

# Kant, sua interpretação moral do Cristianismo e raízes bíblico-cristãs da sua ética

# 3

*Kant's moral interpretation of Christianity and the biblical  
and christian roots of his ethics*

*Kant: su interpretación moral del Cristianismo y las raíces  
bíblico-cristianas de su ética*

DOI: 10.18226/21784612.v22.n2.03

Leonel Ribeiro dos Santos\*

**Abstract:** The issue that is dealt with in this essay is at the crossroads between Kant's moral philosophy and Kant's philosophy of religion, a zone of problematic co-habitation or, rather, a zone of passages and tensions, which is rarely visited. And, yet, its approach may result in important clarifications for key points, namely of Kantian Ethics. Starting with the consideration of some problems regarding the subject of the essay and the difficulties involved, we will address Kant's interpretation of Christian Morals in confrontation with other Moral systems of Antiquity (namely Stoicism and Epicurianism), pointing to the explicit biblical-christian inspiration of essential topics of Kantian Ethics. Then, Kant's interpretation of Christianity as a *moral* and *natural* Religion and the supposed complementarity between Religion and Morals are clarified, moving on to the explanation of the general assumption that presides over Kantian biblical and theological hermeneutics: reason as supreme exegete, and the principle of morality as its supreme criterion. The essay concludes with a brief note on an unexpected, yet very relevant and still recent rehabilitation of the philosopher of pure reason while qualified interpreter of the most genuine humane, moral and historical meaning of Christianity.

**Keywords:** Christianity. Morals. Biblical Hermeneutics. Stoicism. Epicurianism.

\* Doutor em Filosofia. Universidade de Lisboa, CFUL, Lisboa – Portugal. *E-mail:* leonelrs@netcabo.pt

**Resumo:** O assunto de que se trata neste ensaio situa-se na confluência entre a filosofia moral e a filosofia da religião de Kant, uma zona de coabitação problemática ou, antes, uma zona de passagens e de tensões, que muito raramente é visitada. E, todavia, da sua abordagem podem resultar importantes clarificações para pontos fulcrais nomeadamente da ética kantiana. Começa-se por considerar alguns problemas de método a respeito do assunto do ensaio e das dificuldades que o envolvem e se passa, depois, a abordar a interpretação que Kant faz da ética cristã no confronto com outros sistemas éticos da Antiguidade (nomeadamente o Estoicismo e o Epicurismo), apontando à explícita inspiração bíblico-cristã de tópicos essenciais da ética kantiana. De seguida, esclarece-se a interpretação kantiana do Cristianismo como religião *moral e natural* e a suposta complementaridade entre moral e religião, segundo o entendimento do filósofo, passando, após, à explicitação do pressuposto geral que preside à hermenêutica bíblico-teológica kantiana: a razão como supremo exegeta e o princípio da moralidade como o seu supremo critério. Conclui-se com um breve apontamento sobre uma inesperada, muito relevante e ainda recente reabilitação do filósofo da razão pura como qualificado intérprete do mais genuíno significado humano, moral e histórico do Cristianismo.

**Palavras-chave:** Cristianismo. Moral. Hermenêutica bíblica. Estoicismo. Epicurismo.

**Resumen:** El tema tratado en este ensayo radica en la confluencia de la filosofía moral y la filosofía de la religión de Kant, una zona de convivencia problemática o una zona de pasajes y tensiones, que muy raramente se visita. Y, sin embargo, de su enfoque pueden resultar clarificaciones importantes para los puntos clave, en particular de la ética kantiana. Empieza por considerar algunos problemas de método sobre el tema del ensayo y las dificultades que lo rodean y luego va a abordar la interpretación que Kant hace de la ética cristiana en la confrontación con otros sistemas éticos de la Antigüedad (en particular, el Estoicismo y el Epicureísmo), señalando a la inspiración bíblico-cristiana de asuntos esenciales de la ética kantiana. Entonces, aclara la interpretación kantiana del cristianismo como religión *moral y natural* y la supuesta complementariedad entre la moral y la religión, según la comprensión del filósofo, entonces la explicación general del presupuesto que preside a la hermenéutica bíblica y teológica kantiana: la razón como supremo exegeta y el principio de moralidad como su supremo criterio. Concluimos con una breve nota sobre una rehabilitación inesperada, muy relevante y reciente del filósofo de la razón pura como intérprete cualificado del significado humano, moral e histórico más genuino del Cristianismo.

**Palabras clave:** Cristianismo. Moral. Hermenêutica bíblica. Estoicos. Epicureísmo.

## Prelúdio

O assunto de que se trata neste ensaio situa-se na confluência entre a filosofia moral e a filosofia da religião de Kant, uma zona de coabitação problemática ou, antes, uma zona de passagens e de tensões, que, muito raramente, é visitada mesmo pelos kantianos. E, todavia, da sua abordagem podem resultar importantes clarificações para pontos fulcrais nomeadamente da ética kantiana.<sup>1</sup> Em termos gerais, essa relação está determinada por duas questões: **Que devo fazer?** e **que me é permitido esperar?**, que o filósofo expressamente vê não só como intimamente relacionadas, mas também como imbricadas uma na outra.

Ora, se a filosofia moral kantiana vem ganhando, nos últimos decênios, uma crescente atenção e até renovada e muito favorável hermenêutica, já a filosofia kantiana da religião, apesar de alguns promissores sinais recentes de mudança, continua a ser considerada um domínio menor no âmbito dos estudos kantianos: relativamente pouco atendida por si mesma, ela o é ainda menos nas conexões com a problemática ética.<sup>2</sup> E, todavia, segundo declarações explícitas de Kant,

---

<sup>1</sup> Uma parte deste artigo, sob o título “As raízes cristãs da ética kantiana”, foi publicada, com muitas deficiências gráficas e adulterada com estranhas interpolações de texto (a cuja origem ficou completamente alheio o seu autor, que com elas se viu confrontado já depois de publicada a obra), no livro *Ética cristã e filosofia clínica* (org. por José Maurício de Carvalho, São Paulo: Filoczar, 2015. p. 151-176). A versão substancialmente expandida, que agora se publica, corrige aquelas deficiências e limpa as adulterações editoriais. No essencial, ela corresponde a uma conferência proferida no Colóquio “Problemas de Ética Teórica e Aplicada”, que teve lugar na Universidade de Caxias do Sul (RS – Brasil), de 7-9 de outubro de 2015.

<sup>2</sup> Um sinal da maior atenção que começa a ser dada a esse domínio pode ver-se no recente anúncio (final de novembro de 2016) do “call for papers” do Kant-Yearbook 2018, a ser editado pela Walter de Gruyter, que é dedicado ao tema *Philosophy of Religion*. Sobre a filosofia kantiana da religião, ver: Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca/London: Cornell University, 1970; Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York, 1990. Sobre o problema da relação e tensão entre a “religião nos limites da mera razão” e as religiões históricas, ver: Bernd Dörflinger, “Kant über das Ende der historischen Religionen”, *Studia Kantiana, Revista da Sociedade Kant Brasileira*, n. 11, dez. 2011, p. 238-256. Uma muito completa orientação bibliográfica sobre o tema *religião* em Kant encontra-

moral e religião completam-se uma na outra, o que quer também dizer que uma não se entende bem sem a outra, e não só a segunda sem a primeira, mas de igual modo – contrariamente ao que com frequência se assume – também não a primeira sem a segunda. Caberia à filosofia à religião, no âmbito do que se poderia designar de uma antropologia moral entendida em sentido amplo? À primeira vista, isso parece ir contra o esforço de Kant para “fundar uma metafísica dos costumes completamente isolada, que não está misturada com nenhuma antropologia, nenhuma teologia, nenhuma física ou hiperfísica” (*Grundlegung*, AA 04:410).

Mas se, por outro lado, como o próprio filósofo também escreve, todas as questões filosóficas, em última instância, se reduzem à questão antropológica, por maioria de razão, aí caberá aquela que tem a ver com uma esfera de afetividade humana profunda – o desejo, a esperança, mas também o *coração* [*Herz*], de que se fala nos escritos neotestamentários e que também para o filósofo, nomeadamente, na sua obra *A religião nos limites da mera razão* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*], designa uma peculiar instância de intimidade onde, na raiz, se decide a condição da bondade ou maldade humana, a sinceridade ou a insinceridade, a pureza ou a impureza da disposição que qualifica moralmente as atitudes de um ser humano. (*Religion*, AA 06:29-30).

A religião que Kant toma como referência e como objeto privilegiado de sua meditação é, por certo, o Cristianismo, que ele considera ser, entre todas as religiões que alguma vez existiram, não propriamente uma religião de observância de cultos e de ritos, do gênero daquelas que consistem em pedir ou atrair favores para o crente, mas uma religião genuinamente moral na sua matriz medular (ele chega mesmo a dizer que ela é a única com essa condição!) e até (pasmem!) afirma que ela é uma *religião natural*, cuja essência consiste na exigência da qualidade moral da conduta de vida do crente. Trata-se, obviamente, do Cristianismo entendido “nos limites da mera razão”, não do Cristianismo tal como ele se constituiu e manifestou nas suas formas históricas, nas suas variantes doutrinárias e teológicas e nas suas instituições e práticas

---

se em: Margit Ruffing, “International Bibliography on Metaphysic and Religionsphilosophy of Kant since 1900”, *ÉNDOXA: Séries Filosóficas* (Uned, Madrid), n. 18, 2004, p. 529-631. Neste ensaio, os escritos de Kant são citados pela Akademie-Ausgabe (AA), com menção abreviada do respectivo título e indicação do volume e páginas.

cultuais. Mas, mesmo assim, em face disso, poder-se-ia apressadamente concluir que, apesar da insistência do filósofo na universalidade da razão e da moralidade humana, a sua filosofia da moral e da religião estaria irremediavelmente ferida de um insuperável etnocentrismo.

Deve notar-se, porém, que esse juízo de Kant a respeito do Cristianismo como sendo na sua essência uma religião moral e até simplesmente natural, não o impede de, por vezes, em breves apontamentos, sobretudo nos escritos dos anos 90, sugerir que, sob a diversidade das religiões históricas conhecidas, se exprime *uma única religião*, mesmo se a natureza e a qualidade dessa já não seja mais (ou só a muito custo) reconhecível sob as formas espúrias da fenomenologia com que aquelas mais frequente e evidentemente se manifestam ou manifestaram historicamente. Para o filósofo crítico, há uma única religião, como há uma única moral. Pode haver diferentes formas de fé histórica, diferentes livros sagrados que as fundamentam ou as legitimam, diferentes expressões cultuais que as alimentam, mas tudo deve ser considerado apenas como meros meios e veículos que deveriam conduzir àquela religião, que é “única e válida para todos os homens e em todos os tempos” [*nur eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion*] (*ZeF*, AA 08:367, ver abaixo nota 18).

E o filósofo aponta até alguns vestígios dessa prístina comum originária unidade e qualidade moral das religiões, reconhecíveis ainda por uma razão que sobre os quais medite. É o caso da ideia da *trindade* – da economia trinitária na representação da divindade – que rege as famílias por vezes muito numerosas e aparentemente aleatórias dos seus deuses e que seria “testemunho provatório de um antigo conceito moral” da razão [*trinitas probat conceptum antiquum moralem*] (*Refl.* 5658, AA 18:318), sendo por isso merecedora de atenção. Antecipando mesmo perspectivas que a arqueolinguística comparatista do século XX, através de um Georges Dumézil e de um Émile Benveniste, veio documentar amplamente, no que respeita, nomeadamente, à família das línguas e culturas indo-europeias, Kant propõe, como sendo uma investigação que importaria levar a cabo, aquela que, seguindo os traços ou vestígios das analogias linguísticas ainda reconhecíveis (ou reconstituíveis pelas fontes literárias antigas) entre os conceitos morais e religiosos de muitos povos de línguas e religiões diferentes, chegasse ao fundo arcaico essencial e comum duma única razão moral que nas religiões deles alguma vez se

expressiu (*Religion*, AA 06:108-109, 140-141; *Das Ende aller Dinge*, AA 08:328-329).<sup>3</sup>

É escusado dizer que as perspectivas que neste ensaio exponho não são movidas por qualquer propósito confessional ou intenção apologética. Elas são, antes, feitas desde o contexto de uma antropologia filosófica orientada pelo esforço de tentar compreender o sentido de todas as formas de expressão do humano, e que o faz “nos limites da mera razão”, isto é, tentando compreender sua peculiar lógica e intencionalidade. É sob uma tal perspectiva que me parece que o exemplo de Kant, filósofo que foi capaz de reconhecer, interpretar e resgatar o fundo racional-moral das religiões, por vezes profundamente oculto ou mesmo soterrado sob os adereços até pouco recomendáveis da sua exterior fenomenologia e realidade, pode servir-nos de amostra de uma tarefa que talvez ainda deva ser hoje a dos filósofos que se ocupam em pensar os fundamentos da moralidade e da convivencialidade humanas. Pois, em vez de rejeitar liminarmente as religiões históricas, à conta do amplo estendal de irracionalidade que possa exhibir-se nas suas crenças e manifestações rituais e até doutrinárias, Kant deixou antes aberto um caminho para que se viesse a redescobrir o fundo de genuína racionalidade moral que nelas reside e que, desse modo, elas pudessem vir a ser resgatadas, por assim dizer, delas mesmas, provocando uma fecunda tensão entre esse fundo genuíno e aquelas formas exteriores espúrias que o ocultam e que poderão, de resto, explicar-se como efeito das inevitáveis aderências contingentes da história.

Começarei por considerar alguns problemas de método a respeito do assunto do ensaio e das dificuldades que o envolvem e passarei, depois, a abordar a interpretação que Kant faz da ética cristã no confronto com outros sistemas éticos da Antiguidade, apontando à explícita inspiração bíblico-cristã de tópicos essenciais da ética kantiana. Centrar-me-ei, em seguida, na interpretação kantiana do Cristianismo como religião *moral* e *natural* e da suposta complementaridade entre moral e religião, passando, depois, à explicitação do pressuposto que preside à hermenêutica bíblico-teológica kantiana: a razão como supremo exegeta e o princípio da moralidade como o seu supremo critério. Deixarei falar

---

<sup>3</sup> Para uma mais ampla contextualização deste ponto no âmbito da filosofia kantiana, ver o último capítulo do meu livro: *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: FLUL, 1989. Lisboa: F. C. Gulbenkian; JNICT, 1994. p. 633-666: “A trindade da razão ou o ritmo do pensar kantiano”. Ver, também, a nota 35.

os próprios textos kantianos, sobretudo os que costumam ser pouco atendidos e comentados em estudos sobre a ética kantiana. Concluirei com um breve apontamento sobre uma inesperada, mas relevante – por vir de quem vem – e ainda recente reabilitação do filósofo da razão pura como qualificado intérprete do mais genuíno significado humano, moral e histórico do Cristianismo.

## 1 Uma relação inverossímil?

A primeira questão que me proponho abordar neste ensaio – a saber, que possa haver afinidades, inspiração e raízes comuns entre a moral kantiana e a moral cristã – tem todo o ar de constituir um desafio provocador e não terá, por certo, a recomendá-la nem os guardiães das ortodoxias cristãs (sejam elas de que confissão forem), nem os defensores das ortodoxias kantianas, que também existem. Os primeiros só podem encarar como suspeita uma ética, como vulgarmente se considera ser a de Kant, que se funda na autonomia da razão prática e na autodeterminação de uma vontade humana livre que se rege pela lei que, em si mesma, descobre, e não numa revelação, na graça, numa justificação ou salvação de iniciativa e obra divina; que, além disso, expressamente subordina a religião à ética, fazendo depender a qualidade daquela da pureza do seu princípio moral enquanto é apreciado pela “mera razão”.<sup>4</sup> Os segundos, pelo motivo inverso, porque reconhecer ingredientes, traços ou raízes de matriz cristã ou bíblica, no que se supõe serem imperativos ou postulados da pura razão prática, tornaria, na sua fonte, suspeitos de impureza, de etnicidade e, por conseguinte, de particularidade e de heteronomia, os princípios da moralidade, que devem ser ditados universalmente pela mera razão, e não, determinados por uma particular religião histórica ou por qualquer fonte literária ou expressão da cultura humana, por nobres que sejam ou se invoque serem suas origens. Pois, não diz o próprio Kant que, para poder vir a ser reconhecido como exemplo de bondade ou santidade, “até o santo do

<sup>4</sup> Para um ponto da situação sobre esse tópico, ver: Christoph Hübenal, «Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant», in: Georg Essen/Magnus Striet (Hrsg.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt: WBG, 2005. p. 95-128; e também, no mesmo volume, um esclarecido ponto da situação, no ensaio de um dos editores (Magnus Striet, “*Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote*”. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie”, *ibidem*, p. 165-186. Os capítulos deste livro são da autoria de conceituados professores de Faculdades de Teologia Católica e de Faculdades de Teologia Reformada de Universidades da Holanda e da Alemanha.

