

res”), não só o conhecimento e a aceitação das regras específicas do seu funcionamento, mas também uma certa habilidade no uso delas; ou, em outras palavras: “experiência estética”, enquanto jogo livre, depende na sua realização plena não só de jogadores que conhecem e aceitam as regras do jogo, mas também e sobretudo, de jogadores que sabem jogá-lo.

As mudanças no conceito kantiano de Deus

Eckart Förster

Universidade de Munique

Poucos componentes da filosofia kantiana foram submetidos a uma mudança tão constante quanto a doutrina de Deus. No que concerne a essa parte de sua teoria, Kant parece ter considerado e defendido por algum tempo todas — ou quase todas — as possibilidades de interpretação.

No começo estão as tentativas de prova da razão *teórica*: começando com a prova da existência na *Nova dilucidatio*, que concebia Deus de maneira *quasi*-espinosista como *omnitudo realitatis*, passando pela prova modificada do *Único Argumento Possível*, que levava em conta o discernimento de que em Deus não se podem pensar reunidos atributos realmente contraditórios, o ser supremo devendo por isso ser pensado tão-somente como o fundamento último de todas as possibilidades, e daí até o discernimento epocal da *Crítica da Razão Pura* de que todas as provas teóricas pró (ou contra) a existência de Deus estão por princípio condenadas ao fracasso. À razão teórica Kant deixava apenas a representação de Deus enquanto ideal regulativo de um substrato transcendental subjacente a toda a experiência. A dificuldade aí para uma doutrina filosófica de Deus continua a ser a de que não é absolutamente possível compreender, a partir desse “ideal” (ainda que “sem falhas” (A 641)¹ da razão espe-

¹ As citações das obras kantianas seguem a edição da Academia, com indicação do número do volume e da página, com exceção da *Crítica da Razão Pura*, que cito segundo a paginação da primeira ou da Segunda edição (A/B).

culativa, as qualidades morais de Deus ou sua natureza pessoal.² É por isso que, já na *Crítica da Razão Pura* (e, na realidade, já antes dela, naturalmente), Kant coloca a teologia moral como meta dos esforços da razão (A 814). O conceito de Deus torna-se objeto próprio da razão prática.

No que se segue, gostaria de defender a tese de que é possível observar, após 1781, um desenvolvimento semelhante na representação de Deus da razão prática, como é o caso para a razão teórica antes de 1781. Para isso, tenho primeiro de investigar brevemente como Kant introduz o conceito prático de Deus.

I

Para isso, temos de partir do capítulo do Cânon na *Crítica da Razão Pura*, onde Kant discute o conceito de um mundo moral como um mundo possível, que seria produzido pela liberdade, se a liberdade fosse conforme às leis morais. Semelhante mundo, podemos pensá-lo abstraindo de todos os obstáculos à moralidade (inclinações). Nesse mundo, diz Kant, nós mesmos seríamos os autores de nossa própria felicidade e, ao mesmo tempo, da felicidade dos outros.³ Pois a causa da felicidade geral é “a liberdade em parte movida, em parte restringida pelas leis morais” (A 809). Por isso, aqui também a correspondência proporcional entre virtude e felicidade deve “ser pensada como necessária”.

Assim, deveria estar claro, por um lado, que a ‘felicidade’ não deve ser compreendida no sentido de uma maximização da satisfação dos sentidos, como Kant também às vezes a define. Por outro lado, é preciso reter que a felicidade não consiste já na consciência da própria virtude, como queria a Stoa; antes, pelo contrário, a idéia “da moralidade que é seu próprio prêmio” só é correta sob a condição de “que cada qual faça o que deve” (A 810).⁴ O que exatamente isso quer dizer é um ponto que pode ficar mais claro se nos apoiarmos nas Reflexões dos anos 70 bem como nas Lições de Ética dadas por Kant na mesma época. Assim, p. ex., está dito na Refl. 6907: “A felicidade é dupla: ou bem a que é um efeito do

livre arbítrio de seres racionais em si mesmos, ou bem a que é apenas um efeito contingente e externamente dependente da natureza. Os seres racionais, mediante ações voltadas para si mesmos e reciprocamente de uns para os outros, podem se proporcionar a verdadeira felicidade, que é independente de tudo na natureza, e sem esta a natureza também não pode proporcionar a felicidade real” (19:202).

Em outras palavras, a verdadeira felicidade, a felicidade moral, é o que se segue necessariamente de uma virtude recíproca. Ela é independente da natureza; por isso podemos abstrair também das inclinações na descrição do mundo moral. Ao lado dela, há a felicidade física, dependente da natureza, enquanto satisfação de nossas inclinações sensíveis. Ser sensível que sou, busco-a também infalivelmente, mas ela própria é contingente e, sem a moralidade, não é propriamente uma verdadeira felicidade. A felicidade moral é independente da natureza, a felicidade física não é independente da moral.

O ponto decisivo é que *nós mesmos podemos* ser os autores de semelhante mundo moral e da felicidade recíproca que daí resulta. Deus, por conseguinte, não é pressuposto para a realização de semelhante mundo. Antes, pelo contrário, ele entra em cena porque nem todo o mundo faz o que deve fazer de um ponto de vista moral. Assim, a felicidade do indivíduo fica entregue ao acaso e está numa relação meramente contingente com sua própria moralidade. {Minha esperança de felicidade moral, posso, por assim dizer, esquecer-la. Mas o que dizer da felicidade física? Aí também parece que as coisas vão mal.} Com efeito, é bem frequente que a exigência moral e as próprias inclinações se encontrem em con-

² Um dos discernimentos importantes de Kant é que o conceito tradicional de Deus se compõe de elementos teóricos bem diversos, cuja unidade interna tem ainda de ser demonstrada por uma teologia filosófica. A comprovação de semelhante unidade é um motor essencial da teologia filosófica de Kant.

³ Pois a lei moral prescreve-nos “promover o melhor do mundo em nós e nos outros” (A 806), logo fazer da felicidade dos outros um dever para nós.

