

Fé racional e fé religiosa em Kant¹

[Rational Faith and Religious Faith in Kant]

Francesca Menegoni*

Università degli studi di Padova (Pádua, Itália)

1. Uma proposta de leitura

A reflexão kantiana sobre questões de fé, religião e teologia é extraordinariamente ampla. Para mencionar apenas as temáticas principais, que incluem outras problemáticas específicas, pode-se recordar que elas partem da distinção fundamental entre saber, ciência e fé, uma distinção de planos e competências que constitui um dos resultados mais significativos de todo o programa crítico. A especificidade da investigação transcendental, em que se apoia o programa, implica um exame das diversas modalidades de crença, exame que, por sua extensão e profundidade, não tem equivalente no pensamento moderno. É preciso voltar aos filósofos da antiguidade tardia ou aos medievais para encontrar algo análogo, a começar pelas reflexões agostinianas, que se inscrevem, todavia, em um contexto muito distante daquele a que pertence Kant. E, apesar de ser, em todos os aspectos, homem de seu tempo, expoente de uma filosofia que afirma em todos os campos o primado da razão iluminista, Kant está ciente, porém, da tradição que o precede, como exemplifica a análise da relação entre religião revelada e religião natural ou racional e o confronto crítico com a história plurissecular das provas da existência de Deus. A radicalidade da sua crítica nesse último registro é tal que, depois dele, a matéria cai no esquecimento até Hegel reabilitá-la, mesmo que essa

¹ Tradução de “Fede razionale e fede religiosa in Kant”. In: Amoroso, L., Ferrarin, A., e La Rocca, C. (orgs.) *Critica della ragione e delle forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*. Pisa: Edizioni ETS, 2011, pp. 165-178.

* E-mail: francesca.menegoni@unipd.it

reabilitação seja possível, em larga medida, precisamente pelos resultados da crítica kantiana, resultados que Hegel herda e interpreta em um quadro conceitual de todo diverso. O débito de Hegel com Kant e, de modo mais geral, de muitos expoentes do idealismo alemão se faz valer, além desse registro, também nas análises sobre religiões historicamente determinadas, a começar pelo cristianismo e seus conteúdos doutrinários, sobre a função da comunidade religiosa, sobre as formas e atos do culto. É inegável que muitas temáticas que sustentam o debate da primeira metade do século XIX sobre ‘questões divinas’ se inserem no âmbito da reflexão kantiana sobre fé e religião.²

Frente à riqueza da reflexão kantiana sobre esses temas, tratarei neste artigo apenas de alguns tópicos específicos, escolhendo dentre os muitos possíveis aqueles cujos resultados desempenham uma função importante para a estrutura geral e a manutenção do edifício filosófico elaborado por Kant, a começar por um tema clássico: a distinção entre fé racional (*Vernunftglaube*) e fé religiosa (*Religionsglaube*).

A fé racional é presença constante nas obras que submetem à análise crítica as faculdades cognitivas e seus objetos e não faz, como se sabe, nenhuma referência aos conteúdos de qualquer religião particular. Fé religiosa, por outro lado, é aquela que concerne à aceitação por fé dos fundamentos de uma religião: “A aceitação dos princípios de uma religião denomina-se, por excelência, fé (*fides sacra*)”³ (RGV, AA 06: 163). Na medida em que essa fé se apóia em uma revelação estabelecida historicamente e confiada à memória de um texto sagrado, é dita fé histórica, estatutária ou eclesiástica.

A distinção entre as duas ordens de fé, racional e religiosa, é comum fazer corresponder na produção kantiana uma escansão temporal. A fé racional ou moral é, de fato, tratada nos escritos, sobretudo, dos anos oitenta. São os anos em que Kant se compromete a concluir o programa de uma filosofia que visa dar conta da possibilidade e dos limites da razão humana em todos os seus campos

² A propósito, cf. JAESCHKE, 1986 e 1999. Cf. também GIOVANNI, 2005.

³ À exceção da *Crítica da razão pura* (KrV), citada conforme as primeira (A) e segunda (B) edições, os textos de Kant são citados conforme o volume e a página da edição da Academia de Berlim: *Prolegômenos* (Prol, AA 04), *Fundamentação da metafísica dos costumes* (GMS, AA 04), *Crítica da razão prática* (KpV, AA 05), *Crítica da faculdade do juízo* (KU, AA 05), *A religião nos limites da mera razão* (RGV, AA 06), *O conflito das faculdades* (SF, AA 07), *Que significa orientar-se no pensamento?* (WDO AA 08), *Lógica de Jäsche* (Log, AA 09), *Carta a Lavater* (Br, AA 10), *Os progressos da metafísica* (FM, AA 20). As citações dos textos de Kant foram traduzidas a partir do italiano para manter o vocabulário e as escolhas terminológicas da autora. (Nota da Tradutora).

de aplicação. A fé religiosa, em contrapartida, é objeto das obras, sobretudo, dos anos noventa, que compreendem *A religião nos limites da mera razão* e *O conflito das faculdades*, escritos em que as consequências do criticismo são expostas no terreno ético-jurídico e político-religioso.