Evangelho tem de ser antes confrontado com o nosso ideal de perfeição moral” e que esse ideal ou padrão “somente o podemos tirar da ideia de bem que a razão esboça *a priori*”? (*Grundlegung*, AA 04:408-409).

Vou ater-me à tarefa enunciada no título proposto com consciência dos riscos que ela envolve, convocando só, no minimamente necessário, as considerações de contextualização hermenêutica, seja a respeito do Cristianismo, seja a respeito da filosofia kantiana. A ideia que tentarei expor é que, apesar de evidências ou razões que possam aduzir-se em sentido contrário, é possível ver a ética de Kant como um vigoroso rebento das raízes profundas da matriz da ética cristã, tal como essa se revela nas suas formulações mais prístinas, nos textos bíblicos do Novo Testamento e também nos do Antigo Testamento que o Cristianismo assumiu como sua herança. Tendo em conta as apresentações mais comuns e até aquelas que são tidas por canônicas tanto da ética kantiana como da moral cristã, a tese que proponho pode parecer desconcertante e inverossímil ou só sustentável por alguma artificiosa retorsão hermenêutica tanto de uma como da outra. Tentarei, apesar disso, mostrar a sua plausibilidade, privilegiando, como meio de prova, a análise dos documentos textuais do próprio Kant, a qual pode sustentá-la e que interpretarei e discutirei no contexto sistemático da filosofia kantiana.

Na verdade, houve já quem tivesse feito interpretações que vão aparentemente no mesmo sentido da que aqui proponho. Mas, quando se reconheceram na ética kantiana ressonâncias da moral bíblica, quase sempre isso foi apreciado como negativo e não como algo positivo. Refiro-me aqui, só de passagem e sem me deter em comentá-las ou a discutil-as pormenorizadamente, as de três conhecidos intérpretes e também destacados críticos de Kant: Hegel, Schopenhauer e Nietzsche. Os dois primeiros, embora partindo de pressupostos diferentes, viam-na mais na linha de um judaísmo interiorizado, que passou à consciência do indivíduo – a título de lei moral ou de imperativo categórico – o princípio da Lei de Moisés e seus mandamentos, como se comentassem, embora negativamente, a analogia entre Kant e Moisés, que Hölderlin, em carta ao seu irmão, de 1º de janeiro de 1799, formulava nestes termos: “Kant é o Moisés da nossa nação, que a conduziu da opressão egípcia para os livres e ermos desertos da sua especulação e lhe trouxe do monte sagrado a enérgica Lei”.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Carta ao irmão de 1º de janeiro de 1799. F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, München: Hanser Verlag, 1981, Bd. II:797.



Num de seus escritos de juventude, em que confronta o “espírito do Judaísmo” com o “espírito do Cristianismo”, Hegel acusa a ética kantiana de ser dominada pela lógica que presidia ao Judaísmo, onde imperava a positividade da lei, como um absoluto exterior que se impõe ao homem. Segundo Hegel, por certo, na ética kantiana, a lei é interiorizada e subjetivizada, mas isso acontece segundo uma lógica que pressupõe a cisão no próprio homem, a dominação do universal abstrato sobre o individual, a repressão da razão sobre a sensibilidade, os sentimentos e a vida, não assegurando a verdadeira reconciliação e a harmonia do homem consigo mesmo. É com essa espécie de Judaísmo interiorizado e subjetivizado que o jovem Hegel do período de Frankfurt contrasta aquele outro “espírito” [*Geist*], que, segundo ele, teria inspirado o Cristianismo na sua matriz original, esse por sua vez fundado no princípio do amor como sentimento pleno da vida e da comunidade.<sup>6</sup>

Quanto a Schopenhauer, também ele, na obra *Os fundamentos da moral* (1840), refuta como sendo ilusória a ideia de autonomia racional proposta na doutrina moral kantiana, fazendo notar que essa, quanto aos seus conceitos fundamentais (lei, dever, mandamento, respeito), tem, na verdade, sua origem no decálogo bíblico e na moral teológica, embora pese todo o complexo artifício da sua construção e argumentação; que, em suma, a moral kantiana não passa de uma moral teológica disfarçada sob a máscara de uma moral da simples razão humana.<sup>7</sup> Na verdade, se tivermos presente a importância que tem na filosofia moral kantiana a lei – a lei moral – e toda a ambiência semântica que a envolve não podemos deixar de concordar com Schopenhauer. Mas há algo que o filósofo de Danzig e o próprio Hegel parecem não ter advertido, a saber, que é no ambiente de uma profunda experiência do sublime que a lei moral da razão e, por analogia, a lei do Sinai são pensadas em Kant, o que se pode ver consubstanciado na expressão recorrente da “majestade da lei” – “a majestade da lei, tal como no Sinai, suscita um sentimento do sublime da nossa própria destinação, que nos estimula mais do que

---

<sup>6</sup> Ver o meu ensaio “O jovem Hegel: Subsídios para a leitura de *O espírito do Cristianismo e seu destino*”. In: SANTOS, L. R. Dos. *O espírito da letra: ensaios de hermenêutica da modernidade*. Lisboa: INCM, 2007, sobretudo, p. 349-357. Deve referir-se que os escritos teológicos de juventude de Hegel só viriam a ser publicados em 1907, por Hermann Nohl: *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

<sup>7</sup> Schopenhauer, A. *Preisschrift über die Grundlage der Moral, Sämmtliche Werke in sechs Bänden*, herausg. v. Eduard Griesbach, Leipzig: Reclam, 1891, Band III, p. 502-506.

todo o belo” – [*die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai)... ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne*]. Isso é claro numa bem-conhecida resposta de Kant, no primeiro ensaio de *A religião nos limites da mera razão*, às críticas de Schiller, em *Sobre a graça e a dignidade*, a respeito do caráter monástico e sombrio da moral kantiana (*Religion*, AA 06:23),<sup>8</sup> como o era já em muitos passos da Analítica do Sublime, na *Crítica do juízo* (AA 05:245, 268, 271, 292).<sup>9</sup>

Por sua vez, Nietzsche, que viria a interpretar o Cristianismo como sendo dominado por um instinto moral – como se tivesse sido inoculado de *moralina* – reconhece, também, na filosofia kantiana, em geral, a sobrevivência de um fundo teológico-cristão e, na ética de Kant, em particular, a manifestação extrema da recrudescência do moralismo cristão, desse instinto tornado vício e, enquanto tal, como a continuação da longa luta contra as forças criadoras da vida, a qual caracteriza a cultura ocidental, tendo-se aliado a essa luta o moralismo cristão com o socratismo científico. Assim, no fundo, a filosofia de Kant não seria mais que um Cristianismo disfarçado.<sup>10</sup> Para o autor de *O Anti-Cristo*, o Cristianismo, por sua vez, representara, historicamente, uma completa degradação dos verdadeiros valores. Em vez de uma *areté* (virtude, excelência) de tipo nobre e heroico – dos fortes, dos vencedores, dos movidos pela “vontade de poder” –, o que o mestre dos Evangelhos propõe é uma moral plebeia, de massas, de rebanho, de fracos e medíocres, cujos antivalores sobrevivem nas formas políticas modernas da democracia e do socialismo, sob a forma dos revolucionários princípios de fraternidade e de igualdade.

<sup>8</sup> Ve o meu ensaio Hércules e as Graças, ou da “condição estética da virtude”: Kant, leitor de Schiller. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Regresso a Kant: ética, estética, filosofia política*. Lisboa: INCM, 2012. p. 229-263 (sobretudo, p. 233-245).

<sup>9</sup> Ver o meu ensaio: Sentimento do sublime e vivência moral. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *A razão sensível: estudos kantianos*. Lisboa: Colibri, 1994. p. 85-98.

<sup>10</sup> Por certo, não foi essa a primeira recepção nietzscheana de Kant. Numa primeira fase de seu pensamento, correspondente ao período de elaboração de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche descobriu no autor da *Crítica da Razão Pura* um filósofo do pensamento trágico, que impôs limites à ciência para deixar um espaço aberto ao que é realmente importante: a arte e a ética. Ver a nota 14, e o meu ensaio A “vontade de aparência”, ou o kantismo de Nietzsche segundo Hans Vaihinger. *O que nos faz pensar* – Revista de Filosofia da PUC, Rio de Janeiro, n. 32, p. 227-243, dez. 2012.

O conhecido “Sermão da Montanha”, relatado pelo evangelista Mateus (5, 3-7), ou o “Sermão da Planície”, segundo a versão de Lucas (6, 20-38), condensam a tábua de virtudes cristãs no que mais parece ser um paradoxal manifesto de anti-*areté*, quer se tenha por referência a cultura helênica – da excelência – ou a cultura romana da *virtus*, que tira sua matriz da força viril, da coragem do guerreiro, pois naqueles se recusa o poder, a riqueza, até a ciência e se propõe como valores-atitude, que conduzem à verdadeira felicidade ou à bem-aventurança, o serviço, a pobreza, a simplicidade, a mansidão, a não violência, a autenticidade, a humanidade, o perdão incondicional, a misericórdia, o amor ao próximo, mesmo ao inimigo e ao que nos odeiam, ou mesmo a negação da vida própria no sacrifício e no martírio. O mesmo Nietzsche, em *Para a genealogia da moral*, dirige a sua diatribe contra os conceitos morais fundamentais que considera de matriz cristã e que são postos em evidência na moral kantiana, tais como: *consciência*, a *obrigação*, a *culpa*, o “carácter sagrado do dever”, e diz que “cheiram a sangue e a tortura”: “Assim acontece até no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade”.<sup>11</sup>

Devo declarar que a perspectiva que aqui proponho não segue, nos seus pressupostos, argumentos e conclusões, críticas dos citados pensadores e, ainda menos, as do último.<sup>12</sup> Ainda assim, é de reconhecê-los, pelo menos, a pertinência de visão na identificação dessa matriz inspiradora da filosofia de Kant e, em particular, da sua moral, aspecto que a maioria dos comentadores da moral kantiana ou ignora ou despreza.<sup>13</sup>

Para comparar dois sistemas morais, é preciso, *a priori*, identificar adequadamente cada um dos comparados. Mas como fazê-lo nesse caso, se tanto um como outro são objeto de infundáveis debates, de

---

<sup>11</sup> NIETZSCHE, F. *Para a genealogia da moral*, II. *Obras Escolhidas de Nietzsche*. Trad. de José M. Justo. Lisboa: Círculo de Leitores, 1997. p. 70. v. 6.

<sup>12</sup> Pelo que respeita à perspectiva do autor deste artigo sobre o Cristianismo como doutrina moral, ver do próprio o ensaio O Cristianismo considerado de um ponto de vista ético. In: BECKERT, Cristina (Coord.). *Ética: teoria e prática*. Lisboa: CFUL, 2012. p. 119-158 (sobretudo, as p. 142-158).

<sup>13</sup> Da literatura recente sobre o tema, destaco duas peças cuja abordagem pode complementar e reforçar a perspectiva que neste artigo se oferece: TERNAY, Henri D’Aviau de. *Traces bibliques de la loi morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1986; CafarEna, José Gómez. Afinidades de la Filosofía Práctica kantiana con la tradición cristiana. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 61, fasc. 2, p. 469-482, 2005.

inultrapassáveis discordâncias hermenêuticas? Não há completo acordo entre os teólogos e moralistas cristãos nem entre as diferentes formas de vivência institucionalizada do Cristianismo quanto àquilo que constitui a essência da ética ou da moral cristã, cada qual a interpretando, vivendo ou praticando a seu modo.

Da mesma forma, não há entre os intérpretes e críticos de Kant geral acordo quanto à substância e inspiração da ética kantiana. Num caso e noutro, uns destacam e ampliam algum aspecto, outros destacam e ampliam outros. Nas apresentações mais vulgares e tradicionais, esta última costuma ser conotada com o rigorismo, o formalismo, o antieudaimonismo, como uma ética deontológica (*do* dever e *por* dever) e da intenção, que olha ao princípio inspirador da ação sem atender ao conteúdo e aos efeitos da ação, uma “ética da intenção ou disposição interior” [*Gesinnungsethik*], mas não uma “ética da responsabilidade” [*Verantwortungsethik*], uma ética puramente racional, que exclui ou expulsa da vida moral tudo o que se reporta à sensibilidade, aos sentimentos e afetos, uma moral solipsista e “monológica” (Habermas), supostamente enclausurada na consciência do indivíduo e medularmente antropocêntrica (Hannah Arendt, Hans Jonas), pois que parece reconhecer somente a dignidade dos seres humanos, cuja instrumentalização proíbe, mas não a dos animais e a da natureza, que ficam assim degradados na sua condição de meros meios para uso dos humanos... A listagem de características, a que se dá um sentido geralmente negativo, poderia continuar.

A forma de contornar a dificuldade seria passar por cima das diferentes interpretações e ir diretamente aos textos. De fato, as proximidades ou as distâncias entre a ética kantiana e a ética dos Evangelhos saltam melhor à vista quando se corrigem as interpretações correntes tanto de uma como de outra, confrontando-as com as respectivas fontes textuais. Como espero mostrar, Kant estava convencido não só de que fazia da moral dos Evangelhos e do cerne da religião cristã uma interpretação que se adunava com as exigências da pura razão prática, que constituem o cerne da sua visão de mundo, como, além disso, estava igualmente, em termos filosóficos certo de que precisamente a sua filosofia crítica representava a melhor forma de salvar a verdadeira moralidade humana e de resgatar o próprio cerne da moral e da mensagem essencial do Cristianismo, oferecendo-lhe, mediante crítica às pretensões metafísicas da razão teórica, a garantia de inexpugnabilidade não só diante dos ataques dos ateus e descrentes, como até ante as subtilezas

teóricas e sofisticadas dos próprios teólogos e filósofos. O agnosticismo metafísico-teológico de Kant não constitui, enquanto tal, um obstáculo à moral e à religião, mas constitui, antes, na perspectiva do filósofo, a forma de criar espaço para essas, de as purificar e de assim as devolver à sua mais genuína essência e dignidade. É com esse propósito que o filósofo enfrenta o que chama de “antinomias da razão”, nessa secção medular da sua primeira *Crítica* que é a Dialética Transcendental, para anular, perante o tribunal da razão, as instâncias que, a partir de um pretense ponto de vista teórico, poderiam minar os fundamentos da moralidade, e é o resultado desse empreendimento que se diz naquela declaração – bem conhecida, mas muito pouco pensada nas suas consequências – que se lê no Prefácio à 2ª edição da *Crítica da Razão Pura*:

Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais. [...] Tive, pois, de suprimir o *saber* [*Wissen*] para encontrar lugar para a *fé* [*Glauben*], e o dogmatismo da metafísica, ou seja, o preconceito de nela se progredir sem a crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a incredulidade, que está em conflito com a moralidade e que é sempre dogmática. (*KrVB* XXX).<sup>14</sup>

Mas, para além disso, como espero mostrar, o filósofo crítico empenha-se em revelar o conteúdo genuinamente moral e racional do Cristianismo. A obra onde mais profusamente leva a cabo esse esforço de resgate do conteúdo racional e moral da religião cristã é *A religião nos*

---

<sup>14</sup> O jovem Nietzsche soube, contudo, captar a enorme transcendência filosófica desta passagem do Prefácio à 2ª edição da *KrV* (de resto tão negligenciada pelos kantianos!), deixando disso o registo num lapidar fragmento do outono-inverno de 1872, em torno do tópico do “Último filósofo”: “Uma necessidade de civilização impulsiona Kant: ele quer salvar do *saber* um domínio, aquele onde lança raízes tudo o que é mais elevado e mais profundo, a arte e a ética”. [“Kant sagt (in den zweiten Vorrede zur ‘Kritik der reinen Vernunft’) ‘*ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, ...*’. Sehr wichtig! Eine Kulturnot hat ihn getrieben! Sonderbarer Gegensatz: “*Wissen und Glauben!*”... Eine Kulturnot treibt Kant: er will ein Gebiet vor *dem Wissen* retten: dorthin legt die Wurzeln alles Höchsten und Tiefsten, Kunst und Ethik...”]. F. Nietzsche, *Nachlass 1872/73, Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, G. Colli/M. Montinari (Ed.). München; Berlin; New York: DTV/WdG, 1980. p. 427. v. 7.

*limites da mera razão* (1793). A *religião* de que nela se trata é o Cristianismo, considerado, em alguns dos seus núcleos temáticos que o revelam, uma religião eminentemente moral e não propriamente uma teologia especulativa ou uma dogmática teológica. Por isso, também, quando, neste ensaio, se fala de Cristianismo, de ética ou de moral cristã, não se tem em vista propriamente as diferentes formas de entendimento que esses vieram a ter ao longo da história e que ainda possam ter na atualidade (de católicos, de luteranos, de calvinistas, ou de quaisquer outras formas mais recentes deles derivadas no decurso da história), mas o modo como Kant os entendia, a ideia que ele fazia do Cristianismo, considerando-o de um ponto de vista eminentemente ético.

