus justo e paterno com a doutrina cristã genuína ensinada por São Paulo. Portanto, em um caminho próximo ao de sua doutrina madura, a teologia prática de Kant já pressupõe, em oposição a desigualdade e a severidade do credo judaico, a base moral autêntica e universal do cristianismo.

O poder legiferante [*gesetzgebende Gewalt*] de Deus em relação aos primeiros homens é baseada na propriedade. O homem foi colocado no mundo recentemente; todas as árvores pertenciam a Deus. Ele proibiu-lhe uma delas\*. Esta ideia chegou ao fim. O poder legiferante de Deus sobre o povo judeu é baseada no contrato social. Deus quer levá-los para fora do Egito e conceder-lhes outra terra caso os obedeçam; quando posteriormente eles tiveram Reis, Deus ainda manteve sua soberania e os reis foram somente sátrapas e vassalos [*Satrapen Lehnsträger*]. No Novo Testamento, este fundamento chegou ao fim. É o fundamento universal do poder legiferante de Deus pressuposto, mas a obrigação é baseada somente na bondade que não quer servir-se de qualquer severidade. Então, no cristianismo genuíno, isto é totalmente recusado ao legislador e é introduzido o pai.

Naquele tempo, Ele não era um Deus dos homens, mas dos Judeus.

Paulo julga que a lei somente produz relutância [*Unwillen*] porque leva alguém a fazer a contragosto aquilo o que foi ordenado, e assim o é. Por esta razão, ele vê a lei revogada através de Cristo e somente vê a graça, ou seja, um fundamento para amar a Deus verdadeiramente de coração, que não é possível de acordo com a natureza; e por meio do qual as ações serão conduzidas à *moralidade* e não é conduzida à *política teocrática* (HN, AA 20:90).

No primeiro estado do homem, sua obediência foi a de um escravo, por conseguinte, a de um súdito e depois a de um filho; o poder legiferante foi aquele de um senhor, de um príncipe, de um pai

Quem como um senhor (déspota) obrigou os escravos, impôs, como estímulos, apenas punições; o príncipe que obrigou seus súditos (legítimos) impôs recompensa e punição; o pai que obrigou seu filho impôs apenas amor e recompensas. No primeiro caso, o fundamento da obrigação é servidão natural e dívida; o segundo contém os fundamentos morais de um contrato; o terceiro compreende tudo anterior e, ao mesmo tempo, uma moralidade interna (HN, AA 20:158).

<sup>23</sup> Kant rejeita essa posição (HN, AA 20: 32,4) (HN, AA 20: 57,8).



Toda veracidade [*wahrhaftigkeit*] pressupõe uma *ideia* de igualdade. Por isso, os judeus, que em vossa opinião não tem deveres para com os outros, mentem e enganam sem ter qualquer dor de consciência. *Haereticis non est fides* [em heréticos não há fé] (HN, AA 20:15).

Para além de sua rejeição de toda revelação, Rousseau também está fadado a um sincretismo que, segundo Cassirer (1970, p.42), a hipótese de Kant, já nesse contexto, parece rejeitar. Ora, pois, ao mesmo tempo em que ele apresenta um estrito e elevado ideal de virtude, ele demanda, como preço de servi-lo, o seu preenchimento com a felicidade. Em contraste, embora Kant não renuncie, em seus comentários, à importância da felicidade dentro da vida moral, ele já introduz, nesse contexto, o ideal de uma disposição ética incondicionada, uma motivação independente de motivos da felicidade que deve prover a base racional de toda religião. Certamente, isto é uma clara oposição a Rousseau, que apresenta na base da moralidade um pronunciado eudemonismo, assumindo a esperança em uma vida futura sem considerar o reconhecimento de uma motivação totalmente racional e genuína (Schmucker, 1961, p.228).

\*\*\*

Dentro da literatura, no que diz respeito ao problema da teodiceia, tem-se argumentando a favor de uma ruptura entre o período pré-crítico e a maturidade crítica<sup>24</sup>. As evidências apresentadas nessa investigação demonstram, no entanto, que se há uma ruptura, ela só pode ser identificada como tendo acontecido antes da publicação da primeira *Crítica*, em meados de 1760. As consequências do debate com Rousseau resulta em uma drástica mudança de orientação em relação ao empreendimento altamente especulativo apresentado nos escritos de 1750, em especial, na *Nova Dilucidatio*<sup>25</sup>. Depois da virada rousseuniana, o horizonte prático se abre para as questões relacionadas a Deus e a crença moral da razão prática se estabelece como o caminho possível para uma justificação tanto do sumo bem originário, a saber, Deus, quanto do sumo derivado, isto é, o melhor dos mundos possíveis, a realidade perfeitamente ordenada na qual os fins da liberdade e da natureza se harmonizam em absoluto.