Proponho-me a demonstrar neste artigo, que deve ser breve e pontual, que a distinção e sucessão entre as duas fases, ao menos no que diz respeito à reflexão sobre religião, na realidade não é de todo rígida. Julgo que não fazem justiça ao empenho de Kant, mantido com absoluta coerência no curso de toda sua atividade, aquelas interpretações que dão ênfase aos elementos de descontinuidade na sua produção, quase como se existisse um primeiro Kant, cuja contribuição culminaria na composição das três *Críticas* com um salto de qualidade em relação ao período pré-crítico, e um segundo Kant, mais fatigado intelectualmente, que enfrentaria questões mais concretas ao passar a uma fase de verificação e aplicação das estruturas conceituais e princípios identificados no período anterior. Segundo essa fabulação interpretativa, o decênio áureo, que se encerra em 1790, veria a energia intelectual kantiana no ápice de sua potencialidade, decênio destinado a definir os pilares do programa crítico-transcendental, a determinar a possibilidade e os limites das faculdades da alma humana, a fixar os fundamentos da moral e da ciência natural, a definir os cânones do belo e do gosto, para iniciar, em seguida, uma parábola inexoravelmente descendente.

Os escritos kantianos sobre religião permanecem, sob esse ponto de vista, um campo de observação particularmente interessante, na medida em que deixam entrever de que modo a sucessão entre as duas fases revela, em verdade, um desenvolvimento temático e argumentativo que ocorre no interior de uma continuidade substancial. No que segue, procurarei fornecer alguns elementos para sustentar a interpretação de que as obras do último Kant sobre fé e religião não contradizem, nem extrapolam, as premissas da investigação crítico-transcendental delineada nos anos oitenta e já prefigurada no período pré-crítico, ao introduzirem melhorias significativas em relação à perspectiva ali delineada. Em outras palavras, a sucessão das diversas fases da produção kantiana sobre ‘questões de fé’ não dá lugar à contraposição, mas antes ao desenvolvimento de temas ou conceitos que não haviam encontrado espaço na exposição anterior, em uma

continuidade que não exclui outras contribuições significativas nem a abertura de novas perspectivas.

2. A fé racional e os objetos numênicos

Para mostrar a estreita conexão entre a produção do último Kant e alguns dos pontos-chave do programa crítico, tomo de início dois breves enunciados, ambos pertencentes a sua produção mais tardia. Trata-se de duas fórmulas, à primeira vista semelhantes, que assumo como fio condutor das reflexões a seguir. A primeira dessas sentenças está no *Preisschrift* sobre *Os progressos da metafísica* e diz: “*noumenorum non datur scientia*” (FM, AA 20: 277); a segunda é tirada de uma nota d’*O conflito das faculdades* e, com uma variação interessante, declara: “*supernaturalium non datur scientia*” (SF, AA 07: 65n).

O que aproxima esses dois enunciados é a exclusão categórica de que exista ciência tanto dos objetos do pensamento puro quanto da realidade sobrenatural. Os objetos numênicos e a realidade sobrenatural escapam à capacidade cognitiva do entendimento e, portanto, são objeto daquele tomar-por-verdadeiro subjetivamente suficiente, embora não confiável no plano científico, a que se refere a conhecida passagem da *Crítica da razão pura* em que Kant reconhece ter tido que “suprimir o saber (*das Wissen aufheben*) para dar lugar à fé (*um zum Glaube Platz zu bekommen*)” (KrV, B XXX).

