

# O esquematismo analógico na religião dos limites da simples razão (terceira parte)

Agostinho F. Meirelles

**Como citar:** MEIRELLES, Agostinho F. O esquematismo analógico na religião dos limites da simples razão (terceira parte). *In:* MARTINS, Clélia Aparecida; MARQUES, Ubirajara Rancan de Azevedo (org.). **Kant e o Kantismo:** heranças interpretativas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Brasiliense, 2009. p.9-15. DOI: <https://doi.org/10.36311/2009.978-85-11-00162-4.p275-287>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

# O ESQUEMATISMO ANALÓGICO NA *RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES* RAZÃO (TERCEIRA PARTE)

Agostinho F. Meirelles

UFPa

## 1. DO ESQUEMATISMO EM GERAL

Peça chave na constituição da filosofia crítica, a doutrina do esquematismo está em direta ligação com a problemática que envolve a pergunta relativa a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* possíveis. Na primeira *Crítica* (1781-1787) trata-se de determinar como juízos de semelhante natureza possuem realidade objetiva, ou seja, se se referem a objetos dados na intuição sensível, isto é, a fenômenos (*Erscheinungen*), únicos objetos intuíveis pelo sujeito humano. Para ir direto ao ponto, é necessário demonstrar-se *que e como* conceitos e juízos só têm valor objetivo se puderem ser interpretados sensivelmente, e para tal, o procedimento esquemático é decisivo, pois através dele é possível determinar *a priori* se conceitos e proposições possuem como referência objetos da intuição. A esse respeito afirma o filósofo: “os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições para proporcionar a estes uma referência a objetos, por conseguinte, uma significação” (*CRP.*, B 185). Os conceitos puros do entendimento representam exatamente o poder sintético do intelecto exercido sobre o dado intuído. Entretanto, as diversas formas de síntese do múltiplo da intuição só se mostram como determinações obje-

tivas se existir um elemento que seja homogêneo (*gleichartig*), tanto ao conceito, como ao dado intuído, segundo afirma Kant: “precisa haver um terceiro termo que seja homogêneo, de um lado, com as categorias e, de outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação (*Anwendung*) da primeira ao último” (B 177). O termo mencionado chama-se *esquema transcendental*. Cabe à capacidade transcendental da imaginação (*Einbildungskraft*) produzir os esquemas (B 179-181) que possibilitam a aplicação das categorias aos dados da intuição sensível. Esse procedimento fornece a regra de aplicação contida no conceito esquematizado graças ao tempo, forma pura da intuição. A homogeneidade ocorrida entre a categoria e o dado sensível, o fenômeno, a qual Kant afirma ser possível através de *uma determinação transcendental do tempo* (B 177-178).

A doutrina do esquematismo constitui o primeiro capítulo que aborda como a faculdade de julgar transcendental,<sup>1</sup> mediante a regra dada no conceito puro, indica *a priori* o caso ao qual deve ser aplicada (B 174-175). De modo algum se pode determinar o objeto de um conceito, mediante propriedades somente atribuíveis a objetos da experiência (*Gegenstände der Erfahrung*), se esse objeto não obedecer as condições (*Bedingungen*) que o tornam possível (*möglich*). Embora o uso das categorias possa ser feito para *pensar* um objeto em geral, isso não permite conhecê-lo. Por exemplo, aplicar os conceitos de substância, causa, realidade, necessidade e existência ao *ens realissimum* significa discursar no vazio. Falar do Ser supremo como se fosse um objeto empírico<sup>2</sup> resulta em não levar em conta que as categorias, assim aplicadas, são vazias de conteúdo e, portanto, sem significação (*Bedeutung*); o objeto a que se referem não é fenômeno; não pode ser intuído pelo ser humano, conseqüentemente é algo (*Etwas*) impossível,<sup>3</sup> por estar em desacordo com o primeiro postulado

<sup>1</sup> De maneira diversa da lógica geral, na lógica transcendental a faculdade de julgar, faculdade de *subsumir* sob regras, pode decidir *a priori* se algo está ou não sob uma regra dada (B 171).

<sup>2</sup> O Ser supremo é um objeto do entendimento puro, tratar esse objeto como se fosse empírico resulta da confusão do uso empírico do entendimento com o uso transcendental, o que gera a anfibologia dos conceitos de reflexão (B 326).