⁴ M. Albrecht não repara nesse ponto in “‘Glückseligkeit aus Freiheit’ und ‘empirische Glückseligkeit’”, in *Akten des Internationalen Kantkongresses*, 1974, II, 2, 563-67, esp. 564.

tradição. A obrigatoriedade da lei moral, o “Deves!” categórico, fica, porém, incólume. Conseqüentemente, a razão se vê forçada a admitir uma outra ligação entre moralidade e felicidade, diversa da indicada (ou não indicada) pela experiência. Pois é a ‘mesma’ razão que, por um lado, estabelece a lei moral e, por outro lado, tem a missão indeclinável de promover, sob o nome da ‘prudência’ <Klugheit> (A800, 806), minha felicidade empírica. Uma incompatibilidade de princípio entre suas duas exigências fundamentais, de moralidade e prudência, deveria necessariamente, se não levar a razão ao desespero, pelo menos afastá-la da moralidade. Ser moral seria em tais circunstâncias na mais alta medida imprudente. Por isso, tão essencial quanto a distinção fundamental entre prudência e moral é a possibilidade de uma ligação não-empírica entre moralidade e felicidade. Assim, escreve Kant na primeira *Crítica*:

“A moralidade em si mesma constitui um sistema, mas não a felicidade, a não ser na medida em que ela é distribuída em medida exatamente proporcional à moralidade. Isso, porém, só é possível no mundo inteligível sob o governo de um autor sábio. Este ser, a razão se vê forçada a admiti-lo, bem como a vida num mundo que temos de considerar como futuro, ou então a considerar as leis morais como vãs quimeras, porque o resultado necessário delas, que a mesma razão conecta com elas, estava fadado a não ter lugar sem esse pressuposto. ... Portanto, sem um Deus e um mundo por enquanto invisível para nós, mas esperado, é verdade que as idéias magníficas da moralidade são objetos do aplauso e da admiração, mas não *molas propulsoras do propósito* e da execução, porque não realizam o fim integral que é natural a todo ser racional e que está *a priori* determinado por exatamente a mesma razão pura e é [por ela] necessário” (A811-813).

Nas aulas que dá por essa época, Kant propõe como ilustração disso o exemplo de uma paz universal. Certamente, semelhante paz é “correta na idéia”, como diz Kant, e correto seria o estado de justiça universal também pressuposto por ela, mas ela é meramente ideal, pois “as

potências não se harmonizam imediatamente”. Algo de semelhante vale para a moral ou a felicidade. Também em sua lições Kant enfatiza que a felicidade “seria amplamente difundida (27:138) se todos os homens seguissem a lei moral: com efeito, seria possível então viver numa ilha desabitada no mar gelado do Ártico como no paraíso.⁵ Mas não é isso o que fazem. E a virtude do indivíduo é tão pouco suficiente para a realização de semelhante estado quanto a disposição <Gesinnung> justa de um indivíduo para a realização de uma paz universal. Sem Deus, a lei moral permaneceria, é verdade, ‘correta’ e serviria, ao apresentar a idéia da ação perfeita, para diferenciar os tipos de ações (pragmático, moral)” (27:145), mas, visto que a felicidade não acompanharia a sua observância, ela não seria motivante de ações: “nenhuma moralidade pode ... ser prática sem *Religião*” (27:137).⁶

Gostaria de fazer três observações a esse respeito. 1) A existência de Deus já é designada na *Crítica da Razão Pura* como um postulado, todavia, como condição de possibilidade da obrigatoriedade da lei moral. Se uma existência é “absolutamente necessária” como condição para algo que “deve existir”, então essa existência é postulada pela razão prática (*per thesin*). De maneira correspondente a isso, está escrito na *Crítica da Razão Pura*: “Visto que há leis práticas, que são absolutamente necessárias (as morais), então, se essas pressupõem necessariamente uma existência qualquer como a condição de possibilidade de sua *força obrigante*, essa existência tem de ser postulada” (A633-34). Essa existência é Deus. “Logo Deus e uma vida futura são dois pressupostos inseparáveis da obrigato-

⁵ Cf. também a *Ética de Menzer*, p. 66: “se ao menos todos os homens quisessem promover sua felicidade juntos e de comum acordo, então seria possível fazer um paraíso em Nowaja Semlja (i. e. uma ilha no mar de gelo ao norte! cf. 9:435). Deus põe-nos no cenário em que podemos nos tornar mutuamente felizes, depende apenas de nós”.

⁶ “Em nossas leis morais haveria pura idealidade e nenhuma realidade se não existisse um ser que governasse segundo essas leis morais. ... Não fosse isso, também haveria na recompensa de nosso bom comportamento uma pura idéia e nenhuma realidade, porque não haveria nenhuma execução das mesmas. Portanto, para proporcionar realidade à moral, temos de admitir um ser que tem por norma de sua vontade as leis morais e que, caso tenhamos nos tornado dignos da felicidade, também nos tornará partícipe dela” (27:137).

riedade que a razão pura [!] nos impõe, segundo princípios de exatamente a mesma razão" (A811).

2) A felicidade, que Deus concede, segundo a *Crítica da Razão Pura*, em correspondência a um modo de vida moral, está situada em um "mundo futuro", em "uma vida futura".⁷ Pois, exatamente, ela não se segue "da natureza das coisas do mundo" (A810). Antes pelo contrário, a pessoa honesta espera para si mesmo, como explica Kant nas lições de Ética, uma felicidade futura, além "dessa vida miserável ... segundo a analogia do mundo físico" (27;285; *Ética de Menzer* 64s.). Mas daí não se segue forçosamente, longe disso, que Deus também tenha de ser tomado como fundamento "enquanto causa da natureza". Para distribuir felicidade numa vida futura ou em um mundo inteligível, Deus não tem sequer de ter ou exercer influência causal sobre este mundo.

3) Essa posição da *Crítica da Razão Pura* já está abandonada logo após 1781. Como tentei mostrar em outro lugar,⁸ foram, entre outras, as objeções que Christian Garve formulou em sua recensão da *Crítica da Razão Pura* contra a doutrina do capítulo do Cânon, que levaram Kant ao discernimento de que, na representação de Deus como mola propulsora, ainda estão em jogo restos de heteronomia. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant desacoplou o conceito de Deus da obrigatoriedade da lei moral e explicou-a inteiramente a partir do sentimento do respeito pela lei moral. A razão <Vernunft> enquanto autonomia submete-se à lei moral, como enfatiza agora Kant expressamente, "sem supor qualquer mola propulsora e interesse da mesma a título de razão <Grund>" (4:444). Destarte, também o objetivo terminante do agir, "inseparavelmente" (A 809) ligado à lei, o sumo bem, deve ser transferido para esta vida, para este mundo (4:438-9).

Este segundo passo está explicitamente realizado no artigo "O que significa: orientar-se no pensamento?", que representa ao mesmo tempo a recepção kantiana da polêmica sobre Spinoza. Partindo da observação repetida de Mendelssohn,⁹ segundo a qual, quando confrontado com as especulações de Jacobi sobre a fé, sente a necessidade de se reorientar, Kant procede a uma reflexão de princípio sobre o conceito de

orientação bem como o conceito de uma necessidade <Bedürfnis> da razão. Do mesmo modo que não poderíamos nos orientar p. ex. no espaço empírico sem um princípio de distinção subjetivo (o sentimento corpóreo de nossa situação), assim tampouco podemos nos orientar no campo do supra-sensível sem tomar por fundamento a necessidade subjetiva da razão de buscar para o condicionado algo de incondicionado.