A declaração, desprovida de qualquer conotação fideísta, relaciona-se estritamente à distinção entre as atividades do conhecer (*erkennen*) e do pensar (*denken*) e à definição dos limites próprios a cada atividade: a primeira, para construir conhecimento, necessita de dados e sem eles não funciona; a segunda funciona mesmo sem dados empíricos ou factuais na medida em que as ideias da razão não se referem a objetos específicos, mas à matéria a elas fornecida pelo entendimento: é nessa matéria que estabelecem relações, individuando regras e ordens. A razão, portanto, não cria conceitos, mas se limita somente a ordená-los, reconduzindo-os à unidade da série que responde à característica da completude. Completude (*Vollständigkeit*) e limitação (*Begrenzung*) fixam as coordenadas que delimitam e caracterizam toda a gnosiologia kantiana e, ao mesmo tempo, determinam a característica daquele *focus imaginarius* que é a ideia, “um ponto de que não partem, na realidade, os conceitos do entendimento, já que está totalmente fora dos limites da experiência

possível”, e que todavia serve “para lhes conferir a máxima unidade juntamente com a máxima extensão” (KrV, A 644/B 672). Daí decorre o que Kant qualifica como “um estranho resultado”: a impossibilidade do saber humano “de ultrapassar os limites da experiência possível” (KrV, B XIX), deixando a coisa em si “real por si só, mas desconhecida para nós” (KrV, B XX) e, portanto, objeto do pensamento puro. Não pode haver, portanto, ciência dos númenos, porque não há conhecimento do suprassensível.

Uma vez declarado que não há ciência nem conhecimento dos númenos, Kant toma cuidado para não excluir um universo que, de todo modo, pertence à experiência em sentido lato, como objeto de investigação do ser humano. Aqui é que entra a fé racional, aquele tomar-por-verdadeiro que ainda constitui uma forma de saber, saber que, como observa Eric Weil, “em vez de conhecer, pensa” (WEIL, 1980, pp. 19-61).

É claro que, ao falar de objetos do pensamento puro, a linguagem kantiana revela sua distância em relação ao nosso tempo e a nossas categorias conceituais e expressivas; e palavras como objeto numênico, substrato suprassensível, *sensualia*, *intelligibilia* acabam, às vezes, por produzir efeitos enganosos. Todavia, se os objetos do pensamento puro são incognoscíveis e se os termos que os definem podem resultar obsoletos, nem por isso devem ser considerados algo quimérico.

No enunciado *noumenorum non datur scientia* encontra-se a convicção de que, além do mundo dos fenômenos cognoscíveis, se abre um universo infinito, que não pode constituir um “território” (*territorium*, *Boden*) sobre o qual nossa experiência factual possa exercitar-se, nem tampouco pode constituir um “domínio” (*ditio*, *Gebiet*) sobre o qual entendimento e sensibilidade possam fazer valer suas capacidades legislativas e construir um saber estruturado como a matemática e a física. Esse universo infinito é denominado “campo” (*Feld*), um “campo” que não reúne, no entanto, tudo que não se vê, como se dissesse respeito a uma massa genérica e disforme dos mais variados objetos. “Campo” é, de fato, o termo que, na terceira *Crítica*, designa o âmbito que inclui todos os conceitos que se referem a objetos, sem considerar se são cognoscíveis ou não, ao passo que “território” e “domínio” são expressões que Kant utiliza para designar, respectivamente, a parte do campo onde é possível conhecimento e a

parte do território em cujos confrontos entendimento e razão fazem valer sua própria legislação.⁴

“Domínio” e “território” ocupam, portanto, uma parte mínima do “campo”, que também compreende o suprassensível incognoscível e, todavia, pensável. Ao suprassensível pertence tudo que transcende nossa possibilidade cognitiva, mas que Kant não deixa completamente indeterminado e que, ao contrário, define com precisão, elencando as ideias que o determinam. Essas ideias não são nem indefinidas em gênero, nem infinitas em número. Além da ideia de permanência de qualquer coisa depois da morte (imortalidade da alma), existe, de fato, a representação do mundo como todo e a ideia da transcendência pensada *num individuo* (Deus). Por conseguinte, o suprassensível, escreve Kant, é “um campo onde se tem que lidar com a totalidade absoluta da natureza, que nenhum sentido pode apreender, assim como com Deus, a liberdade e a imortalidade” (FM, AA 20: 263).

Esses são os númenos de que não há saber científico e que respondem, todavia, à exigência de completude e satisfação da razão.⁵ A *Crítica da faculdade do juízo* (§ 91) define questões de fê (*mere credibile*) e, dentre elas, inclui também, como um acréscimo em relação às duas *Críticas* anteriores, a ideia do sumo bem no mundo.