Nas décadas mais recentes, a ética kantiana tem sido submetida a uma intensa reavaliação hermenêutica em várias direções, sendo uma dessas precisamente a que a confronta e relaciona com outros sistemas morais, sejam os antigos (aristotélico, epicurista, estoico), seja os mais recentes (utilitarismo, pragmatismo, “ética do discurso”) [*Diskursethik*]. Como resultado dessa reavaliação, muitos dos estereótipos a que andava associada têm caído uns após outros, como se tratando de grosseiras caricaturas, e muitas das críticas sumárias que lhe eram (e às vezes ainda são) feitas de formalismo, de rigorismo, de antropocentrismo, de monologismo, começam a ser tidas por improcedentes ou como resultantes de abordagens superficiais que se agarram a fórmulas isoladas dos respetivos contextos e logo absolutizadas, não tendo em conta nem a totalidade e a diversidade do *corpus* textual do autor sobre temas éticos nem o contexto sistemático de que fazem parte e que lhes pode dar coerência e até pertinência.

Quando, porém, apreciadas neste contexto, então a visão que o filósofo propõe da vida moral revela-se muito mais complexa e sutil – e até muito mais simpática e favorável “ do que os seus críticos têm dado a entender. Graças a esse processo de reavaliação hermenêutica, a ética kantiana, mais do que qualquer outra, está no centro dos debates éticos contemporâneos, contribuindo com seus princípios e seus pontos de vista à grande vitalidade que o pensamento ético revela na atualidade.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Ver o meu ensaio: Actualidade e inactualidade da ética kantiana. In: SANTOS, L. Ribeiro dos. *Regresso a Kant: ética, estética, filosofia política*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012. p. 67-104.

A dificuldade de identificação do objeto não é menor, antes pelo contrário, no que respeita à *ética cristã*. Será que podemos caracterizá-la por alguns traços entre outros paradigmas de pensamento ético? Ou seremos derrotados nessa tentativa logo que começarmos a nos confrontar com diferentes versões de ética ou morais que se reivindicam “cristãs” ou que como tal se propõem? Num estudo publicado recentemente, tentei explicitar alguns pressupostos para lidar com esse problema.<sup>16</sup> Chamei aí a atenção sobretudo à dificuldade de determinar o que seja uma *ética cristã* em sentido puro, pois o que isso seja está cheio de aderências históricas, antes de mais, das recebidas da herança judaica, mas também de outras matrizes presentes nos contextos culturais ecléticos em que se formou (dos pensamentos helênicos e romano, do Zoroastrismo e sua escatologia, do Gnosticismo), e tudo isso submetido a diferentes interpretações entre si conflitantes ou mesmo antagônicas. Não nos deparamos com *uma* ética cristã, mas com *várias*, que pretendem todas dar-se como sendo as genuínas e únicas, mas que conservam algum ar de família entre si.

Como se sabe, o Cristianismo veio a ser representado ao longo da sua história por diferentes Confissões Teológicas e diferentes Igrejas, resultado das divisões ou cismas doutrinários acontecidos em diferentes momentos históricos – católicos romanos e ortodoxos, luteranos, calvinistas, anglicanos e as respectivas derivações ou ramificações sem conta sobretudo destes últimos – que todas reclamam a herança do mesmo patrimônio, mas a respeito do qual têm diferentes leituras e do qual tiram diferentes práticas, que, não raro, se agrediram umas às outras ou ainda se agredem na atualidade, querendo cada qual considerar-se a verdadeira ou ser considerada como sendo tal, e que, por vezes, parecem ter em comum só um certo ar de família, o qual, frequentemente, se nota a bem dizer mais pelo desentendimento familiar do que pela efetiva procura de entendimento mútuo. Como pretender fixar o conteúdo ou os contornos de uma *ética cristã* sem ter isso em conta?<sup>17</sup> A estratégia

---

<sup>16</sup> Ver o ensaio referido acima na nota 12. Para a problemática da ética neotestamentária, Consultar HORN, F. W.; ZIMMERMANN, R. (Ed.). *Jenseits von Indikativ und Imperativ: Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2009.

<sup>17</sup> Tenha-se presente a já clássica obra de WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Presença, 1990 (1ª edição alemã: 1904), onde se estabelece o confronto entre os princípios que inspiram as éticas protestantes (calvinista e luterana) e a ética católica e os diferentes paradigmas antropológicos que promovem e a respectiva eficácia que revelam nos planos econômico e social.

possível para evitar esse emaranhado de éticas *crístãs* seria ir aos textos fundamentais sobre o que se estabeleceu o Cristianismo na sua forma mais primitiva, os Evangelhos, as Cartas dos Apóstolos e os outros escritos do Novo Testamento, que foram assumidos como canônicos. E, mesmo assim, já há neles problemas que sobram, pois também aí, sobre um fundo de referências sem dúvida comuns, é possível descortinar diferentes modos de conceber e enquadrar o comportamento dos cristãos logo nas primeiras comunidades, relativamente a alguns assuntos, como a necessidade (ou não) do cumprimento por eles das obras prescritas pela Lei de Moisés, o relacionamento com os pagãos e a adoção dos modos de vida e costumes desses, as relações entre os membros das próprias comunidades já multiétnicas e multiculturais, as relações com as autoridades civis, a relação entre homem e mulher, entre senhores e escravos, etc.

Segundo Kant, a ética não é enquanto tal, adjetivável, nem de cristã (católica, luterana, calvinista), nem de budista, de confucionista, ou de qualquer outra forma que seja. No pressuposto de que todos os seres humanos são racionais e de que a razão neles opera e se manifesta da mesma maneira, também há apenas uma ética, da mesma forma que há uma única religião.<sup>18</sup> Ética e religião podem, por certo, assumir diferentes adereços étnicos ou aderências históricas, a tal ponto que, por vezes, ficam irreconhecíveis e abafadas na sua originária e essencial identidade sob as camadas das sobrevenientes prescrições estatutárias, acessórias e espúrias, que a exteriorizam e lhe dão expressão cultural. Mas, no seu

---

<sup>18</sup> *ZeF*, AA 08:367. Este passo, que parece evocar e glosar a “*una religio in rituum varietate*” do renascentista Nicolau de Cusa, deve ser citado extensamente: “Diversidade de religiões: uma expressão admirável! É como se também se pudesse falar de diversas morais. Pode, por certo, dar-se diversas espécies de crença histórica, não na religião, mas na história dos meios propostos no campo da erudição para sua promoção e também assim diversos **livros de religião** (Zendavesta, Vedas, Corão e outros), mas apenas uma só religião válida para todos os homens e em todos os tempos. Aquelas, por conseguinte, não podem conter mais do que o veículo da religião, que é contingente e que pode ser diverso segundo a diversidade dos tempos e lugares.» [Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! Gerade als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagender Mittel und eben so verschiedene **Religionsbücher** (Zendavesta, Vedam, Koran u.s.w.) geben, aber nur eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion. Jene also können wohl nichts anders als nur das Vehikel der Religion, was zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Örter verschieden sein kann, enthalten.]



cerne, se são autênticas, só podem ser idênticas na prescrição a respeito do princípio reitor da boa conduta de vida, que é ditado aos seres humanos pela simples razão, e isso mesmo que invoquem alguma revelação transcendente para lhes conferir autoridade.

Por certo, a leitura que Kant fazia do Cristianismo e da ética cristã não coincide com a que temos hoje, nem sequer com a que tinham os cristãos na sua época, fossem eles de que confissão fossem: católicos, luteranos, calvinistas, ou outros. E, se alguma expressão de experiência ético-religiosa pessoal do filósofo importaria ter aqui em atenção, seria, em primeiro lugar, a do pietismo luterano, em que foi formado desde a infância e na adolescência. Depois, aquela, que confessa a um seu correspondente (o pastor luterano Johann Kaspar Lavater), a sua identificação com a atitude dessa paradoxal personagem bíblica do Antigo Testamento que é Job, não propriamente como exemplo de paciência de um justo sofredor, mas como aquele que ousa, com toda franqueza, desafiar a teologia e a ética canônicas tradicionais do Judaísmo, que faziam equivaler diretamente à qualidade dos atos praticados a devida recompensa, e que, mesmo no flagrante desconcerto duma ordem moral do mundo calculista que a sua situação real expunha, mantinha como critério absoluto a certeza de que lhe vinha do testemunho da sua consciência íntima, a qual o garantia na esperança de que um supremo juiz e redentor haveria de dar-lhe razão, por fim, da sua justa causa, nisso oferecendo uma singular lição do que o filósofo crítico entende por uma “pura fé moral”, pois, “com a sua atitude, ele provou que sua moralidade não se fundava na fé, mas sim que a sua fé se fundava na moralidade e, por frágil que fosse, essa fé era sincera e autêntica, capaz de fundar uma religião não para obter favores, mas uma religião da boa conduta de vida.”<sup>19</sup> Por fim, importa ter em atenção aqueles muitos

<sup>19</sup> KANT, Immanuel. *Über das Misslingen aller philosophischen Versuchen in der Theodicee* (AA 08:267). Ver o meu ensaio A teologia de Job, segundo Kant: ou a experiência ético-religiosa entre o discurso teodiceico e a estética do sublime. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Retorno a Kant: ética, estética, filosofia política*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012. p. 267-299 (o passo citado, na p. 284). O pastor luterano Johann Kaspar Lavater enviou a Kant um seu tratado intitulado *Da fé e da oração*, pedindo-lhe um juízo sobre a obra. Na sua resposta, em carta de 28 de abril de 1775, Kant enuncia os tópicos centrais do que será a sua futura “filosofia da religião nos limites da mera razão”, que desenvolverá em obra publicada 18 anos depois, em 1793. Mas não menos surpreendente é a confissão que antecede à enunciação daqueles tópicos e que merece ser citada no presente contexto, pois quase sempre se abstrai da dimensão existencial e vivencial do

lugares de seus escritos onde Kant, seja ocasional ou mais demoradamente, comenta tópicos da moral cristã ou interpreta de forma explícita o Cristianismo como uma religião moral por excelência. É isso que trato no ponto seguinte.

## 2 Da interpretação kantiana da moral cristã à interpretação do Cristianismo como uma religião moral

No título deste ensaio fala-se de “raízes” e é disto que aqui se trata: de tentar identificar ou apontar às raízes profundas de uma visão moral do mundo que se manifesta historicamente de diferentes maneiras, mas que tem uma mesma estrutura fundamental e que desponta em diferentes contextos e sob diferentes formas de elaboração, ora mais conceitual, ora mais sapiencial, ora mais mística, ora mais vivencial.

À primeira vista, como referido, o título parece pouco prometer, tendo em conta o entendimento vulgar que se tem do que seja a ética

---

filósofo e até se crê que ele não tinha vivências, mas apenas áridos pensamentos. Não é o que nos dizem estas suas palavras: “Solicitais o meu juízo a respeito do vosso tratado *Da Fé e da Oração*. Sabeis a quem vos dirigis? A alguém que não conhece nenhum meio que permaneça de pé no último instante da vida a não ser a mais pura sinceridade no que concerne às convicções mais secretas do coração e que, com Job, considera como um crime adular Deus e fazer confissões íntimas, forçadas talvez pelo medo, mas com as quais não concorda o ânimo numa fé livre”. (*Kants Briefwechsel*, AA 10:176). A moral kantiana chegou a ser interpretada como um misticismo puro. No *Streit der Fakultäten*, Kant não enjeitou essa associação, ao incluir como um apêndice ao primeiro cap. dessa obra a carta que lhe foi dirigida por Karl Anton Wilmans, autor de uma tese que defendia essa ideia – *De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*. Halle, 1797 (e dizia ter conhecimento de um grupo de pessoas comuns – comerciantes, operários, camponeses – que assim vivia, aparentado com os *quakers* quanto aos princípios, mas não quanto aos hábitos de vida, e que “seriam verdadeiros kantianos se fossem filósofos»). Todavia, um dos primeiros biógrafos de Kant, R. B. Jachmann, embora reconheça ser firme a convicção do filósofo de que a lei moral da razão concorda com a vontade santa de Deus [“fest war seine Überzeugung, dass das sittliche Vernunftgesetz mit dem heiligen Willen Gottes übereinstimme”], e que escreveu mesmo uma obra expondo isso – *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizismus* –, é decisivo todavia em negar qualquer traço de misticismo, seja na vida, seja nos escritos de Kant: “so wird man auch weder in den Schriften noch in dem Leben Kants irgend etwas Mystisches entdecken. Kant hat sich hierüber auch gegen mich ganz unverhohlen erklärt und versichert, dass keines seiner Worte mystisch gedeutet werden müsse, das er nie einen mystischen Sinn damit verbinde und dass er nichts weniger als ein Freund mystischer Gefühle sei!”. JACHMANN, R. B. Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. In: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellung vom Zeitgenossen*. Darmstadt: WBG, 1978. p. 168-169.

kantiana e a ética cristã que antes as considera como sistemas morais antagônicos: o Cristianismo e a sua moral, caracterizados pela heteronomia dos respectivos princípios, fundados que são numa revelação divina exterior ao homem e que a esse se impõe; a moral kantiana, por sua vez, caracterizada pela autonomia da legislação da própria razão humana incondicionalmente legisladora e imperativa; o Cristianismo que todo parece condensar o seu *ethos* característico na *lei do amor*, enquanto a moral kantiana parece reduzir-se ao respeito incondicional à lei ou imperativo categórico da razão prática.

Mas, ultrapassada essa primeira impressão de superfície, apoiada embora por persistentes estereótipos, há também sobejos sinais que apontam inequivocamente num sentido favorável ao nosso intento. E o primeiro desses sinais é o uso frequente, por parte de Kant, de linguagem bíblica e de recorrentes citações bíblicas (ou alusões explícitas ou implícitas a passos bíblicos). Essas são, sobretudo, neotestamentárias, no contexto da abordagem das questões de ética e mesmo o reconhecimento explícito do contributo da linguagem dos Evangelhos para a determinação mais precisa da ética autêntica e da ética do Cristianismo como sendo mais pura no seu princípio e mais coerente na sua arquitetura do que as morais de referência dos antigos estoicos e epicuristas.

Ver esse passo de uma nota ao § 91 da *Crítica do juízo*, a propósito do sentido que o filósofo dá ao termo *fē*, entendida não como a adesão a um conteúdo doutrinal, mas como a maneira de pensar a moral da razão no assentimento que dá àquilo que é inacessível ao conhecimento teórico, com a confiança de poder cumprir uma intenção cuja realização aparece à consciência como um dever, sendo, por conseguinte, o objeto ou conteúdo dessa *fē*, não teórico, mas ético. Escreve Kant:

A introdução desta expressão e desta ideia particular na filosofia moral poderia parecer suspeita, pois foram introduzidas primeiramente pelo Cristianismo, e adotá-las poderia parecer uma imitação lisonjeira da linguagem deste. Mas não é um caso único, pois esta maravilhosa religião, na suprema simplicidade do seu estilo, enriqueceu a filosofia com conceitos morais muito mais determinados e muito mais puros do que aqueles que esta tinha podido fornecer até então; e estes conceitos, dado que presentemente estão disponíveis, são *livremente* aprovados pela razão e admitidos como conceitos que ela poderia e deveria descobrir e introduzir a partir de si mesma. (KU, AA 05:472).

A parte final desse passo não deixa de ser intrigante, pois parece admitir que aquilo que o Cristianismo antecipou podia e devia a razão chegar a descobri-lo por si mesma e, quando tal acontecesse, reconhecê-lo como sendo ela mesma a sua verdadeira fonte. A revelação bíblica cumpriria, assim, na história da humanidade, uma função pedagógica e supletiva, enquanto a razão humana não viesse a assumir a autônoma condução de si mesma. Como adiante veremos, no seu opúsculo *A educação do gênero humano* [*Die Erziehung des Menschengeschlechts*], Lessing dissera outro tanto.<sup>20</sup>

Voltaremos a esse assunto. O que agora gostaria de mostrar é que, quando Kant confronta o Cristianismo – a moral ou ética cristã – com outros sistemas de ética da Antiguidade, a doutrina moral dos Evangelhos leva sempre vantagem, como sendo aquela com a qual a moral da razão prática do filósofo mais reconhece ter afinidades, por mais que se possam reconhecer também traços de estoicismo e até de epicurismo na ética kantiana.<sup>21</sup> Para Kant, o Cristianismo tem essencialmente um significado como doutrina moral, e os ensinamentos de Cristo fazem dele o mais qualificado mestre da “pura lei moral”.

No curso de Filosofia Moral [*Moralphilosophie Collins*], (AA 27.1:247-255) – lecionado no ano de 1785 (contemporâneo, portanto, da *Fundamentação da metafísica dos costumes*), há uma secção intitulada “Os sistemas morais dos antigos”, na qual são expostos o Estoicismo, o Epicurismo e o Cinismo nos seus respectivos princípios. Em contraste com eles, apresenta-se o que o Cristianismo traz de novo, considerado

<sup>20</sup> Ver nota 33.