A razão teórica só conhece, todavia, uma necessidade hipotética da razão: se *queremos* julgar sobre as primeiras causas de todo contingente, então somos levados à suposição de um ser incondicionado, como mostrara a *Crítica da Razão Pura*. Semelhante uso da razão permanece, porém, sempre um uso "contingente" ou regulativo. Mas as coisas se passam de outro modo com a razão prática: visto que ela *tem de* julgar com respeito às ações a serem feitas, e visto que ela não pode ficar ao mesmo tempo indiferente ao sucesso possível da coisa a se fazer, então ela tem uma necessidade inabdicável de discernir a possibilidade de seu sucesso.

Com isso atingimos uma nova fase da teologia moral de Kant. O sumo bem é agora o incondicionado correspondente ao praticamente condicionado, ou a totalidade do objeto da razão prática pura (cf. 5:108). Em vez da questão pela motivação ou mola propulsora suficiente, coloca-se com isso agora a questão pela realidade objetiva de semelhante conceito. Para que se possa atestar realidade objetiva a um conceito, é preciso que a possibilidade real de seu objeto seja exposta (Bxxvi.fn., cf. A596, etc.); no caso do sumo bem, tem de ser mostrada a possibilidade real de

⁷ Cf. a *Ética de Menzer*, p. 64: "Se o homem conhecesse a felicidade, ele desejaria lá estar o mais cedo possível; mas isto nenhum homem faz, desejando sempre ficar aqui por mais algum tempo, e por mais que alguém lhe encareça a felicidade vindoura por oposição a esta vida miserável, cada um no entanto deseja lá não se encontrar tão cedo, pensando em lá chegar com bastante tempo ... É impossível que uma pessoa honesta seja honesta sem ter a esperança ao mesmo tempo, segundo a analogia do mundo físico, de que tal coisa também haveria de ser recompensada".

⁸ Cf. Eckart Förster, "Was darf ich hoffen?", in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992), 68-85.

⁹ Cf. Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Berlin, 1785, 164 s. e *An die Freunde Lessings*, Berlin, 1786, 33 e 67.

uma perfeita correspondência entre virtude e felicidade neste mundo. Visto que as leis da natureza não implicam semelhante proporcionalidade, mas a realização do sumo bem no mundo é irremissivelmente <unabdingbar> exigida pela razão prática, é preciso admitir um soberano moral do mundo, cuja existência conseqüentemente se vê postulada: um “assentimento” <Fürwahrhalten> prático da verdade que, como diz Kant, “não fica atrás de nenhum saber quanto ao grau” (8:141). ((“Pois o uso prático puro da razão consiste na prescrição das leis morais. Elas levam, porém, todas elas, à idéia do sumo bem, que é possível *no mundo* na medida em que é possível tão-somente pela liberdade: a moralidade; por outro lado, também levam àquilo que não depende meramente da liberdade humana, mas também *da natureza*, a saber, à máxima felicidade na medida em que ela é distribuída *em proporção* à primeira” (8:139)).

A posição aqui representada pela primeira vez é, então, aprofundada dois anos depois na *Crítica da Razão Prática*, e a doutrina dos postulados é apresentada em sua forma clássica. Um postulado da razão prática, diz agora Kant, é uma proposição teórica que, no entanto, não constitui um objeto e conseqüentemente não fundamenta um conhecimento. Ela exprime antes uma “necessidade racional subjetiva, mas certamente verdadeira e incondicional”, uma proposição teoricamente não demonstrável que “está inseparavelmente anexada a uma proposição prática *a priori* incondicionalmente válida” (5:122). Ela designa a existência de uma condição necessária para a executabilidade de ações: realidade prática e executabilidade são para Kant, conseqüentemente, conceitos intercambiáveis (5:457). Se eu sei que posso porque devo, também tenho de poder saber (embora só de um ponto de vista prático) que aquilo que é exigido por dever é possível.

Mas não devemos ignorar aí o fato de que o conceito da felicidade no sumo bem experimenta do mesmo modo um deslocamento de significado. Visto que tenho o dever de promover o sumo bem neste mundo, sem poder ao fazer isso contar com o caráter virtuoso dos demais, também a felicidade, que posso não obstante esperar enquanto digno dela, não deve ser interpretada como felicidade moral, mas, sim, como

felicidade física, empírica. A felicidade na *Crítica da Razão Prática* está entendida num sentido decididamente empírico.¹⁰ Ela repousa agora “sobre a concordância *da natureza* em vista do [meu] fim inteiro” (5:124) {{Assim, é a nossa natureza dependente de objetos sensíveis, não a falta de moralidade dos demais (cf. também 6:6n), que constitui o obstáculo à felicidade.}} Mas, assim, também está retirada a tese da *Crítica da Razão Pura* de que nós mesmos *poderíamos* ser reciprocamente os autores de nossa própria felicidade. (Mas só agora também pode surgir a antinomia da razão prática!)

A nova necessidade de postular a existência de Deus é, assim, uma dupla necessidade: por um lado, tem de representar a única possibilidade de pensar a natureza de tal maneira que esta não frustre a realização de minhas intenções morais, por outro, tem de representar a única possibilidade de esperar uma proporcionalidade exata de virtude e felicidade neste mundo.

Esse postulado baseia-se no pensamento de que não tenho em meu poder minha própria felicidade, e isso não porque não tenho influência completa sobre os objetos de minhas inclinações. Mesmo se eu fosse inteiramente virtuoso, eu só seria capaz de um “análogo da felicidade” (5:117), que Kant chama de auto-satisfação. Isso significa apenas um contentamento negativo com minha existência, porque estou consciente de ser independente de minhas inclinações na determinação de minha vontade. A inalterável satisfação que daí resulta só pode se chamar intelectual, diz Kant, visto que não repousa sobre nenhum sentimento particular. Ela tem uma certa afinidade, poderíamos acrescentar, com o desinteresse estético, para o qual a existência do objeto belo é indiferente. As inclinações, e com elas a felicidade, não conhecem esse desinteresse; elas têm um interesse essencial na existência do objeto da inclinação.

¹⁰ Assim também Michael Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim/New York 1978, p. 51.

O sumo bem, portanto, só é possível na medida em que “se admite uma causa superior da natureza, que tem uma causalidade conforme à disposição <Gesinnung> moral” (5:125). Daí não se segue ainda, se não estou errado, que Deus tenha de ser também o autor do mundo, mas apenas que ele, agora e no futuro, tem de poder ter influência sobre ele, e que ele tem de conhecer as disposições morais do homem. O Deus da *Crítica da Razão Prática* tem, pois, de ser ele próprio um *summum bonum* e uma *summa intelligentia*, mas, que ele também seja um *ens summum*, isso ainda não se segue do argumento moral até aqui.