⁴ Cf. FERRARIS, 2004. Recordando a distinção entre epistemologia, que se ocupa do que conhecemos e de como conhecemos, e ontologia, que se ocuparia do que é, independentemente do fato de que seja conhecido ou não, Ferraris acusa Kant de confundir epistemologia com ontologia e ciência com experiência. Assim, ele sustenta que, se o cognoscível se reduz ao que está no espaço e no tempo, então se deveria criar um vasto território de coisas que não se vêem e não se tocam, acabando por se equivaler: Deus, a origem do mundo, a caminhada que fiz ontem, a obrigação de dirigir com cinto de segurança e assim por diante. A meu ver, a distinção kantiana entre campo, território e domínio, cada um característico de um espaço cognitivo diverso, prova, de modo claro, que Kant nunca aceitou colocar no mesmo plano de realidade Deus, a origem do mundo, a caminhada que fiz ontem e a obrigação de dirigir com cinto de segurança. Vale a pena citar a passagem em questão: “Conceitos, na medida em que se referem a objetos, a despeito de ser possível ou não um conhecimento deles, têm seu campo, que é determinado meramente segundo a relação que seu objeto tem com nosso poder cognitivo. – A parte deste campo em que é possível um conhecimento para nós é um território (*territorium*) para esses conceitos e para a faculdade cognitiva exigida para tanto. A parte do território em que eles são legisladores é o domínio (*ditio*) desses conceitos e das faculdades cognitivas a eles correspondentes. Conceitos de experiência têm, portanto, seu território na natureza, como conjunto de todos os objetos dos sentidos, mas não têm domínio (e sim apenas domicílio, *domicilium*), porque são produzidos segundo leis, mas não são legisladores, ao contrário, as regras que se fundam sobre eles são empíricas, portanto, contingentes” (KU, AA 05: 174).

⁵ Cf. *Prolegômenos a toda metafísica futura*, § 57 (Prol, AA 04: 354). A razão pura, “com suas ideias, não tem em vista objetos particulares que transcendem o campo da experiência, mas ela exige apenas completude do uso do entendimento em conexão com a experiência” (Prol, AA 04: 331-332).

Mas é, sobretudo, a propósito da ideia de liberdade, fecho da abóboda do sistema inteiro da razão teórica e prática, que se registram os desenvolvimentos mais significativos no quadro delineado pelas três *Críticas* quanto aos objetos numênicos e suas relações com o saber ou com a fé racional. A ideia de liberdade, assim como as de vontade absolutamente boa ou de intenção absolutamente reta, que são “princípios interiores, que não se vêem” (GMS, AA 04: 407), não pode ser exibida materialmente; ela é objeto, por consequência, de uma ideia de que não se tem intuição correspondente e, portanto, escapa da possibilidade de uma descrição como fenômeno esquematizável mediante as categorias e remissível às leis formuladas pelo entendimento. No final da *Fundamentação da metafísica dos costumes* afirma-se isto: “a razão transgrediria todos os seus limites se empreendesse *explicar como* a razão pura pode ser prática, o que seria inteiramente idêntico à tarefa de explicar *como é possível a liberdade*” (GMS, AA 04: 458-9).⁶

Todavia, em relação, especificamente, à ideia de liberdade, é possível verificar um desenvolvimento significativo no avançar da reflexão kantiana rumo ao aprofundamento e enriquecimento de sua perspectiva. Se as duas primeiras *Críticas*, de fato, afirmam a incognoscibilidade da ideia de liberdade, a terceira *Crítica* retifica, em parte, essa posição, incluindo a liberdade não entre as *res fidei*, mas entre as *questões de fato*. Em verdade, sua realidade objetiva, ainda que não possa ser exibida mediante uma intuição, pode ser, todavia, verificada na experiência concreta por meio de ações que atestam a liberdade das escolhas e decisões, em que se remete cada qual a seu componente numênico.⁷

⁶ Cf. também a *Crítica da razão prática*: “Como, no entanto, é possível a liberdade e como se tem de representar teórica e positivamente tal espécie de causalidade, isso não se vê; vê-se apenas que ela existe, postulada pela lei moral e em vista dela. Ocorre o mesmo com as outras ideias; nenhum entendimento humano pode apreender a possibilidade, mas, por outro lado, nenhum sofisma jamais será capaz de convencer mesmo o entendimento mais comum de que não sejam conceitos verdadeiros” (KpV, AA 05: 133-134).

⁷ “Mas o que é digno de nota é que, dentre as questões de fato, se encontra até mesmo uma ideia da razão (...): é a ideia da *liberdade*, cuja realidade, uma espécie particular de causalidade (cujo conceito, do ponto de vista teórico, seria transcendente), pode ser provada mediante leis práticas da razão pura e, em conformidade com estas, em ações efetivas e, portanto, na experiência. – É a única, dentre todas as ideias da razão pura, cujo objeto é uma questão de fato e se inclui entre os *scibilia*” (KU, AA 05: 468). Sobre o tema cf. CHIEREGHIN, 1991.