<sup>3</sup> Os objetos impossíveis, também chamados de inteligíveis, “são coisas pensadas mediante categorias puras sem todo o esquema da sensibilidade” (B 342).

do pensamento empírico em geral, que enuncia: “aquilo que concorda com as condições formais da experiência (segundo a intuição e os conceitos) é possível” (B 265).

Todavia, a razão pura em seu uso teórico, e também prático, defronta-se com problemas inevitáveis,<sup>4</sup> provindos de sua própria natureza, para os quais ela própria deve, necessariamente, fornecer respostas. Ao realizar a crítica da razão pura, Kant constitui sua *teoria da solubilidade dos problemas*.<sup>5</sup> Problemas estes, por serem genuinamente racionais, somente a razão os pode resolver, sem o auxílio da experiência (B 791).

Os conceitos puros da razão, isto é, as *ideias* racionais, mesmo que não correspondam a objetos sensíveis, geram problemas que necessitam ser resolvidos, mas não ao estilo da metafísica tradicional. Todos os conflitos da razão, consigo mesma, originam-se da tentativa de conhecer, através de meros conceitos, Deus, a alma e a liberdade. A dialética transcendental revela exatamente o fracasso de querer avançar rumo ao supracensível como se ele fosse uma realidade abstraída de conceitos. Contudo, se Kant não cede espaço à metafísica dogmática, do mesmo modo não cede ao ceticismo. Ainda que as ideias não possuam realidade objetiva teórica, entretanto, em função do interesse prático, elas deixam de ser meros conceitos vazios e, portanto, adquirem sentido (*Sinn*), pas-

<sup>4</sup> Na abertura da primeira edição da *Crítica*, Kant referindo-se a razão teórica, afirma que esta razão, “em certo gênero de seus conhecimentos possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua própria natureza, mas às quais ela não pode dar respostas por ultrapassarem todas as suas capacidades” (1781, AVII).

<sup>5</sup> Loparic (2000) interpreta a *Crítica da razão pura* como envolvendo uma teoria da solubilidade dos problemas necessários da razão, teoria elucidável, principalmente, através da doutrina do esquematismo, já que por meio desta doutrina, conceito e juízos, tanto os científicos como os filosóficos, podem ser avaliados segundo critérios de significação e, desse modo, ser determinada *a priori* se uma afirmação ou negação sobre, uma dada questão é válida objetivamente, ou não possui sentido; e mesmo se a questão proposta merece ou não ser respondida. A metafísica tradicional, por exemplo, ao pretender conhecer objetos que transcendem os limites da experiência, gera problemas de impossível solução e, desse modo, todas as respostas dadas a esses problemas são indecidíveis, isto é, o valor de verdade a elas não é aplicável, em virtude de os objetos dos quais trata serem impossíveis (LOPARIC, 2000, Cap. 1). Z. Loparic considera o esquematismo, elemento chave da lógica transcendental, como estando no cerne do que ele denomina de *Semântica transcendental*, na medida em que, *a priori*, representações discursivas recebem significação no domínio de representações intuitivas (LOPARIC, 2000, p.5). Estudar o tema da religião segundo o viés semântico nos parece algo plausível, em se considerando que a obra de *A religião nos limites da simples razão* (1793), enquanto crítica do discurso religioso, significa a *revolução no modo de pensar* nossa relação com o sagrado. O esquematismo analógico, segundo defendemos, situa-se no centro dessa revolução. Do mesmo modo que Kant solapa as bases da metafísica dogmática, assim, ele o faz com a teologia do deus transcendente.

sam a corresponder, de certo modo, a objetos, porém esses objetos só existem na ideia (*Gegenstand in der Idee*), e não na realidade (B 725).

O mundo, como um todo sistematicamente ordenado, tendo em Deus a sua causa, ambos, o mundo e Deus, são conceitos cujos objetos jamais podem ser dados à nossa intuição, não obstante eles ganham um tipo de sensificação (*Versinnlichung*) através da analogia com os objetos sensíveis, a qual passa a simbolizá-los, não havendo, desse modo, uma apresentação (*Vorstellung*) direta do objeto. Segundo Kant, é perfeitamente lícito compreender (*verstehen*) um ente distinto do mundo através da analogia com os objetos da experiência, já que a razão tem de adotar um tal ente como princípio regulativo na investigação da natureza<sup>6</sup> (B 725). Nos *Prolegômenos* (1783), a proibição de atribuir a Deus propriedades somente pertencentes aos objetos da experiência evita o antropomorfismo *dogmático*, contudo, um antropomorfismo *simbólico* é permitido, pois “apenas pertence à linguagem e não ao próprio objeto” (*Prol.*, § 57). A analogia, tal como é descrita nesta obra, difere da maneira usual de compreendê-la, já que não se trata da “semelhança imperfeita entre duas coisas, mas uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dessemelhantes” (§ 58). O filósofo apresenta como exemplo a ação de um indivíduo sobre outro indivíduo, o que garante a este o direito de reagir, nas mesmas condições, em que o outro agiu. Essa interação jurídica das ações humanas representa analogia com a dinâmica mecânica de forças motrizes de ação e reação de um corpo sobre outro.