É exatamente essa complementação que a *Crítica da Faculdade de Julgar* proporcione, na medida em que permite interpretar o sumo bem ao mesmo tempo como o fim último da criação (5:443). Sob a pressuposição da autonomia da faculdade de julgar reflexionante parece *a priori* forçoso, pensar a natureza ela própria como um todo conforme a fins e pôr a realização do sumo bem em conexão com o plano que subjaz a toda a criação. É só a partir desse princípio assim determinado que resulta a necessidade de pensar o ser primordial não somente “como inteligência e legislador para a natureza, mas também como soberano legislador em um reino moral dos fins” e os predicados divinos tradicionais (segundo as categorias): onisciente, onipotente, sumamente bondoso/justo, eterno/onipresente no conceito do Deus uno. Com razão acrescenta Kant agora: “Dessa maneira, a Teleologia moral complementa o que falta à teleologia física e só então fundamenta uma Teologia” (5:444).

É com isso que se atinge propriamente o ápice da Ético-teologia crítica. Mas, ao mesmo tempo, deveria também ficar claro que Kant não pode se deter aí. (Com isso chego à terceira fase da ético-teologia kantiana.) O fim último da criação, naturalmente, não pode ser o indivíduo moral e sua felicidade individual, mas apenas a humanidade enquanto moral. Até agora, Kant havia desenrolado a temática em seus escritos a partir da visão do indivíduo, do agente individual. Visto que nem todas fazem o que é exigido para a realização de um mundo moral ou para o sumo bem, ele se concentrara na questão como é possível, apesar disso,

atribuir realidade objetiva ao conceito de uma felicidade proporcional ao agir moral. A questão óbvia, o que deve ser feito para que surja uma comunidade ética, ainda não foi de todo discutida até agora.¹¹

Isso muda de maneira surpreendente no livro sobre a *Religião*. Aí pela primeira vez se fala do dever do gênero humano quanto à “promoção do sumo bem enquanto um bem *comunitário*” (6:97). Pois a realização do fim último é impossível, argumenta Kant agora, enquanto o homem se encontrar no estado de natureza ético, i.e. em um estado de incessante hostilização recíproca do princípio da virtude.¹² Assim como no estado de natureza hobbesiano todos os homens estão num *status belli omnium in omnes*,¹³ assim os homens no estado de natureza ético estão expostos a uma permanente tentação de sua disposição <Gesinnung> moral. Em semelhante estado também está o virtuoso, não importa quanto ele se entregou à lei moral, simplesmente pelo fato de que está entre homens. Pois, com isso, ele se encontra em uma teia de inveja, cobiça de possuir e ambição de poder etc. e está exposto à tentação duradoura de transgredir a lei: “basta que existam e o cerquem e que sejam homens, para que se corrompam mutuamente em sua predisposição moral e para que se tornem maus uns para os outros” (6:94).

Desse estado de natureza ético, o homem só pode se erguer, segundo Kant, se conseguirmos erigir uma sociedade segundo leis da virtude, precisamente uma república ética ou povo moral de Deus. Isso, é verdade, pressupõe uma república política para a sua realização, mas ela tem um “princípio de unificação”, a saber a virtude, e por isso também uma forma e constituição distinta do estado civil. Visto que tem de ser erigida sobre deveres da virtude, ela está além disso necessariamente referida não

11 Cf. também Pauline Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg 1995, p. 147.

12 Cf. a esse respeito também Hans Michael Baumgartner, “Gott und das ethische gemeine Wesen in Kants Religionsschrift. Eine spezielle Form des ethiko-theologischen Gottesbeweises?” in *Kant und die Diskussion der Moderne*, ed. Gerhard Schönrich & Yasushi Kato, Frankfurt 1996, 408-424.

13 Como Kant corrige Hobbes, cf. 6:97.

somente a um grupo de homens, mas ao “ideal de um todo de todos os homens” (6:96) — daí, uma sociedade política de fato só pode ser considerada sempre apenas como esquema da república ética.

Ora, o que é importante para minha reflexão é o seguinte:

1) Visto que a promoção do sumo bem é um dever, também a saída do estado de natureza ético e a formação de uma “república universal segundo leis da virtude” é um dever, aliás um dever de espécie particular, qual seja, não o de um homem individual para com outro, mas, sim, “do gênero humano para consigo mesmo” (6:97).¹⁴

2) Os homens eles próprios não estão em condições de criar uma república ética: eles podem representar a forma dela em sua pureza, mas, sob as condições da natureza sensível do homem, os meios para sua realização são demasiadamente restritos. As “forças do indivíduo, por si só insuficientes” (6:98) têm de ser suplementadas pela assistência divina: “instituir um povo moral de Deus é, pois, uma obra cuja execução não pode ser esperada dos homens, mas apenas de Deus” (6:100). [Por que? Voltarei logo a este ponto.]

3) Com isso, temos mais uma importante ampliação do postulado de Deus: “Porque o homem não pode realizar ele próprio a idéia do sumo bem inseparavelmente ligada à disposição moral pura (não apenas no que tange à felicidade aí incluída, *mas também* no que tange à necessária união dos homens em vista do fim inteiro, e porque, no entanto, encontra dentro de si um dever de atuar em vista disso, por tudo isso ele se acha atraído à fé na cooperação ou no provimento de um soberano moral do mundo, que é o único meio pelo qual é possível esse fim. E, assim, abre-se agora diante dele o mistério abissal do que é aí feito por Deus: se a ele se deve atribuir de todo alguma coisa e o que a ele (Deus) se deve atribuir em particular, ao passo que o homem nada mais reconhece em todo dever senão o que ele próprio tem de fazer, para ser digno dessa suplementação dele desconhecida ou, pelo menos, incompreensível para ele” (6:139).

Daí resulta uma nova dificuldade. É possível pensar um povo de Deus sob leis estatutárias; portanto, uma igreja visível que se reúne a partir da fé na revelação. Mas isso não é a república ordenada como um

dever, pois a ela só cabe a legalidade. A reunião ética dos homens é uma reunião cuja legislação só pode ser “meramente interna” (6:100). I.e., para sua realização não somente se pressupõem seres livres, morais, mas estes têm de chegar a uma “concordia” interna e levar a cabo a saída do estado de natureza ética com base na mudança de suas *attitudes* <*Gesinnungen*> (cf. 6:105).