3. O primado da fé racional

O mundo suprassensível é, então, o mundo das ‘coisas em si’, aqueles conceitos a que não corresponde nenhum objeto da experiência sensível e dos quais não é possível dizer: estão aqui, começam agora; por isso, são matéria daquele tomar-por-verdadeiro que ocorre onde o conhecer e o saber encontram limites insuperáveis. A fé racional é, portanto, aquele guia ou bússola graças aos quais o filósofo

pode orientar-se em suas incursões racionais no território dos objetos suprassensíveis e com os quais o ser humano dotado de razão comum, mas (moralmente) são, pode traçar um caminho inteiramente adequado, tanto do ponto de vista teórico quanto prático, para o fim total de sua destinação (WDO, AA 08: 142).

A imagem de guia ou bússola, que o escrito *Que significa orientar-se no pensamento?*, de 1786, confere à fé racional, confirma a função puramente negativa desempenhada pelas ideias da razão, função sempre apenas regulativa, jamais constitutiva.⁸ Se os objetos sensíveis são objeto de conhecimento e de ciência (*sensualium datur scientia*), dos objetos do pensamento puro não é possível haver ciência (*noumenorum non datur scientia*).

Todavia, o peso e a consistência de tais objetos são demonstrados, dentre outros aspectos, também a partir da extensão da fé racional, que, de acordo com o ensaio de 1786, “deve ser posta como fundamento de qualquer outra fé e mesmo de toda revelação” (WDO, AA 08: 142). Já nesse escrito, Kant é radical ao afirmar que o conceito de Deus e a fé em sua existência podem derivar somente da razão, e não podem chegar até nós nem por uma inspiração nem por outra fonte, por maior que seja sua autoridade. Portanto, como pedra de toque e unidade de medida, a fé racional deve preceder, como revelação interna, qualquer outra fé. Esse conceito atravessa toda a produção kantiana, ligando os escritos sobre o criticismo às obras tardias. Lemos, de fato, n^o *O conflito das faculdades*, que, para verificar que é Deus, em verdade, aquele que se revela e fala ao ser humano, não há outra via senão aquela

⁸ O nùmeno ou *ens rationis* é aquele conceito ‘vazio’, cuja operação impede que se formem objetos que são um nada para nossas capacidades cognitivas; como conceito-limite, o nùmeno define o alcance do que vai além da experiência: Deus, alma, mundo são, pois, um nada de experiência, não-objetos empíricos, funções que, para Kant, são bem distintas da simples negação relativa, como a privação (*nihil privativum*), e daquele conceito que, irrepresentável (*irrepresentabile*) porque autocontraditório, anula a si mesmo (*nihil negativum*). Sobre a distinção entre objeto da experiência e objeto numênico cf. ORGANTE, 2003.

com base no acordo ou na divergência dessa palavra com a lei moral, que é lei da razão (cf. SF, AA 07: 63).

As consequências do primado da fé racional são imperativas e colocam Kant em uma posição de manifesto contraste com certa tradição teológica e filosófica. Se, de fato, a fé religiosa, segundo essa tradição, recebe suas determinações de um conteúdo posto como verdadeiro com base na afirmação *credo quia verum*, a fé racional ou moral, segundo Kant, determina que objeto há de ser tomado por verdadeiro. As consequências da revolução copernicana realizada por Kant com uma intenção precisa em matéria de reflexão sobre a religião são estas: abortar o fanatismo (*Schwärmerei*) e a superstição (*Aberglaube*). Se o entendimento, em questões de religião,

não conecta o sobrenatural (que deve ser pensando em tudo que se diz religião) a determinados conceitos da razão, como os conceitos morais, ele se perde inevitavelmente no transcendente e conduz a um iluminatismo⁹ (*Illuminatism*) de revelações interiores, de que cada um tem então as suas próprias, e não há mais nenhuma pedra de toque pública da verdade (SF, AA 07: 46).

A razão prática tem a incumbência de conter tanto a ortodoxia sem alma quanto o misticismo que mata a razão:

E assim, entre a *ortodoxia* sem alma e o *misticismo* que mata a razão, a doutrina bíblica da fé – que pode ser extraída de nós mesmos e desenvolvida pela razão – (...) é a verdadeira doutrina religiosa fundada no *criticismo* da razão prática (SF, AA 07: 59).