<sup>21</sup> Mais abundantes são os estudos sobre a relação de Kant com o Estoicismo: REICH, Klaus. Kant und Greek Ethics, *Mind* 48, p. 338-354; 446-463, 1938; SEIDLER, Michael. *The role of Stoicism in Kant's moral philosophy*. St. Louis: St. Louis University, 1981; BARON, Marcia. Sympathy and coldness: Kant on the Stoic and the Sage. *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, v. I, parte 2, p. 691-703; SHERMAN, Nancy. *Making a necessity of virtue. Aristotle and Kant on virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997; ENGSTROM, Stephen; WHITING, Jennifer (Ed.). *Aristotle, Kant and the stoics: rethinking happiness and duty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996; NUSSBAUM, Martha C. Kant and Stoic Cosmopolitanism. *The Journal of Political Philosophy*, v. 5, n. 1, p. 1-25, 1997; SCHNEEWIND, Jerome B. Kant and Stoic Ethics. In: ENGSTROM, Stephen; WHITING, Jennifer (Ed.). *Aristotle, Kant, and The Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, p. 285-301. Sobre Kant e o Epicurismo, ver: FERREIRA, Manuel José do Carmo. O prazer como expressão do absoluto em Kant. In: *Pensar a cultura Portuguesa: homenagem a Francisco da Gama Caeiro*. Lisboa: Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa; Colibri, 1993. p. 391-402.

apenas de um ponto de vista moral, a saber: o ideal de uma perfeição (mais que humana), que não se compadece nem transige com a fraqueza humana, mas exige santidade. E parece ser com esse ideal que se mede a própria ética kantiana e a sua lei moral ou imperativo categórico. Ela não é para seres humanos naturais, mas para seres mais que humanos, que, por isso, precisam da assistência ou ajuda suplementar divina. Mas então como se salva o princípio da autonomia? A autonomia não está no que se consegue, mas no princípio que inspira e move a ação para o conseguir. O Cristianismo propõe ao homem um desafio absoluto e, uma vez proposto, o homem já não se satisfaz em ser simplesmente homem e naturalmente feliz, mas exige de si mesmo sempre mais. Em suma, o Cristianismo introduz uma ilimitada tensão (ou antes, pró-tensão) na moralidade do homem, que nenhum dos sistemas éticos antigos conhecia. Porventura há aqui o eco da problemática paulina da Carta aos Romanos (3,20 ss), onde se diz que a lei é suficiente para dizer o que deve ser feito, mas não para o cumprir. Ela não nos salva, mas antes nos condena, pois nos faz consciencializar da nossa incapacidade de a cumprir em plenitude. O homem não se pode considerar virtuoso ou sábio, como o estoico, e se comprazer na boa consciência da sua autônoma virtude, ou mesmo na posse de uma felicidade de escala humana. Ele tem consciência de que nunca satisfaz plenamente as exigências da incondicionalidade da lei ou imperativo moral que, na sua consciência, lhe dizem não apenas “sê virtuoso!”, mas “sê santo!”: trata-se, nesse caso, de uma exigência absoluta que se mede pela santidade daquele único que, segundo a ideia de bondade ou santidade, que só a razão fornece, pode ser chamado realmente *bom e santo*: Deus (*Grundlegung*, AA 04:408; *Fundamentação*, 2009, p. 169). Cito o desenvolvimento dessa mesma ideia que se encontra num *curso de Ética*:

O ideal do cristão é o da santidade e o seu modelo é Cristo. Cristo é um simples ideal, um arquétipo da perfeição moral que tira a sua santidade do concurso divino... O ideal da santidade é, para a filosofia, o mais perfeito que é possível, pois ele é o ideal da perfeição moral maior e mais pura, dado que ele não pode ser atingido pelo homem, e apoia-se na fé na assistência divina. Ora, não somente a dignidade da felicidade adquire aqui a maior perfeição moral, mas este ideal encerra ainda em si mesmo o móbil mais poderoso, o da felicidade, ainda que não seja neste mundo. O ideal do Evangelho é assim aquele que reúne a maior

pureza dos costumes e o móbil mais poderoso, isto é a felicidade, ou a bem-aventurança. Os antigos não concebiam maior perfeição moral do que aquela que decorria da natureza do homem, mas como esta é muito deficiente, as suas morais eram forçosamente imperfeitas; por conseguinte, o seu sistema ético não era puro, acomodava a virtude às fraquezas do homem, e por isso era incompleto. Mas no ideal do Evangelho tudo era completo, pois aí encontra-se a maior pureza e a maior felicidade. Este ideal proclama os princípios da moralidade em toda a sua santidade e ordena ao homem que seja santo; mas como este é imperfeito, oferece-lhe um suporte, o da assistência divina. (*Moralphilosophie/Collins*, AA 27.1:251-252).

Páginas adiante, Kant discute os vários tipos de princípio da moral: os empíricos, os intelectuais e o teológico. E acerca desse diz que ele é errado, pois a distinção do bem e do mal moral não consiste na relação com outro ser, mas o princípio intelectual é interno. A lei é interior, é a consciência de cada qual que diz o que deve ser feito. E é nessa capacidade que o homem tem de se reger apenas pela própria consciência moral, sem necessitar de coerção exterior, que consiste, para Kant, a sustentada esperança de realização possível do “Reino de Deus na Terra”, pois o “reino de Deus” das parábolas dos Evangelhos, na interpretação de Kant, é um reino moral.<sup>22</sup>

De fato, seja nos seus cursos de Ética, seja nas reflexões do seu espólio, seja nas obras publicadas, Kant, muitas vezes, apresenta a moral cristã por comparação com os sistemas morais da Antiguidade, sempre sublinhando as vantagens daquela em relação a esses. Cite-se ainda uma passagem, entre muitas outras, do mesmo gênero:

O Evangelho possui na sua lei moral uma pureza tal que não se encontra semelhante em nenhum dos filósofos antigos, os quais, mesmo na época do mestre evangélico, não passavam de brilhantes fariseus, que se aferravam rigorosamente ao culto externo do qual o Evangelho frequentemente diz que o culto não tem a ver com isso, mas sim com a pureza moral. O Evangelho não consente a mínima imperfeição, é absolutamente rigoroso e puro, e mantém-se sem defeção na pureza da lei. Uma tal lei é algo sagrado, e é tão exigente que não se contenta com a metade da sua observância. (*Moralphilosophie/Collins* AA 27: 301).

---

<sup>22</sup> Ver MURRMANN-KAHL, Michael. Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes: Zwischen historischen Offenbarungsglauben und praktischen Vernunftglauben. In: ESSEN, G.; STRIET, M. (Hrsg.). *Kant und die Theologie*. Darmstadt: WBG, 2005. p. 251-274.

Note-se como a linguagem que o filósofo usa para falar da moral evangélica é idêntica àquela que usa para falar da sua lei moral (a pureza, a exigência absoluta, a sacralidade ou santidade). Mas essas mesmas ideias são desenvolvidas de forma ainda mais intensa em algumas páginas da *Crítica da razão prática* (I Parte, Livro II, Cap. 2). Kant expõe aí, em densas páginas, o seu entendimento a respeito do Cristianismo, considerado apenas do ponto de vista da sua moral, abstraindo da sua condição de doutrina religiosa ou teológica. O contexto é também o do confronto do Cristianismo, considerado como moral, com os sistemas morais dos antigos, nomeadamente, com o dos cínicos, o dos estoicos e o dos epicuristas. Essa secção permite que se avalie a proximidade e a essencial afinidade da moral kantiana com o Cristianismo e também, obviamente, a distância que Kant parece expressamente assumir diante dos principais sistemas morais da Antiguidade. Escreve aí Kant:

Pensa-se comumente que a prescrição cristã acerca dos costumes não é, relativamente à sua pureza, superior ao conceito moral dos estóicos; no entanto, a diferença entre ambos é muito manifesta. O sistema estóico fazia da consciência da força da alma o eixo em torno do qual deviam girar todas as disposições morais e, embora os adeptos desse mesmo sistema falassem certamente de deveres, determinando-os até muito bem, punham, contudo, o móbil e o genuíno princípio determinante da vontade numa elevação do modo de pensar sobre os motivos inferiores dos sentidos, poderosos unicamente em virtude da fraqueza da alma. A virtude era, pois, entre eles um certo heroísmo do *sábio* elevando-se acima da natureza animal do homem, o qual se basta a si mesmo, prescreve certamente deveres a outros, está acima deles e não está submetido a tentação alguma para a violação da lei moral. Mas não poderiam fazer tudo isso se se tivessem representado esta lei na pureza e no rigor, como faz a prescrição do Evangelho. Se, por uma ideia, eu entendo uma perfeição para a qual nada de adequado pode ser fornecido na experiência, as ideias morais nem por isso são algo de transcendente [...], mas servem enquanto arquétipos da perfeição prática, de regra indispensável da conduta moral e, ao mesmo tempo, de medida de comparação. Ora, se considero a moral cristã pelo seu lado filosófico, ela apareceria, comparada com as ideias das escolas gregas, do modo seguinte: as ideias dos Cínicos, dos Epicuristas, dos Estóicos e dos cristãos são, respetivamente, a *simplicidade da natureza*, a *prudência*, a *sabedoria* e a *santidade*. No tocante ao caminho para aí chegar, os filósofos gregos distinguiram-se entre si de tal modo que os Cínicos achavam para tal suficiente o *senso comum*, os outros apenas a via da

*ciência*, pensando, no entanto, uns e outros que bastava o simples uso das forças naturais. A moral cristã, que regula a sua prescrição de uma maneira tão pura e severa (como, aliás, deve ser), tira ao homem a confiança de lhe ser perfeitamente adequado, pelo menos nesta vida, mas, no entanto, consola-o pelo facto de podermos esperar, se agirmos tão bem quanto está em nosso poder, que aquilo que não está em nosso poder nos será dado de uma outra maneira, quer saibamos ou não como. (*KpV*, AA 05:127-128).

Nesse mesmo contexto, o filósofo desenvolve ainda outro aspeto da vantagem do Cristianismo relativamente aos sistemas antigos que colocam o supremo bem ora na felicidade (epicuristas), ora na virtude (estoicos). Não é – entenda-se – que não haja no pensamento ético de Kant afinidades pontuais também com esses sistemas antigos, sobretudo com o Estoicismo, que, de resto, têm sido postas em evidência pelos intérpretes (v. acima, a nota 21). Mas, apesar disso, ele aponta sem ambiguidades à incompletude e à insuficiência desses sistemas: um (epicuro) põe o acento na felicidade, o outro (Zenão, o estoico) na virtude. Mas nem um nem outro alcançam a reunião de ambas no que Kant considera ser o “soberano bem” (ou sumo bem), que nos é proposto pela lei moral, mas que não pode ser alcançado satisfatoriamente nesta vida. O “soberano bem” é outro nome para a figura de Deus enquanto o ser que dá coerência àquele “mundo moral” de que fala Kant num dos últimos capítulos da *Crítica da razão pura*. Tópico tradicionalmente marginalizado pelos intérpretes, ele vem suscitando, atualmente, um bem-merecido interesse, começando a ver-se nele uma ideia verdadeiramente arquitetônica de que depende a congruência da moral kantiana.<sup>23</sup> Mas vejamos o que sobre esse tópico nos diz o filósofo na sua segunda *Crítica*:

As escolas gregas nunca conseguiram chegar à resolução do problema acerca da possibilidade prática do soberano bem, pela razão de que faziam sempre da regra do uso, que a vontade do homem faz da sua liberdade, o princípio único e suficiente por si mesmo dessa possibilidade, sem para tal ter necessidade, segundo a sua opinião, da

---

<sup>23</sup> Ver HAMM, Christian. O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant. In: BECKERT, C. (Coord.). *Ética: teoria e prática*. Lisboa: CFUL, 2012. p. 195-208; ENGSTROM, Stephen. The concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory. *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, p. 747-780, 1992; DÜSING, Klaus. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. *Kant-Studien*, 62, p. 5-42, 1971.



existência de Deus. Tinham, sem dúvida, razão em estabelecer o princípio dos costumes independentemente deste postulado, por si mesmo e unicamente em virtude da relação da razão com a vontade e, por conseguinte, em dele fazer a condição prática suprema do soberano bem; mas nem por isso constituía toda a condição da possibilidade desse bem. Os Epicuristas tinham certamente admitido como princípio supremo um princípio dos costumes inteiramente falso, a saber, o da felicidade, e tinham substituído uma lei por uma máxima de escolha arbitrária, segundo a inclinação de cada um; ao fazer isso eles procediam, todavia, de forma bastante consequente, porque rebaixavam o seu soberano bem, pondo-o em proporção com a pouca elevação do seu princípio, não esperando felicidade maior do que aquela que se adquire pela prudência humana (à qual se ligam também a temperança e a moderação das inclinações); felicidade essa que, como se sabe, deve revelar-se bastante medíocre e muito variável segundo as circunstâncias, sem mesmo ter em conta as exceções que as suas máximas deviam sem cessar admitir, tornando-as impróprias para servir de leis. Os estóicos, pelo contrário, tinham escolhido de um modo inteiramente correto o seu princípio prático supremo, a saber, a virtude, como condição do soberano bem; todavia, ao representarem o grau da virtude exigível pela sua lei pura como podendo ser completamente alcançado nesta vida, tinham não só elevado o poder moral do homem, sob o nome de *sábio*, acima de todos os limites da sua natureza e admitido algo que contradiz tudo o que sabemos dos homens, mas também e sobretudo não queriam admitir a segunda parte integrante do soberano bem, a felicidade, como um objeto particular da faculdade humana de desejar; pelo contrário, fizeram do seu *sábio* uma espécie de divindade, que a consciência da excelência da sua pessoa torna completamente independente da natureza (quanto ao seu contentamento), ao expô-lo, é verdade, aos males [*Übel*] da vida, mas sem eles o submeterem (representavam-no ao mesmo tempo como liberto do mal [*Böse*]; e descuravam assim realmente o segundo elemento do soberano bem, a felicidade própria, colocando-o unicamente na ação e na satisfação com o seu próprio valor pessoal, por conseguinte, incluindo-o na consciência do modo de pensar moral, no que todavia eles poderiam ter sido suficientemente refutados pela voz da sua própria natureza. (*KpV*, AA 05:126-127).

Tantas vezes acusado de não ter considerado a felicidade na equação do seu pensamento moral, eis que essa mesma é a crítica que Kant dirige aqui aos estoicos. E, por certo, não os segue nisso. Mas, por outro lado,

aponta à mediocridade da medida da felicidade com que se contentam os epicuristas.

Mas se atente, na continuação do texto, como o filósofo apresenta a solução cristã desse problema e como é com essa solução que ele próprio parece identificar-se, pois que, segundo diz, ela “satisfaz as mais rigorosas exigências da razão prática”. Essa página constitui uma das mais densas em que Kant nos dá a síntese da sua apreciação do Cristianismo como sistema moral e também, ao mesmo tempo, a sùmula da sua própria filosofia moral e do seu entendimento da natural articulação da moral com a religião. Todavia, ela não costuma ser muito comentada, devido talvez à sua extrema densidade. Dada, porém, a sua importância estratégica para o assunto deste ensaio, seja-me consentido que a transcreva mais extensamente. Ei-la:

A doutrina do Cristianismo, mesmo que não considerada ainda como doutrina religiosa, fornece a este respeito um conceito do sumo bem (do Reino de Deus) que é o único que satisfaz a mais rigorosa exigência da razão prática. A lei moral é santa (inflexível) e exige a santidade dos costumes, embora toda a perfeição moral a que o homem pode chegar seja sempre apenas a virtude, isto é a disposição [*Gesinnung*] conforme à lei por respeito pela lei; por conseguinte, a consciência de uma tendência contínua para a transgressão, pelo menos para a impureza, isto é, para a mistura de muitos princípios determinantes espúrios (não morais) na observância da lei, por consequência, uma auto-estima unida à humildade e, portanto, relativamente à santidade que a lei cristã exige; à criatura nada mais resta do que o progresso até ao infinito, mas também isso mesmo justifica a esperança da sua duração que se estende até ao infinito. O valor de uma *disposição* inteiramente conforme à lei moral é infinito; porque toda a felicidade possível, no juízo de um sábio e onnipotente dispensador dessa mesma felicidade, não conhece nenhum outro limite a não ser a carência de conformidade de seres racionais ao seu dever. Mas, por si mesma, a lei moral não *promete*, contudo, felicidade alguma; esta última, com efeito, segundo conceitos de uma ordem natural em geral, não está necessariamente conexas com a observação daquela lei. Ora, a moral cristã suplementa esta carência [...] pela representação do mundo, em que seres racionais se consagram à lei moral com toda a sua alma, como um Reino de Deus, no qual a natureza e os costumes chegam a uma harmonia, por si mesma estranha a qualquer um dos dois, mediante um criador santo que torna possível o bem supremo. A santidade dos costumes está-lhes indicada nesta

vida como a regra, mas a felicidade a ela proporcionada, a beatitude, é representada apenas como atingível numa eternidade; porque a santidade deve ser sempre em toda a condição o *arquetipo* da sua conduta e o progresso em direção a ela é já possível e necessário nesta vida, mas a beatitude, sob o nome de felicidade, não pode ser alcançada neste mundo (tanto quanto isso depende do nosso poder) e, por conseguinte, transforma-se simplesmente em objeto da esperança. (*KpV*, AA 05:127-128).