Creio que Kant tem em vista esse mistério verdadeiramente abissal ao enfatizar repetidas vezes no *Opus postumum* que nem mesmo Deus poderia tornar um homem moralmente bom ou mau — só a gente mesma pode fazê-lo. “Que o homem *aja retamente*”, escreve Kant aí, “pode ser, é verdade, *ordenado* por Deus, mas *não* pode ser *feito* ou *forçado* por ele” (21:57.8-10). E: “Deus pode criar um homem como ser natural (*demiurgus*), mas não como um ser moral com princípios da justiça, bondade e santidade. Ele tem que ser isso originariamente” (21:66.19s). Mas, então, o pensamento de uma realização do estado ético por Deus também seria não apenas incompreensível, mas contraditório.¹⁵ Ao mesmo tempo, sua realização permanece um dever, visto que é só na república ética que o sumo bem pode ser realizado.

E talvez, já por ocasião da redação do prefácio do livro sobre a *Religião*, prefácio este que de fato só foi escrito depois de terminar a quar-

¹⁴ “Mas porque o sumo bem moral não é produzido tão somente pelo esforço da pessoa individual em vista de sua própria perfeição moral, mas exige uma união (*Vereinigung*) da mesma em um todo para precisamente o mesmo fim de modo a constituir um sistema de homens bem intencionados (*wohlgesinnter Menschen*), no qual e mediante cuja unidade *unicamente* ele pode se originar...” (6:97s, grifos meus).

¹⁵ A razão por que uma república ética não deve ser possível pelos homens eles mesmos é a “particular fraqueza da natureza humana”, fraqueza esta que consiste em não poder se convencer de “que a aplicação perseverante a um modo de vida moralmente bom é tudo o que Deus exige do homem para que sejam súditos contentes em seu reino. Eles não conseguem pensar sua obrigação de outra maneira senão como em vista de algum serviço ou culto <*Dienst*> que têm de prestar a Deus...” (6:103). Ora, é por causa desse pendor a uma *Religião* baseada no serviço ou culto <*Dienst*> divino que “acontece que os homens jamais considerarão como necessária por si mesma ...a reunião em uma igreja e a união em vista da forma a ser dada a ela” (6:106). Aqui também pode-se ver, em minha opinião, que uma realização da república ética por Deus teria de equivaler a uma mudança de atitude <*Gesinnung*> efetuada a partir de fora.

ta parte, lhe tenham vindo dúvidas quanto à relevância filosófica, precisamente, desse pretendo mistério. É assim que ele comenta sua própria proposição segundo a qual a moral se estende até à idéia de um legislador moral detentor do poder *fora* do homem, com a questão: mas como é possível semelhante proposição *a priori*? E ele responde: “A chave para a solução desse problema, *até onde vai o meu discernimento*, só posso indicá-la sem levá-la a cabo” (6:6n). Essa observação não menciona a república ética,¹⁶ mas discute a “propriedade natural” do homem de querer pensar um fim para todas suas ações e conclui com a proposição condicional: “Se agora, porém, a mais estrita observância das leis morais *deve* ser pensada como causa da realização do sumo bem (como fim), então, visto que o poder do homem não é suficiente para efetuar a felicidade no mundo em concordância com a dignidade de ser feliz, é preciso admitir como soberano do mundo um ser moral onipotente sob cuja providência isso acontece, i.e. a moral leva infalivelmente à *Religião*” (6:7-8n.).

Será que a essa proposição condicional está ligado o abandono da prova que se buscava até aqui? Pelo menos, parece que outras possibilidades de pensar a relação de moralidade e felicidade não estão mais excluídas categoricamente. Em todo o caso, é um fato que até agora foram oferecidos, na esteira da teologia moral kantiana, pelo menos quatro argumentos distintos para postular a existência de Deus — o que no mínimo torna questionável a necessidade, que se exige de um postulado prático, de ser um pressuposto do agir. Tais são:

- a) Deus como mola propulsora.
- b) Deus como distribuidor da felicidade individual, proporcional à virtude.
- c) Deus como fiador da concordância da natureza e da lei moral.
- d) Deus como instituidor da república ética.

O primeiro postulado, como vimos, já foi retirado em 1785; quanto ao último surgiram-nos agora mesmo dúvidas de princípio. O terceiro é totalmente modificado pela doutrina da autoposição no *Opus postumum*, como logo veremos. Assim, resta o postulado de Deus como “distribuidor” de uma felicidade proporcional à dignidade. Mas dúvidas

hão de surgir agora também quanto à necessidade prática de pensar esse postulado, se levamos em conta que Kant, no livro da *Religião*, identifica o sumo bem *qua* fim último da criação com a república ética como um sistema de pessoas bem intencionadas¹⁷ e, de maneira conseqüente, retorna de novo a um conceito moral de felicidade, que agora também é explicitamente demarcado de uma felicidade meramente física (“liberação dos males e gozo de prazeres cada vez maiores”, 6:67). Essa “felicidade moral” consiste antes na consciência da “permanência” de uma disposição que não cessa de progredir no bem” (6:67, cf. 6:75); enquanto tal ela também é em princípio alcançável pelo próprio sujeito.

4) Ora, na nota ao Prefácio do livro sobre a *Religião*, há ainda uma proposição analítica que Kant confronta com a proposição sintética afirmando a existência de Deus “fora do homem”. Kant descreve-a da seguinte maneira: “A concordância com a mera idéia de um legislador de todos os homens é idêntica, é verdade, ao conceito moral do dever em geral e, nessa medida, a proposição que *ordena essa concordância* seria analítica (6:6). Com isso refere-se Kant a uma reflexão que se encontra igualmente na terceira parte do livro sobre a *Religião* (6:98-100) e que introduz um pensamento totalmente novo acerca de Deus e independente da doutrina dos postulados. Ele pode ser resumido da seguinte maneira.

Uma república ética é uma reunião de todos os homens sob leis públicas, que têm de poder valer como mandamentos de um legislador comum. Visto que essa legislação deve ser uma legislação ética — e que se trata, pois, em oposição à legislação jurídica, não da legalidade das ações, mas da disposição da qual emanam as ações — o povo enquanto

16 Todavia diz Kant: “Todos os homens *poderiam!* satisfazer-se com isso [i.e. com a lei moral], *se eles* meramente se ativessem (*como deveriam*) à prescrição da razão pura na lei” (= povo de Deus). Em vez disso, ficam à procura de um “resultado” pelo qual possam “amar”. Cf. com isso 6:108: “O homem comum” precisa sempre “da fé de sua igreja, que é algo de sensível para ele, ao passo que a *Religião* está oculta no íntimo e depende da disposição moral”.