Levando a consequências extremas a conhecida metáfora dos dois círculos concêntricos apresentada no Prefácio à segunda edição d’*A religião nos limites da mera razão*, Kant afirma que a mesma doutrina bíblica da fé deve ser extraída de nós mesmos e desenvolvida pela razão. A fé racional representa, portanto, a instância última e definitiva:

⁹ Mantivemos o neologismo “iluminatismo” para traduzir o alemão “*Illuminatism*”, como faz em italiano a autora. Artur Morão (tradução para o português pela Lusofilosofia): “iluminismo”. Mary J. Gregor e Robert Anchor (tradução para o inglês pela Cambridge): “*illuminism*”. Alain Renaut (tradução para o francês pela Gallimard): “*illuminisme*”. É digno de nota que a etimologia do termo “iluminismo”, empregue para se referir ao movimento cultural do século XVIII, ou século das Luzes, remete à “doutrina mística daqueles que acreditam e pesquisam a iluminação interior divina, estado de excitação cerebral acompanhado de êxtase e de alucinações” (cf. etimologia francesa do termo *illuminisme*. Dicionário de Português licenciado para Oxford University Press). Sob a rubrica da psiquiatria, o termo ‘iluminismo’ se refere a exaltações patológicas acompanhadas de visões sobrenaturais (cf. Dicionário Houaiss de língua portuguesa). (N. da T.).

Não há, portanto, nenhuma regra da fé eclesiástica exceto a Escritura, e nenhum outro intérprete seu a não ser a *religião racional* e a *erudição escriturística* (que diz respeito ao elemento histórico da Escritura); o primeiro desses intérpretes é o único que é *autêntico* e válido para todo o mundo, o segundo é apenas *doutrinal* e serve para converter a fé eclesiástica, válida para certo povo e certa época, em um sistema determinado que se preserva de maneira duradoura (RGV, AA 06: 114).

Que a fé racional preceda, como critério de verdade, toda fé e revelação histórica corresponde, além disso, a uma das crenças mais antigas e duradouras de Kant. É documento disso, se retrocedermos no tempo, a *Carta a Lavater* (1775), em que Kant define fé moral como aquela doutrina pura, contida no Evangelho, que é fundamento da “mistura dos fatos e mistérios revelados” (Br, AA 10: 177), e igualmente, se observarmos a última obra, *O conflito das faculdades*, em que afirma que a fé eclesiástica (sinônimo de fé histórica ou estatutária) é apenas ‘veículo’ da fé racional, que se funda em conceitos morais e “deve ser, por si, completa e indubitável” (SF, AA 07: 44).

Juiz último e inapelável no âmbito das questões de fé, portanto, segundo Kant, é a razão, aquela razão que enerva a fé racional, que vem, por si só, para determinar os conteúdos da própria revelação. Se a fé religiosa recebe suas determinações de um conteúdo posto como verdadeiro, a fé racional ou moral determina que objeto há de ser tomado como verdadeiro, com uma confirmação da primazia da crença sobre o objeto de crença, que constitui um dos aspectos mais característicos da análise transcendental do crer.¹⁰

Uma vez declarada essa primazia, não surpreende que Kant afirme a necessidade da religião “de se libertar, pouco a pouco, de todos os princípios empíricos de determinação, de todos os estatutos fundados na história, os quais, por meio de uma fé eclesiástica, reúnem provisoriamente os seres humanos para promover o bem, de modo que a religião racional pura reine, enfim, sobre todos” (RGV, AA 06: 121).

¹⁰ Cf. a análise sobre o crer, exposta no *Cânone da razão pura*, em que Kant enfatiza não apenas o valor pragmático, mas também a função fundamental do objeto da crença: cabe ao juízo da consciência individual a autoridade que estabelece o primado da crença em relação à coisa tomada por verdadeira. Para um desenvolvimento sobre o tema, apenas esboçado aqui, permito-me remeter a MENEGONI, 2005, pp. 23-39.

4. A fé “simplesmente dita”

Até aqui as coisas podem ser questionáveis por sua radicalidade, ela que fez cair sobre Kant muitas acusações, inclusive a de racionalismo agnóstico¹¹, e que são bastante conhecidas. Menos conhecida é, ao contrário, a perspectiva que se abre quando se considera o segundo enunciado (“*Supernaturalium non datur scientia*”), alguns anos posterior ao primeiro e contido n’*O conflito das faculdades*. Essa segunda sentença introduz, de fato, uma variante em relação à primeira quando declara, como recordamos: “*Supernaturalium non datur scientia*” (SF, AA 07: 65n). Dado que não há ciência de ambos os objetos, numênico e sobrenatural, cabe perguntar se *noumena* e *supernaturalia* são a mesma coisa.