Em seguida, Kant faz uma declaração surpreendente, quando diz que “o princípio cristão da moral em si mesmo não é de ordem teológica”; por conseguinte, não aparece à consciência moral como tendo origem heterônoma numa vontade divina exterior, mas como tendo origem na autonomia da razão pura prática por si mesma. Características, essas que costumam ser apontadas negativamente à ética kantiana – de ser uma ética da intenção ou da disposição interior [*Gesinnungsethik*], uma ética vincada pelo rigorismo e purismo, uma ética que não visa, em primeiro lugar, às consequências diretas da ação, uma ética determinada pela mera representação do dever – tudo isso são marcas que Kant descobre e cita como qualidades maiores da moral dos Evangelhos. Na verdade, continua Kant,

o princípio cristão da moral [...] não faz do conhecimento de Deus e da sua vontade o fundamento das leis morais, mas apenas o fundamento da consecução do sumo bem, com a condição que obedeçamos àquelas, colocando assim o verdadeiro móbil da obediência a estas leis não nas consequências que delas desejamos, mas na representação apenas do dever, cuja fiel observância é a única coisa que nos pode tornar dignos de merecer aquelas consequências. (*KpV*, AA 05:129).

E é assim que a lei moral, pelo conceito do soberano bem como objeto e objetivo final da razão pura prática, conduz à religião. O sumo bem torna-se, assim, **objeto** – isto é, o pleno e efetivo conteúdo – da lei. Com efeito,

a lei moral manda-me que faça do sumo bem possível num mundo o objeto supremo de toda a minha conduta. Ora, não posso esperar realizá-lo a não ser pelo acordo da minha vontade com a de um autor do mundo santo e bom, e ainda que a minha própria felicidade esteja

igualmente compreendida no conceito de sumo bem, como o de um todo onde a felicidade maior se apresenta como ligada, na mais exata proporção, ao mais alto grau de perfeição moral (possível nas criaturas), não é todavia esta felicidade, mas a lei moral (que submete rigorosamente com isso a certas condições o meu desejo ilimitado de felicidade) que é o princípio determinante da vontade proposta pelo avanço do sumo bem. É por isso que a moral não é, para dizer a verdade, a doutrina que ensina como devemos tornar-nos felizes, mas como devemos tornar-nos dignos de felicidade. Só quando a religião se lhe junta é que aparece a esperança de participar um dia na felicidade na medida em que tivemos cuidado de não ser dela indignos. (*KpV*, 05:129-130).

Como disse, toda a complexa arquitetônica da moral kantiana está dita nestas páginas. E, se se atendeu bem, a primeira coisa que à face delas se torna manifesto o quão improcedentes e superficiais são as críticas vulgares que lhe são feitas de ser ateleológica, antieudaimonista e mesmo não consequencialista, e por aí adiante. Elas caem “por terra” ou perdem a pertinência perante a recorrente e pregnante noção de soberano bem, também identificado com o próprio Deus, enquanto o ser moral eminentemente livre, que garante a subsistência do mundo moral como um mundo de seres autônomos legisladores eles próprios pela sua vontade, assim se instaura um “reino dos fins”, que o filósofo também traduz na linguagem bíblica neotestamentária como sendo um “Reino de Deus”, não por certo o das teocracias teológicas e políticas que a Modernidade também conheceu como projetos (os milenarismos, as doutrinas teológico-políticas do Quinto Império ou da Quinta Monarquia), mas aquele que, tal como nas parábolas do Mestre de Nazaré, se instaura no íntimo do homem transformando-o moralmente e a partir daí transformando todas as suas relações exteriores e também, por certo, a ordenação política do mundo humano. Há, na verdade, toda uma ambiência política na abordagem kantiana da moral, criada pela linguagem em que é apresentada: lei, legislação, reino, autonomia, liberdade, imperativo, obrigação, dever. Essa ambiência faz parte também da linguagem bíblica do Antigo e do Novo Testamentos com a qual se dizia a esperança messiânica. O tópico do “Reino de Deus” condensa em si toda a carga e pregnância semântica desse ambiente e não é, por acaso, que ele é tema recorrente e persistente nos escritos de Kant, mormente naqueles que se inscrevem na interseção da filosofia moral, da filosofia da religião e da filosofia política, e o filósofo não se coíbe de

declarar que “também a filosofia pode ter o seu quiliasmo” (*Idee*, AA 08:27). Na última lição do já citado *curso de Ética*, proferida a 19 de abril de 1785, o professor Kant despedia os seus alunos com as seguintes palavras, que traduzem a substância e o horizonte da sua esperança de efetiva realização de um mundo humano moralmente configurado:

Se a natureza humana vier a atingir a sua destinação e a sua perfeição mais alta possível, então isso é o reino de Deus na Terra, e então reinará a consciência interna, o direito e a equidade, e nenhum poder de autoridade. Este é o fim final determinado e a mais alta perfeição moral que o gênero humano pode alcançar, e que é de esperar depois de passarem muitos séculos. (*Moralphilosophie/Collins*, AA 27:471).

Como temos visto, na interpretação que faz do Cristianismo, Kant não se ocupa propriamente em escrutinar os dogmas dessa religião para apreender neles a respectiva substância teórica ou especulativa que possa servir para uso da razão dando-lhe perspectivas para a compreensão da natureza do absoluto ou da sua lógica. Isso é o que caracterizará a abordagem hegeliana, que se esforça por explicitar o conteúdo especulativo dos dogmas da Trindade ou da Encarnação. Para Kant, Cristo é, acima de tudo, um mestre de moralidade, pela sua vida e doutrina, e o Cristianismo é significativo precisamente pelo seu conteúdo moral e não pelos seus mistérios, e mesmo aqueles seus mistérios, cuja compreensão ultrapassa a razão, são interpretados pelo que neles possa ser moralmente relevante para a razão humana.

Em muitos lugares, essa ideia se expõe e já evocamos alguns deles. Mas ela vai constituir precisamente a matéria de toda uma obra publicada no início dos anos 90, *A Religião nos limites da mera razão*. Como já referido, a religião aí visada é o Cristianismo. Tópicos como o mal radical na natureza humana, a luta do bem e do mal, princípio no interior do homem, a vitória final do bom princípio, a ideia de um povo de Deus sob leis éticas como a autêntica forma da Igreja (de que a Igreja visível é um simulacro), a ideia de “Reino de Deus” a realizar na Terra e até a de um “milenarismo filosófico”, que aproveita ingredientes da escatologia neotestamentária (talvez de origem zoroástrica) e do milenarismo teológico, mas lhes dá significação e propósito morais, tais são os principais tópicos abordados nessa obra, cuja publicação deu ao seu autor a ocasião para que experimentasse, no ocaso da sua vida, a censura

do luterano rei prussiano Frederico Guilherme II e de seus ministros, que liam, nas ideias do filósofo expostas naquela obra, não um generoso esforço para salvar a substância moral e racional da religião cristã do naufrágio cultural iminente, mas uma efetiva ameaça aos fundamentos do Cristianismo e, por essa via, também aos do Estado que naquele se ancoravam.

Em algumas páginas dessa obra, o filósofo estabelece o confronto entre o Cristianismo e o Judaísmo e propõe uma visão muito negativa desse último, desqualificando-o mesmo como religião moral, vendo nele apenas uma espécie de constituição política, onde o próprio Deus é tomado como se fosse um governante mundano de um Estado mundano.<sup>24</sup> Segundo Kant, “a fé judaica segundo a sua original instituição é um conjunto de meras leis estatutárias sobre as quais está fundada uma constituição estatal” [*Der jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einsichtung nach ein inbegriff bloss statutarischer Gesetze , auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war*] (*Religion*, 06:125); os mandamentos visam apenas ao cumprimento de ações exteriores, prometendo a recompensa numa vida terrena, não se vislumbrando neles qualquer ideia consistente de uma vida futura, pelo que as ações prescritas não têm verdadeira qualidade moral. Para o filósofo, sem fé numa vida futura, não é pensável uma religião, e, por isso, “o judaísmo enquanto tal, tomado na sua pureza, não contém nenhuma fé religiosa” [*so enthält das Judenthum als ein solches, in seiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben*]. Por outro lado, a lei ou legislação do Judaísmo “visava a fundar não uma comunidade ‘república’ ética, mas apenas uma ‘comunidade’ política” [*nur ein politisches, nicht ein ethisches gemeines Wesen habe gründen wollen*] (*Religion*, AA 06:126), limitada a uma só nação, proveniente de um único tronco, que excluía tendencialmente como inimigos todos os outros povos e toda a humanidade, não tendo, por conseguinte, a característica de universalidade que se requer de uma religião que tenha um significado verdadeiramente moral. Em contrapartida, prossegue o filósofo, o Cristianismo, embora tenha nascido do Judaísmo, representa “uma completa deserção relativamente àquele de onde nasceu” [*eine völlige Verlassung des Judenthums, worin es entsprang*] e “uma revolução total nas doutrinas da fé, fundada num princípio

<sup>24</sup> Para a reapreciação da relação do Cristianismo com o Judaísmo de um ponto de vista ético e a contextualização e refutação da interpretação kantiana do Judaísmo, ver o meu ensaio: O Cristianismo considerado de um ponto de vista ético. In: BECKERT, C. (Coord.). *Ética: teoria e prática*, especialmente as p. 125-135.

totalmente novo” [*auf einem ganz neuen Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte*], propondo-se como “uma pura religião moral, que prova a sua autenticidade mediante a boa conduta de vida”. (*Religion*, AA 06:125-126).

Por certo, essa leitura tão pesadamente negativa que Kant faz do Judaísmo é manifestamente injusta e, de resto, como se viu, nem dá conta de muitos elementos que, no seu pensamento ético, ele próprio recolhe do Antigo Testamento, como é, destacando-se sobre todos, o caso da sua identificação com a figura de Job, e da interpretação da atitude desse como exemplo de uma autêntica fé moral. Quando muito, tal visão negativa corresponderia ao Judaísmo institucional, aquele precisamente contra o qual também os profetas do Antigo Testamento e o próprio mestre dos Evangelhos se insurgiu e lutou, a saber: o dos funcionários da religião (do Templo e do seu culto) e da lei, os sacerdotes, os fariseus, os doutores e intérpretes da lei. Não corresponde, porém, ao autêntico Judaísmo, que o mesmo Jesus de Nazaré se esforçou para resgatar e devolver-lhe sua essência perdida. Na verdade, tal como o Cristianismo, o Judaísmo é um fenômeno complexo e com muitos aspetos, a que nem faltaram as tentações teocráticas de fazer coincidir o reino de César com o “Reino de Deus”, ou vice-versa.<sup>25</sup> E, de resto, também o Cristianismo oferece, sobretudo, a evidência dessa realidade institucional e do extenso rol de fórmulas estatutárias, de dogmas e prescrições, que Kant igualmente desqualificava, na medida em que não servissem de veículo à verdadeira fé moral.

Por outro lado, a posição muito crítica e negativa de Kant, relativamente ao Judaísmo, não impediu duas situações simétricas que viriam a afetar a recepção da sua própria filosofia moral: 1) que, num sentido negativo, ela mesma viesse a ser entendida como uma forma de Judaísmo interiorizado (Hegel), ou mascarado (Schopenhauer), como vimos no primeiro ponto deste ensaio; 2) que, num sentido positivo, Cohen, um judeu kantiano e dos primeiros e principais representantes

---

<sup>25</sup> Uma interpretação semelhante do Judaísmo, como um fenômeno essencialmente político, havia sido proposta pelo filósofo Bento Espinosa, aliás de origem judaica, no Cap. V do seu *Tratado teológico-político*, não sendo impossível que Kant se tenha nela inspirado. Espinosa, porém, distinguia, desse Judaísmo político, o dos profetas, que considerava ser autenticamente moral. Veja-se: ESPINOSA, Baruch. *Tratado teológico-político*. 3. ed. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004. p. 191-202.

do Neokantismo de Marburgo, tivesse empreendido uma interpretação da moral kantiana como estando na linha da mais genuína expressão da mensagem moral do profetismo bíblico veterotestamentário, mostrando, assim, que os conceitos fundamentais do mais autêntico Judaísmo teriam sido as fontes históricas onde teria bebido a kantiana “religião da mera razão”.<sup>26</sup>

*Amor da Lei, ou Lei do Amor?* Tal a questão em que costuma compendiar-se a suposta contraposição irreduzível entre a moral cristã e a moral kantiana. Mas o que nos diz Kant a esse respeito? O dever? O respeito? Ou o amor? Pensa-se que o amor cristão é um sentimento da ordem das inclinações. Mas isso só é possível ser assim pensado enquanto não se tiver presente que o mandamento do amor ao próximo inclui os inimigos, os que nos batem numa das faces, os que nos injuriam e que propagam toda espécie de calúnias contra nós. É um interesse e cuidado devotado a estranhos, a quem nada devemos e que nada nos ficam a dever pelo cuidado que com eles tenhamos (como no caso da parábola do samaritano compassivo). Até pode ser uma afeição, mas é dum outro tipo: desinteressada, incondicional, universal, sem medida e sem programação.

Costuma ser tópico recorrente, no confronto entre a moral kantiana e o Cristianismo, a contraposição entre a ênfase posta no **dever** e no **respeito**, por parte da primeira, e a ênfase posta no **amor**, por parte da segunda.

Já na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, insistindo que o princípio moral revela a sua verdadeira qualidade se for **por dever** e não **por inclinação**, Kant escreve:

---

<sup>26</sup> COHEN, Hermann. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Dümmler, 1877; *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig: Fock, 1919. Fazendo uma síntese do messianismo profético do Judaísmo e dos princípios ético-religiosos kantianos, Cohen extrai da ética kantiana e da filosofia kantiana da religião um socialismo ético-democrático: a exigência do Monoteísmo, cuja verdadeira natureza é ética (pois supõe a consideração de todos os seres humanos como sendo iguais, e não como inimigos ou estranhos), leva a uma ideia profético-messiânica a realizar na história e na Terra, de efetiva instituição da justiça e, desse modo, de instauração de um domínio ético de Deus sobre a terra (o “Reino de Deus”), que não é outra coisa senão a realização histórico-político-moral das leis éticas da pura razão.



É assim, sem dúvida, que devem ser entendidas as passagens das Escrituras onde se manda amar o próximo, até mesmo o nosso inimigo. Pois o amor enquanto inclinação não se pode mandar, mas fazer o bem por dever, mesmo quando não somos impelidos a isso por nenhuma inclinação e até mesmo quando a isso resiste uma aversão natural é invencível, é amor prático e não patológico, que está situado na vontade e não no pendor da sensação, em princípios da ação e não numa solidariedade sentimental; só aquele, porém, pode ser mandado. (*Grundlegung*, AA 04:399).

Na *Crítica da razão prática*, o tema é retomado e mais explicitado (AA 05:82-83), no contexto da insistência na ideia de que a lei moral é uma “lei do dever para todos os seres racionais finitos, de obrigação moral e de determinação das suas ações mediante o respeito por essa lei e o temor reverencial pelo próprio dever” [*durch Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht*]. O filósofo conclui a sua explicitação declarando que “com isso concorda perfeitamente o mandamento bíblico e evangélico: “Ama Deus sobre todas as coisas e o teu próximo como a ti mesmo”. Na verdade, Kant vê incluídos dois momentos nessa formulação evangélica:

Esse mandamento exige enquanto mandamento respeito por uma lei, a qual ordena o amor, e não deixa à escolha arbitrária fazer dele um princípio. Porém, o amor a Deus como inclinação (amor patológico) é impossível; pois ele não é nenhum objeto dos sentidos. Por outro lado, o amor em relação aos homens é certamente possível, mas não pode ser ordenado; pois não está no poder de nenhum homem amar alguém por mera ordem. Por conseguinte, só o **amor prático** é que se apreende neste cerne de todas as leis. Assim, amar Deus significa, neste sentido, cumprir de **bom grado** os seus mandamentos; amar o próximo significa executar de **bom grado** todos os deveres em relação a ele. Mas o mandamento que disto faz uma regra também não pode ordenar o **ter** uma disposição (*Gesinnung*) em ações conformes ao dever, mas apenas o **esforçar-se** por isso. Pois um mandamento segundo o qual se deve de bom grado fazer algo é em si contraditório, porque se já sabemos por nós mesmos o que devemos fazer e se além disso estivéssemos ainda conscientes de o fazer de bom grado, um mandamento seria a este propósito inteiramente desnecessário; e se o fazemos, mas não de bom grado e só por respeito pela lei, um mandamento que faz deste respeito um móbil da máxima agiria precisamente contra a disposição ordenada.

Por conseguinte, aquela lei de todas as leis estabelece, como todos os preceitos do Evangelho, a disposição moral [*sittliche Gesinnung*] em toda a sua perfeição, a qual, enquanto um ideal da santidade, não é atingível por criatura alguma, constituindo, no entanto, o arquétipo [*Urbild*] do qual devemos esforçar-nos por nos aproximar e ao qual, num progresso ininterrupto, mas infinito, devemos procurar assemelhar-nos. (*KpV*, AA 05:83).