17 Cf. também J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der “Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”, Hamburg 1938* (reimpr. Hildesheim 1966), 484-87.

tal ou sua vontade comum ela própria não pode ser considerado como legislador. Diferentemente da legalidade das ações, as disposições não são acessíveis enquanto algo de interno aos outros homens — e, às vezes, ao próprio sujeito das ações. Não podemos, pois, julgar eticamente os outros. Conseqüentemente, um outro, diverso do próprio povo, tem de ser legislador para um república ética. Todavia, as leis tampouco podem ser pensadas como leis meramente estatutárias partindo da vontade desse outro, porque de outro modo não seriam leis éticas e o dever que a elas corresponde não seria uma virtude livre. “Logo”, conclui Kant com razão, “só se pode pensar como legislador supremo de uma república ética alguém relativamente ao qual todos os verdadeiros deveres, por conseguinte os éticos também, têm de ser representados ao mesmo tempo como mandamentos seus; donde também tem de ser um conhecedor dos corações, para penetrar o mais íntimo das disposições de cada um e, como tem de ser em toda república, para atribuir a cada um o que valerem suas ações. Isso, porém, é o conceito de Deus como um soberano moral do mundo. Logo, só é possível pensar uma república ética como um povo sob mandamentos divinos, i.e. como um povo de Deus, aliás segundo leis da virtude (VI:99).

Esse conceito de Deus está, pois, analiticamente ligado ao conceito de dever ou ao imperativo categórico, na medida em que está pensado como “princípio de reunião” de seres racionais livres. Enquanto tal, ele deve ser pensado, como observa Kant expressamente, numa tríplice qualidade, a saber como legislador onnipotente e santo, como governante bondoso e preservador do gênero e como administrador de suas próprias leis, i. e. como um juiz justo. A idéia de semelhante soberano moral do mundo, no qual o Legislativo, o Judiciário e o Executivo estão reunidos, “está no conceito de um povo como uma república, no qual semelhante poder supremo tríplice (*pouvoir*) tem que ser sempre pensado, só que isso é representado aqui como ético, donde se pode pensar como reunida em um e o mesmo ser essa tríplice qualidade do soberano moral do gênero humano, a qual, num estado jurídico-civil, teria necessariamente de ser distribuída por três sujeitos distintos” (6:140). E a fé em semelhan-

te ser, acrescenta Kant aqui expressamente, “não contém propriamente nenhum mistério, porque exprime unicamente o comportamento moral de Deus para com o gênero humano; ela também se oferece por si mesma a toda razão humana e por isso se encontra na religião da maioria dos povos morigerados.”

Com isso, posso enfim passar ao *Opus postumum*.

II

No *Opus postumum*, é só o conceito analítico de Deus do livro sobre a *Religião*, como soberano jurídico de uma república ética, que se encontra em lugar sistemático. Para entender isso, temos de discutir brevemente o contexto no qual o conceito de Deus aparece aqui, a saber, a doutrina da autoposição. Ao fazer isso, terei, naturalmente, de deixar de lado por razões de tempo o que, no interior do *Opus postumum*, levou à doutrina da autoposição, e, no tocante a essa doutrina, também terei de me limitar ao mais essencial.

O ponto de partida é a autoconsciência lógica ‘Eu sou’ ou ‘eu sou eu’, com seu imperativo insondável: *nosce teipsum!* (cf.22:22). O eu meramente pensado nessa autoconsciência tem, por isso, de ser determinado para o conhecimento, ou, como Kant muitas vezes se exprime, o *cogitabile* tem de se tornar *dabile*. O sentido da doutrina da autoposição consiste precisamente em elucidar como isso deve ser pensado. Está implicada aí a determinabilidade do Eu, visto que o pensamento de si mesmo como tal não tem conteúdo e não poderia absolutamente ter lugar sem a síntese de um dado numa intuição. Por isso, até os Axiomas da Intuição, Kant pode recorrer ao que foi dito na primeira *Crítica*. É só com as Antecipações da Percepção que chegamos ao terreno próprio da obra póstuma.

Para que algo possa ser percepção, os fenômenos têm não só de ser conscientes (A 120), mas têm de poder ser pensados como efeitos de forças motoras do objeto percebido sobre o sujeito.

A antecipação da percepção é a antecipação das forças motoras que afetam o sujeito. Essas forças, porém, só posso experimentá-las como forças contrárias, em oposição, i.e. só posso experimentar as forças que eu próprio tenha “colocado” antes nos fenômenos ou que eu excite para a ação recíproca: “Com efeito, não teríamos nenhuma consciência de corpo duro ou mole, quente ou frio etc. **enquanto tal**, se não houvéssimos formado antes o conceito dessas forças motoras da matéria (forças da atração e da repulsão, ou forças da extensão ou coesão a estas subordinadas) e se não pudéssemos dizer agora, que uma ou outra dessas cai sob esse conceito” (22:341).

As forças motoras que tenho, pois, de conhecer antes de toda experiência e que tenho de colocar dentro dos fenômenos são as do sistema elementar, que Kant obteve a partir da prova do éter, correspondentemente às quatro categorias.¹⁸ O éter do *Opus postumum* não é uma hipótese física, mas o conceito racional de um contínuo de forças que torna o espaço sensível; ele é a *omnitude realitatis* dinâmica e, assim, condição material de toda experiência externa.

É excitando ou ‘apresentando’ e compondo forças motoras, de acordo com as analogias da experiência, que surge, primeiro, um objeto físico para o conhecimento e eu me apareço como afetado e, destarte, como corpóreo. É só assim que a autopoisição chega a seu elemento próprio, o *cogitabile* está transformado em um *dabile* e o sujeito aparece a si mesmo como ‘fora do conceito [de si]’, i.e. como um objeto da percepção no espaço.

“Nossa intuição sensível não é primeiro percepção ... pois a ela antecede um princípio de se pôr a si mesmo e de se tornar consciente dessa posição” (20:420.17).

¹⁸ Cf. Eckart Förster, “Die Idee des Übergangs. Überlegungen zum Elementarsystem der bewegenden Kräfte” em *Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants* (herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg), Frankfurt 1991, 28-48.

“O sujeito afecta-se a si mesmo e se torna para ele objeto no fenômeno na composição das forças motoras para a fundamentação da experiência” (22:364.24).

A partir daí, o sujeito progride “numa série infinita” da determinação na experiência com o objetivo de um sistema da física, pois **omnímoda determinatio est existentia**. O *princípio* da autopoisição teórica é, pois, o conceito do éter, enquanto contínuo de todas as forças motoras no espaço, enquanto ‘natureza omnicomprensiva’ — o conceito do éter passa para o conceito do mundo que encontramos nos maços de papéis tardios.