Se as duas classes de objetos parecem coincidir em certa medida, justamente as reflexões contidas nos escritos dos anos 90 permitem estabelecer diferenças significativas entre elas. Se a razão, de fato, não pode evitar a investigação sobre a realidade do pensamento puro, que, como recordamos, responde a sua necessidade de completude, delimitação e coerência arquitetônica, é diferente, por sua vez, a ordem sobrenatural, em cuja presença cessa todo uso da razão. Dito de outra maneira, os objetos numênicos ou suprassensíveis desempenham uma função indispensável no projeto arquitetônico da razão, ao passo que os objetos sobrenaturais constituem um mistério absolutamente inexplicável, tanto para o entendimento quanto para a razão.

Vale a pena esclarecer esse ponto a partir da constatação de que a fé em Deus como legislador supremo, juiz justo, governante e conservador benevolente do gênero humano, não contém, segundo Kant, qualquer elemento de mistério (cf. RGV, AA 06: 139). Trata-se, de fato, de representações que se encontram nas religiões da maioria dos povos civilizados e que não pretendem determinar o que Deus é em si mesmo. Essas representações se movem no terreno da analogia e dizem apenas algo sobre os modos pelos quais, na história da cultura e da civilização, a razão pensou a relação entre a divindade e o gênero humano.

Há, em contrapartida, mistérios que escapam a qualquer forma de cognoscibilidade. Dentre eles, Kant menciona o conhecimento do que Deus seja em si mesmo, em sua intrínseca constituição de ser. É

¹¹ Cf. WOOD, 1991.

mistério como podem ter sido criados seres capazes de fazer uso livre de suas faculdades. É mistério como Deus satisfaz a aspiração ao bem e à felicidade do ser humano, compensando a fragilidade. É mistério como possa do mal surgir o bem e porque isso acontece apenas em alguns, e não em outros. É mistério, enfim, absolutamente insondável, o que concerne ao excesso da graça divina em relação aos méritos adquiridos, ou seja, o fato de que a assistência divina parece ser concedida a uns e negada a outros, independentemente das obras realizadas: a razão não pode conhecer em que consiste semelhante assistência divina: “sobre tudo isso, Deus nada nos revelou, tampouco nada nos pode revelar, porque não o *compreenderíamos*” (RGV, AA 06: 144).¹²

Se consideramos essa matéria com os olhos de uma razão que pretende permanecer nos próprios limites, mistérios, milagres e, no geral, os efeitos e meios da assistência sobrenatural, ou seja, da graça divina, constituem elementos acessórios ou *parerga*. Se a razão, de fato, pretende permanecer nos próprios limites, não pode acolher nenhum elemento sobrenatural, “visto que aqui mesmo cessa todo uso da razão”. Fora desses limites, quando a fantasia é desenfreada ou o entendimento e a razão pretendem sondar o insondável, ou seja, explicar como em nós opera o sobrenatural ou como podemos agir sobre ele, esses *parerga* dão lugar diretamente a aberrações mentais, tais como fanatismo (*Schwärmerei*), superstição (*Aberglaube*), iluminatismo¹³ (*Illuminatism*), taumaturgia (*Thaumaturgie*) (cf. RGV, AA 06: 53).

Mas mesmo sobre esse ponto, Kant nada mais faz que reforçar uma de suas convicções mais antigas, que reiteradamente expressa na carta a Lavater em que define a fé racional como a confiança no auxílio de Deus, *sem a pretensão de conhecer os modos pelos quais Ele opera* (Br, AA 10: 180):

Essa doutrina da fé proíbe qualquer arrogância de querer saber a maneira como Deus opera, a presunção de determinar, de modo temerário, os meios mais conformes à Sua sabedoria e qualquer pedido de favores com base em preceitos de adoração introduzidos. Da infinita

¹² “Sobre todos esses mistérios (...) – como acontece que exista, em geral, um bem ou um mal moral no mundo, e (se o mal moral se encontra em todos e em todos os tempos) como é que do mal surge o bem e é restaurado em algum ser humano; ou porque, se *isso* acontece em alguns, outros são, ao contrário, disso excluídos – sobre tudo isso, Deus nada nos revelou, tampouco nada nos pode revelar, porque não o *compreenderíamos*. É como se quiséssemos *explicar* e tornar *compreensível* para nós o que acontece no ser humano a partir de sua liberdade” (RGV, AA 06: 143-144).

¹³ Cf. nota 9 acima (Nota da T.).

ilusão religiosa, a que se inclinam os seres humanos de todos os tempos, nada resta, permanece apenas a confiança geral e indeterminada que nós, de algum modo, devemos participar desse Bem, se dele não nos tornarmos indignos por nossa conduta, que está em nós (Br, AA 10: 180).