Não há, pois, qualquer oposição entre a “Lei do Amor”, prescrita pelo Evangelho, e o “Amor da Lei”, prescrito pela pura razão prática. Aquela, na verdade, supõe este, pois que precisamente é dada como um mandamento. E o amor, que aquela lei ordena, só pode ser um **amor prático-moral**, determinado por um princípio racional, e não, um amor sentimental determinado por tendências, inclinações, paixões (um **amor patológico**, portanto). Por inclinação ou paixão sentimental, poderíamos muito bem – e sem qualquer mandamento – ser capazes de amar os amigos e os que nos são simpáticos ou fazem bem, mas nunca amar até mesmo os inimigos, como o princípio evangélico incondicionalmente ordena.

O desejável e o que constituiria a perfeição da disposição moral seria que o respeito pela lei se transformasse em amor pela lei, pois “o objetivo máximo da perfeição moral de criaturas finitas, nunca completamente alcançável, seria o amor da lei” [*Das höchste, für Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist aber die Liebe des Gesetzes*]. (*Religion*, AA 06:145).

Mas há um momento em que Kant aprofunda ainda mais o entendimento que tem dessa relação entre o **amor** e a **lei**; é num ensaio de meados da década de 90, o qual tem por tema central ainda o Cristianismo e seu significado moral e humano. Nele, expressamente, o filósofo dissolve a contraposição entre os dois princípios, declarando que “sem respeito não há qualquer amor verdadeiro” [*ohne Achtung giebt es keine wahre Liebe*]. *Das Ende aller Dinge* (AA 08:337-339). Eis a explicação aduzida:

Para além do maior respeito [*grössten Achtung*] que a santidade das suas leis [*Heiligkeit seiner Gesetze*] irresistivelmente provoca, o Cristianismo tem ainda algo em si que é digno de ser amado [*Liebenswürdiges*]. (Não estou a pensar aqui na amabilidade [*Liebenswürdigkeit*] da pessoa, que

com os maiores sacrifícios o alcançou, mas na da coisa mesma: a saber a da constituição moral que ele fundou; pois aquela segue-se apenas desta). O respeito [*Achtung*] é sem dúvida o primeiro. Pois, sem ele, também nenhum verdadeiro amor existe; ainda que, sem amor, possa haver grande respeito para com alguém. Mas se ele não ocorre meramente pela representação do dever, mas também pelo seguimento do dever, se se pergunta pelo fundamento subjetivo da ação, a partir do qual, se o tivermos de pressupor, só então é de esperar o que o homem **venha a fazer**, e não apenas segundo o <fundamento> objetivo, **o que ele deve fazer**: então é por certo o amor, enquanto acolhimento livre da vontade de um outro sob as suas máximas, um indispensável complemento da insuficiência da natureza humana (para que aquilo que a razão prescreve mediante a lei tenha de ser obrigado): pois o que alguém não faz de bom grado, fá-lo de modo tão mesquinho [*so kärglich*] e também com subterfúgios sofisticados em relação ao mandamento do dever, que a respeito deste como móbil, sem a entrada daquele, não há muito com que se possa contar. (*Das Ende aller Dinge*, AA 08:337-338).

E que o melhor elogio do Cristianismo – não diríamos já apenas quanto ao conteúdo, mas também quanto ao *estilo* da sua moral – do que este, que se encontra em outro passo do mesmo ensaio? Devolvo a palavra a Kant:

O Cristianismo tem por objetivo promover o amor para a tarefa da observação do dever em geral [*Liebe zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht zu befördern*], e também o produz porque o seu fundador não fala na qualidade de um comandante [*Befehlshabers*] que exige a vontade dos seus súbditos, mas na de um amigo dos homens [*Menschenfreundes*] que toma a peito a vontade bem-orientada dos seus próximos [*Mitmenschen*], isto é, aquela com a qual eles por si mesmos voluntariamente [*freiwillig*] agirão, se por si mesmos a experimentarem. É, pois, da maneira de pensar liberal [*liberale Denkungsart*] – igualmente distante do sentimento de escravidão e da completa ausência de vínculos – que o Cristianismo espera para a sua doutrina o efeito mediante o qual pode ganhar para si os corações dos homens, cujo entendimento já está iluminado mediante a representação da lei do seu dever. O sentimento de liberdade na escolha do fim final [*Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks*] é o que lhes torna amável [*lebenswürdig*] a legislação. (*Das Ende aller Dinge*, AA 08:338).

É por isso – prossegue o filósofo – que também os castigos e as recompensas são incompatíveis com a “maneira de pensar liberal” e não devem ser considerados como móbeis das ações. Eles não têm lugar no Cristianismo, e esse até perderia toda sua dignidade e apreço se precisasse de tais meios para se tornar recomendável. Tal como lhe é estranha a mentalidade de escravos, assim também o é a mesquinhez dos interesseiros contabilistas de seus méritos.

### **3 A razão como supremo exegeta e o princípio da moralidade como seu incondicional critério**

Quando, ao longo deste ensaio, temos visto Kant evocar passos e figuras bíblicas ou fazer uma interpretação do Cristianismo num sentido favorável ao da sua própria filosofia moral, mostrando, assim, a racionalidade do Cristianismo e a harmonia das verdades fundamentais desta religião com a razão moral-natural humana, é claro que não só podemos como até devemos ser cautelosos e perguntar se não será uma ilusão pensar que o filósofo crítico entende essas frases que cita, essas figuras e personagens que evoca ou esses tópicos que interpreta no mesmo sentido em que o fazem as teologias *cristãs* ou as morais *cristãs*. Não estará ele, ao fazer isso, a dar-lhes um sentido muito diferente, traduzindo-os ou interpretando-os “nos limites da mera razão”? E qual seria esse sentido? Quão estreitos ou quão amplos são “os limites da mera razão”?

Isso nos leva a colocar a questão dos pressupostos kantianos da hermenêutica bíblica e dos pressupostos da sua concepção de religião e de seu entendimento da relação entre moral e religião. São conhecidas as fórmulas que o dizem: o conteúdo da religião é a moral; é a moral que funda a religião, não a religião que funda a moral; a verdadeira religião não se credita pelo seu conteúdo doutrinal, mas pela sua capacidade de promover a boa conduta de vida. E é isso que ele lê nos Evangelhos e na mensagem do mestre de moralidade, pela palavra e pelo exemplo, que é Cristo. Como vimos, de resto, para Kant, o Cristianismo é, antes e acima de tudo, apreciado pelo seu conteúdo moral – como doutrina moral respeitante ao modo de conduta humano –, e não pelo seu conteúdo dogmático ou teológico, isto é, pelo que nos ensina acerca de Deus e da sua natureza e seus desígnios ou acerca da vida no além. As ideias religiosas e as verdades teológicas, se valor e significado têm, é o de constituírem apenas o invólucro que pode proporcionar o ambiente de

congruência ao conteúdo moral de uma religião, mas não o fundamento mesmo da moral e da moralidade; elas podem, eventualmente, também ser um veículo à moral, mas não o seu fundamento. Assim, tal como a moral, também a religião, mesmo o Cristianismo, é assunto da razão e por isso a verdadeira religião é a religião natural e da razão. Kant escreve sem ambiguidades: “O Cristianismo é a ideia da religião que de uma maneira geral deve fundar-se na razão e ser, nessa medida, natural. [...] O Cristianismo não é uma religião naturalista, ainda que seja uma religião simplesmente natural”. (*Streit der Fakultäten*, AA 07:44-45).

Não é possível iludir a muito arriscada ousadia dessas afirmações. Nelas se retoma em síntese o desenvolvimento feito em *Die Religion* (AA 06:157-163) sob o título “A religião cristã como religião natural” [*Die christliche Religion als natürliche Religion*]. E elas até poderiam ser vistas como o melhor elogio que do Cristianismo se pudesse fazer. Mas uma tal apropriação dos conteúdos moral e racional de uma religião só é possível graças à posição hermenêutica que permite distinguir o essencial e autêntico do acessório e espúrio ou mesmo nocivo. E não será essa atitude parente daquela que, na história da religião bíblica, primeiro os profetas e depois o próprio Cristo adotaram diante da tradição instituída, recusando à interpretação doutrinal e cultural dos sacerdotes e à interpretação legalista dos doutores da lei, e fazendo do conteúdo da revelação uma leitura que punha o acento na exigência da qualidade interior do homem e no compromisso desse com ações que mudavam real e interiormente sua vida e a condição dos seus semelhantes?

No caso de Kant, a razão para isso é, porém, mais funda. É que toda sua filosofia se reconhece como tendo origem na moral, como sendo desencadeada pelo problema moral e como estando a serviço da moral. Ele o diz de muitos modos, declarando que “a origem da filosofia crítica é a moral” (*Ursprung der kritischen Philosophie ist Moral*),<sup>27</sup> afirmando o primado da razão prática (moral) sobre a razão especulativa ou teórica<sup>28</sup>, subalternizando a metafísica à moral e pondo aquela a serviço desta.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> *Löse Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*, AA 20:335.

<sup>28</sup> *Crítica da razão prática*, trad. do port. p. 140: “Não se pode pedir à razão pura prática que se subordine à razão especulativa e que inverta a ordem, porque todo o interesse é ao fim de contas prático ‘moral’ e mesmo o da razão especulativa é apenas condicionado e só é completo no uso prático ‘moral’”.

<sup>29</sup> *Vorlesungen über die Metaphysik*, ed. Pölitz, Darmstadt: WBG, 1975 (Erfurt, 1821), p. 261: “O principal é sempre a moralidade: este é o sagrado e inviolável que devemos proteger e este é também o fundamento e o fim de todas as nossas especulações e

O filósofo estava assim em natural sintonia com aquela visão moral do mundo que caracteriza medularmente tanto o Judaísmo como o Cristianismo, segundo a qual a existência histórica dos homens e a da própria natureza são pensadas e compreendidas mediante categorias morais, como fazendo parte de um grande drama moral teoantropocósmico.<sup>30</sup>

É numa das suas últimas obras publicadas – *O conflito das faculdades* [*Streit der Fakultäten*, 1798] – que Kant explicita os princípios de hermenêutica que praticou na sua leitura de passagens bíblicas e na apropriação de conteúdos do Cristianismo e da religião em geral.<sup>31</sup> Fá-lo no contexto de uma resposta à censura que merecera a sua obra de 1793, *A Religião nos limites da mera razão*, por conseguinte, no contexto de uma justificação dos seus pontos de vista, encenando um conflito judicial de competências ou de saberes entre o teólogo e o filósofo. No fundo, a questão é esta: que direito ou competência tem o filósofo para pretender ter algo a dizer sobre religião e interpretação da Bíblia? É a Moral que deve ser interpretada segundo a Bíblia, ou a Bíblia segundo a moral?

As teses de Kant são contundentes. A todas preside esta, que liminarmente recusa o princípio luterano da *sola scriptura* como critério da religião e verdade teológica: “a razão é, em matéria de religião o supremo exegeta da Escritura” (*Streit der Fakultäten*, AA 07:41);<sup>32</sup> tese também explicitada, num registro que até encontraria apoio em certas passagens bíblicas, como segue:

---

investigações.” *Refl.* 4.982, AA 18:50: “As mais importantes de todas as ciências da razão são a Metafísica e a Moral, mas aquela por causa desta. A utilidade daquela é dialética: na medida em que a razão contrapõe algo às objeções dogmáticas da razão, os fundamentos da Moral ficam sem obstáculo.”

<sup>30</sup> Ver o meu ensaio citado: “O Cristianismo considerado de um ponto de vista ético”, p. 127-128.

<sup>31</sup> Os princípios kantianos de hermenêutica bíblica foram expostos com grande pertinência por Andrés Lema-Hincapié, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, Barcelona: Anthropos, 2006 (obra na qual o autor sistematiza ideias que desenvolvera em vários ensaios que sobre o assunto vinha publicando desde 1994 a 2000).

<sup>32</sup> No mesmo sentido, na *Religion* (AA 06:110), Kant põe a questão de “se é a Moral que tem de ser interpretada segundo a Bíblia, ou antes a Bíblia segundo a Moral” (*ob die Moral nach der Bibel, oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse*). A resposta é inequívoca: as passagens bíblicas devem ser interpretadas pelo critério da moral da razão, e não o inverso.

O Deus em nós é ele próprio o exegeta, porque não compreendemos ninguém senão aquele que fala conosco através do nosso próprio entendimento e da nossa própria razão e, então, a divindade de um ensinamento que recebemos não pode ser reconhecida de nenhum outro modo que não seja exclusivamente pelos conceitos *da nossa razão*, na medida em que são moralmente puros e por isso mesmo infalíveis. (*Streit der Fakultäten*, AA 07:48).

Mas se a razão reconhece pertinência num qualquer conteúdo ou ideia, então esse conteúdo e essa ideia podem por ela ser reivindicados como sendo-lhe próprios, não havendo, por conseguinte, qualquer heteronomia na sua adoção. Por isso, como vimos, o filósofo pode sentir-se autorizado a adotar a linguagem e os pressupostos da moral cristã, convicto de que, sendo eles racionais, mesmo que nos tenham chegado ao conhecimento através de uma instituição ou de uma fonte literária (a Bíblia) de suposta revelação divina – por conseguinte, por um processo heterônimo –, eles têm, na verdade, sua verdadeira origem na razão humana que os credita, e se não tivessem sido descobertos e transmitidos por essa via histórica, a razão algum dia a eles chegaria por si mesma. Essa mesma ideia fora exposta por Lessing, no seu opúsculo *A educação do gênero humano* [*Die Erziehung des Menschengeschlechts*]: a Revelação tem uma função pedagógica e supletiva, enquanto o homem individual, através da educação, não for capaz de orientar-se por si mesmo e pela sua razão; mas “a Revelação não dá ao gênero humano nada que a razão humana deixada a si mesma também não possa alcançá-lo; só que ela deu-lhe e dá-lhe as coisas mais importantes mais cedo” (*also giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbsts überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und giebt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher*).<sup>33</sup>

Paulo, na Carta aos Romanos (5;8), dissera outro tanto a respeito da Lei de Moisés: ela teve a função transitória do pedagogo, que deve cessar quando chega a lei do espírito, da graça, da fé. De resto, há muitos outros passos da própria Escritura que dão suporte a esta ideia: nomeadamente, ainda aquele de Paulo, na mesma Carta aos Romanos (2,14-15), onde fala de uma revelação mais originária e universal do que a da Lei de Moisés, a qual está presente em todos os homens e

<sup>33</sup> G. E. Lessing. *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), Cap. 2, §§ 1º ... 4 (ed. bilingue, Paris: Aubier-Flammarion, 1968).

escrita, não em tábuas ou em livros, mas no íntimo dos seus corações e que se lhes faz ouvir na voz das suas consciências: “Para esses que sem terem a Lei cumprem naturalmente aquilo que manda a Lei, eles são a lei para si mesmos e mostram pelo seu proceder que trazem escrito no coração aquilo que a Lei ordena; a voz da sua consciência ensina-lhes o que devem fazer, quer acusando-os, quer defendendo-os”. Ou ainda quando o mesmo escreve: “Sou eu mesmo que, pela razão, me submeto à lei de Deus e, pela carne, à lei do pecado.” (Rom 7,25).

A razão, portanto, como supremo exegeta. Mas a razão, entenda-se, enquanto é orientada pelo critério da moralidade, e não por outros interesses, nomeadamente teóricos:

É assim que se devem fazer todas as interpretações escriturárias no que se refere à Religião segundo o princípio da moralidade para que aponta a revelação, sem o qual são praticamente vazias ou mesmo obstáculos para o bem. (*Streit der Fakultäten*, AA 07:48).

Isso nos leva a outro princípio ou pressuposto kantiano: o de que a essência da religião é moral e não teológico-doutrinal. Dito nas palavras do filósofo: “A Religião é aquela fé que põe o *essencial* de toda a veneração de Deus na moralidade do homem.” (*Streit der Fakultäten*, AA 07:49) Enfim, tudo na religião tem a ver apenas com a ação e “a fé não contém, em rigor, mistério algum, porque expressa simplesmente o comportamento moral de Deus para com o gênero humano”. (*A religião nos limites da simples razão*, trad. do port. de A- Morão, p. 145). Mesmo se propõe dogmas, por eles “não se compreende o que deve crer-se (pois crer não admite imperativo), mas o que é oportuno e possível adotar para um fim prático (moral), e quando não é demonstrável que ao menos se possa crer nele”. O filósofo parte do pressuposto de que a religião tem um conteúdo racional moral e que “a filosofia, esquadrinhando, encontra no texto da Escritura uma significação moral e, mais ainda, que a impõe ao texto”. (*Streit der Fakultäten*, AA 07:46).