Ora, para o meu contexto é decisivo que eu me ponha não só como corpo em um mundo, mas também como pessoa, como ser livre, que tem direitos e deveres. Como entender isso? Indico primeiro o lugar onde Kant efetua a passagem da autopoisição teórica para a autopoisição prática:

“Há uma Natureza Omnicomprensiva (no espaço e tempo) na qual a razão engloba em uma unidade todas as relações físicas. — Há uma causa eficiente universalmente dominadora dotada de liberdade nos seres racionais e, com estes, um imperativo categórico que conecta todos eles e, com este, um ser primordial omniabrangente que comanda moralmente — Um Deus. Os fenômenos <*Phänomene*> a partir das forças motoras da razão moral/prática, **na medida em que estão a priori, com respeito aos homens, numa relação mútua**, são as idéias do direito” (22:104.7-15).

“Há um Deus: pois há na razão prática um imperativo categórico, que <está> estendido sobre todos os seres Racionais do mundo e mediante o qual todos os seres do mundo são reunidos” (22:104.31-105.3).

Quanto a isso, gostaria de propor a seguinte explicação.

A razão surge (para falar de maneira geral) quando a espontaneidade originária do poder de representar se limita ou se impõe a si

mesma uma conformidade a leis. Na autoposição, por conseguinte, se trata de antecipar “forças possíveis afectando a razão” (21:83.11). Isso vale para a razão teórica (antecipação das forças do sistema elementar), bem como para a prática. Assim, p. ex., o conceito do dever (e, destarte, a razão prática pura) surge mediante a auto-limitação, i.e. no momento em que se torna conforme a leis mediante si mesma. Uma lei prática, porém, até mesmo aquela que eu me dou a mim mesmo, só pode ser pensada como tal se a sua transgressão tem por consequência sanções segundo princípios. Uma lei, à qual não se vincula nenhuma consequência penal, ou cuja transgressão eu poderia perdoar a mim mesmo, seria enquanto lei nula e sem efeito. Portanto, do mero, mas completo, conceito de uma lei moral universalmente válida já se segue: “Mas também tem de haver, ou pelo menos tem de ser pensado, um poder legislador (*potestas legislativa*) que dê peso (efeito) a essas leis, muito embora apenas na idéia” (22:126).¹⁹

Não é a esperança de uma felicidade a ser alcançada apenas mediante a ajuda de Deus que leva, pois, aqui à suposição de um soberano moral, mas a reflexão sobre as implicações do conceito de lei no contexto da autoposição prática. Visto que a lei moral subjaz *a priori* à autoconstituição da razão prática, já está com isso implícito o conceito de um ser que administra a lei, de um ser que “abarca sob si a totalidade dos seres morais” (22:109.3s). “Deus não é uma substância, mas a idéia personificada do direito e da benevolência, dos quais um limita a outra (22:108.11-13). Ele é pensado como um “ser supremo que, acima de todos, comanda mediante o imperativo categórico, pondo todos os seres racionais do mundo na unidade das relações morais” (22:113.17-19).

Tal é, com a brevidade exigida, a origem do conceito de Deus no *Opus postumum*.

Quanto a isso, é interessante observar o paralelismo com que Kant pensa os dois *actus* da autoposição da razão.

¹⁹ Cf. 8:291s.: “O direito é uma legislação unida a poder.”

Para ambas, razão teórica e razão prática, Kant indica axiomas. O axioma da razão teórica é: “Há [só] Um espaço e Um tempo” (22:101; cf. 610). O da razão prática é: “Há um só Deus” (22:108), ou um só direito (moral). Visto que Deus é soberano da república ética, também só pode haver um, uma vez que só pode haver um tendo só direitos e não tendo deveres.

A razão teórica também tem um postulado. “Um corpo está por suas forças motoras imediatamente presente na distância (i.e. através do espaço vazio) a outros corpos ou a toda outra matéria na atração newtoniana” (22.113). Será que a razão prática também tem um postulado? Este seria a proposição “Deus existe”. Mas, ao estabelecer esse postulado, Kant restringe-o ao mesmo tempo: “A existência, porém, de um tal ser só pode ser postulada de um ponto de vista prático, a saber, a necessidade de agir como se eu estivesse sob esse governo temível, mas ao mesmo tempo salvífico, e [que é] ao mesmo tempo [uma] garantia, no conhecimento de todos os meus deveres como mandamentos divinos (*tanquam non ceu*), por conseguinte, nesta fórmula não é postulada a existência de um tal ser, o que também seria contraditório em si mesmo” (22:16).

O que se postularia em semelhante proposição não seria propriamente a existência de um ser independente do pensar e agir humanos (isso seria “contraditório”, visto que Deus está analiticamente ligado ao conceito do dever), mas aquilo que confere “força motriz” à razão prática nas idéias do direito e torna sua unidade possível: “a relação de direito a priori enquanto *coerção moral*” (22:129, grifo meu). Para isso, as relações de direito têm de ser pensadas como partindo de um soberano moral, embora a coerção moral provenha da própria razão prática. ‘Deus existe’ significa assim que ele existe na razão prática: “*est Deus in nobis*” (22:130), nota Kant com Ovídio, e comenta a esse respeito um pouco depois: “Que semelhante ser exista não pode ser negado, mas não se pode afirmar que ele exista fora do homem que pensa racionalmente” (22:55).

A razão constitui-se, pois, segundo Kant, pelo estabelecimento de dois ideais com suas correspondentes condições de unidade. É só no interior de semelhantes diretrizes de unidade, que ela pode desenvolver-

se a si mesma, pela antecipação de forças possíveis, a afectá-la, como razão teórica e prática. Para a razão teórica, a questão é: “Como são a priori possíveis leis da determinação espaço-temporal unificada das forças motrizes? A obra de Newton” (22:56). Para a razão prática a questão é: Como é possível a unidade do mundo moral? Para isso ela erige o ideal de Deus como um “ser supremo que põe todos os seres racionais do mundo na unidade das relações morais” (22:113). Deus, porém, é entendido aí como “a própria razão prática pura em sua personalidade e com suas forças motrizes com respeito aos seres do mundo e suas forças” (22:118, grifo meu).

Forças de atração há (é o que diz Kant enquanto newtoniano), se há matéria no espaço. Se o espaço está vazio, não há atração, mas também há experiência. Se um corpo é pensado no espaço, também temos de pensar forças que esse exerce. Estas, porém, são meros fenômenos. I.e., o espaço e, com ele, as forças nele [existentes] devem, naturalmente, ser entendidas também no *Opus postumum* como transcendentemente ideais. “O sujeito pensante também cria para si um mundo como objeto de experiência possível no espaço e no tempo. Esse objeto é só um mundo. Nele são colocadas forças motrizes, p. ex. da atração e da repulsão, sem as quais não haveria nenhuma percepção; mas só o formal” (21:23). Correlativamente, teremos de dizer que só há um Deus, se há seres do mundo dotados de vontade. Tão logo semelhantes seres são pensados, é pensada a lei moral, são pensados direitos e deveres, por conseguinte um soberano moral: “A razão cria inevitavelmente para si mesma objetos. Por isso todo ser pensante tem um Deus” (21:83). Também na representação de Deus, poder-se-ia dizer, são introduzidas as forças motrizes sem as quais nenhuma moralidade poderia haver. “A atração newtoniana através do espaço vazio e a liberdade dos homens são conceitos mutuamente análogos, elas são imperativos categóricos, idéias” (21:35).