Mesmo nos escritos posteriores, Kant continua a afirmar o valor dessa fé como humilde confiança (*demütiges Vertrauen*) no auxílio divino e a contrapõe à arrogância (*Vermessenheit*) dos que pretendem conhecer como Deus opera. O resultado da elucidação crítica dos insuperáveis limites do conhecer permite denunciar o ser humano de pouca fé, que não é aquele que empresta confiança sem saber como pode acontecer aquilo que espera, mas aquele que quer conhecer exatamente como isso acontece, renunciando, caso contrário, a toda esperança (cf. RGV, AA 06: 172). Essa é a fé “simplesmente dita” (*schlechthin so genannt*), fé “em sentido absoluto”, modo de pensar da razão tornado hábito de vida (KU, AA 05: 471). *Fides* – lê-se nas *Lições de Lógica* –, “é, em sentido próprio, a lealdade no pacto ou a mútua confiança subjetiva de que cada um há de cumprir a promessa feita ao outro – *lealdade* e *fé*. A primeira, quando o pacto é feito; a segunda, quando se deve consumá-lo” (Log, AA 09: 69n).

Se essa recuperação dos significados inerentes ao termo *fides* como confiança, credo, promessa é expressamente listada por Kant como um dos enriquecimentos trazidos pela religião cristã (cf. KU AA 05: 471), ele provavelmente tem presente também a noção de *fides* elaborada pela cultura e religiosidade latinas muito antes do advento do cristianismo.¹⁴ É, de fato, no interior dessa cultura, da qual Kant está inteira e profundamente imbuído, que se encontra a definição de fé como sinônimo de confiança, credo, lealdade, sinceridade, promessa, proteção, significados que substantivam o conteúdo da fé *schlechthin so genannt*.

As conclusões destas breves considerações nos levam a reconhecer que a afirmação do primado subjetivo da crença sobre o objeto de crença, por um lado, e a reiterada declaração da confiança incondicional na promessa de um Deus que socorre a miséria humana, por outro, não são sinal de contradição interna da reflexão kantiana sobre os temas da razão e da fé, tampouco de perda de lucidez. Trata-se, ao contrário, de um processo de aprofundamento e maturação da

¹⁴ Cf. FREYBURGER, 1986. Sobre as implicações filosóficas dos conceitos de *fides*, *pietas* e *religio* cf. CHIEREGHIN, 1993, pp. 197-233.

relação que a razão humana finita instaura com o mundo dos *noumena* e dos *supernaturalia*. Nesse processo, Kant desenvolve com coerência uma trama complexa de temas especulativos e níveis argumentativos.

É em virtude dessa complexa trama, que vai muito além do contexto cultural iluminista, a que Kant também pertence e que antecipa diretrizes que animarão o debate sobre a relação entre fé e saber nos séculos seguintes, que o debate contemporâneo continua a se mover no horizonte kantiano, horizonte que ainda não foi nem superado nem diluído.¹⁵

¹⁵ Cf. SICHIROLLO, 2003, p. 147.

Referências Bibliográficas

CHIEREGHIN, F. “Der griechische Anfang Europas und die Frage der Romanitas. Der Weg Heideggers zu einem anderen Anfang“. In: *Europa und die Philosophie*. Gander H.-H. (org.), Frankfurt a. M, 1993.

CHIEREGHIN, F. *Il problema della libertà in Kant*. Trento: Pubblicazioni di Verifiche 17, 1991.

FREYBURGER, G. *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusq’à l’époque augustéenne*. Paris, 1986.

FERRARIS, M. *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della “Critica della ragion pura”*. Milano: Bompiani, 2004.

GIOVANNI, G. *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*. New York: Cambridge University Press, 2005.

JAESCHKE, W. *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1986.

JAESCHKE, W. *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*. Hamburg: Meiner, 1999.

MENEGONI, F. *Fede e religione in Kant (1775-1798)*. Trento: Pubblicazioni di Verifiche 39, 2005.

SICHIROLLO, L. *Dialettica*. Nuova edizione riveduta e aggiornata, Roma: A. Santucci, 2003.

ORGANTE, A. *Sul concetto kantiano di nulla*. Padova: CLEUP, 2003.

WEIL, E. *Problemi kantiani*. Presentazione di Salvucci P. Trad. Venditti P. Urbino: Edizioni quattro venti, 1980.

WOOD, A. “Kant’s Deism”. In: ROSSI, Ph. J. and WREEN, M. (ed). *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered*. Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

Tradução de Marília Espírito Santo

Recebido em: 9/2020

Aprovado em: 10/2020