E, assim, mesmo as passagens bíblicas que possam conter dogmas teóricos que excedem toda compreensão racional (mesmo moral) podem ser interpretadas em benefício da razão; contudo, as que incluem proposições contrárias à razão prática devem, necessariamente, sê-lo. Kant aduz, como exemplo desse último caso, a doutrina da predestinação, tomada à letra de certas passagens bíblicas pelos teólogos calvinistas e



outros, a qual é manifestamente insustentável, porque irreconciliável com a liberdade e a responsabilidade do homem pelos seus próprios atos, por conseguinte, com toda a moral.

Finalmente, o pressuposto ou princípio que reconfigura a relação entre moral e religião, relação que é simultaneamente de identificação (pelo seu conteúdo), de subordinação da segunda à primeira (quando ao fundamento) e de complementaridade. Kant subverte o modo tradicional de as apresentar, o qual coloca a religião como fundamento da moral. Isso sim implicaria a heteronomia do princípio ético e sobretudo não garantiria a sua qualidade e pureza moral. Mas são convertíveis, e pode, assim, ora considerar-se a lei moral da razão prática como se fosse mandamento divino, ora o mandamento divino como sendo lei moral da razão. Ouçamos o filósofo:

A Religião não se distingue em nada da Moral quanto à sua matéria, isto é, quanto ao seu objeto, pois se refere em geral a obrigações; mas difere da moral só pela forma. Isto é, que se trata de uma legislação da razão para dar à Moral, por meio da linha de Deus, surgida desta mesma Moral, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os deveres. Por isso, é única e não há religiões diferentes, mas antes diferentes maneiras de crer numa revelação divina e nos seus dogmas estatutários que não podem provir da razão; ou seja, são diversas formas da representação sensível da vontade divina, para garantir a esta influência sobre as almas. Entre essas formas, o Cristianismo é, segundo o nosso parecer, a mais conveniente. (*Streit der Fakultäten*, AA 07:37).

Não é difícil imaginar o quanto deveriam soar suspeitas e perigosas essas teses de hermenêutica filosófica das *Escrituras* e da *Teologia* aos ouvidos dos teólogos da época, fossem eles de que confissão fossem.

As considerações que fizemos nas páginas anteriores devem ser tomadas apenas como uma aproximação ao assunto que vai no título deste ensaio. É impossível em duas dezenas de páginas dar conta de tema tão vasto em toda sua complexidade. O simples elenco completo de motivos cristãos ou bíblicos presentes no pensamento ético de Kant – de forma explícita ou implícita – seria longo. A noção de lei moral ou imperativo categórico – do próprio dever na sua pureza, santidade e majestade, que o filósofo não teme em mostrar que, apesar das aparências em contrário, está em plena consonância com a lei evangélica do amor

ao próximo e até ao inimigo e, se bem-entendida, diz o mesmo que ela (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. do port. de Guido A. Almeida, p. 125): a insistência numa ética da intenção ou da *disposição íntima* [*Gesinnung*] do agente moral, que faz depender o valor moral da ação da qualidade dessa disposição e não das obras ou dos efeitos da ação mesma (embora disso não se siga que o filósofo seja indiferente às obras mesmas e à sua eficácia, desde que elas sejam boas na raiz, segundo a metáfora bíblica da árvore que assim dá bons ou maus frutos consoante a condição da sua natureza); o destaque posto na liberdade do sujeito moral, na sua dignidade como pessoa, que é capaz de agir autonomamente e de ser responsável pelos seus atos.

Mas, ao mesmo tempo, a doutrina do mal radical na natureza humana, como uma versão filosófica da doutrina bíblica do pecado original, o qual restringe, mas não anula completamente a autonomia humana quanto à sua capacidade de autorregeneração, assim deixa aberta a porta ao complemento do auxílio divino, venha ele de resto de que modo vier;<sup>34</sup> tudo isso são elementos ou ingredientes da antropologia moral kantiana que trazem a indelével marca do patrimônio bíblico-cristão e para os quais se podem aduzir fartos apoios dos escritos neotestamentários.

Necessário seria, nomeadamente, dar muito mais atenção à obra de Kant, *A religião nos limites da mera razão*, que se pode considerar como uma legitimação do Cristianismo de um ponto de vista ético e como uma interpretação das verdades desse, tentando surpreender nessas um conteúdo genuinamente moral, mesmo se esse conteúdo está envolto e até oculto pelos adereços de uma linguagem simbólica que carece, também ela, de pertinente interpretação. E, para os homens, não há outro intérprete que não seja em última instância a sua própria razão, pois como quereriam eles se garantir de que algum outro, fosse ele um Deus ou um homem, e não, a sua razão, é o verdadeiro intérprete senão ainda e somente através da sua própria razão?<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Ver WENZEL, Knut. Die Erbsündenlehre nach Kant. In: ESSEN, G.; STRIET, M. (Hrsg). *Kant und die Theologie*. Darmstadt: WBG, 2005. p. 224-250.

<sup>35</sup> Como já referimos no prelúdio a este ensaio, embora o que está aqui sob consideração seja o Cristianismo e o resgate que Kant faz do seu conteúdo moral, não seria destituído de pertinência alargar a nossa reflexão à abordagem que é feita pelo filósofo crítico do conteúdo e fundo moral de todas as religiões, tópico recorrente em obras, em algumas notas de ensaios dos anos 90 e nos seus cursos, que o leva ao reconhecimento de uma arcaica comunidade de todas elas, o que constituiria prova ainda de uma originária unidade

Todavia, a ampla e arrojada interpretação do Cristianismo proposta por Kant nessa obra não teve geral acolhimento favorável, sequer no

---

moral da razão humana e de que seria testemunho, nomeadamente, a representação trinitária da divindade que, na maioria delas, se pode constatar, sob formas por vezes disfarçadas na grande variedade das suas famílias teológicas, o que o filósofo considera verdadeiramente *digno de nota* [*quod notandum est*]. Segundo Kant, a representação que a razão faz da divindade só pode ser a de uma trindade de funções, que têm, porém, não um significado teológico (isto é, uma revelação a respeito da natureza de Deus), mas um importante significado moral para o uso imanente da razão humana (*Reflexion* 6.096, AA 18:450; *Vorl. ü. die phil. Religionslehre* <Pölitz, reed. Darmstadt: WBG, 1982>, 142, 167, 170); *Refl.* 6096 (AA 18:450); *Refl.* 6.097, AA 18:450-451); *Tugendlehre* (AA 06:438, 401); *Die Religion* (AA 06:103); *Streit der Fakultäten*, . A *Reflexão* 5658 é perentória: *Trinitas probat conceptum antiquum moralem* (AA 18:318). E na *Reflexão* 6.093 (AA 18:449) lê-se: “Das ist das *heilige Symbol der Moralthologie*, das *monogramm* seines Geheimnisvollen Wesens, aber um theosophie und theurgie zu verhüten. Die dreyfache Function im Verhältnisse muss in Gott ein dreyfaches Ursprüngliches Princip seiner Thätigkeit voraussetzen; aber dies können wir nicht einsehen. [...] Die Betrachtung Gottes in dieser dreyfachen Persönlichkeit ist nicht theoretisch, sondern moralisch.” Ver, ainda, na mesma linha, este passo das *Vorl. ü. die phil. Religionslehre* (ed. cit., 144-145): “Diese Idee von einer dreyfachen göttlichen Function ist im Grunde schon sehr alt, und scheint beinahe schon in allen Religionen zum Grunde gelegt zu sein.” (v. *Religion*, AA 06: 140-141). Na continuação, Kant fornece um quadro da correspondência de trindades divinas de várias religiões antigas (hindu, persa, egípcia, germânica, judaica), que encontramos noutros lugares. Ver essa passagem de uma *Vorlesung über Anthropologie (Anthrop.-Pillau, 1778-1779)*: “Bey allen Völkern finden wir einige Begriffe von der Dreyfaltigkeit; (*quod notandum est*) denn es haben sich alle Gott vorgestellt: als Gesetzgeber, als einen gütigen Regierer, und als einen gerechten Richter.” (AA 25:842). Outro aspecto apontado por Kant é a proximidade linguística de certos conceitos morais reconhecíveis em várias línguas antigas e modernas de povos mesmo muito afastados geograficamente (remete para Sonnerat, *Reise*, 4. Buch, 2. Kap., 2. B.) – trata-se, no caso dos persas e germânicos, dos tibetanos e dos gregos –, vestígios que podem constituir indícios de uma arcaica origem comum, considerando o filósofo que seria uma fecunda tarefa para o investigador da Antiguidade aquela que seguisse “o fio condutor do parentesco linguístico até à origem dos conceitos religiosos atuais de muitos povos” [so mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforscher sein, auch an dem Leitfaden der Sprachverwandschaft dem Ursprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehen] (*Das Ende aller Dinge*, AA 08:328-329; *Die Religion*, AA 06:108-109; *Zum ewigen Frieden*, AA 08:359-360, 364-365, 367; *Opus postumum*, AA 21:148). Por esses aspectos, que poderia alguém considerar pormenores sem importância e que de fato geralmente não são tidos em conta pelos seus intérpretes, Kant revela-se um verdadeiro *precursor* dos comparatistas do século XX, como Émile Benveniste (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969) e Georges Dumézil (*L'idéologie tripartite des indo-européens*, Bruxelles, 1958), que identificaram, através da arqueologia linguística, as representações mentais, políticas e teológicas da ampla família dos antigos povos indo-europeus. Embora seja um *Aufklärer*, a atitude de Kant em relação às religiões não é a de uma rejeição liminar, mas tenta antes resgatar o respectivo fundo de sabedoria e de racionalidade prático-moral que nelas existe, separando o essencial do acessório, o autêntico do espúrio.

ambiente luterano da sua Prússia natal,<sup>36</sup> embora, por outro lado, a sua filosofia tivesse sido acolhida e ensinada em algumas universidades católicas do Sul da Alemanha e da Áustria, o que pode ser interpretado como um sinal da equidistância e independência das suas ideias relativamente à posição das diferentes Confissões Religiosas Cristãs.<sup>37</sup> Após a morte de Frederico II, sucede-lhe, no trono da Prússia, Frederico Guilherme II, e a política de tolerância e de liberdade de expressão do pensamento, nomeadamente em matéria de religião, praticada pelo monarca anterior, altera-se radicalmente, dando lugar à instauração de um regime de censura inquisitorial, com o qual se pretendia defender a ortodoxia luterana da expansão das ideias iluministas. É assim que, por um reescrito real de 1º de outubro de 1794, o velho professor Kant é acusado de irresponsabilidade, de agir contra o seu dever como mestre da juventude e de “abusar da sua filosofia para desfigurar e vilipendiar diversos dogmas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do Cristianismo”, sendo intimado a justificar-se e a não persistir no ensino e publicação de tais ideias.

Kant responde em carta ao reescrito real. A sua resposta de justificação é defensiva, explicando qual era a sua intenção com a referida obra, mas, ao mesmo tempo, é subtilmente afirmativa da sua tese central. Protesta que esse seu livro não contém, propriamente falando, nenhuma apreciação sobre o Cristianismo e, por isso, não pode ser acusado de o menosprezar; que, na realidade, a obra só contém juízos sobre a religião natural, embora admita que as citações de algumas passagens bíblicas, para confirmar certas doutrinas puramente racionais da religião, tenha dado azo a interpretações erradas quanto ao seu conteúdo e à intenção do seu autor. Mais: declara ter precisamente demonstrado nessa obra o seu grande respeito pela fé bíblica no Cristianismo, considerando a Bíblia como o melhor guia por tempo indefinido para fundar uma religião nacional verdadeiramente regeneradora de almas e ao ensino público da

---

<sup>36</sup> Sobre o conflito de Kant com a censura luterana-prussiana, ver: DILTHEY, W. *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung*. In: DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften*. Bd. 4, Leipzig; Berlin, 1925. p. 285-309. Sobre a receção da filosofia kantiana da religião no âmbito do pensamento reformado, ver: MALTER, Rudolf. *Zeitgenössische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und des reformatorischen Denkens*. In: *Bewusst sein. Gerhard Funke zu eigen*. BUCHER, A. J. v.; DRÜE, H.; SEEBOHM, Th. M. (Hrsg.). Bonn: Bouvier, 1975. p. 145-167.

religião. Mas logo acrescenta que o maior e o mais duradouro elogio que aquela sua obra faz do Cristianismo é precisamente o de tê-lo exposto

à harmonia deste com a mais pura fé moral da razão [...], pois, precisamente graças a isso, e não mediante a erudição histórica, se restabeleceu sempre o Cristianismo, tantas vezes degenerado, e além disso poderá ser restabelecido de novo, em circunstâncias análogas que não faltarão no futuro. (*Streit der Fakultäten*, AA 07:9).

Na tradição do Luteranismo, a ideia de harmonia entre a ética do Evangelho e a ética da razão humana constituiu uma dificuldade desde a origem, e a tendência foi antes no sentido de negar ou minimizar a capacidade da razão para conduzir moralmente o homem e de reconhecer a impotência da liberdade humana para ter a iniciativa de ações moralmente qualificadas. Melanchthon, que foi, apesar de tudo, dos mais moderados, escrevia:

A lei divina foi impressa nas mentes humanas, mas está obscurecida na presente imbecilidade dos homens, de tal modo que não se podem perceber com nitidez suficiente aqueles preceitos que determinam acerca da vontade de Deus e acerca da perfeita obediência dos corações.<sup>38</sup>

Ora se até a visão dos preceitos da lei ficou imbecilizada, quanto mais debilitada não ficou pelo pecado original a capacidade da vontade para seguir esses preceitos?

Kant, que já foi considerado como sendo o “Filósofo do Protestantismo”<sup>39</sup> e viu apontadas vezes sem conta as suas afinidades

<sup>37</sup> Ver: Norbert Hinske. Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption. In: KLUETING, H. (Hg.). *Irenik und Antikonfessionalisierung im 17. und 18. Jahrhundert*. Hildesheim: Olms, 2003. p. 279-294; BOROWSKI, L.E. *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants*. In: *Immanuel Kant, sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*. Darmstadt: WBG, 1978: Anexo VI: Katholische Universitäten, in Beziehung auf Kantsche Philosophie, p. 105-106.

<sup>38</sup> MELANCHTHON, Philipp. *Philosophiae moralis epitomes libri duo, Werke in Auswahl*. Band III, Gütersloh: Georg Mohn, 1969. Bd. III, p. 162.

<sup>39</sup> Nas três primeiras décadas do século XX, Kant foi frequentemente usado como arma de arremesso confessional ou anticonfessional, por católicos contra luteranos, por luteranos contra católicos. Ver: Bruno Bauch, *Luther und Kant*. Berlin, 1904; Idem, “Unser philosophisches Interesse an Luther”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*,

com Lutero,<sup>40</sup> não segue, todavia, o Reformador em muitos aspectos decisivos da respectiva teologia moral. Nomeadamente, no que toca à interpretação que propõe do Cristianismo como sendo matricialmente uma “religião moral” e mesmo *natural* que está em essencial conformidade com a razão humana, e à sua insistência na capacidade do homem para ouvir a voz da lei moral e mesmo para a seguir. Ver, a este respeito, toda a “Nota Geral” ao Cap. 1º de *A religião nos limites da mera razão* (*Religion*, AA 06:44 ss), que segue a exposição da tese do *mal radical*. Apesar da sua insistência na incontornabilidade do “mal radical na natureza do homem”, o filósofo continua a afirmar que, na natureza do homem – na razão prática ou consciência moral – “deve pressupor-se que subsiste um germe de bem em toda sua pureza que não pode vir a ser conspurcado ou corrompido” [*muss hierbei vorausgesetzt werden, dass ein Keim des Guten*

---

164, 1917, p. 128-148; Idem, Kant in neuer ultramontan-und liberal-katholischer Beleuchtung, *Kant-Studien*, 13, 1908, 32-56; Emil Sulze, Luther und Kant. *Protestantische Monatshefte*, Berlin, 9, 1905, p. 161-172; Julius Kaftan, *Kant, der Philosoph des Protestantismus*, Berlin: Reuther & Reichard, 1904; Karl Braing, *Kant, der Philosoph des Protestantismus. Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* (München), n. 134, 1904, Heft. 2, 81-103 (com relação ao opúsculo de Kaftan); Victor Cathrein, Kant, der Philosoph des Protestantismus. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* (Linz) 53, 1900, 495-507; M. Glossner, Kant, el filósofo del protestantismo. In: *Cultura Española* (Madrid) 3, 1906, 868-873; Idem, Kant der Philosoph des Protestantismus. In: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie* (Paderborn) 22, 1907, 1-23; Jules Paquier, *Le Protestantisme allemand. Luther, Kant, Nietzsche*. Paris: Bloud & Gay, 1915, Richard von Kralik, “Kant als Philosoph des Katholizismus. In: Idem, *Vom Weltkrieg zum Weltbund*, Innsbruck, 1916, 416-420; August Deneffe, *Kant und die katholische Wahrheit*, Freiburg i.Br.: Herder & Co., 1922; Martin Doerne, “Ist Kant der Philosoph des Protestantismus?”. In: *Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Leipzig) 57, 1924, 738-743, 755-757; 778-779; 818-821; 835-839; Hinrich Knittermayer, “Kant und das Protestantismus der Gegenwart”, in: *Marx – Kant – Kirche. Verhandlungen des Bundes für Gegenwartskristentum* 1924, 60-78; H. Rust, Kants Verhältnis zum Protestantismus. In: *Hochschulwissen* (Warnsdorf) 1, 1924, Heft 4, p. 157-162; W. Switalski, *Kant und der Katholizismus*, Münster/Münster i. W.: Aschendorf 1925; Joseph Lenz, Kantianismus und Katholizismus. In: *Pastor bonus* (Trier) 36, 1925, p. 40-58; Hans Rust, *Kant und das Erbe des Protestantismus. Ein Beitrag zu der Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christenheit*. Gotha: Leopold Klotz, 1928.