Quanto a isso também, três observações:

1) Como já mencionado, a soma das realidades no *Opus postumum* está transferida para o éter, é ele o *ens realissimum* da razão teórica. O conceito do éter do *Opus postumum* é, como tentei mostrar em outro

lugar, o conceito sucessor do ideal transcendental da primeira *Crítica*. Com isso, o conceito de Deus é, agora, não só principal mas *exclusivamente* propriedade da razão prática. E só agora pode ser resolvido o problema kantiano de décadas, tornar realmente plausível a unidade interna do conceito de Deus. O sinal externo para isso é a fórmula kantiana já quase mecanicamente repetida “Deus (*ens summum, summa intelligentia, summum bonum*)”, que surge pela primeira vez em 21:112.8 e se vê então incansavelmente repetida. É esta a fórmula para as três forças *morais* de Deus. Dela diz Kant agora: “*ens summum, summa intelligentia, summum bonum* — essas idéias provêm em conjunto do imperativo categórico” (*ibid.*, grifo meu).

2) A razão teórica que se põe a si mesma é uma razão tecnicamente prática i.e. conforme a fins. Com isso, o postulado de Deus, não discutido antes e que deveria tornar compreensível a concordância de natureza e liberdade, se vê também solapado.

“Porque o homem está consciente de si mesmo como uma máquina que se move a si mesma ... ele pode e lhe é lícito... introduzir a *priori* forças orgânicas/motoras dos corpos na classe dos corpos em geral” (21:213.10-16). Em nossa própria organização, todo ‘princípio-como-se’ falha: “A consciência de nossa própria organização como uma força motora da matéria torna-nos possível o conceito da matéria orgânica e a tendência à física como sistema orgânico” (21:190). Pois: “As forças motoras da matéria são aquilo que o sujeito movente faz com seu corpo nos corpos. As reações correspondentes a essas forças estão contidas nos actos simples mediante os quais percebemos os corpos eles próprios” (22:326.30-327.2).

Destarte, é possível pensar a natureza de tal maneira “que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins a serem efetuados nela segundo leis da liberdade” (5:176) — sem que Deus tivesse que ser pressuposto para isso.

3) Se a Ético-teologia pré-crítica de Kant partia do fato que, não Deus, mas só a razão pode ser origem da lei moral e ele se defrontava com o problema se isso não se tornaria assim numa mera fantasmagoria

<Hirngespinnst> sem força obrigatória, ao término de suas reflexões está o discernimento de que a lei moral só pode ser pensada como se nossos deveres fossem ao mesmo tempo mandamentos divinos: “O imperativo categórico não pressupõe uma substância comandando acima de todos, que estivesse fora de mim, mas é um mandamento ou uma proibição de minha própria razão. Apesar disso, ele deve ser considerado como partindo de um ser que tem uma força irresistível sobre todos” (22:51).

Com isso a última palavra de Kant no domínio da Ética-teologia está dada de uma vez por todas. Se Deus também existe fora do homem pensante, não pode ser decidido filosoficamente; na verdade nem sequer, como insiste agora Kant repetidamente, indagar por isso na Filosofia transcendental (cf. 22:52-3). Nela, a razão examina unicamente seus próprios princípios (22:53), através dos quais ela se constitui a si mesma como razão, a saber: “Pela posição de 3 objetos: Deus, o mundo e o conceito do dever” (21:81). Com isso, para Kant, a razão prática acabou chegando ao agnosticismo filosófico ao qual a razão teórica já em 1781 se descobrira obrigada.

E se Kant ainda afirmava no livro da *Religião*, que a moral leva incontornavelmente à religião e, assim, ao postulado de um legislador dotado de poder “fora do homem”, no *Opus postumum* ele só pode concordar com a primeira parte desse pensamento. Por isso, ele diz agora da religião que ela *não* consiste na crença em numa substância (21:143.9) e acrescenta para complementar: “Religião é ser consciencioso (*mihi hoc religioni*). A santidade do assentimento e a veracidade da confissão que o homem tem que fazer a si mesmo. Confessa a ti mesmo. Para ter isso, não se exige o conceito de Deus e muito menos o postulado: ‘existe um Deus’” (21:81.19-22; cf. 98.).

Nosce te ipsum. A ética e a religião acabam, assim, por coincidir. A doutrina dos postulados em sua forma clássica está definitivamente despachada no *Opus postumum*.

Tradução de Guido A. de Almeida e Júlio C. R. Esteves

Kant e o “facto da razão”: “cognitivismo” ou “decisionismo” moral?

Guido Antônio de Almeida

Universidade Federal do Rio de Janeiro

I

A intenção declarada de Kant em sua Filosofia moral, como se pode ler na *CRPr*, não era a de propor um novo princípio, mas a de explicitar aquele com base no qual avaliamos moralmente nossas ações.¹ A explicitação desse princípio resulta, por sua vez, em última análise, do esclarecimento de dois conceitos básicos, o conceito de “agir” em geral e o conceito de agir “moralmente” em particular, ambos considerados como noções “dadas” e não como resultando de definições estipulativas.² Na medida em que resulta do esclarecimento de noções pré-filosóficas, a concepção kantiana do agir em geral e a do agir moral em particular têm cada uma por si uma certa plausibilidade, que explica, a meu ver, a atração que não cessa de exercer sobre muitos. Mas a compatibilidade mútua dessas

1 Cf. *CRPr*, Prefácio, A 14n./Ak 8 n. [Utilizo as siglas usuais nas citações: *CRP*, para a *Crítica da Razão Pura*; *CRPr*, para a *Crítica da Razão Prática*; *CJ*, para a *Crítica da Faculdade de Julgar*; *FMC*, para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e *MC*, para a *Metafísica dos Costumes*. Uso além disso as letras A e B para indicar a paginação da primeira e segunda edição dessas obras; Ak, para a paginação da “edição da Academia” (Berlin, W. de Gruyter).]

2 Sobre a concepção kantiana da filosofia (do ponto de vista do método) como um “conhecimento racional a partir de conceitos” que, embora *a priori*, não podem ser definidos, mas apenas “explicados” (*expliziert*) a partir da maneira mais ou menos confusa como os compreendemos de antemão, cf. na *CRP* o capítulo sobre a “Disciplina da Razão Pura no Uso Dogmático”, esp. A 727-29 = B 755-56.