<sup>6</sup> G. Lebrun comenta a necessidade da razão de adotar a ideia de Deus visando compreender a ordem do mundo, o que, segundo o autor, não significa “esperar que ele torne inteligível essa ordem [...], mas simplesmente que ele me assegure que, mesmo se não *mostra* nada, quando uso as expressões ‘ordem do mundo’, ‘unidade sistemática’, eu também não falo à toa. Essas significações são inconcebíveis, já que ‘conceber’ (*begreifen*) quer dizer ‘apreender a possibilidade do objeto’, mas devo pelo menos compreender (*verstehen*) o sentido, ali mesmo onde o conteúdo não pode ser exibido” (LEBRUN 1993, p.288). Loparic explicita o valor do esquematismo analógico para a pesquisa sistêmica, que utiliza ideias como estratégias heurísticas. Tanto na matemática como nas ciências naturais, há uma série de conceitos que são meras ideias, sem realidade objetiva, mas que, ainda assim, são exigidas para a resolução de problemas insolúveis no domínio dos problemas objetivos. A física newtoniana – para usar um exemplo clássico – utiliza-se da ideia de *força de atração* como elemento fundamental sistematizador da mecânica celeste. Porém, mesmo que essas ideias não possam receber uma interpretação sensível mediante um procedimento de esquematização direta, como ocorre com os conceitos e princípios do entendimento, existe o procedimento de esquematismo analógico, o qual não fornece às ideias uma validade objetiva, mas que permite distingui-las da mera fantasia. O autor (LOPARIC, 2000, p.287).

“Aqui o direito e a força motriz são coisas inteiramente dessemelhantes, mas existe na sua relação uma completa semelhança” (§58n). Na terceira *Crítica* (1793), Kant utiliza a designação *hipotipose* ao afirmar que a sensificação dos conceitos *a priori*, realizada pela faculdade de julgar, ocorre de maneira dupla: em primeiro lugar, é efetuada diretamente, através da aplicação de uma regra *a priori* a uma intuição sensível, e se chama *esquema*; e, em segundo lugar, indiretamente, através da aplicação da regra de reflexão sobre aquela intuição, que serve de *símbolo* de um objeto totalmente diverso<sup>7</sup> (CFJ., § 59).

Nos *Progressos da Metafísica* (1804), Kant afirma que a simbolização “é um recurso de emergência para conceitos do suprassensível, que, portanto, não podem ser genuinamente apresentados, [...], mas pertencem necessariamente a um [conhecimento] prático” (A 63).

## 2. O ESQUEMATISMO NA TERCEIRA PARTE DA RELIGIÃO

Kant ao utilizar a analogia na terceira parte da obra, onde é tratado “o triunfo do bom princípio sobre o mau princípio”, tem por finalidade fornecer interpretação sensível à ideia prática de um *Reino de Deus na Terra*, que não pode ser esquematizável diretamente mediante dados apresentados na intuição cognitiva. Esse procedimento, faz-se necessário na medida em que alerta para impossibilidade de falar, por exemplo, de Deus em sua relação com o mundo moral, como se fossem conceitos cujos objetos se assemelhassem aos objetos da experiência. Os comentários ante-

<sup>7</sup> O exemplo de simbologia, citado no texto da *CFJ*, consiste na representação de um estado monárquico por um moinho, cujas regras de funcionamento são consideradas análogas ao dinamismo de um corpo político, embora entre um e outro não haja nenhuma semelhança, contudo, “entre as regras de refletir sobre ambos e sua causalidade”, certamente há. Loparic denomina de “regras de reflexão transferidas” o modo de proceder segundo a analogia, afirma o autor que um dos exemplos “é a construção do modelo sensível que representa o objeto da ideia do ser supremo”. Essa construção, denominada de “antropomorfismo simbólico”, transfere as características do intelecto humano para o ser supremo, diz o autor: “a nossa inteligência é idealizada e transferida para o ser supremo como inteligência suprema” (LOPARIC, 2000, p.283). Outras relações legitimadas pela esquematização analógica são apresentadas por Loparic, extraídas da obra kantiana, como por exemplo, a relação do Deus artífice, *criador* da máquina do mundo, tal como o relojceiro de Leibniz que engendra os mecanismos de um relógio (LOPARIC, p.283).