<sup>40</sup> Mais recentemente, já sem o intuito de instrumentalização apologética, Malter propôs um sistemático confronto e uma aproximação entre o programa filosófico de Kant e o programa teológico de Lutero, na sua obra: *Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurfeiner transzendental-praktischen Metaphysik*, Bonn: Bouvier, 1980. Sobre os incontornáveis desafios que Kant continua a fazer à Teologia, seja à católica ou à reformada, ver o citado volume: *Kant und die Theologie*, ESSEN, G.; STRIET, Magnus (Edit.). (WBG, Darmstadt, 2005).

*in seiner ganzen Reinheit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verdelbt werden konnte*] (*Religion*, AA 06:45); que “há uma coisa na nossa alma, a qual, se a olharmos convenientemente, não deixaremos de a contemplar com o mais elevado espanto, e onde a admiração é correta, ela também ao mesmo tempo, estimula o ânimo” [*eines ist in unsrer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmässig, zugleich auch seelenerhebend ist*] (*Religion*, AA06:49); que “se a lei moral ordena: nós devemos ser agora homens melhores, então segue-se incontornavelmente: nós temos também de poder sê-lo! [*wenn das moralische Gsetz gebietet: wie sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich: wir müssen es auch können*] (*Religion*, AA 06:50); que “aquele que é orientado por uma intenção que é boa no seu fundamento tem de *esperar* poder alcançá-la pela aplicação da sua *própria* força: pois ele deve tornar-se um homem bom, mas somente será julgado como *moralmente* bom de acordo com aquilo que lhe possa ser atribuído como feito por ele mesmo” [...] *der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muss er hoffen können durch eigene Kraftanwendung zu gelangen: weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als moralisch-gut zu beurtheilen ist.*] (*Religion*, AA 06: 51). Enfim, que o homem não perdeu a capacidade e a força para “o restabelecimento da originária disposição para o bem” e para “restabelecer a pureza da lei moral na sua máxima moral”. Kant descreve o efeito dessa capacidade como se se tratasse de uma verdadeira “revolução na atitude (*Revolution in der Gesinnung*), “uma mudança do coração” [*Änderung des Herzens*], a “transformação do modo de pensar” [*Umwandlung der Denkungsart*] ou a “fundação de um caráter” [*Gründung eines Charakters*]. E o filósofo da “mera razão” não tem qualquer reserva em associar esse acontecimento moral àquele novo nascimento do homem que se refere num conhecido passo do Evangelho de João (3,5) ou mesmo à originária criação relatada no Gênesis (1,2): O homem “pode tornar-se um homem novo somente por uma espécie de renascimento como que através de uma nova criação” [*er kann ein neuer Mensch nur durch einer Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung*]. (*Religion*, AA 06:46).

As passagens citadas – às quais se poderiam associar muitas outras de mesmo teor – não deixam espaço para ambiguidades quanto à posição de Kant na matéria e à sua distância em relação às posições clássicas do Luteranismo e do Calvinismo. Da mesma forma que é inequívoca a sua

interpretação do Cristianismo como uma religião moral, dita nestas palavras, que evocam a parábola evangélica dos talentos, na versão de Lucas:

Segundo a religião moral (entre todas as públicas que alguma vez houve, só a cristã o é) constitui um princípio: que cada qual somente tenha de fazer tanto quanto esteja em suas forças para se tornar um homem melhor; e só então, se ele não enterrou o seu talento (Lucas XIX, 12-16), se ele usou a originária disposição para o bem [*ursprüngliche Anlage zum Guten*], para se tornar um homem melhor, aquilo que não está em seu poder será completado mediante uma cooperação superior. (*Religion*, AA 06:52).

Em suma: para Kant, num sentido genuinamente moral, a ação ou cooperação divina só pode ser entendida como complementar, nunca como substitutiva da do homem. No mesmo sentido, como vimos acima, ele recusa como perniciosa e contrária à moral a doutrina calvinista da predestinação, da mesma forma que não sanciona muitas outras posições teológicas das várias confissões cristãs, católicas ou reformadas. E, todavia, ele estava honestamente convencido da consonância da sua filosofia moral e religiosa – que se condensa na noção da mais pura fé racional – com o Cristianismo, tal como o concebe (como a mais pura doutrina moral na linha de pregação do mestre dos Evangelhos) e de que, a esse nível e sob esse aspecto, a sua filosofia, mostrando a consonância dessa religião com a razão, representa o modo de regenerar o Cristianismo, devolvendo-o à sua genuína matriz moral, mas também de evitar que ele se afundasse no cataclismo cultural que nos seus dias já estava a varrer a Europa.

## Poslúdio

Seja-me permitido concluir este ensaio com uma pergunta: Poderia Kant ser recuperado hoje para a herança cristã?

Uma expressiva e ainda recente resposta a essa pergunta encontro-a numa carta encíclica do Papa Bento XVI – *Spe salvi* (30 de novembro de 2007). Ao longo da história, em muitas cartas encíclicas dos pontífices, os filósofos, quando visados ou mencionados, geralmente era para se lhes condenar as ideias e as esconjurar como perniciosas à fé ou costumes dos crentes. Mas não é o que acontece no presente caso. A carta encíclica trata da esperança. Tenha-se presente que Kant foi o primeiro filósofo



que colocou expressamente a questão da esperança – “que me é permitido esperar?” – como sendo uma das questões filosóficas essenciais que a razão humana não pode dispensar-se de enfrentar. Dessa feita, a esperança, que até então era considerada uma questão teológica, converte-se também numa questão filosófica. E essa questão está diretamente relacionada com a questão ética da ação – “que devo fazer?” (*KrV* B 833). Nesse mesmo passo da sua primeira *Crítica*, diz o filósofo que se a esta pergunta responde a moral, àquela outra responde a religião.

Da mesma forma, no § 24 da sua encíclica, escreve o Papa, claramente glosando a questão kantiana: “Retomemos agora a questão: o que é que podemos esperar?” E toda a encíclica é sobre a importância da esperança (ligada à fé), pois “pela esperança fomos salvos” [*spe salvi facti sumus*], (Rom 8,44). E Kant é citado aí extensamente, entre santos doutores e consagrados padres da Igreja, como um dos que contribuíram para ajudar a explicitar e a entender o que está contido na fé dos cristãos e como se deu – a expressão é do Pontífice – “a transformação da fé-esperança cristã no tempo moderno”, como alguém, enfim, que tentou compreender o sentido do Cristianismo também num plano histórico.

Depois de, no § 18, identificar as duas categorias – razão e liberdade – que passam a ser decisivas para se entender, na Modernidade, a realização da comunidade humana perfeita, e de evocar as duas mais significativas manifestações epocais dessa conjunção – o Iluminismo e a Revolução Francesa –, todo o § 19 da carta-encíclica é sobre o contributo de Kant. Comentando o que virá a ser uma secção da obra *A Religião nos limites da mera razão*, escreve o Pontífice:

Temos de lançar brevemente um olhar sobre duas etapas essenciais da concretização política desta esperança, porque são de grande importância para o caminho da esperança cristã, para a sua compreensão e persistência. Significativos [...] são dois escritos de Kant, nos quais ele reflete sobre os acontecimentos. Em 1792 escreve a obra *Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden*. Nela afirma: “A passagem gradual da fé eclesiástica ao domínio exclusivo da pura fé religiosa constitui a aproximação do reino de Deus”. Diz também que as revoluções podem apressar os tempos desta passagem da fé eclesiástica à fé racional. O “reino de Deus”, de que falara Jesus, recebeu aqui uma nova definição e assim também uma nova presença; existe, por assim dizer, uma nova “expectativa imediata”; o “reino de Deus” chega onde a “fé eclesiástica” é superada e substituída pela “fé religiosa”, ou seja, pela mera fé racional.” (*Spe salvi*, §19).

A seguir, Bento XVI comenta ainda outro ensaio de Kant (já evocado neste artigo), do qual cita extensamente uma reflexão sobre o destino do Cristianismo, que ilustra bem aquilo a que acima chamamos “a visão moral do mundo do filósofo”. Ei-la:

Em 1794 no ensaio *Das Ende aller Dinge*, aparece uma imagem diferente. Agora, Kant toma em consideração a possibilidade de que, a par do fim natural de todas as coisas, se verifique também um fim contrário à natureza, perverso. Escreve a tal respeito: “Se acontecesse um dia chegar o cristianismo a não ser mais digno de amor [*liebenswertig*], então o pensamento dominante dos homens deveria tomar a forma de rejeição e de oposição contra ele; e o Anticristo [...] inauguraria o seu regime, mesmo que breve (baseado presumivelmente sobre o medo e o egoísmo). Em seguida, porém, visto que o cristianismo, embora destinado a ser religião universal, de facto não teria sido ajudado pelo destino a sê-lo, poderia verificar-se, sob o aspeto moral, o fim (perverso) de todas as coisas”. (*Spe salvi*, §19).

O que, a acontecer, frustraria a legítima esperança de um fim moral de todas as coisas, isto é, de uma vitória final, na natureza humana, do bom princípio sobre o mau princípio, a pretensão, enfim, de que o mundo tenha um sentido e um fim final consentâneos com a exigência imperativa de uma razão moral.

Caso leiam estes parágrafos do Pontífice, talvez não fiquem menos escandalizados os fiéis católicos do que os exegetas kantianos por verem assim o filósofo, com fama de agnóstico e tantas vezes no passado acusado de promover o ateísmo, que teve até a sua principal obra – a *Crítica da razão pura* – postumamente inscrita no *Index librorum prohibitorum* (por Decreto do Santo Ofício Romano, de 11 de junho de 1827),<sup>41</sup> convocado agora pela autoridade máxima do magistério eclesiástico católico para sua reflexão sobre a esperança, destinada antes de mais nada aos crentes da sua Igreja. Obviamente, isso não faz do filósofo da razão pura nem

---

<sup>41</sup> Devo – e agradeço – a confirmação deste dado (que não deixa de ser relevante no presente contexto) ao Dr. Telêmaco César de Oliveira Jucá, participante num seminário que orientei na UFRN (Natal, Brasil) sobre o pensamento político de Kant, que o refere também na sua tese: *O abismo da razão: a ideia de Deus na Crítica da Razão Pura*. Natal: UFRN, 2004. p. 160.

um *Doctor Ecclesiae* nem o “Filósofo do Catolicismo”. Mas o que o gesto revela é que se passou da atitude de suspeita, de desconfiança, de censura e de proibição, à humilde disponibilidade para ouvir o que tem a dizer quem, com seu honesto pensar, deu um relevante contributo para o sempre escasso esclarecimento que temos os humanos a respeito do sentido da realização da destinação da humanidade. A sabedoria laica humana é assim assumida como fonte relevante do magistério católico, tal como outrora as sibilas pagãs, com seus aforismos ou sentenças, eram consociadas aos testemunhos dos profetas bíblicos, para ajudarem a decifrar o sentido da revelação.

## Referências

- BENTO XVI, Carta Encíclica *Spe salvi*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- BÖHNKE, Michael. ... *weil Religion [k]eine reine Vernunftsache ist*”. Vom “Streit der Fakultäten” zum Konflikt der Interpretationen”. *Universitätstheologie nach Kant*”, in: G. Essen / M. Striet (Hrsg.), *Kant und die Theologie*, WBG, Darmstadt, 2005. p.308-346.
- BOROWSKI, L. E. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. In: *Immanuel Kant, sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*. Darmstadt: WBG, 1978: Anexo VI, p.105-106: Katholische Universitäten, in Beziehung auf Kantsche Philosophie.
- COHEN, H. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Dümmler, 1877.
- \_\_\_\_\_. *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig: Fock, 1919.
- D’AVIAU DE TERNAY, H., *Traces bibliques de la loi morale chez Kant*, Paris: Beauchesne, 1986.
- ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. Trad., Introdução e Notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: INCM, 2004.
- ESSEN, G.; STRIET, M. (Hrsg.). *Kant und die Theologie*. Darmstadt: WBG, 2005.
- GÓMEZ CAFARENA, José. Afinidades de la Filosofía Práctica Kantiana con la Tradición Cristiana. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 61, fasc. 2, p. 469-482, 2005.
- HINSKE, Norbert. Kant im Auf und Ab der katholischen Kantrezeption. In: KLUETING, H. (Hg.). *Irenik und Antikonfessionalisierung im 17. und 18. Jahrhundert*. Hildesheim: Olms, 2003. p. 279-294.

HORN, F.W.; ZIMMERMANN, R. (Hgs.). *Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament Ethics*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

HÜBENTHAL, Christoph. Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant. In: ESSEN, G.; STRIET, M. (Hrsg.). *Kant und die Theologie*. Darmstadt: WBG, 2005. p. 95-128.

KANT, I. *Gesammelte Schriften* (Akademie Ausgabe – AA). Berlin: Walter de Gruyter, 1900ss. Bd.1-22; Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. 23, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Bd.24 ss, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über Metaphysik*, ed. Pölitz (Erfurt, 1821). Reimpr: Darmstadt: WBG,

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70,

\_\_\_\_\_. *A Religião nos Limites da simples Razão*. Trad. de A. Morão. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Guido A. Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

LEMA-HINCAPIÉ, Andrés. *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*. Barcelona: Anhtropos, 2006.

LESSING, G. E. *L'éducation du genre humain / Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Edição bilingue. Paris: Aubier; Éditions Montaigne, 1968.

MALTER, R. Zeitgenössische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und des reformatorischen Denkens. In: *Bewusst sein. Gerhard Funke zu eigen*. BUCHER, v. A. J.; DRÜE, H.; SEEBOHM, Th. M. (Hrsg.). Bonn: Bouvier, 1975. p.145-167.

\_\_\_\_\_. *Das reformatorische Denken und die Philosophie. Luthers Entwurf einer transzendental-praktischen Metaphysik*. Bonn: Bouvier, 1980.

MELANCHTHON, Ph. *Philosophiae moralis epitomes libri duo, Werke in Auswahl*. Band III. Gütersloh, 1969, Bd. III.

MURRMANN-KAHL, Michael. Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes. Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischen Vernunftglauben. In: ESSEN, G.; STRIET, M. (Hrsg.). *Kant und die Theologie*, Darmstadt: WBG, 2005. p. 251-274.

NIETZSCHE, F. *Para a Genealogia da Moral*. Trad. de J. M. Justo. Lisboa: Círculo de Leitores, 1997 (Obras Escolhidas de Nietzsche, v. VI).

\_\_\_\_\_. *O Anti-Cristo*. Trad. de P. O. de Castro. Lisboa: Círculo de Leitores, 1997 (Obras Escolhidas de Nietzsche, v. VII).

- SANTOS, L. R. dos. O Cristianismo considerado de um ponto de vista ético”, in: Cristina Beckert (coord.), *Ética. Teoria e Prática*, Lisboa: CFUL, 2012. p. 119-158.
- \_\_\_\_\_. Actualidade e inactualidade da ética kantiana. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Regresso a Kant: ética, estética, filosofia política*. Lisboa: INCM, 2012. p. 67-104.
- \_\_\_\_\_. A teologia de Job, segundo Kant: ou a experiência ético-religiosa entre o discurso teodiceico e a estética do sublime. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos. *Regresso a Kant: ética, estética, filosofia política*. Lisboa: INCM, 2012. p. 267-300.
- \_\_\_\_\_. O jovem Hegel. Subsídios para a leitura de “O espírito do Cristianismo e seu Destino”. In: SANTOS, L. R. dos. *O Espírito da Letra: ensaios de hermenêutica da modernidade*. Lisboa: INCM, 2007. p. 333-386.
- SCHOPENHAUER, A. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: *Sämtliche Werke in sechs Bänden*. GRISEBACH, v. E. (Hrsg.). Band III. Leipzig: Reclam, 1891.
- STRIET, Magnus. *Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote*. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie. In: ESSEN, G.; STRIET, M. (Hrsg.). *Kant und die Theologie*. Darmstadt: WBG, 20015. p. 162-186.
- WEBER, M. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Presença, 1990.
- WENZEL, Kurt. Die Erbsündenlehre nach Kant. In: ESSEN, G.; STRIET, M. (Hrsg.). *Kant und die Theologie*. Darmstadt: WBG, 2005. p. 224-250.

---

Submetido em 13 de janeiro de 2017.  
Aprovado em 14 de março de 2017.