---

<sup>24</sup> Na verdade, segundo alguns, essa ruptura se daria dentro do próprio período crítico. Para comentário, consultar Cunha, A Gênese da Ética de Kant (2017).

<sup>25</sup> Para o problema da teodiceia na década de 1750, ver Cunha, A Gênese da Ética de Kant (2017).

## Referência Bibliográfica

- CASSIRER, E. “Kant and Rousseau”. In *Rousseau, Kant, Goethe: two essays*. Traduzido por James Gutmann et al. Princeton: University Press, 1947.
- CUNHA, B. *A Gênese da Ética de Kant: o desenvolvimento moral pré-crítico em sua relação com a teodiceia*. São Paulo: LiberArs, 2017.
- CUNHA, B. “Sonhos de um Visionário e suas contribuições para a ética de Kant”. *Cadernos de Filosofia Alemã* n.22, (2013), pp. 82-106.
- CUNHA, B. “As consequências de Sonhos de um Visionário para a concepção kantiana de metafísica: o problema do espírito e suas implicações no período pré-crítico”. *Kalagatos* v.10, n.19, (2013), pp. 69-100.
- DIETERICH, K. *Kant und Rousseau*. Tübingen: 1878
- HENRICH, D. “Hutcheson und Kant”. *Kant-Studien*. v.49. Berlin: de Gruyter, 1957, p. 49-69.
- HENRICH, D. “Über Kants früheste Ethik”. *Kant-Studien*. v.54. (1963), p. 404-431.
- HÖFFDING, H. “Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik”. *Kant-Studien*. v.2. (1987), p. 11-21.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. v. I-XXI, Edited by the Akademie der Wissenschaften. Berlin: Reimer (DeGruyter), 1910.
- KANT, I. *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.
- KANT, I. “Reflexões sobre o Otimismo”. Traduzido por Bruno Cunha. *Studia Kantiana* n.18, (2015), p.206-226.
- KANT, I. “Anotações nas Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime” (seleção de notas). Traduzido por Bruno Cunha. *Kant E-prints* v.11, n.2. (2016), p.51-79.
- KANT, I. *Lições de Ética*. Traduzido por Bruno Cunha e Charles Feldhaus. São Paulo: Editora Unesp, 2018 (No prelo).
- LEIBNIZ, G. W. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Edited by the Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin: Akademie Verlag, 1923.
- POPE, A. *Selected Poetry and Prose*. Edited by Robin Sowerby. London: Routledge, 1988.
- REICH, K. *Rousseau und Kant*. Tübingen: 1936.
- ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Paris: 1856.
- SHELL, S. M. *Kant and Limits of Autonomy*. London: Harvard University Press, 2009.
- SCHILPP, P. A. *La Ética Pré-Crítica de Kant*. Ciudad Universitaria: Universidad Nacional Autónoma de México, 1966.
- SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*. Meisenheim: A. Hain, 1961.
- SCHNEEWIND, J. *A Invenção da Autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. São Leopoldo: Editora Usisinos, 2001.
- VOLTAIRE, *Oeuvres completes*. Tome douzieme: Paris, 1785.
- VLEESCHAUWER, H. *La Evolución del Pensamiento Kantiano*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

**Resumo:** Tomando como referência o debate com Rousseau, meu objetivo nesse artigo é explicitar, por meio da análise de algumas dessas *Anotações e* com auxílio de algumas passagens de outros textos, as novas concepções kantianas sobre a religião e a teodiceia que emergiram em meados de 1760. Especificamente, busco mostrar que ao se apropriar criticamente do pensamento de Rousseau, Kant é levado às primeiras formulações de uma inovadora resposta para as questões do mal moral e da justiça de Deus, que resultarão no rompimento com Leibniz e, conseqüentemente, na elaboração dos *contornos mais essenciais* da ética e da filosofia da religião que anos à frente seriam apresentadas como doutrinas filosóficas definitivas em seus trabalhos da maturidade.

**Palavras chave:** mal, teodiceia, justiça, ordem, razão prática.

**Abstract:** Highlighting the debate with Rousseau, my objective in this paper is to stress, through the analysis of some of these Notes and with the aid of some passages of other texts, the new Kant's conceptions on the religion and theodicy in the middle of 1760. Specifically, I try to show that by critically appropriating Rousseau's thought, Kant is led to the first formulations of an innovative answer to the questions of moral evil and God's justice. This answer will result in the rupture with Leibniz and consequently in the contours more essential of the ethics and philosophy of religion which will appear as definitive philosophical doctrines in Kant's maturity.

**Keywords:** evil, theodicy, justice, order, practical reason.

Recebido em: 07/2017

Aprovado em: 11/2017