riores demonstram suficientemente a impossibilidade de discursar sobre objetos inteligíveis, não obstante essa impossibilidade, o esquematismo analógico garante de algum modo o acesso aos objetos das ideias em favor do interesse moral da razão. A primeira seção, que compõe a segunda parte da *Religião nos limites da simples razão* (1793), aborda a *ideia da personificação do bom princípio*, a pessoa do Cristo é apresentada como o exemplo de um ideal de perfeição moral, ou como é dito no texto: “o arquétipo da intenção moral na sua total pureza” (*Rel.*, B 74). Mostra-se em Cristo uma conduta em perfeita conformidade com a lei moral.

Apesar do “exemplo”, Cristo,<sup>8</sup> a personificação do bom princípio, é um ideal a ser perseguido a fim de que também nos tornemos agradáveis a Deus, contudo, não significa que a experiência externa forneça o caso para afirmações acerca da realidade objetiva do objeto da Ideia, ou seja, a pessoa do Cristo não esgota o conteúdo da Ideia do bom princípio, já que, conforme diz Kant: “na referência prática, esta ideia tem a sua realidade plenamente em si mesma. De fato, reside na nossa razão moralmente legisladora” (B 76). A lei moral por si só é o móbil (*Triebfeder*) suficiente para que o homem tenha consciência de seu dever, sem necessitar de nenhum exemplo abstraído da experiência externa, pois, se assim fosse “deveríamos duvidar de conceder à lei moral a consideração de constituir um fundamento de determinação incondicionado [...] de nosso arbítrio” (B 76-77). Mas, se a lei moral, em nós, é o móbil mais poderoso (*ibid.*), e por este motivo prescinde de outros móveis, a religião não seria dispensável? Kant responde, no prólogo à primeira edição da *Religião*, afirmando que “a moral de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática” (BA III-IV), porém, como o agir racional não pode ser indiferente às consequências de seu fazer ou deixar de fazer, a pergunta acerca dos resultados de nosso reto agir (BA VII) é inevitável.

<sup>8</sup> Kant fala da impossibilidade de Cristo ter sido originado de modo sobrenatural que reunisse em si a completa perfeição moral. Ele deve ser concebido como um homem natural tal como nós, “porque o arquétipo que pomos na base deste fenômeno se deve buscar sempre em nós mesmos, e a sua existência na alma humana é já por si mesma bastante inconcebível para que não haja necessidade de, além de sua origem sobrenatural, a acolhermos hipostasiada num homem particular”. (B 79)

A determinação da vontade pela lei moral é inquestionável, porém, existindo na natureza humana a propensão para o mau (*Hange zum Bösen*),<sup>9</sup> o perseverar na retidão da lei parecer ser algo sobre-humano. Kant constata que a razão prática legisladora é impotente, sem o elemento adicional da religião, para motivar no ser racional finito que o remova da condição de particularidade em que vive, a qual está na raiz dos antagonismos que impedem o reconhecimento mútuo – elemento formador de uma comunidade em que todos consigam viver sob leis universais públicas.<sup>10</sup>

Nesse contexto a religião tem seu papel definido em relação à moral. Embora não possa servir de fundamento à primeira, é capaz de vivificar e mobilizar no homem o interesse pela lei, e desse modo, “a moral conduz inevitavelmente à religião” (BA IX). O exemplo de Cristo em sua humanidade, e por isso “tentado pelas maiores atrações (*duch die grösseten Anlockungen versucht*)”, revela que o bom princípio, na luta contra o mau princípio, ainda que não possa ser autenticado pela conduta de um homem santo, não é uma representação vazia. A conduta de Jó, diante dos maiores sofrimentos, serve também de testemunho do cumprimento da lei moral. Sua atitude perante todos os males sofridos, em momento algum, o afasta da consciência do dever, dever este que, de nenhum modo tem em Deus sua razão. Somente a força da lei, sem concorrer com a vontade de Deus, pode nos tornar seres morais. Na moral kantiana temos obrigação apenas para conosco e com nossos semelhantes.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> A propensão (*propensio*) para o mal na natureza humana não significa que o homem seja “mau por natureza”, da mesma forma, a disposição (*Anlage*) para o bem não indica que ele seja bom, explicita Kant: “o que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbitrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau *moralmente*” (B 48).

<sup>10</sup> F. Marty (1980) diz existir uma espécie de segundo “mal radical” que se torna manifesto na convivência social humana, o qual cria obstáculos à fundação de uma sociedade unificada segundo leis da virtude, de uma comunidade ética (MARTY 1980, p.439)

<sup>11</sup> Kant, na parte final da *Metafísica dos costumes* (1797), afirma que “na ética, como pura filosofia prática de legislação interior, somente as relações morais *de seres humanos com seres humanos* são compreensíveis por nós. A questão de qual tipo de relação moral é válida entre Deus e os seres humanos ultrapassa completamente os limites da ética e é totalmente incompreensível para nós” (1797, A188).

Na segunda *Crítica*, Kant se refere aos deveres morais *como se* fossem mandamentos divinos (1788, A 233). Esse *como se* preserva a autonomia da razão pura inibindo a ideia, de que as leis e os conceitos morais possam ser considerados como objetos vinculados à experiência empírica. Aqui o esquematismo analógico<sup>12</sup> permite o surgimento da religião cujos fundamentos residem apenas na razão pura. De certo modo nos é permitido falar de Deus como soberano de uma comunidade universal, de uma Igreja, na qual o gênero humano vivesse sob leis éticas como se fossem mandamentos divinos. Essa maneira de falar é tornada possível mediante a simbolização, que impede o antropomorfismo, imunizando a religião das ameaças do fanatismo e da superstição.

Kant opera uma mudança na linguagem religiosa. Esta afirmação se funda na certeza de que a crítica da razão (sentido amplo), entendida como uma “revolução no modo de pensar” os problemas filosóficos, fornece vias diferentes para a formulação e solução desses problemas.

Defendemos o ponto de vista de que a crítica da religião, reduzida aos limites da mera razão,<sup>13</sup> antes de tudo é uma espécie de transformação no modo como o discurso religioso até então fora constituído. Portanto, todos os problemas gerados em torno de questões religiosas tiveram e têm como origem o uso não criticado dos conceitos constitutivos desse discurso. Kant, ao efetuar a mencionada crítica, revela a *ilusão transcendental* subjacente às doutrinas religiosas, a qual cria obstáculos à moralidade<sup>14</sup> na

<sup>12</sup> Na *Religião* Kant distingue da seguinte maneira o esquematismo por analogia do esquematismo da determinação do objeto: “é, sem dúvida, uma limitação da razão humana, que nem sequer dela há-de separar, o fato de não podermos pensar valor moral algum de importância nas ações de uma pessoa sem, ao mesmo tempo, podermos, tornar humanamente representável esta pessoa ou a sua manifestação [...] a fim de que para nós tornarmos apreensíveis qualidades sobrenaturais, precisamos sempre de uma certa analogia com seres naturais. [...] A este modo de representação acomoda-se igualmente a Escritura, para nos tornar apreensível, quanto ao seu grau, o amor de Deus ao gênero humano, ao atribuir-lhe o sacrifício supremo que só um ser amante pode fazer para tornar ditosos até os inimigos (“Deus amou tanto o mundo” etc.); [...]. Tal é o *esquematis da analogia* (para a explicação) de que não podemos prescindir. Mas transformá-lo em um esquematismo da determinação do objeto (para a ampliação do nosso conhecimento) é antropomorfismo, que em um propósito prático moral (religião) tem as mais prejudiciais consequências (Rel. B 81n).

<sup>13</sup> Vale lembrar as palavras de Kant escritas no primeiro prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*: “a nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*, querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame” (CRPA XIIn).

<sup>14</sup> Kant, no prólogo a primeira edição da obra, afirma que a moral deve conduzir à religião e não o contrário

medida em que trata conceitos objetos, só existentes na Ideia, como se pudessem ser determinados por predicados apenas possíveis a objetos dados na experiência. Sob esse ponto de vista, a religião permanece arrima à metafísica tradicional, motivo pelo qual Kant desqualifica a teologia deduzida a partir de princípios especulativos da razão. O comentário do filósofo a esse respeito é o seguinte:

Ora, eu afirmo que todas as tentativas de um uso meramente especulativo da razão em teologia, são totalmente infecundas e, pela sua natureza íntima, nulas e vãs; que, porém, os princípios do seu uso natural de modo algum levam a uma Teologia, conseqüentemente, se não se põem como fundamento princípios morais ou não se os usa como fio condutor, não pode haver em parte alguma uma teologia da razão (CRP., B 664).

A questão central com a qual se depara Kant, na terceira parte da obra, surge da necessidade de conferir *publicidade* à lei moral, que, do ponto de vista da consciência individual é interior, e, portanto, *privada*. Inicialmente, o filósofo apela para a analogia com o estado civil de direito, para a comunidade política, compreendida enquanto a convivência dos cidadãos sob leis exteriores jurídicas, as quais, porque exteriores, são leis de coação. A passagem do *estado de natureza jurídico* para o *estado de direito*, passagem através da qual o homem deixa de ser o juiz de si próprio, causa da guerra de todos contra todos, como ensinara Hobbes, e tem, assim, garantida sua segurança na medida em que leis públicas, advindas de um poder soberano, devem determinar, com justiça, o que é de cada um. De igual maneira, a saída do *estado de natureza ético*, “estado de interna amoralidade”, para uma comunidade ética se impõe. No estado civil político as leis são exteriores, e por esta razão, não podem constituir a base de uma comunidade ética, em que as leis são interiores, por isso afirma Kant: “seria uma contradição (*in adiecto*) que a comunidade política tivesse de forçar os cidadãos a entrar numa comunidade ética” (Rel. B 101).

Ainda que a comunidade política, de certa maneira, possa representar a existência de um povo reunido sob leis comuns, leis derivadas da vontade

geral, já que esse povo funda esse ordenamento legal que obriga “a restringir a liberdade de cada um às condições sob as quais pode coexistir com a liberdade de todos os outros segundo uma lei geral” (princípio do Direito), o constrangimento mediante leis externas pertence ao domínio jurídico. Ora, mesmo que se possa conceber idealmente um povo como sendo o próprio legislador e, portanto, instaurador de um ordenamento legal, esse mesmo povo só poderá ser considerado um povo de Deus se as leis que os conduzem à unidade forem leis internas, e por esse motivo não podem ser públicas como o são as leis do direito. Em uma comunidade ética não é possível “considerar o próprio povo como legislador” (B 137).

A solução para o problema, apresentada por Kant, a fim possibilitar a publicidade das leis interiores, é buscada na analogia em que a comunidade ética é pensada como uma Igreja, sendo Deus o seu supremo governante, o qual, conhecedor do coração humano, “penetra no mais íntimo das disposições de ânimo (*Gesinnungen*) de cada qual e, como deve acontecer em toda comunidade, proporcionar a cada um aquilo que seus atos merecem” (B 139). Entretanto, esse alguém, pensado como o soberano moral do mundo, não legisla, ou ordena deveres que não estejam em acordo com o poder de realização humano.<sup>15</sup> O filósofo introduz a ideia do Deus legislador em virtude de não sabermos se está em nosso poder (*Gewalt*) a realização do sumo bem comunitário, de uma república universal constituída segundo leis da virtude (B 136). Afirma Kant que o alcance do sumo bem comunitário não é um dever dos homens para com homens, por isso é de tipo peculiar pelo fato de ser um dever “do gênero humano para consigo mesmo” (B 135).

Kant apenas não acredita ser possível ao gênero humano erigir um todo ético, porque a suscetibilidade ao mal encontra acolhida na natureza sensível humana ameaçando constantemente a saída do estado de na-

<sup>15</sup> Considerar os deveres como mandamentos divinos não significa concebê-lo como “*decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha* e, sim, enquanto *leis* essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas que, apesar disso, têm que ser consideradas mandamentos do Ser supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade” (1788, A 233).

tureza ético. Tal como no opúsculo sobre a história 1784 (*Idee*),<sup>16</sup> na *Religião* o filósofo se pergunta: “como pode esperar-se que de uma madeira retorcida se talhe algo plenamente reto?” (B 141), e oferece como resposta: “um povo de Deus moral é, portanto, uma obra cuja execução não se pode esperar dos homens, mas somente do próprio Deus” (B 141), entretanto, porém deixar à *Providência* a tarefa de realizar o sumo bem e permanecer na inatividade, não é atitude que deva ser adotada por homens bem intencionados, diz Kant: “o desejo de todos os homens bem intencionados é, pois, que o Reino de Deus venha, que se faça a sua vontade na Terra” (B 141). De que modo então isso é possível? Cabe aos seres humanos o esforço de organizar o Reino de Deus, a comunidade ética sob a legislação divina, a qual se chama *Igreja invisível*. Esta é uma *ideia* de todos os homens retos governados por leis morais divinas, a qual serve de arquétipo à *Igreja visível*. Escreve Kant: “a verdadeira Igreja (visível) é aquela que representa o reino (moral) de Deus na terra, tanto quanto isso pode acontecer através dos homens” (B 142). Os requisitos para a constituição de tal Igreja impõem que ela seja universal em razão de seus princípios não admitirem a divisão em seitas; a fim de inibir o fanatismo e a superstição, seus móveis devem ser exclusivamente morais; o princípio da liberdade deve imperar tanto internamente entre seus membros como externamente com poder político e por último, é exigida a *imutabilidade de sua constituição*, que tem de conter *a priori* em si mesma (na ideia do seu fim) os princípios seguros (B 143-144).

De acordo com esses requisitos uma comunidade ética, enquanto uma Igreja que representa um Estado de Deus, segundo Kant, não possui nenhum análogo, quanto aos seus princípios, à constituição política, não sendo, portanto, nem monárquica, nem aristocrática e nem democrática. A representação analógica mais próxima seria com a família, comunidade doméstica possuindo como núcleo o pai moral (invisível) que através de seu filho, conhecedor de sua vontade, reúne aqueles “que nele honram o

<sup>16</sup> Kant afirma na sexta tese sobre a história: “de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada de reto”.

pai e deste modo ingressam uns com os outros em uma voluntária, universal e duradoura união de coração” (B 143-144).

Há de se esperar que uma Igreja, cujo fundamento seja a fé religiosa pura, sobreponha-se à fé histórica, baseada na revelação, ponto de apoio das Igrejas históricas, pois somente a primeira pode fundar uma Igreja universal. No entanto, as igrejas históricas, de alguma maneira, podem conferir visibilidade à Igreja invisível. Se for pensada a fé, os estatutos e tudo que compõe uma igreja histórica sob a ótica de uma legislação moral pura, e forem, portanto, eliminados os elementos contingentes juntamente com as interpretações dogmáticas do texto sagrado, a religião pode surgir como instrumento de unificação do gênero humano. Afirma Kant: “o fio condutor da tradição sagrada que, com os seus acessórios, com os estatutos e observâncias, prestou no seu tempo um bom serviço, torna-se pouco a pouco supérfluo” (B 179).

Um Estado ético concebido enquanto Igreja invisível, ainda que, como diz Kant seja muito pobremente representado pela Igreja visível, não é um conceito vazio, a sua realidade é assegurada pela razão prática. Kant, com a *Religião*, revela que o agir racional direcionado a fins não divaga entre quimeras, uma vez que a razão prática pura comanda incondicionalmente no homem a realização daquilo para o qual ele inelutavelmente está destinado, isto é, ser livre com os outros em um Estado *como se* fosse um Estado de Deus. Todavia, “tal Estado ainda se encontra de nós afastado numa infinita amplitude” (B 181).

## REFERÊNCIAS

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781. 2. ed. de 1787. Tradução brasileira da 2.ed.: *Crítica da razão pura*, de Valério Rohdden, São Paulo: Abril, 1980. (Os Pensadores),

\_\_\_\_\_. *Prolegomena zu einer jeden zukünftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. 1783. Tradução portuguesa: *Prolegômenos*, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788 Tradução brasileira: *Crítica da razão prática* de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilskraft*. 2. ed. 1793. Tradução brasileira: *Crítica da faculdade do juízo* de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. 1793. Tradução portuguesa: *A religião nos limites da simples razão*, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

\_\_\_\_\_. *Die Metaphysik der Sitten in zwey Theilen*. 1797. Tradução brasileira: *A metafísica dos costumes*, de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

\_\_\_\_\_. *Welches sind die wirklichen Fortschritte die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* 1804. Tradução portuguesa: *Os progressos da metafísica*, de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.

LEBRUN, Gerard. 1993: *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. 3. ed. Campinas: Unicamp/ CLE, 2005. (Coleção CLE, v. 29).

MARTY, François. *La naissance de la métaphysique chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1980.